École des Hautes Études en Sciences Sociales

Ecole doctorale de l'EHESS

Centre Maurice Halbwachs

Doctorat

Discipline : Sociologie

LAURIAN LABORDE

« Sois le changement que tu veux voir dans le monde » ?

Politisation et dépolitisation de l'écologie dans le milieu des « transitions »

Thèse dirigée par: Patrick MICHEL et Alexandra BIDET

Date de soutenance : le 9 juin 2026

Jury : Paul CARY, Professeur à l'Université de Lille (CeRIES), Rapporteur

Nadia GARNOUSSI, Maîtresse de conférences à l'Université de Lille (CeRIES), examinatrice

Jean-Philippe HEURTIN, Professeur à l'Université de Strasbourg (SAGE), examinateur

Valeria SINISCALCHI, Directrice d'études à l'EHESS (CeRCLEs), examinatrice

Bruno VILLALBA, Professeur à l'Université Paris-Saclay-AgroParisTech (PRINTEMPS), rapporteur

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier toutes les personnes rencontrées au cours de cette enquête. Je les remercie de m'avoir fait entrer dans leurs mondes avec tant de bienveillance, alors même que j'y étais parfaitement étranger. J'ai pu y découvrir des couches de l'expérience que je ne soupçonnais pas, qui m'ont enrichi et beaucoup appris. Je les remercie aussi de m'avoir donné à voir la puissance de la tolérance et de l'optimisme radical. Je resterai admiratif de cette persévérance, de ce refus du fatalisme et de cette obstination à chercher, contre vents et marrées, comment mieux vivre dans un monde abîmé.

J'exprime également ma reconnaissance à mon directeur et à ma directrice de recherche. Patrick Michel, pour la confiance qu'il m'a toujours accordée, depuis mon entrée en master à l'EHESS jusqu'à la soutenance de cette thèse. Alors que mes tribulations théoriques des années de master avaient sans aucun doute de quoi en décourager d'autres, j'ai eu la chance et le privilège d'avoir été, dès le départ, pris au sérieux et soutenu. Cette confiance et ce soutien m'ont toujours donné l'élan nécessaire pour poursuivre mes recherches. Je le remercie particulièrement pour son appui sans faille lors de ma candidature au contrat doctoral du LabEx TEPSIS que j'ai obtenu. Mes remerciements vont aussi à Alexandra Bidet, pour sa présence et son soutien constants. J'ai trouvé dans cet encadrement ce que j'étais venu y chercher : un accompagnement patient et minutieux, une formation rigoureuse, mais toujours bienveillante, à la recherche et à l'écriture, et l'exemple d'une pensée structurée et exigeante. Ses nombreuses relectures et son accompagnement tout au long du processus de rédaction m'ont été d'une aide immense et m'ont beaucoup appris.

Mes remerciements vont ensuite aux membres de mon comité de thèse. Je remercie Jean-Philippe Heurtin pour son soutien et ses encouragements répétés au fil des années, qui ont accompagné les différentes étapes de mon travail. Je remercie également Nathalie Luca pour la pertinence de ses conseils, l'attention portée à mes recherches et la générosité avec laquelle elle a accepté de me faire bénéficier de ses remarques et de ses suggestions.

Je remercie sincèrement Paul Cary, Nadia Garnoussi, Valeria Siniscalchi et Bruno Villalba d'avoir accepté de lire et d'évaluer ce travail. Je leur suis très reconnaissant du temps et de l'attention qu'ils et elles ont bien voulu lui consacrer, et me réjouis par avance des échanges auxquels leur lecture donnera lieu.

La trajectoire de cette thèse doit beaucoup à ma rencontre avec Cyprien Tasset, que je remercie chaleureusement pour nos longs échanges. À un moment charnière de ma recherche, sa pensée exigeante et ses travaux originaux m'ont permis d'engager un tournant important vers l'écologie politique. Je remercie aussi Anne Gagnant pour la tenue de notre groupe de lecture, pour nos travaux et discussions partagés, et pour avoir répondu présente, alors que je me questionnais sur l'avenir de mon parcours académique. Merci à toutes celles et ceux ayant participé à ce groupe pour leurs réflexions et leurs conseils : Jean Chamel, Tomas Legon, Anne Rumin, Nathan Gaborit, et les autres. Ces échanges ont abondamment nourri mes réflexions et m'ont permis de « faire atterrir » cette recherche, empiriquement et théoriquement.

Je tiens à remercier Jérôme Gaillaguet, avec qui j'ai eu le plaisir d'enseigner, pour ses nombreux conseils et pour son soutien, alors que ma thèse touchait à sa fin. Merci d'avoir répondu présent dans tous ces moments de doutes, merci de m'avoir écouté et aidé, merci pour la disponibilité et la bienveillance.

Mes remerciements vont également à Arlette Mollet et Solenne Bertrand pour leur accueil au CMH, et pour leur aide précieuse des premiers aux derniers moments de cette thèse. Je remercie également mes camarades d'études, les doctorant·es du CMH. Merci en particulier à Anne-Léa, Chloé, Paolo, Mallaury, pour toutes les discussions relatives à nos sujets de recherche, mais surtout pour les moments de rires et de décompression, absolument nécessaires au cours de cette aventure. Merci, surtout, à Camille, pour ces merveilleuses années passées en ta compagnie. Je n'oublierai jamais ces moments passés entre les murs du laboratoire. Merci pour les larmes de rire, merci pour ton indéfectible soutien.

Je souhaite exprimer ma gratitude et ma reconnaissance aux personnes qui m'ont donné l'occasion d'enseigner, et qui m'ont fourni des conditions de travail exceptionnelles pour la finalisation de ma thèse. Merci à Fabienne Hanique, Mireille Eberhard et Frédéric Poulard pour leur accueil chaleureux et convivial au sein de l'IHSS. Je veux remercier tout particulièrement Marie-Anne Dujarier de m'avoir d'abord accordé toute sa confiance, puis soutenu dans les derniers moments de cette aventure (qui furent les plus éprouvants). Merci pour tous ces conseils avisés, pour ces encouragements, et pour tous ces moments de discussions et de rires volés entre deux cours. Je n'oublie pas non plus Marie, Valentin, Laura, Julie, Lino et tou·tes les autres. Merci pour votre intérêt, pour votre attention, pour votre enthousiasme et votre humour, à une époque où j'en ai eu plus que jamais besoin.

Je tiens très particulièrement à remercier Asmaa, mon acolyte et ma complice enflammée. Merci pour toutes ces années passées à nous jeter, ensemble, dans le flot d'une pensée qui s'exclame, et d'une sociologie qui s'écrie. Cette thèse doit beaucoup au temps infini que nous avons passé à spéculer, ensemble. Sans notre espiègle trafic d'idées, sans cette ardeur qui nous anime, je n'aurais pas trouvé la force « d'aller au bout » du travail. Je ne compte plus tout ce que je te dois. Aux hémorragies d'idées, aux élucubrations nocturnes, à nos rires passés et à nos découvertes futures, je dédie cette thèse.

Je veux surtout remercier ma famille, pour sa tendresse, son enthousiasme et son soutien inconditionnel. Merci de m'avoir écouté, aidé et encouragé tout au long de ce parcours, et de m'avoir permis de m'engouffrer gaiement dans les voies sinueuses des sciences sociales. Merci d'avoir toujours cru en moi, et de m'avoir guidé, avec tant de patience et de confiance. Je remercie mes parents de m'avoir transmis cet émerveillement et cette fascination pour tout ce qui vit. Cette thèse doit beaucoup à vos regards d'archéologues, de biologistes, d'anthropologues et d'éthologues amateurs, à votre goût pour la découverte et à votre ouverture d'esprit, qui m'ont appris, très tôt, à regarder le monde avec curiosité.

Merci, enfin, à Antonin, d'avoir supporté avec tant de clarté, de calme et d'évidence, les turbulences de cette aventure. Merci de n'avoir pas fléchi face aux tornades. Merci d'avoir su, dans les moments les plus sombres, me donner le courage de poursuivre. Merci de me rappeler, chaque jour, ce qu'aimer veut dire.

RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS

Cette thèse s'intéresse à la façon dont l'émergence des problématiques environnementales conduit à une reconfiguration des conceptions classiques de l'engagement et de la politisation. Elle interroge en particulier la corrélation entre « individualisation » et « dépolitisation » (souvent présupposée en sociologie) et, plus largement, les conceptions scalaires opposant « action individuelle » et « action collective ». L'enquête ethnographique a été menée sur des terrains interconnectés (Extinction Rebellion, ateliers de « gouvernance partagée », « d'écopsychologie », de « fonctionnement coopératif ») et complétée par des entretiens conduits avec des individus circulant dans ces espaces. Ces derniers s'organisent autour de la notion centrale de *« transition »*, envisagée par les acteurs dans ses dimensions écologique, sociale, mais aussi « intérieure ».

Dans « l'espace de la cause » (Bereni, 2009) environnementale, ce *milieu des « transitions »* occupe une place originale : les transformations radicales exigées par l'urgence écologique y sont indissociables d'un travail sur l'intériorité des individus. La « transition intérieure » est ainsi posée au principe de l'engagement et du changement social.

La thèse se compose de quatre chapitres. Le premier dresse une sociohistoire du milieu des « transitions » puis en présente l'état actuel. En remontant aux mouvements contreculturels des années 1970 et à leurs ramifications (notamment à travers le *new age*), il montre que le milieu des « transitions » se structure à l'interface du champ du développement personnel d'une part et de l'écologie effondriste d'autre part (sans jamais se réduire à l'un ni à l'autre). À partir des matériaux recueillis, il analyse ensuite les trajectoires de socialisation, et montre comment effondrisme et développement personnel fonctionnent comme deux pôles d'attraction faisant converger les acteurs vers les « transitions ».

Le deuxième chapitre analyse la manière dont l'intériorité se construit en situation. Il montre que la pratique de l'intériorité est au centre des *enquêtes* menées par les acteurs sur les façons d'orienter leur engagement vers des activités jugées soutenables. Cette centralité de l'intériorité n'exclut pas des considérations collectives. Au contraire, c'est par elle que les acteurs estiment pouvoir accéder à des styles relationnels « profonds » et « authentiques », nécessaires à l'élaboration de formes sociales alternatives, jugées indispensables à l'avènement de sociétés à la fois socialement et écologiquement soutenables.

Le troisième chapitre interroge les conceptions du politique instituées dans le milieu des « transitions ». Après avoir identifié les principaux critères de définition de la politisation issus des sciences politiques et de la sociologie politique, il montre que les enquêté·es entretiennent avec eux un rapport ambivalent. Il propose une approche alternative et inductive, consistant non pas à déterminer dans quelle mesure le terrain se conforme à des critères de définition pré-établis, mais à rendre compte de la manière dont les acteurs eux-mêmes produisent, en pratique (plutôt que dans de simples discours), des définitions de ce qui est, ou non, politique. Une série de nouveaux éléments, issus des *épreuves* qui jalonnent leurs expériences, apparaissent alors.

Le quatrième et dernier chapitre propose une approche diachronique de l'engagement dans les « transitions », émancipée des tendances spatialisantes (opposant l'action individuelle à l'action collective, et l'intérêt privé au bien commun). L'activité y est appréhendée dans sa dimension temporelle, dont le déroulement transforme tant l'individu que son environnement. Ce décalage permet de rendre compte de l'engagement dans les « transitions » sans opposer « travail sur soi » et changement social. Dans cette perspective, la notion même de « transition » se comprend comme un *processus* au cours duquel la production de l'intériorité apparait, en dernière analyse, consubstantielle à celle de l'agentivité des acteurs. L'action sur soi-même et celle sur le monde peuvent dès lors être pensées indistinctement.

Mots clés : écologisme - écologie politique - politisation - engagement - intériorité - environnement - psy - développement personnel

ABSTRACT AND KEYWORDS

This thesis examines how the emergence of environmental issues leads to a reconfiguration of conventional conceptions of commitment and politicization. It specifically investigates the correlation between "individualization" and "depoliticization" (often taken for granted in sociology) and, more broadly, the scalar frameworks that oppose individual action to collective action. The ethnographic study was conducted across interconnected sites (Extinction Rebellion, workshops on "shared governance," "ecopsychology," and "cooperative functioning") and was complemented by interviews with individuals circulating within these spaces. These are structured around the central notion of "transition", understood by participants in its ecological, social, and "inner" dimensions.

Within the environmental "cause field" (Bereni, 2009), this *"transitions" milieu* occupies a distinctive position : the radical transformations required by the environmental emergency are conceived as inseparable from work on individual interiority. "Inner transition" is thus posited as a foundational principle of both commitment and social change.

The thesis is structured into four chapters. The first provides a socio-historical account of the "transitions" milieu and then presents its contemporary configuration. Tracing its roots back to the countercultural movements of the 1970s and their subsequent developments (notably through the New Age), it shows that the "transitions" milieu is structured at the intersection of the field of personal development on the one hand and collapse-oriented ecology on the other (while never being reducible to either). Drawing on the empirical materials collected, it then examines processes of socialization and demonstrates how collapse discourse and personal development operate as two poles of attraction that channel actors toward the "transitions."

The second chapter analyzes how interiority is constructed in situated contexts. It shows that the practice of interiority lies at the core of the *inquiries* through which actors seek to orient their commitment toward activities deemed sustainable. This centrality of interiority does not exclude collective concerns. On the contrary, it is through such work that actors believe they can access relational styles considered "deep" and "authentic," which they view as necessary for the elaboration of alternative social configurations, perceived as essential to the emergence of societies that would be both socially and ecologically sustainable.

The third chapter examines the definitions of politics instituted within this milieu. After identifying the main criteria used in political science and political sociology to define politicization,

it shows that participants maintain an ambivalent relationship to them. It proposes an alternative, inductive approach : rather than assessing the extent to which the field conforms to pre-established definitional criteria, it seeks to account for the ways the people themselves produce, in practice (rather than merely in discourse), their own definitions of what is (or is not) political. A series of new elements, emerging from the *trials* that punctuate their experiences, thus comes into view.

The fourth and final chapter develops a diachronic approach to commitment in the "transitions" milieu, moving beyond spatializing frameworks that oppose individual action to collective action and private interest to the common good. Activity is understood in its temporal dimension, whose execution transforms both the individual and their environment. This shift makes it possible to account for commitment in the "transitions" without opposing "work on the self" to social change. From this perspective, the very notion of "transition" can be understood as a *process* through which the production of interiority appears, ultimately, as consubstantial with that of agency. Action upon oneself and action upon the world can thus be thought together rather than in opposition.

Keywords : environmentalism – political ecology – politicization – commitment – interiority – environment – psy practices – personal development

SOMMAIRE

Introduction générale 17

1. L'individualisation comme dépolitisation : un paradigme 20

1.1. La psychologisation des rapports sociaux 20

1.2. Les transferts de responsabilité et la domination sociale 32

1.3. Individualisation, assujettissement et gouvernement 40

2. « L'écologie sans lutte des classes, c'est du jardinage » ? 48

2.1. Deux procédés de socialisation de l'écologie 49

2.2. Les problèmes posés par ces travaux 57

3. Du développement personnel au milieu des « transitions » : retour sur la démarche empirique 62

3.1. Le développement personnel : de l'éthique au politique 62

3.2. Le fil de l'enquête 77

Chapitre 1 : Le milieu des « transitions » 88

1. Histoire croisée de l'effondrisme et du développement personnel 89

1.1. Le développement personnel : de l'émancipation collective au repli sur soi ? ... 89

1.2. L'effondrisme entre sciences, « spiritualité » et politique 99

2. À la croisée de l'effondrisme et du développement personnel : le milieu des « transitions » 109

2.1. Une autre conception du pouvoir et de l'engagement 110

2.2. Un point de clarification : le problème de la spiritualité 119

3. Mécanismes de socialisation et structuration du milieu des « transitions » 124

3.1. La socialisation aux « transitions » 125

3.2. Le développement personnel et l'effondrisme : deux attracteurs 135

Conclusion du chapitre 1 146

Chapitre 2 : L'intériorité en pratiques 148

1. Mener l'enquête dans le feu de l'action 149

1.1. Enquêter sur l'engagement 152

1.2. Les fondements sociaux de la soutenabilité 168

2. Produire et reproduire l'authenticité 183
2.1. La production interactionnelle d'authenticité 185
2.2. Reproduire l'authenticité au-delà des ateliers 202
3. La production de l'intériorité dans le milieu des « transitions » 213
3.1. L'intériorité engagée 213
3.2. L'intériorité relationniste 222
Conclusion du chapitre 2 229
Chapitre 3 : Des critères aux épreuves de politisation 231
1. La politisation : de la compétence politique à la conflictualité 232
1.1. Le politique « par le haut » : le légitimisme 233
1.2. Un élargissement épistémique modéré : le constructivisme 238
1.3. Le politique « par le bas » : le populisme 241
2. Le rapport à la spécialisation et à la conflictualisation dans le milieu des « transitions » 249
2.1. Le rapport à la spécialisation 249
2.2. Le rapport à la conflictualisation 257
3. Le politique à l'épreuve 267
3.1. Les épreuves d'impact 271
3.2. Les épreuves scalaires 283
Conclusion du chapitre 3 294
Chapitre 4 : Les « transitions » comme processus 296
1. De l'échelle au cours de l'action 297
1.1. L'intérêt et l'action dans la sociologie de l'engagement 297
1.2. L'engagement comme mouvement 308
2. L'engagement par-delà le dualisme scalaire 318
2.1. Les « transitions professionnelles » ou l'engagement par le travail 320
2.2. Entre catastrophes et intériorités 330
3. La co-production de l'intériorité et de l'agentivité 337
3.1. L'intériorité 337
3.2. L'agentivité 347
Conclusion du chapitre 4 358

Conclusion générale.....360
Annexes.....394
Table des matières.....410

REMARQUES À PROPOS DE L'ANONYMISATION

Cette version « de diffusion » a fait l'objet d'un travail d'anonymisation aussi rigoureux que possible. Les noms de toutes les personnes mentionnées (à l'exception des personnalités publiques), ainsi que ceux des collectifs, des organisations et des lieux enquêtés ont été modifiés. Ces transformations ont été opérées de manière à préserver certaines cohérences d'ensemble, notamment les proximités géographiques et les registres sémantiques auxquels renvoient les dénominations des collectifs et de certains pseudonymes. Une exception majeure a toutefois été maintenue concernant le mouvement Extinction Rebellion, dont le nom n'a pas été anonymisé, en raison de sa forte visibilité publique. En revanche, les pseudonymes employés par les militant·es ont été modifiés, et toute référence aux groupes locaux enquêtés a été supprimée, afin de limiter toute possibilité d'identification au sein du mouvement.

Plus généralement, une attention particulière a été portée aux éléments susceptibles de permettre l'identification des enquêté·es ou des collectifs. Ainsi, certaines citations issues de supports en ligne (sites internet, vidéos) ont été conservées, mais les informations permettant d'en retracer l'origine ont été systématiquement retirées (URL, noms de blogs, forums, etc.). Certaines données en ligne, renvoyant, directement ou non, aux terrains concernés, ont aussi été supprimées. Toutefois, les noms de certains collectifs et réseaux ont été conservés (par exemple « La Fresque du Climat »), dans la mesure où leur mention dans l'étude ne permet pas d'identifier les terrains ni les personnes enquêtées.

Enfin, certains documents reproduits en annexe, lorsqu'ils étaient susceptibles de conduire à l'identification des collectifs concernés, ont été soit retirés, soit partiellement caviardés. Ces choix visent à concilier les exigences de protection des personnes et des groupes enquêtés avec celles de la restitution empirique et de la transparence scientifique.

« Pourquoi ne pouvons-nous demeurer enfermés en nous ? Pourquoi poursuivons-nous l'expression et la forme, cherchant à nous vider de tout contenu, à organiser un processus chaotique et rebelle ? Ne serait-il pas plus fécond de nous abandonner à notre fluidité intérieure, sans souci d'objectivation, nous bornant à jouir de tous nos bouillonnements, de toutes nos agitations intimes ? […] Être plein de soi, non dans le sens de l'orgueil, mais de la richesse, être travaillé par une infinité intérieure et une tension extrême, cela signifie vivre intensément, jusqu'à se sentir mourir de vivre. Si rare est ce sentiment, et si étrange, que nous devrions le vivre avec des cris. Je sens que je devrais mourir de vivre et me demande s'il y a un sens à en rechercher l'explication. »

Emil Cioran, *Sur les Cimes du Désespoir* (1934)

INTRODUCTION GÉNÉRALE

> « L'éco-anxiété est une de ces merveilleuses conneries dont le système médiatique a l'habitude. […] C'est vraiment les médias dans ce qu'ils ont de mieux, c'est-à-dire que vous prenez un vrai problème politique, vous le passez à l'alambic médiatique, et vous avez une espèce de merde psycho-sociétale, qui ne veut rien dire, où toute politique a été abolie… Alors on interroge les jeunes : "vous êtes anxieux ?", "oh, oui, je suis anxieux !", "ah forcément, ben oui…" Alors on va faire des couvertures là-dessus, et puis des numéros spéciaux […] : "l'éco-anxiété, le nouveau mal du siècle"… […] Et vous reconnaissez cette tendance tout-à-fait caractéristique du discours néolibéral à psychologiser les choses, c'est-à-dire à dépolitiser. »[1]

Juin 2022. Invité à l'Université de Lausanne pour une conférence sur le « communisme désirable », Frédéric Lordon s'en prend à la manière dont « le néolibéralisme » dépolitise les questions écologiques. L'économiste dénonce, dans le style aiguisé qu'on lui connait, une psychologisation de la cause environnementale. Selon lui, le « discours néolibéral » (dont les médias majoritaires seraient les agents actifs) consiste à masquer les causes « réelles » des problèmes environnementaux, en utilisant notamment le procédé, devenu classique, de la psychologisation. Plutôt que de s'attaquer aux processus socio-économiques et aux responsables identifiés, un certain environnementalisme dépolitisant ne saurait s'élever au-delà de la « pleurnicherie » (Lordon, 2021).

Cette prise de position traduit une inquiétude à propos des évolutions actuelles du militantisme écologiste. Depuis quelques années — et notamment avec la diffusion du mouvement « collapso » —, les milieux écologistes voient se développer en leur sein une variété d'éléments, souvent issus du champ du développement personnel et du bien-être. Qu'on parle de mouvements militants (Alternatiba, Extinction Rebellion…) ou plus largement du monde des « alternatives » (éco-lieux, habitats collectifs, ateliers divers…), les techniques de développement personnel (Communication Non-Violente, yoga, méditation, art-thérapie, coaching…) et le style de discours qui les accompagne semblent connaitre dans ces milieux un succès croissant. Ils participent souvent d'une volonté d'instaurer dans ces collectifs une « culture » axée autour des notions de soin (*care*), de bienveillance, d'empathie, et une attention aiguë portée aux émotions. Souvent thématisée comme une « attention portée aux moyens autant qu'aux fins », la promotion de ces méthodes et discours se fait, dans ces collectifs, au nom de la nécessité de « prendre soin » (de soi, des autres, de

[1] *cf*. https://www.youtube.com/watch?v=CrKmxPkV2jY, consulté le 13/04/2025.

l'environnement), de réfléchir au type de « culture » pour laquelle il s'agit de se mobiliser ou encore « d'inventer de nouveaux récits » plus soutenables et désirables. Ainsi parle-t-on par exemple au sein du mouvement Extinction Rebellion de « culture régénératrice » pour qualifier cette attention portée aux « façons de vivre ensemble »[2] ; de « permaculture humaine » dans certains éco-lieux pour appliquer les principes de la permaculture agricole aux relations humaines[3] ; et ailleurs, « d'intelligence collective », de « soin relationnel », de « gouvernance partagée »…

La pénétration des pratiques et des discours du développement personnel dans ces espaces sociaux suscite inévitablement son lot d'inquiétudes, de protestations et de critiques au sein de l'espace de la cause[4] environnementale. En s'adressant aux individus plutôt qu'aux structures sociales, un tel projet émancipateur s'inscrirait dans une vision individualiste du changement social. Cette critique est d'autant plus vive qu'elle s'inscrit dans une longue tradition de méfiance des mouvements progressistes à l'égard des approches « psychologisantes » ou « individualisantes » des problèmes sociaux. En apparence, en effet, l'accent mis sur la « connaissance de soi », le « soin de soi » ou la « confiance en soi », le développement de compétences émotionnelles ou encore l'apprentissage de techniques de communication interindividuelle détournerait l'attention des ressorts collectifs et structurels des crises écologiques et sociales.

C'est que cette attention portée à l'individu recèlerait, selon cette critique, une conception néolibérale du social. À l'écart des solidarités organisées, l'idée que « tout un chacun » peut « participer à son échelle » au changement social détournerait l'attention des structures socioéconomiques, pourtant productrices des oppressions et de la destruction du vivant (capitalisme, extractivisme…). En lieu et place de collectifs structurés autour de rapports sociaux historiquement constitués, cette « écologie néolibérale » mettrait au premier plan des individus atomisés conçus comme autonomes et libres de leurs choix. Qu'il soit fardé ou non des oripeaux de l'écologie, le développement personnel produirait, ainsi, une responsabilisation excessive et un repli sur la seule logique du bien-être privé.

---

[2] « La culture régénératrice est un acte politique. En travaillant à prendre soin au sein même du militantisme, nous cherchons à tester et incarner une nouvelle façon de "vivre ensemble" de l'intérieur. Nous portons une attention soutenue aux moyens utilisés tout autant qu'aux buts poursuivis. Nous pensons que les sociétés durables et joyeuses que nous voulons voir advenir naîtront du soin que nous portons aux blessures de notre société actuelle. » cf. https://extinctionrebellion.fr/culture-regeneratrice/, consulté le 13/04/2025.

[3] *cf*. notamment https://canlahaut.wixsite.com/canlahaut/permaculture-sociale, consulté le 13/04/2025.

[4] Autour du militantisme *stricto sensu*, un mouvement social se compose aussi d'activités (culturelles, associatives, informationnelles…) plus ou moins connectées au formes traditionnelles de mobilisation (Bereni et Revillard, 2012). L'expression « espace de la cause » est reprise aux travaux de Laure Bereni sur « l'espace de la cause des femmes » (Bereni, 2009, 2012).

La promotion du changement personnel au détriment du changement social dévoierait l'écologie de son efficacité politique. Au lieu d'une émancipation collective, l'écologie du bien-être et du *self-care* participerait d'une récupération de la cause environnementale. Les traces de cette critique se retrouvent par exemple dans la production écrite traversant différentes revues, blogs et ouvrages issus des milieux écologistes et « alternatifs »… En se concentrant sur le « travail sur soi », « l'écologie de la responsabilité » se détournerait des « causes structurelles » des problèmes environnementaux et traduirait une éthique individualiste et libérale étrangère à toute perspective crédible d'émancipation (Casaux, 2018 ; Chédin, 2018, 2022). L'émergence contemporaine de thématiques comme celle de « l'éco-anxiété » ou des « éco-émotions » témoignerait tout particulièrement de ce cadrage individualisant, et *donc* dépolitisant des questions environnementales (Allens, 2022). De l'écologie à « l'égologie », du combat écologique au « bonheur privé », « [l']emprise des logiques de développement personnel dans les milieux alter-écolos » (Vidal, 2023, p. 21) ne saurait déboucher sur rien d'autre qu'une « écologie dépolitisée » (p. 45), fondamentalement incapable de penser politiquement tout projet émancipateur et révolutionnaire.

« Sois le changement que tu veux voir dans le monde » : voici un véritable mot d'ordre dont quiconque s'intéresse au monde des « alternatives » écologiques ne saurait ignorer l'omniprésence (sur des sites web, dans des ateliers divers, au cours d'événements, dans les discours ordinaires…). Cette maxime et sa critique coexistent et se déploient mutuellement dans le vaste milieu de l'écologie et des alternatives. Du bonheur privé au bien commun, du développement personnel au politique, ces deux logiques semblent entrer en tension… Une question se pose alors : *la diffusion du développement personnel et, plus généralement, de schèmes psychologisants dans l'espace de la cause environnementale est-elle (ou non) un vecteur de dépolitisation de l'écologie ?*

Cette question, dont nous explorerons les différentes implications, implique en premier lieu de comprendre ce que nous entendons par « psychologisation », « individualisation », « politisation » et « dépolitisation ». Quels rapports la sociologie opère-t-elle entre ces deux questions que sont, d'une part, le passage du collectif à l'individuel et, d'autre part, celui du politisant au dépolitisant ? De quelle nature sont ces relations et pourquoi semblent-elles aller de soi aux yeux des sociologues ?

Pourquoi nous parait-il si évident que l'individualisation conduit à la dépolitisation ? S'il ne fait pas de doute que la démarche sociologique consiste, en premier lieu, à interroger nos

prénotions, il semble pertinent de commencer par celle-ci. C'est pourquoi nous reviendrons d'abord, dans cette introduction, sur l'héritage sociologique de la critique de « l'individualisation du social » *et* de sa dépolitisation en passant en revue l'héritage des travaux de Robert Castel, Pierre Bourdieu et Michel Foucault. Nous verrons comment ces auteurs et les types de sociologies qui s'en inspirent associent la question de la dépolitisation à celle du passage du collectif à l'individuel. Ce n'est qu'à partir de cette mise en perspective qu'il nous sera possible, dans un deuxième temps, de revenir sur la question écologique pour comprendre les ressorts et les enjeux cette dénonciation de l'individualisation-dépolitisation de l'écologie. Une première définition de ce qu'est la (dé)politisation émergera alors, en particulier lorsqu'il s'agit, pour la sociologie, de traiter politiquement de questions écologiques. Nous en exposerons les limites puis nous présenterons, en un troisième temps, l'enquête empirique sur laquelle repose cette étude.

1. L'INDIVIDUALISATION COMME DÉPOLITISATION : UN PARADIGME

1.1. La psychologisation des rapports sociaux

Robert Castel fut un des premiers sociologues à tisser un lien étroit entre individualisation et dépolitisation. Dans la filiation de ses travaux, de nombreuses études se sont intéressées à la production d'une « culture psychologique de masse » et à ses relations avec les mutations du salariat dans les sociétés contemporaines. Ces travaux mettent en évidence un processus de psychologisation des sociétés qui témoignerait d'un mécanisme plus large d'individualisation, et *donc* de « dépolitisation du social ». Cette thématique entend révéler la manière dont la diffusion du « psy » dans les sociétés contemporaines participe d'une forme de dépossession politique où le capitalisme célèbrerait les idéaux individualistes pour servir ses propres intérêts.

1.1.1. Robert Castel et la « culture psychologique de masse »

Les travaux socio-historiques de Robert Castel mettent en lumière la fonction sociale du « psy » dans les sociétés libérales d'après-guerre. Selon lui l'acquisition d'une position hégémonique de la psychanalyse au sein de la psychiatrie a rendu possible la refonte du modèle asilaire et l'abandon des archaïsmes de cette « institution totalitaire ». Les premiers travaux de Castel montrent que le recul de l'enfermement asilaire fut concomitant de la diffusion d'une psychiatrie renouvelée, cette fois dans tout le corps social. Par-delà les murs des hôpitaux, la psychothérapie ne concerne plus seulement les malades mentaux. Le dépassement de la frontière entre le normal et le pathologique initié par la psychanalyse décuple l'offre thérapeutique et rend

possible, en principe, la perspective d'une « thérapie pour les normaux » (Castel *et al*., 1979). Ce débordement du psychologique hors de l'institution asilaire redéfinit sa nature et sa fonction : au-delà de soigner la maladie mentale, il prétend désormais prendre en charge de la gestion de la vie quotidienne de « l'homme normal ».

Cette extension du champ d'exercice de la psychothérapie opère comme une forme renouvelée de régulation de comportements. Psychologie humaniste, Gestalt-thérapie, co-conseil, pratiques corporelles… Cette myriade de « nouvelles techniques psychologiques » participerait du renouvellement du contrôle social par le « psy ». Ainsi ce dernier se voit-il investi d'une fonction nouvelle de normalisation des conduites.

Dès ses premières publications, Castel analyse les relations de la psychiatrie au gouvernement et au contrôle des populations (Castel, 1976). Des thèmes chers à Michel Foucault, dont il reprend la méthode dite « généalogique » pour retracer la manière dont la psychiatrie a progressivement quitté les institutions fermées (l'asile, l'hôpital) pour imprégner l'ensemble de la société. Ce mouvement de percolation du psy dans la culture de masse est rendu possible par la transformation conjointe de la psychanalyse et de la psychiatrie. La première s'est attachée à amenuiser son ésotérisme et son élitisme, et la seconde à repenser la pratique de l'enfermement et du traitement autoritaire du pathologique. L'ère de la « post-psychiatrie et de la post-psychanalyse » devient le théâtre de « décompositions et de recompositions inédites » : retour en force de l'objectivisme médical dans le champ de la santé mentale ; transformation de la thérapie en une pratique d'expertise mise au service d'une stratégie de gestion prévisionnelle des populations (post-psychiatrie) ; émergence, enfin, d'une « culture psychologique de masse » dans laquelle « la totalité de l'existence devient matière à traitement » (post-psychanalyse) (Castel, 1981, p. 77-8). Cette triple évolution participe de ce que Castel qualifie sans ambages d'un « nouveau mode de gouvernementalité néolibéral ». D'une part, la mise en place d'une politique de gestion préventive des populations à risque et de régulation des comportements par leur médicalisation ; de l'autre, l'inflation du psychologique dans l'intégralité de la vie sociale et la supplantation du social par le « psy » :

> « Nous assistons à l'avènement de stratégies inédites de traitement des problèmes sociaux à partir de la gestion des particularités de l'individu. À une extrémité de cet éventail on trouvera l'administration autoritaire, encore directement orchestrée par l'appareil d'État, de populations "à risque" à partir de l'établissement d'un profil qui trace pour elles les filières spéciales qu'elles seront obligées d'emprunter. C'est la gestion des risques sociaux. À l'autre pôle fleurissent des innovations à caractère apparemment apparemment quasi-ludique : exercices d'intensification du

> “potentiel humain”, technique de développement du capital relationnel, production d’une culture psychologique de masse que des consommateurs boulimiques ingurgitent comme un *analogon* de formes de sociabilité perdues. C’est la gestion des fragilités individuelles. » (Castel, 1981, p. 22)

« Mouvement du potentiel humain », psychologie humaniste, Analyse Transactionnelle, bioénergie… toute une série de techniques et de courants psychologiques s’articule autour de l’idée de la libération et d’un travail sur le « potentiel » de chaque individu. Dans la filiation de la psychanalyse, ces techniques prennent en charge tant la pathologie que la normalité, les « troubles » que « l’épanouissement » des individus. La « culture psychologique de masse » dépeinte par Castel promeut le psychologique pour lui-même et encourage des formes de sociabilités imprégnées des valeurs de la contre-culture (rapport à l’autorité et aux contraintes, culte de l’authenticité, expression des émotions, centralité du corps…). Ces sociabilités semblent parfaitement adaptées pour répondre à la crise de l’autorité dont témoigne la contre-culture, et permettent de redéfinir les styles désirables de relations sociales — intimes, familiales, professionnelles…

Si la thématique de la dépolitisation n’est jamais abordée en tant que telle dans les travaux de Castel, elle traverse pourtant sa théorie de la « psychologisation des rapports sociaux ». L’institution d’un « mode néolibéral de gouvernementalité » est le signe d’une dépossession politique dans laquelle l’usage d’une « liberté vide [...] n’embraye plus sur les processus réels de décision dans une vie collective qui ne gère plus que des enjeux dérisoires » (Castel, 1981, p. 23). Loin d’être le fruit du hasard, le succès de la culture psychologique n’est autre que le produit d’une perte croissante de prises disponibles sur les questions sociales (entendues comme « politiques »). Tel un pansement, le psy s’immisce là où le social et le politique disparaissent :

> « Lorsque les rouages de la machine judiciaire se grippent, lorsque le travail social est pris dans la contradiction d’avoir à aider les pauvres sans pouvoir changer leur condition, lorsque l’exercice traditionnel de l’autorité est en défaut partout, le spécialiste en relations humaines pointe immédiatement le bout de l’oreille. Ainsi le constat de l’“inflation du psychologique” va-t-il de plus en plus fréquemment de pair avec la dénonciation des risques sociaux et politiques qu’elle comporte. Inviter un chômeur à s’interroger sur les raisons “personnelles” pour lesquelles il a perdu son emploi ne constitue à l’évidence pas une opération neutre. Ce serait plutôt la perfection d’une politique qui économise la politique. “C’est votre problème” représente la nouvelle version sophistiquée (surtout lorsqu’elle renvoie aux profondeurs de l’inconscient) de la formule de Descartes : “Mieux vaux changer ses désirs que l’ordre du monde.” » (Castel et Le Cerf, 1980a, p. 12)

C’est donc dans un contexte de reflux du politique que la promotion du psychologique pour lui-même trouve suffisamment de prises pour produire une véritable « culture psychologique » (Castel, 1981, p. 151). Le salariat occupe une place centrale dans l’analyse de ce processus de reflux

: la « fonction politique jouée par la psychologie » réside principalement chez Castel dans la production, *via* une infinité de techniques néomanagériales (Boltanski, 1981 ; Stevens, 2011), d'un « homme du changement, dont la spontanéité travaillée par des techniques sera capable de faire face à toutes les situations qui se présenteront sur le marché. En somme, une sorte d'intérimaire permanent. » (Castel, 1981, p. 185). Ainsi l'inflation du psychologique témoigne-t-elle moins d'un phénomène de libération des individualités que d'un effritement durable de la société salariale. On manquerait l'essentiel, en effet, si l'on oubliait que c'est dans un contexte socio-économique spécifique — marqué par la fin du modèle de l'intégration par le travail, l'installation du chômage de masse, l'épuisement des mécanismes de protection et la fin des solidarités salariales — que la « culture psychologique de masse » trouve un terrain favorable (Castel, 1999). Sans plus de prises sur les questions économiques et sociales, sans pouvoir agir tangiblement sur d'autres choses que des enjeux secondaires, le psychologique « envahit et sature de nouveaux espaces libérés par le reflux du social » (Castel, 1981, p 191). N'ayant d'autre fin que sa propre reproduction, il devient autotélique. C'est comme le « substitut d'un social en crise » (p. 191) que les sociabilités régies par le psychologique s'instituent :

> « Désinvestissement du social et du politique d'un côté, surinvestissement du psychologique de l'autre : la place de la culture psychologique est dans le creux laissé par cette dialectique (Castel, 1981, p. 189) »

1.1.2. Le psy au travail : de « l'administration du personnel » au « management »

Dès les années 1980, quelques sociologues s'intéressent au développement d'un secteur qui allait occuper une position centrale dans la révolution que connaissait alors le salariat : celui de la gestion des ressources humaines et du management. Dans son travail sur les cadres, Luc Boltanski (1981, 1982) établit la généalogie de l'importation, en France, des techniques de gestion et d'encadrement du personnel issues des États-Unis. Il montre la manière dont, depuis les années 1950, la construction progressive des « cadres » comme « groupe social » s'opère, entre autres, par « l'importation des systèmes de valeurs, des technologies sociales et des modèles d'excellence d'origine américaine qui ont accompagné et parfois précédé la réalisation du plan Marshall […] » (1982, p. 155). Au-delà de la question des cadres, cette étude met en lumière un processus « [d]'homogénéisation partielle des systèmes de valeurs et des styles de comportements, dont l'industrie du "management" a été l'un des instruments […] » (p. 214). Appuyées sur les acquis de la psychosociologie et de la « psychologie industrielle », les techniques de management étasuniennes (psychologie de groupe, psychologie humaniste…) participent d'un entreprise

« modernisation de l'économie » à travers une restructuration des entreprises d'ordre non-seulement technique, mais surtout social et psychologique. Cette entreprise « se veut, de façon tout à fait explicite, une entreprise de transformation de la société française dans son ensemble, où domine l'action sur les hommes, sur leur "mentalité" et aussi sur les "structures", sur les relations entre les groupes et entre les classes. » (p. 158).

Chez Boltanski comme chez Castel, l'utilisation nouvelle de ces « bâtards de la psychanalyse » (Castel *et al*., 2008, p. 16) dans les entreprises participe nettement d'un processus de renouvellement du contrôle social à l'ère de la « crise de l'autorité » (Boltanski, 1981, p. 34). Conserver le pouvoir en se débarrassant de la coercition, voici ce qui semble constituer le mot d'ordre du programme de « modernisation » des entreprises de la fin du XXe siècle. Mais au-delà du salariat, c'est la diffusion massive d'une véritable vision de l'humain et de la société que révèle l'essor de ces nouvelles techniques psychologiques.

Ce constat se déploie tant sur le plan culturel que sous des aspects plus structurels. La « crise de la société salariale » (Lallement, 2007) doit être pensée conjointement à l'idéologie de la « flexibilité », de « l'autonomie » et de « l'entreprise de soi ». Sans la précarisation croissante de l'emploi, la « nouvelle culture psychologique » n'aurait probablement pas rencontré un tel succès.

L'analyse de la dépolitisation des sociétés s'ancre ici dans le constat de l'effondrement des solidarités salariales dans les sociétés d'après-guerre. Dès la fin des années 1970, le modèle étatique de régulation économique et de protection sociale décline, ouvrant la voie aux privatisations de nombreuses entreprises. En parallèle, la financiarisation accrue de l'économie conduit à une dépendance croissante des entreprises envers des marchés financiers eux-mêmes instables et « déconnectés » de l'économie réelle. L'accroissement de la concurrence internationale dans un contexte de mondialisation croissante entraîne un processus de restructuration des entreprises. Réduction des effectifs, externalisation, sous-traitance, flexibilisation du travail, précarisation de l'emploi… Les nouvelles entreprises doivent être « maigres », « flexibles », structurées « en réseau », adaptables aux fluctuations multiples du marché. Ces évolutions participent de l'entrée du syndicalisme dans une crise profonde (Pialoux *et al*., 1991). La tertiarisation de l'économie, la multiplication de la sous-traitance et les restructurations des entreprises ont profondément modifié les coordonnées dans lesquelles se jouaient jusqu'à lors les négociations salariales et les luttes sociales. En parallèle, l'installation durable du chômage de masse participe de la perte de centralité

de la notion de carrière dans des sociétés où le salariat apparait de moins en moins comme la forme privilégiée du travail (Boltanski et Chiapello, 1999).

C'est dans ce contexte qu'émerge le discours du « réenchantement de l'entreprise ». Comme le note Hélène Stevens (2011), c'est dans une perspective de « réconciliation de l'économique et du social », alors promue par la gauche au pouvoir, que l'entreprise est alors pensée par le patronat et les pouvoirs publics comme un « support institutionnel central des transformations et identités sociales. » (p. 62). Les « ressources humaines » alors naissantes seront au creuset de ces transformations. La « culture d'entreprise » et ses « valeurs », doivent s'incarner parmi ses forces vives. Contre les anciennes solidarités syndicales et salariales, ce processus « d'humanisation » du travail et de l'entreprise s'appuie sur des techniques de management, réunissant des éléments de psychosociologie, de « psychologie des organisations », de psychologie humaniste, et des éléments de développement personnel issues de la contre-culture et du « mouvement du potentiel humain » (Analyse Transactionnelle, Programmation Neuro-Linguistique, cri primal, méditation, techniques de pensée positive…), dans un horizon de convergence du personnel et du professionnel, du bien-être et de la performance.

Face à ces transformations, la critique sociologique s'est déployée en s'intéressant à de nombreux objets, et continue aujourd'hui de dénoncer la « psychologisation » et « l'individualisation » du salariat, la « néolibéralisation » et la « privatisation » de la question sociale. Dans le champ du salariat, la sociologie du travail s'est intéressée à la manière dont les restructurations du monde du travail ont affecté sa perception et les risques encourus par ces évolutions sur les salarié·es. Marc Loriol (2000) a par exemple montré comment les nouvelles formes de gestion du travail ont conduit à une accentuation de la fatigue et du mal-être chez les salarié·es. L'individualisation du travail et la montée des exigences de performance ont eu pour effet, selon lui, d'isoler les individus face aux difficultés professionnelles. Dans une perspective assez proche, David Courpasson (2000) montre quant à lui comment la promotion de la « responsabilité individuelle », de « l'autonomie » et de « l'initiative personnelle » au sein de l'entreprise doit être comprise comme l'indicateur d'un renouvellement du contrôle social par le management visant à dépasser les formes autoritaires et hiérarchiques de la contrainte. Sous couvert d'humanisme démocratique, la souffrance et la crainte insidieuse de la sanction gangrèneraient le salariat du tournant du XXIe siècle. Derrière l'apparence d'un libéralisme bienveillant, se déploierait silencieusement un nouveau gouvernement singulier, une forme diffuse de domination

dissimulée derrière l'injonction à l'implication totale de l'individu dans son travail (Aubert et Gaulejac, 1991).

Selon ces travaux, en requérant un investissement personnel et subjectif dans l'activité professionnelle, les nouvelles formes de management font de la responsabilité et de l'autonomie les instruments du renouvellement de l'exercice du pouvoir au travail. L'institution dans le champ salarial des normes d'autonomie et de performance est alors analysable comme un processus d'intériorisation de la contrainte. Avec le concept « d'action contrainte », Courpasson montre la manière dont le nouveau paradigme managérial, en suscitant l'engagement total des salarié·es dans l'emploi, exerce une domination renouvelée qui, loin de s'exercer par la coercition, s'ancre dans les plis de l'intimité.

Dans son étude sur les usages du développement personnel dans le management des entreprises d'excellence, Valérie Brunel (2004) dresse un constat similaire. L'analyse de l'entrée du développement personnel dans l'entreprise et de son articulation aux nouvelles formes de management conduit la sociologue au diagnostic d'une « occultation des rapports de pouvoir et de domination » dans les entreprises restructurées et adaptées aux nouvelles exigences de la concurrence économique (p. 156 ; 163-4). Le risque de ces formes nouvelles de l'exercice du pouvoir dans l'entreprise réside dans la sur-responsabilisation des salarié·es, leur adaptation aux exigences croissantes de la performance (toujours « faire mieux ») et la déconflictualisation des rapports entre l'individu et l'organisation au nom d'une idéologie de la « coopération ».

Scarlett Salman (2013) procède aussi à une analyse critique de l'implantation de cette pratique dans le management. La forme « pastorale » de l'exercice du pouvoir décrite par Brunel (2004, p. 156-7) s'appuie sur un mécanisme de *psychologisation des rapports sociaux* au sein de l'entreprise. Ce processus consistant à relire les rapports sociaux en termes individualistes (« communication », « personnalité », « comportement », etc.) reporte sur les individus la responsabilité des causes de leurs problèmes ainsi que de la manière de les traiter. Plutôt que de s'intéresser à l'organisation du travail ou à la nature de l'activité productive, les processus de psychologisation (dont le coaching constituerait le parangon) tendent à en détourner l'attention pour traiter l'intégralité des problèmes dans les termes des relations interpersonnelles (à travers la thématisation de l'affirmation de soi, de la créativité, etc.). Comme interprétation des évènements et des situations dans des termes psychologiques, les processus de psychologisation procèdent de transferts de responsabilité des

organisations vers les individus (Salmann, 2007, p. 79). Il s'ensuit que la psychologisation n'est autre qu'une façon de « se changer soi au lieu de changer le monde » (p. 76).

La critique de la psychologisation s'appuie sur le constat du déclin d'une lecture plus organisationnelle, collective et « sociale » des problèmes professionnels — lecture traditionnellement portée par les syndicats voire certains partis politiques. En rabattant les causes des problèmes et leurs solutions sur le seul individu, les processus de psychologisation participent activement, dans ces analyses, de la perpétuation des rapports de pouvoir et de la domination.

Boltanski et Chiapello (1999) ont bien décrit la manière dont la « déconstruction du monde du travail » depuis les années 1980 a débouché sur l'éclatement des solidarités salariales. La répression antisyndicale, les restructurations donnant lieu à des pertes d'emploi et à des emplois de courte durée, l'individualisation des rémunérations ainsi que des dispositifs d'implication des personnes au travail (p. 377-405) sont autant de facteurs contribuant à l'affaiblissement massif des syndicats et de leur pouvoir au sein des entreprises. Ce processus de « désyndicalisation » s'accompagne d'une « mise en cause des classes sociales », c'est-à-dire de la « modifi[cation] [d]es cadres selon lesquels était pensée la société dans les discours sur le monde social » (p. 413). La diffusion de la théorie de la « moyennisation » et l'entrée dans la société de consommation ont participé, au tournant des années 1980, d'un effritement d'une lecture de la société dans les termes des antagonismes de classe (413-441). En somme, la mise en cause des classes sociales et la désyndicalisation des entreprises ont participé de l'effritement de la société salariale analysé quelques années plus tôt par Castel. Ce démantèlement des structures collectives de défense des salarié·es a ouvert la voie à la fragmentation des protections sociales et à une responsabilisation accrue des individus. Dans les réseaux formés par le monde « connexionniste » décrit par Boltanski et Chiapello, l'individu se trouve pris dans la contradiction entre l'injonction à être « véritablement lui-même » (authentique et créatif), et l'impératif d'être « flexible » (adaptable aux exigences de chaque contexte, de chaque situation, et toujours performant) (Gaulejac, 2010 ; Salmann, 2013). La critique sociologique des transformations de l'économie et du monde du travail depuis les années 1980 et de leurs conséquences est en somme celle de l'éclatement des solidarités salariales, et par conséquent, d'une *individualisation* structurelle et durable du travail. L'introduction de la psychologie et du développement personnel dans les entreprises apparaît comme un levier d'individualisation de la condition salariale, servant avant tout les intérêts du capital. Ce mécanisme

contribue à une dépossession politique de la capacité du salariat à défendre ses droits et à affirmer ses revendications dans le cadre de son rapport, par nature antagoniste, avec le patronat.

Mais tous ces éléments de psychologie et de développement personnel ne visent pas uniquement le monde du travail. Bien qu'ils occupent une place de plus en plus importante dans le management des entreprises et que la question des solidarités par le travail est centrale dans la formulation de cette critique, la « culture psychologique de masse » analysée par Castel tend, dès le départ, à déborder le champ du travail pour pénétrer tous les plis de l'existence. Parce que ce nouveau « psy » s'adresse indistinctement au personnel et au professionnel, la sociologie s'est aussi intéressée à sa diffusion à l'ensemble de la vie sociale.

1.1.3. La « nouvelle culture psychologique » et l'individualisme contemporain

Dès ses travaux sur l'avènement de la « nouvelle culture psychologique », Robert Castel montre la relation entre l'inflation du psy dans la société et la destruction des solidarités salariales. C'est, pour le sociologue, dans le contexte d'un affaiblissement voire d'une disparition des solidarités que se diffuse le psy, comme substitut de ces dernières. Pour Castel, l'inflation du psychologique s'opère à condition qu'il occupe cette fonction d'« analogon de formes de sociabilités perdues » déjà évoqué (Castel, 1981, p. 22). Il s'ensuit que ce « psy » envahissant la totalité de l'existence se trouve investi d'une dimension autotélique et totalisante :

> « Il n'y a pas seulement dans la société contemporaine "de plus en plus" de psychologie dans "de plus en plus" de sites inédits. Un autre statut du psychologique, encore passablement brouillé, commence à se dessiner. Selon cette perspective, la psychologie n'est plus seulement une batterie de techniques de réparation du psychisme (psychologie clinique) ; ni seulement un ensemble de moyens au service des institutions pour améliorer leur fonctionnement ou pallier leur crise (psychopédagogie, psychologie industrielle, psychologie militaire, etc.). Elle n'est pas non plus la recherche "désintéressée" des lois de fonctionnement du psychisme humain (psychologie "générale" universitaire) ni même l'exploration en profondeur d'une autre scène psychique (psychanalyse). Ou plutôt, elle est tout cela à la fois, mais elle est en train de devenir aussi autre chose : *une culture psychologique de masse caractérisée par la prépondérance des codes individualisants comme grilles d'interprétation de la réalité, des techniques d'action psychologique comme instruments de sa transformation, et des modèles de développement personnel comme les idéaux sur la réussite desquels l'homme joue le sens global de son existence.* » (Castel et Le Cerf, 1980b, p. 2)

À travers l'analyse de l'inflation du psychologique, Castel dresse le sombre tableau du style de personnalité que voient émerger les sociétés de loisir et de consommation que sont celles des Trente Glorieuses.

Le type d'individualisme dans lequel la seconde moitié du XXe siècle a projeté les sociétés occidentales est en de nombreux points opposé à celui du progressisme des Lumières. À l'individualisme bourgeois, animé par l'Intérêt, la Raison et la Liberté, succède un individualisme romantique, articulé autour de l'originalité individuelle, de l'émotion et de l'authenticité (Le Bart, 2010). Ce « tournant personnel de l'individualisme » (Ehrenberg, 2010) s'inscrit dans la crise de l'autorité qui traverse les sociétés d'après-guerres. Dressé contre l'autorité religieuse, familiale, professionnelle ou encore éducative, l'individualisme contemporain est une ferme revendication du « droit à être soi-même ». Cette revendication est aussi celle d'un droit à la différence et à l'autonomie — à exister en tant qu'être original, émancipé des normes et des contraintes propres aux groupes d'appartenance et aux institutions. Là où l'individualisme « bourgeois » se déploie en s'appuyant sur les institutions, l'individualisme « romantique » semble s'affirmer contre l'autorité exercée par celles-ci. L'accomplissement personnel et la reconnaissance individuelle sont ici poursuivis au détriment des formes traditionnelles (familiales, religieuses…) ou modernes (salariales, syndicales…) de solidarité.

Face à ces évolutions, une critique sociale et sociologique de l'individualisme contemporain s'est développée au tournant des années 1970. Sociale en ce qu'on la retrouve aisément dans de nombreux discours sur « l'affaiblissement du lien social » et l'avènement du « régime de l'émotion » ; sociologique en ce que la discipline elle-même a fourni des éléments rhétoriques et un cadre conceptuel structurant son développement (Ehrenberg, 2010). Dans ce dernier registre, Richard Sennett fut l'une des figures de la critique sociologique de l'individualisme contemporain. Publié en 1977, *The fall of the public man* (traduit en français en 1979) contient en germe la plupart des thématiques développées par la critique de « l'individualisation de la société ». La thèse du désinvestissement de la sphère publique associe de manière paradigmatique les thèmes de l'individualisation, de la psychologisation et de la dépolitisation. Pour Sennett, l'effacement progressif de la distinction entre la sphère publique et la sphère privée dans les sociétés modernes conduit à une psychologisation de la vie publique. La banalisation des affects et la mise en scène de l'intimité dans la vie publique est un des indicateurs de ce processus de débordement, dans la vie publique, des processus de cadrage psychologisants et individualisants :

> « Nous croyons aujourd'hui que l'intimité entre les gens est une bonne chose. Nous aspirons tous à développer notre personnalité individuelle par des expériences chaleureuses et des rapports étroits avec les autres. Nous cultivons tous le mythe selon lequel les maux de notre société se ramènent à l'impersonnalité, à la froideur et à l'aliénation. Nous sommes ainsi confrontés à une idéologie de l'intimité : les rapports sociaux ne sont réels, crédibles et véridiques que lorsqu'ils

> tiennent compte de la psychologie interne de chacun. Cette idéologie transforme des catégories politiques en catégories psychologiques. Elle définit l'esprit humanitariste d'une société sans dieux : la chaleur humaine est devenue notre vrai dieu » (Senett, 1979, p. 257)

L'ensemble de l'existence serait passé au filtre des expériences personnelles, authentiques et intimes, et exprimé dans les termes des « sentiments intérieurs ». La civilité et les formes rationnelles du débat démocratique s'en trouvent profondément transformées — à tel point que Sennett conclut à un « effondrement de la *res publica* » (Sennett, 1979, p. 361). C'est d'ailleurs d'un processus d'effondrement de la civilité dont parle le sociologue à travers l'analyse des « tyrannies de l'intimité ». L'abandon de la Raison, le culte de l'Émotion et la psychologisation de la vie sociale conduiraient, dès lors, à une dépolitisation de la société. Les discussions politiques, autrefois basées sur des débats d'idées, sont désormais influencées par des préoccupations personnelles et émotionnelles, affaiblissant la capacité à formuler des actions collectives. Pour Sennett, cette évolution est un véritable obstacle à la constitution d'une sphère publique robuste et démocratique.

La focalisation sur l'authenticité individuelle et les émotions entrainerait un détournement des problématiques collectives (politiques), rendant plus difficile l'émergence de solidarités et de projets d'émancipation capables de transcender les intérêts privés. À la suite de ses travaux sur l'individualisation du travail par les nouvelles techniques de management (Aubert et Gaulejac, 1991), Vincent de Gaulejac reprend les thématiques de Castel en s'intéressant aux conditions d'existence dans les « sociétés hypermodernes ». L'inscription de ses travaux dans la sociologie clinique n'empêche pas le sociologue de parler de « psychologisation des problèmes sociaux » (Gaulejac, 2017). Entendu comme synonyme « d'individualisation des problèmes sociaux » (p. 30), ce mécanisme de cadrage détournerait les personnes des causes structurelles de leur souffrance et les inviterait à agir exclusivement sur leurs symptômes (par la thérapie et les traitements psychiques). Dans le cas du salariat comme dans celui de l'exclusion de l'emploi, le psy serait utilisé pour responsabiliser et « culpabilis[er] » les individus :

> « Dans le contexte de performance globale, l'échec est vécu comme une tare, l'excellence comme un idéal. Le chômage n'est plus considéré comme un problème économique lié à l'emploi, mais comme un problème personnel du chômeur lié à ses incapacités, ses incompétences, ses manques. Le chômeur devient responsable non seulement de "son" chômage, mais presque du chômage lui-même. Dans ce contexte, la cause du chômage n'est plus considérée comme un problème économique — lié au décalage structurel entre le nombre d'emplois créés par le système productif et le nombre de personnes actives en âge d'occuper ces emplois —, mais comme un problème psychologique, lié aux problèmes d'adaptation de certains travailleurs qui ne sauraient pas se rendre employables. » (p. 28)

Ces mécanismes prennent place dans des sociétés où « chaque individu est renvoyé à la responsabilité de ses échecs et de ses succès, comme si ceux-ci dépendaient exclusivement de ses qualités propres, de sa volonté et de ses comportements » (p. 27).

Gaulejac reprend à son compte la thèse de la « crise des Grands Récits » pour étayer l'idée d'un « "retour" d'un sujet plus individuel que collectif, plus intime, que politique, plus personnel que social, plus subjectif qu'historique. » (Gaulejac, 2010, p. 263). Dans ce contexte de rétrécissement voire de repli du sujet, l'enjeu existentiel change d'échelle. Le passage du sujet collectif au sujet individuel redéfinit les notions d'émancipation, de réalisation de soi ou encore de solidarité. Dans une société désormais « éclatée, liquide, fragmentée » (p. 264) où le mouvement et l'action deviennent des impératifs absolus (p. 270-1), la question de la capacité à changer la société disparait derrière celle de la réalisation de soi. « L'homme était en position de changer la société, voilà qu'il est obsédé par son identité [...] » (p. 264).

Toujours réactualisée, l'idée s'est imposée dans le sens commun sociologique que *tout mécanisme d'individualisation ressortit, presque mécaniquement, d'une dépolitisation* — ce postulat permettant dès lors aux sociologues de réaffirmer la nécessité d'une « politisation » de l'existence fondée sur des cadres d'interprétation collectifs, sociaux, politiques. Ce cadre, devenu classique, fait jouer à la sociologie un rôle émancipateur, porteur d'une ambition véritablement démocratique et égalitaire.

En somme, la sociologie de la psychologisation des rapports sociaux donne à voir la manière dont les cadrages individualisants participent d'une dépossession politique des groupes sociaux. En détournant les individus d'une lecture structurelle des rapports sociaux, les prismes psychologisants participeraient d'une responsabilisation de chaque individu en tant que tel, et *a fortiori* d'une dépolitisation des questions sociales. Mais ces mécanismes ne viennent pas de nulle part. Ils s'inscrivent dans un contexte économique et politique précis et dans des structures sociales produisant de tels phénomènes. Si la psychologisation est une dépolitisation, il reste que celle-ci joue en la faveur de groupes sociaux spécifiques, ayant un intérêt direct à la responsabilisation de chaque citoyen·ne, de chaque salarié·e, de chaque individu. C'est pourquoi l'analyse de l'émergence du paradigme néolibéral dans les sociétés contemporaines croise en de nombreux points celle de la psychologisation des rapports sociaux.

1.2. Les transferts de responsabilité et la domination sociale

L'analyse par Pierre Bourdieu des transferts de responsabilité de l'État social vers les individus croise inévitablement celle des processus d'individualisation et de dépolitisation. Bourdieu rejoint d'ailleurs Castel sur le constat selon lequel le retrait de l'État implique, précisément, des processus d'individualisation. Ainsi, les conséquences concrètes des transferts de responsabilité de l'État vers les citoyen·nes sont analysées par la sociologie française des problèmes publics, et notamment à travers la problématique de la « dépolitisation des problèmes sociaux ».

L'analyse de l'émergence du *new public management* et de la fin de la bureaucratie d'État embraie, dans cette sociologie, sur la critique de la dépolitisation des problèmes sociaux. En effet, ce changement de paradigme, appuyé sur des mécanismes d'individualisation (par exemple, en faisant du chômage un problème de compétences individuelles plutôt qu'un problème structurel découlant de l'organisation du travail), conduit non seulement à une euphémisation de la conflictualité sociale, mais servirait, dans le même temps, les intérêts des classes dominantes à travers des mécanismes de moralisation des comportements individuels.

1.2.1. Pierre Bourdieu et le démantèlement de l'État social

Dès 1976, Pierre Bourdieu publie avec Luc Boltanski un article sur les conditions sociales de production de « l'idéologie dominante » (Bourdieu et Boltanski, 1976). Issue des rangs de l'élite intellectuelle, économique et administrative, cette « philosophie sociale de la fraction dominante de la classe dominante » (p. 4) est produite dans des forums de discussions et dans des institutions divers (colloques, commissions…), mais aussi dans des ouvrages, qui constituent le corpus de l'analyse des auteurs. La fonction de l'idéologie dominante n'est autre que celle de maintenir en place les structures sociales — et donc de servir les « intérêts bien compris » de la classe dominante.

D'une part, l'idéologie dominante est une idéologie du changement, de la rupture voire de la révolution. En identifiant les couples d'opposition dans lesquels elle se formule (le clos et l'ouvert, le local et le mondial, le déterminisme et la liberté…), Boltanski et Bourdieu donnent à voir un culte du mouvement, du progrès, emprunt d'une forme d'évolutionnisme « optimiste » (p. 42). L'opposition structurante entre les affres du passé et les potentialités de l'avenir laisse à voir la manière dont l'idéologie dominante se présente comme un progressisme :

> « Le discours dominant sur le monde social doit sa cohérence pratique au fait qu'il est produit à partir d'un petit nombre de schèmes générateurs qui se laissent eux-mêmes ramener à

> l'opposition entre le passé (dépassé) et l'avenir ou, en termes plus vagues et apparemment plus conceptuels, entre le traditionnel et le moderne » (p. 39)

En se formulant dans les termes d'une « troisième voie » dépassant dans le même geste les « tentations » conservatrices et les avant-gardes révolutionnaires, l'idéologie dominante apparaît comme un « juste milieu », une voie de sortie, une alternative raisonnable aux « extrémismes » (p. 47-8). Mais loin du projet révolutionnaire porté par le progressisme des Lumières comme par celui du marxisme, l'idéologie dominante ne milite aucunement en faveur du renversement de l'ordre établi. Comme « idéologie des dominants », sa fonction consiste plutôt à maintenir en place les groupes sociaux au pouvoir et à fournir à cette conservation de l'ordre établi des justifications philosophiques et morales. Derrière le vernis d'un progressisme actualisé, Boltanski et Bourdieu décèlent un conservatisme élitaire qui, quant à lui, n'a rien de nouveau. C'est en réalité un « conservatisme progressiste », reconverti aux impératifs moraux de notre temps, que les sociologues entendent dévoiler dans ses faux-semblants. Le « changement » promu par cette idéologie ne serait finalement que le déguisement d'un « conservatisme reconverti ».

Se présentant comme une pensée raisonnable à l'heure de la « fin des idéologies », l'idéologie dominante entend « gérer » pragmatiquement, avec un certain sens du réalisme, les affaires de la cité. Par-delà les utopies, l'idéologie dominante prétend dire le réel. Elle revendique un accès privilégié (relativement aux idéologies concurrentes) à une gestion « réaliste » et raisonnée des questions politiques, économiques et sociales. À cette fin, les sciences économiques lui fournissent un supplément d'âme procurant à ses orientations un véritable effet de réel :

> « La confiance dans la science des lois tendancielles du développement économique et social fait de l'action politique un simple déblocage, destiné à "lever les résistances" qu'opposent les "mentalités rétrogrades", aveuglées par l'attachement aux "droits acquis" et aux "privilèges anciens". La résistance à une volonté politique orientée par la science du bien commun ne peut être que l'effet de l'ignorance. L'erreur, ici aussi, est privation : la révolte contre l'ordre établi témoigne d'une incapacité à comprendre cet ordre qui ne peut être le fait que de ceux qu'il condamne » (p. 51)

Ce texte contient en germe l'analyse de ce que Bourdieu nommera, une quinzaine d'années plus tard, le néolibéralisme.

Christian Laval (2018) revient sur la « révolution symbolique néolibérale » (p. 212) examinée par Bourdieu en retraçant le parcours effectué depuis l'analyse critique de la scolastique économiciste jusqu'à celle du démantèlement des services publics. Pour Laval, les sources de la critique bourdieusienne du néolibéralisme peuvent d'abord être décelées dans son analyse de

l'anthropologie économique et de sa diffusion dans la sphère intellectuelle (Bourdieu, 2017). Bourdieu s'est en effet attelé à débusquer les problèmes du « point de vue scolastique »[5] dans la construction académique de l'*homo œconomicus*. De la philosophie idéaliste à l'économie néoclassique, la construction d'un Sujet abstrait et idéel, détaché de la pratique et hermétique à tout déterminisme socio-historique embraie nécessairement sur l'identification de lois « universelles » guidant l'action du Sujet en question (rationalité instrumentale, « lois du marché »…)[6]. Il s'ensuit que la « sacralisation des modèles axiomatiques formels érigés en dogmes » (Laval, 2018, p. 196) témoigne d'une prétention à l'universalité de l'anthropologie économique. Bourdieu nommera « économisme » cette réduction du Sujet aux seules lois de l'économie (p. 197).

> « L'une des caractéristiques de l'*homo œconomicus*, au cœur du discours économique, est son caractère déshistoricisé et désocialisé : c'est un être seul, sans passé ni durée. Il est à la fois pure intentionnalité et pure instantanéité. » (p. 198)

L'hermétisme de l'anthropologie économique à toute intrusion historique ou sociale est d'ailleurs la condition de son impérialisme. Cette configuration participe de la structuration pratique d'un *champ* proprement économique, pour ainsi dire désencastré, indépendant de toute influence extérieure et tendant vers un inéluctable processus *d'autonomisation*. L'impérialisme intellectuel embraie sur l'impérialisme social : le néolibéralisme se présente ici comme « l'extension des dispositions propres à l'économie capitaliste qui se poursuit, s'accélère et surtout s'étend à tous les champs » (p. 202). C'est de cette « universalisation du *nomos* économique dans l'ensemble de la société » (p. 205) qu'il sera question dans l'analyse critique du néolibéralisme entreprise par Bourdieu.

Comme tous les champs composant le monde social, le champ politique et la bureaucratie d'État sont affectés par la « révolution symbolique » issue de l'avènement du néolibéralisme dans

---

[5] Laval résume le « point de vue scolastique » comme étant « détaché de la pratique, consubstantiel à la position et à la posture universitaire, ignorant des savoirs profanes, éloigné de la dimension empirique de la connaissance et des pratiques populaires, anhistorique et socialement déréalisé » (Laval, 2018, p. 195).

[6] La critique bourdieusienne de la scolastique économique s'inscrit aussi dans la filiation de la critique durkheimienne de l'abstraction de la pensée économique. En déterminant dans l'abstrait le fonctionnement du système économique, l'orthodoxie libérale de l'économie politique considère les phénomènes économiques comme indépendants des phénomènes sociaux (Aron, 1967, p. 89). Elle hérite ainsi de la qualification par Auguste Comte de la pensée économique libérale comme métaphysique (en opposition à la pensée « positive »). Comme les « scolastiques du moyen-âge », les économistes libéraux invoquent des entités et des phénomènes abstraits et pensent à partir de ces abstractions : « Quand on quitte le monde des entités pour aborder les spéculations réelles, il devient donc certain que l'analyse économique ou industrielle de la société ne saurait être positivement accomplie, abstraction faite de son analyse intellectuelle, morale et politique, soit au passé, soit même au présent : en sorte que, réciproquement, cette irrationnelle séparation fournit un symptôme irrécusable de la nature essentiellement métaphysique des doctrines qui la prennent pour base. » (Comte, cité dans Aron, 1967, p. 129).

les sociétés capitalistes avancées[7]. Aux logiques de gestion de l'ordre public se substituent les impératifs économiques des « lois du marché ». « L'économisme politique » (p. 224) se présente comme une « nouvelle forme de domination politique » (p. 216) consistant dans l'intégration de la logique économique au sommet de l'État. L'évolution du recrutement et de la formation de la « noblesse d'État » (Bourdieu, 1989) constitue à ce titre un indicateur révélateur de ces transformations. L'*ethos* des « faiseurs d'État » cède le pas à celui du *business* :

> « Tout se passe comme si l'État à l'époque néolibérale pouvait se passer de ce type d'hommes très particuliers qui l'ont servi durant plusieurs siècles et comme s'il pouvait perdurer dans son être avec des agents dont l'habitus les conduirait plutôt à servir les institutions capitalistes. » (Laval, 2018, p. 219)

Ce passage de la bureaucratie au *new public management* transforme en profondeur l'action de l'État. La culture, la santé, l'éducation sont désormais soumises aux impératifs du marché, transformant ainsi l'idée même de « service public » en celle d'un prestataire de services, évalué selon des critères de rentabilité. Dans ce nouveau paradigme, la question de l'exclusion, de la perte d'emploi ou de la pauvreté n'est plus qu'une affaire individuelle, prise en charge par des politiques d'activation et des techniques visant à stimuler le « potentiel » ou les « capacités » des individus autonomes que sont désormais les citoyen·nes. Le lien avec les travaux de Robert Castel se dessine nettement, en particulier à travers ce qui constitue le thème central de l'analyse, à savoir l'idée selon laquelle *le retrait de l'État entraine des processus de responsabilisation individuelle.* Car la gestion de la santé, de la justice ou de l'éducation selon une logique de « marché » inaugure également une réorientation radicale des politiques publiques vers une responsabilisation accrue des individus. Chez Bourdieu, cette « *Realpolitik* économiquement légitimée » tend intrinsèquement — et en raison même de l'anthropologie individualiste sur laquelle elle se fonde — à une individualisation systématique des problèmes sociaux (Bourdieu, 1993, nt. p. 342).

1.2.2. L'individualisation des problèmes publics

Dans la lignée des travaux de Bourdieu, toute une série de travaux se sont attelés à examiner la néolibéralisation à l'œuvre dans la transformation de l'État. De nombreuses études portent sur l'individualisation des politiques sociales (Martin, 2010), la responsabilisation des citoyen·nes (Vrancken, 2011, Soulet, 2005), de conditionnalisation des prestations sociales (Dermine, 2008 ; Dumont, 2011) et plus largement des transformations de la solidarité causées par le passage d'un

7 Pour prendre un autre exemple, on peut penser aux travaux de Bourdieu sur l'hétéronomisation du champ journalistique et de l'arrivée d'impératifs économiques dans les rédactions et dans les milieux télévisuels (Bourdieu, 1996)

modèle d'État-providence à celui d'un « État social actif » (Vielle *et al*., 2005) caractérisé par de nouvelles logiques de gestion des risques transférant la charge des protections collectives vers les individus. Le lien avec la thématique de la « psychologisation » est parfois opéré dans la mesure où l'individualisation des questions sociales passe bien souvent par le registre « psy » (Sicot, 2008).

Si ces travaux examinent les nombreuses conséquences de ces transformations, ils n'établissent pas directement de lien avec la problématique de la dépolitisation qui nous préoccupe ici. Si celle-ci peut être lue en filigrane de la thématique du « retrait de l'État », elle n'en demeure que très peu explicitée dans les textes. En revanche, le lien entre néolibéralisme, individualisation et dépolitisation se trouve quant à lui particulièrement développé dans le cadre de la filiation française de la « sociologie des problèmes publics ».

Le paradigme constructiviste de la sociologie des étasunienne « *social problems* » (Spector et Kitsuse, 2017) propose de s'intéresser non pas aux problèmes publics eux-mêmes, mais aux processus par lesquels ils sont construits comme tels. Il propose de suivre les acteurs, les discours et les revendications qui définissent certains enjeux comme des "problèmes" nécessitant une intervention collective. La construction d'un problème résulte ici de luttes de définition au sein de l'espace public, portée notamment par des « *claims-makers* », et visant à la reconnaissance et à la légitimation de ces problèmes par les institutions. De l'alcool au volant (Gusfield, 2009) à la délinquance juvénile (Becker, 1985) en passant par la maltraitance infantile (Nelson, 1984), ce constructivisme sociologique montre comment des mobilisations, des cadrages spécifiques et des stratégies discursives font émerger une question et la publicisent. Militant·es, professionnel·les, journalistes ou responsables politiques tentent d'imposer leur définition de la situation et d'influencer les réponses sociales et institutionnelles. Ainsi, la sociologie des problèmes publics s'attache à mettre en lumière la manière dont ceux-ci ne sont pas des réalités objectives mais des constructions sociales façonnées par des dynamiques de pouvoir, des intérêts divergents et des luttes symboliques dans l'espace public.

L'importation française de ces travaux a donné lieu a des études critiques sur la « construction des problèmes publics ». Comme un ensemble de « processus par lesquels les problèmes sociaux (ou toute question ayant une existence plus ou moins localisée dans l'espace social) acquièrent une

dimension publique » (Henry, 2009, p. 152), la construction des problèmes publics passe par des étapes d'identification, de cadrage, de publicisation, etc[8].

Au tournant des années 2010, ce courant de recherche s'enrichit d'un changement de focale. Dans le dernier chapitre de son ouvrage de « sociologie politique des problèmes publics », Érik Neveu (2015) pose l'hypothèse d'une « rupture » dans la « culture des problèmes publics ». Développée par Joseph Gusfield dans les années 1980 (Gusfield, 2009), la notion de « culture des problèmes publics » renvoie au paradigme dans lequel étaient déployées les politiques sociales au lendemain de la seconde Guerre Mondiale :

> Dès lors qu'un fait social était perçu et labellisé, souvent au terme d'une mobilisation, comme relevant d'une injustice, comme générant un dommage insupportable pour certains groupes, une intervention publique réparatrice s'imposait. Elle trouvait sa justification dans une notion de solidarité, s'exprimait souvent dans la reconnaissance d'un "droit à" la santé, au logement, à des soins médicaux. » (Neveu, 2015, p. 227)

Selon Neveu, au moment même où Gusfield la théorise, la « culture des problèmes publics » en est en réalité à ses dernières heures. Les nombreux « changements d'échelle » des acteurs, des forums de discussion et des types de mises en récit (p. 229) liés aux problèmes publics issus de la mondialisation nous propulsent dans une nouvelle culture, un nouveau paradigme au sein duquel les problèmes publics seraient identifiés, cadrés, mis en forme et socialement construits sous des modalités nouvelles. L'accélération du « processus de transnationalisation dans l'émergence, la définition et les propositions de traitement des problèmes publics » (p. 244) a de multiples conséquences, parmi lesquelles l'émergence d'un « paradigme individualisant » dans leur traitement (228). En « désocialisant » les problèmes publics — c'est-à-dire en attribuant leurs causes à des propriétés personnelles ou psychologiques, et en adressant leur mode de résolution aux plaignants ou aux victimes —, les « logiques individualisantes et dépolitisantes » présidant à leurs modes de traitement répondent aux injonctions néolibérales du monde contemporain (p. 234-5).

Ainsi la sociologie des problèmes publics s'est-elle adonnée à l'analyse critique des processus d'individualisation des problèmes à travers ce cadre théorique et méthodologique. Comment s'opèrent, en contexte néolibéral, les transferts de responsabilité des pouvoirs publics vers les individus ? C'est autour de cette problématique que certains travaux opèrent un examen critique de ce qu'ils thématisent alors comme des processus de *dépolitisation*. Les travaux de Matthieu

[8] À ce titre, Erik Neveu distingue cinq étapes de « construction et de traitement des problèmes » : identification, cadrage, justification, popularisation, et mise en politique publique (Neveu, 2017).

Grossetête sur « l'enracinement social de la mortalité routière » (Grossetête, 2010) montrent ainsi comment, loin de se saisir du sujet sous l'angle d'une question sociale nécessitant une prise en charge structurelle de la part des pouvoirs publics, le traitement « dominant » de la sécurité routière renvoie sans cesse ce sujet à la question des comportements individuels des usager·es de la voie publique et à leur éducation.

> « Les tués de la route ne sont pas tous des morts contingents. La catégorie "ouvrier" présente, en effet, des taux de mortalité routière relativement stables [...] Dès lors, l'accident, à la fois comme mode d'exposition public et comme catégorie de pensée, devient, au sens statistique, l'expression d'un arbitraire social qui universalise le rapport d'une minorité au problème, donc masque la mortalité routière ordinaire, celle des classes populaires, qui est nettement plus probable, c'est-à-dire moins accidentelle ou aléatoire que celle des cadres supérieurs notamment. » (p. 49)

En masquant les inégalités de distribution de la mortalité routière, en présentant ce phénomène comme un fait individuel décorrelé de tout ancrage social, les « univers politiques, administratifs, associatifs et journalistiques » participeraient d'une dépolitisation de la sécurité routière. « La construction publique du problème obscurcit la dimension inégalitaire, donc politisable, du fait social. » (p. 51) Cette « cécité sociale » (p. 57) embraie dès lors sur sa dépolitisation, rendant inopérante toute perspective collective et structurelle (Reigner, 2005).

Sur le dossier des « problèmes climatiques », Jean-Baptiste Comby applique un cadre d'analyse semblable, association l'individualisation d'un problème public à sa dépolitisation. Ses travaux sur la « dépolitisation du problème climatique » entendent en effet mettre au jour la manière dont sa construction comme problème public passe sous silence l'inégale distribution des responsabilités face aux dérèglements.

> « Les agents des champs politique et médiatique — deux espaces sociaux contraints par le souci de satisfaire le plus grand nombre — fabriquent conjointement une représentation qui universalise les enjeux en entretenant l'idée qu'ils concerneraient tout un chacun de façon équivalente. » (Comby, 2014, p. 45)

Là encore, les cadrages « désocialisants », aveugles aux inégalités environnementales (notamment aux inégalités de responsabilité des différentes classes sociales quant à l'impact environnemental de leurs styles de vie, ou encore aux inégales conséquences de la pollution et des dérèglements sur ces classes sociales), empêchent de lire le problème climatique comme un problème politique. En présentant le problème climatique comme un problème global, universel, et vis-à-vis duquel la multiplication des « petits gestes » individuels (trier ses déchets, réduire sa consommation d'énergie, etc.) apparaitrait comme une solution viable et efficace, les « champs

politique et médiatique » participeraient d'une construction dépolitisante du problème, le renvoyant à la simple addition de comportements individuels, déconnectés des mécanismes sociaux et structurels. Ces « interprétations "asociales" du monde social » dominant l'espace public participent de sa « dépolitisation », valorisant dans le même temps les styles de vie des classes dominantes (p. 45).

Pour ces auteurs, ces mécanismes d'individualisation s'inscrivent dans des modes de prescription propres au néolibéralisme et reproduisent la domination des classes supérieures. En effet, cette « individualisation dépolitisante » des problèmes publics participe de mécanismes de légitimation des comportements des classes dominantes (valorisation d'une consommation « éthique », des « mobilités douces » etc.) et de stigmatisation des styles de vie des classes populaires (mobilités motorisées et extra-urbaines ; consommation de produits d'entrée de gamme, etc.). Il s'ensuit que l'individualisation des problèmes sociaux ressortit, dans le même temps, de leur « moralisation ». Formalisé comme une série de « prescriptions normatives » (Comby et Grossetête, 2013) visant à orienter les comportements individuels, le traitement individualisant des problèmes sociaux n'est, dans cette perspective, jamais neutre politiquement[9]. Bien au contraire, celui-ci semble plutôt s'inscrire dans le renouvellement des formes contemporaines de « domination » :

> « Les problèmes sociaux donnés à voir comme le résultat de comportements individuels semblent de plus en plus nombreux : la délinquance, la sécurité routière, les changements climatiques ou encore le chômage. Or cette dynamique qui individualise des enjeux collectifs n'est pas dénuée d'effets sur les principes constitutifs de la stratification sociale. Elle contribue à renforcer des logiques de distinction à l'œuvre dans différents domaines de la pratique. Ces processus d'individualisation s'accompagnent en effet de la valorisation de normes qui prescrivent des manières d'être inégalement distribuées et, ce faisant, qui accentuent certains clivages sociaux » (p. 341)

Ainsi, les mécanismes d'individualisation des problèmes sociaux participeraient-ils, en dernière analyse, d'une reproduction de la domination sociale. En les détournant de leurs causes structurelles — *donc* « collectives », « sociales » et « politiques » — l'individualisation des problèmes sociaux légitime les styles de vie des classes dominantes, tout en invisibilisant leur part de responsabilité dans ces problèmes (acheter bio tout en recourant au multi-équipement ; respecter le code de la route tout en jouissant de l'usage d'un véhicule lourd, donc polluant et dangereux pour

[9] C'est ce qui conduit Jean-Baptiste Comby à opérer une distinction entre le « politisé » et le « politisant », le premier terme renvoyant à la publicisation et à la mise à l'agenda d'un problème ainsi qu'à sa qualification par les acteurs comme relevant du « politique », le second renvoyant à la manière dont son cadrage rend possible un questionnement de l'architecture globale des rapports sociaux constituant « l'ordre établi » (Comby, 2017a ; 2021).

autrui, etc.). En somme, ces mécanismes d'individualisation perpétueraient les inégalités sociales et produiraient activement la dépossession politique des classes populaires.

En lien avec cette perspective critique se pose la question du contrôle, de la gestion et du gouvernement des individus dans le néolibéralisme actuel. À côté de la thématique de la reproduction de la domination sociale, celle des « modes de gouvernement des populations » émerge de manière concomitante. Dans quelle mesure les processus d'individualisation se présentent-ils comme des techniques de gouvernement ?

1.3. Individualisation, assujettissement et gouvernement

La critique de la dépolitisation par l'individualisation du social s'articule souvent, on l'a vu, à celle des formes néolibérales du « gouvernement des conduites ». L'analyse castelienne de l'avènement d'une « culture psychologique de masse » ne se comprend qu'à la lumière de celle des « métamorphoses de la question sociale » (Castel, 1999), et en particulier du désengagement de l'État dans sa mission d'intégration sociale et d'encadrement du salariat. Ainsi, la critique sociologique de la psychologisation s'est déployée, on l'a vu, dans la sociologie du travail d'une part, mais aussi dans une certaine critique de la néolibéralisation des politiques publiques. Ces deux thèmes (le travail et l'État) sont aussi appréhendés par Bourdieu, qui prend quant à lui pour point de départ les transformations de la bureaucratie d'État au prisme de l'expansion de « l'anthropologie économique » dans tous les « champs » du monde social.

Si la sociologie bourdieusienne insiste sur la manière dont l'individualisation néolibérale participe pleinement des mécanismes de reproduction sociale, l'héritage sociologique de Michel Foucault éclaire quant à lui la façon dont ces processus s'inscrivent dans une forme renouvelée de « gouvernementalité ». Cette perspective invite la sociologie à l'examen des formes contemporaines du « souci de soi » en posant la question de la façon dont la multiplication des « techniques de soi » rendrait les sujets gouvernables.

1.3.1. Michel Foucault et le gouvernement des conduites

De manière concomitante aux analyses de Bourdieu, Michel Foucault développe, dans le cadre de sa généalogie des modes de gouverner, une conceptualisation du néolibéralisme qui, quoique convergente sur certains aspects, résulte d'un geste analytique distinct.

Au moment de ses travaux sur le néolibéralisme, Foucault mène une analyse conjointe des modes de subjectivation et des « modes de gouverner ». Ici, les « procédures » *via* lesquelles se constituent les sujets sont toujours enchâssées dans des rapports de pouvoir et des mécanismes de contrôle et de soumission. À partir des années 1970, Foucault oriente ses travaux sur la question du « gouvernement des conduites ». Dans une perspective historique, le « gouvernement des individus », de leurs comportements et de leurs corps s'articule toujours à la question de la formation de leur subjectivité. Le concept « d'assujettissement » interviendra d'ailleurs dans ses écrits comme une synthèse de ces deux aspects, renvoyant dans le même temps aux mécanismes de subjectivation et d'asservissement à autrui (Foucault, 2001, p. 1046).

L'analyse de l'exercice du « pouvoir disciplinaire » par les institutions asilaire et pénitentiaire (Foucault, 1976 ; 1975) dresse le portrait d'un type d'exercice du pouvoir coercitif, fondé sur la surveillance, la normalisation des comportements et la docilité des individus. À partir de 1978, dans son cours au Collège de France *Sécurité, territoire et population* (Foucault, 2004b), le philosophe s'efforce de mettre au jour une autre forme de gouvernement, différente du pouvoir disciplinaire. Foucault décèle dans le pastorat chrétien une forme d'exercice du pouvoir bien différente de celles identifiées par le pouvoir disciplinaire. Son analyse de la confession montre que le pouvoir de l'Église fonctionne par la délégation aux pasteurs de la responsabilité du salut des fidèles. En disant la vérité de ce qui est en elles et eux, les fidèles se rendent, par le fait même, gouvernables aux pasteurs et à l'Église. La connaissance intime des fidèles embraie ici sur leur gouvernance : c'est en accédant à leurs âmes et en normalisant leurs comportements que le pouvoir s'exerce. Le souci de l'autre, la vérité et la subjectivation s'intriquent dans le mode d'exercice du pouvoir par l'institution ecclésiastique. Cette étude conduit Foucault à la caractérisation d'un autre type de pouvoir : le « pouvoir pastoral ». À l'inverse du pouvoir disciplinaire, ce type de pouvoir repose sur le souci d'autrui et sur « l'exomologèse », c'est-à-dire l'injonction à dire la vérité à propos de soi. À l'image d'un berger guidant son troupeau, le pouvoir pastoral s'exerce par le souci de la sécurité, de la santé et du salut des individus. Ce pouvoir repose sur une relation individualisée et continue, où chaque individu est guidé, surveillé et orienté vers un objectif de vie « meilleure ».

L'année suivante, Foucault entreprendra dans son cours au Collège de France la poursuite de ce développement (Foucault, 2004a). La thèse de la sécularisation du pouvoir pastoral lui permet de décrire un processus de télescopage de la gouvernementalité pastorale vers l'État. La souveraineté même de l'État se construit à travers de nombreux dispositifs de connaissance des individus.

Contrôle des naissances, des décès, recensement, statistiques épidémiologiques, démographiques… La gestion de la santé des populations est intimement liée à leur contrôle. La mise en place de l'école obligatoire peut aussi être comprise comme l'indicateur de cette forme « pastorale » de gouvernementalité. La formation des Sujets par le soin et l'élévation morale est, ici, inhérente à l'exercice du pouvoir.

C'est aussi dans ce cours qu'apparaît pour la première fois le terme de *néolibéralisme* dans la pensée de Foucault. Selon l'auteur, le néolibéralisme n'est pas seulement une doctrine économique. C'est aussi, et surtout, une rationalité de gouvernement qui étend les principes du marché à tous les aspects de la vie sociale (Read, 2009). Dans cette approche historique, le néolibéralisme apparait comme la modalité contemporaine de la gouvernementalité, considérant chaque individu comme un « entrepreneur de soi », libre, autonome et responsable.

À la différence de Bourdieu, Foucault porte moins son attention sur la question du « retrait de l'État » et de l'effritement des services publics que sur les conséquences idéologiques et culturelles de ces transformations. Fidèle à la problématique conjointe du « gouvernement des conduites » et des « modes de subjectivation », il proposera une analyse idéologique de l'orientation des comportements individuels par la « gouvernementalité néolibérale ». Dans ce cadre, et de manière complémentaire à l'*homo œconomicus* décrit par Bourdieu, le néolibéralisme redéfinit les rapports sociaux en promouvant l'individualisation des responsabilités et en instituant la concurrence comme norme générale. Dans ce paradigme, l'être humain est un consommateur, un producteur, et plus généralement l'entrepreneur de lui-même, c'est-à-dire de sa propre existence. Il dispose de « ressources », « d'aptitudes », de « compétences » destinées à être enrichies, développées, négociées… Ici, l'État ne s'efface pas, mais gouverne à travers des mécanismes de marché, en façonnant des individus autonomes, compétitifs et responsables. Loin du retrait voire de l'effacement du contrôle par l'État, le néolibéralisme se présente donc comme un renforcement de son pouvoir, reposant désormais sur la norme de la responsabilisation de chaque citoyen·e (Hache, 2007).

1.3.2. « Self-help », développement personnel et gouvernement de soi par soi

Bien qu'ils n'appartiennent pas directement au champ de la sociologie, les travaux de Foucault ont eu une influence considérable sur la discipline. Beaucoup de ses textes ont été réappropriés (notamment aux États-Unis) sur le mode du « braconnage » (Certeau, 1990a), utilisant ses concepts (« gouvernementalité », « épistémè », « techniques de soi », « biopolitique »…)

comme les éléments d'une « boite à outils ». À ces « reprises fragmentaires » (Cusset, 2003, p. 232 *sqq*. ; 356) s'ajoutent cependant des travaux ambitionnant quant à eux de prolonger l'entreprise théorique du philosophe. Certains d'entre eux se sont intéressés à la diffusion, ces dernières décennies, d'un « souci de soi » renouvelé et à l'institution du bien-être et de l'épanouissement personnel comme normes voire comme injonctions latentes. En reprenant les développements foucaldiens, ces travaux entendent mettre au jour la manière dont, au contraire des apparences, l'injonction au « souci de soi » et la diffusion de la responsabilité individuelle et de l'autonomie comme idéaux normatifs ne sont autres que les témoins de l'accroissement du contrôle des populations par l'orientation des conduites.

Une première série de travaux sur le « souci de soi » se sont déployés dans le sillage des travaux de Nikolas Rose, qui fut l'un des premiers sociologues à mobiliser la théorie foucaldienne pour analyser les rapports empiriques entre modes de subjectivation, souci de soi et gouvernementalité. Dans *Governing the Soul* (1989), le sociologue britannique analyse comment les savoirs et techniques « psy » sont devenus des outils centraux de gouvernance dans les sociétés contemporaines :

> « My claim is that the psy disciplines and psy expertise have had a key role in constructing 'governable subjects'. Psy, here, is not simply a matter of ideas, cultural beliefs or even of a specific kind of practice. I suggest that it has had a very significant role in contemporary forms of political power, making it possible to govern human beings in ways that are compatible with the principles of liberalism and democracy » (Rose, cité dans Marquis, 2012, p. 115).

Rose s'efforce de mettre au jour le rapport de renforcement mutuel entre la configuration idéologique des sociétés libérales et les techniques « psy », soulignant ainsi la portée éminemment politique des « procédures de subjectivation » conceptualisées par Foucault.

Dans la lignée des travaux de Rose, certains travaux étasuniens (Hazleden, 2003 ; Dubrofsky, 2007 ; Rimke, 2000, cité·es dans Marquis, 2012, p. 122-128) se sont intéressés aux ouvrages de *self-help* dans une perspective foucaldienne. Comme « technique de soi », le *self-help* incarne parfaitement les modes « d'hyper-responsabilisation » des individus et de « déresponsabilisation du social » caractéristiques de la gouvernementalité néolibérale. En constituant le *self* comme l'objet sur lequel agir, le *self-help* invite explicitement les individus à la responsabilisation et au changement personnel plutôt qu'à la politisation et aux changements structurels. Ainsi le *self-help* agit-il comme une technique de pouvoir et de gouvernement spécifiquement adaptée aux sociétés

néolibérales. La conception normative du « bon individu » véhiculée par ces ouvrages s'inscrirait dès lors dans les formes néolibérales de gouvernementalité décrites par Foucault.

Dans le champ francophone, cette perspective se retrouve notamment dans les travaux de Valérie Brunel sur les usages du développement personnel dans le management d'entreprises « d'excellence » (Brunel, 2004). Dans des entreprises revendiquant le « développement personnel » comme une « valeur phare » (p. 119), l'utilisation de techniques comme l'Analyse Transactionnelle, la Programmation Neuro-Linguistique ou l'Ennéagramme s'inscrit dans des modes de gestion du personnel promouvant des idéaux d'autonomie et de responsabilité individuelle, tout en conservant un contrôle strict à travers la mise en concurrence étroite des individus entre eux. La sociologue montre qu'une configuration professionnelle fondamentalement « ambivalente », constamment prise entre « surveillance » et « bienveillance », conduit à la « sur-adaptation » de l'individu aux injonctions multiples de performance issues de l'entreprise (p. 141). Ainsi, ce type très néolibéral de management se caractériserait précisément par l'autodiscipline, une « maitrise volontaire de soi » justifiée par un souci explicite de l'entreprise pour le « bien-être » et le « développement personnel » de ses salarié·es. Bien éloigné des ses formes disciplinaires, ce pouvoir « euphémisé » revendiquant des valeurs « humanistes » apparait ici d'autant plus fort qu'il est mis au service d'une conformation intime du personnel aux injonctions du patronat :

> « La coexistence d'une norme comportementale d'ouverture et d'un jugement relié à des processus évaluatifs est un puissant facteur d'adaptation sociale. Les valeurs humanistes du développement personnel, comme la bienveillance, l'ouverture à autrui, l'acceptation de sa parole, la souplesse, etc., constituent ainsi un catalyseur de l'exercice du pouvoir, en ce qu'elles amènent l'individu à intérioriser et à justifier lui-même ce qui est attendu de lui. » (p. 154-5)

Le cadre analytique du « gouvernement de soi par soi » apparait parfaitement approprié pour l'analyse d'un tel objet. C'est d'ailleurs sur la thèse d'une « nouvelle forme de gouvernementalité fondée sur l'adaptation volontaire du salarié » (p. 156) que se conclut l'analyse de Brunel, soulignant que « la nouvelle doctrine managériale semble prescrire une certaine forme de pouvoir pastoral entre le manager et ses managés » (p. 157).

Comme forme contemporaine de « souci de soi », le développement personnel fournirait essentiellement aux individus des sources d'adaptation au néolibéralisme et à ses injonctions « [d']efficacité, [de] productivité et [de] flexibilité » (Requilé, 2008, p. 75). L'individualisation du rapport de pouvoir, l'invisibilisation voir le refus catégorique de l'idée même d'autorité hiérarchique, le souci « bienveillant » de soi et d'autrui et l'injonction à « dire le vrai » de ce qui se

passe en soi (examen de conscience, ou « exomologèse ») sont autant de caractéristiques du pouvoir pastoral décrit par Foucault.

En régime néolibéral, les techniques visant à « l'amélioration de soi » (de ses capacités, de sa vie quotidienne, de ses états intérieurs…) fleurissent de tous les bords. En fournissant des outils de gestion de soi, elles se présentent comme autant de ressources permettant aux individus libres et autonomes que nous *devons être* de s'adapter aux exigences multiples (et parfois contradictoire) d'une vie sociale prodigieusement complexe (Marquis, 2014). Les techniques « d'optimisation de soi » doivent dès lors être étudiées comme des « techniques de soi » (Dalgalarrondo et Fournier, 2019, p. 642).

Bien qu'elle ne se situe pas dans une perspective foucaldienne[10], l'étude de Edgar Cabanas et Eva Illouz sur les usages économico-politiques de la psychologie positive et de l'économie du bonheur afflue dans ce sens (Cabanas et Illouz, 2018). Leur analyse du « rapport entre bonheur et politique » montre comment la constitution de la psychologie positive comme discipline scientifique est étroitement liée à des intérêts technocratiques et industriels. Les sociologues examinent notamment les usages de la psychologie positive par des États. La quantification du bonheur des citoyen·nes rendrait possible la justification de politiques publiques austéritaires :

> « On peut légitimement se demander si des politiques publiques prenant le bonheur comme principal critère ne sont pas de simples écrans de fumée, dissimulant les importantes déficiences structurelles de la politique et de l'économie. ». (p. 65)

À ce type de procédé qualifié de « dépolitisant » s'ajoute la fonction légitimante de la « science du bonheur ». Les usages étatiques de la « mesure du bonheur » rendraient possible une « désidéologisation » de questions, de débats ou de mesures touchant à des questions éminemment politiques telles que la répartition des richesses, la fiscalité, l'emploi, les politiques de soin… En

[10] Eva Illouz ayant pris ses distances avec la théorie foucaldienne en soulignant le problème (bien connu) de son manque de prise en compte des usages et de la réception des « techniques de soi » (Illouz, 2008). En se concentrant sur une analyse idéologique, l'étude risque de faire fi de la question, pourtant essentielle en sociologie, des usages possibles et effectifs de ces discours et pratiques. Foucault n'étant pas sociologue, l'absence de prise en compte de cette question n'apparait pas comme un « angle mort » dans sa théorie de la gouvernementalité. Elle fait, en revanche, défaut dans les travaux de Nikolas Rose, uniquement centrés sur les aspects idéologiques et culturels du « psy ». On trouvera sur ces thèmes, une discussion poussée des limites de l'approche foucaldienne sur le « psy » et le « développement personnel » et un retour sur les apports de la « théorie de la réception » dans l'ouvrage issu de la thèse de Nicolas Marquis sur la pratique de lecture des ouvrages de développement personnel (Marquis, 2014). Par ailleurs, Hélène Stevens a consacré plusieurs travaux à la réception et aux usages pratiques du « psy » et du développement personnel, en mettant en lumière l'importance du contexte situationnel, et des configurations sociales, donnant à voir des usages multiples et polysémiques, notamment marqués par des phénomènes de « résistance » et de « retournement » (Stevens, 2008, p. 7 ; voir aussi Stevens, 2013).

évaluant les politiques publiques à l'aune d'un critère considéré comme scientifique et objectif (le « niveau de bonheur »), les termes mêmes dans lesquels se posent les questions politiques se trouvent radicalement transformés[11]. Cabanas et Illouz affirment pourtant sans équivoque : « un programme politique et une orientation culturelle bien précise sous-tendent l'étude scientifique du bonheur et ses traductions économiques, politiques et sociales. » (p. 73)

Les usages étatiques de la science du bonheur s'inscrivent pour les deux sociologues dans les formes contemporaines de gouvernement néolibéral. S'appuyant sur les travaux de Nicole Aschoff (2015), ils invitent à considérer le néolibéralisme comme « une philosophie sociale individualiste focalisée pour l'essentiel sur le moi de l'individu » reposant sur le postulat anthropologique suivant lequel « Nous sommes tous des acteurs indépendants, autonomes, se rencontrant sur le marché, façonnant seuls leur destin et, ce faisant, façonnant la société. » (Aschoff, citée dans Cabanas et Illouz, p. 76). De la même manière que dans les travaux précédents, l'analyse de la science du bonheur comme technique de gouvernementalité néolibérale fait de cet objet un instrument de gestion et de contrôle des populations. Bien qu'il ne soit pas mobilisé, le cadre foucaldien semble (paradoxalement) d'autant plus adapté dans cette étude qu'il s'applique très directement à la question du gouvernement des populations par des États — et pas par des entreprises ou par le truchement d'ouvrages et de pratiques « psy ».

Cabanas et Illouz mettent en lumière le lien étroit entre le néolibéralisme et l'individualisme. Selon les deux sociologues, le succès de la « science » et de « l'industrie » du bonheur s'explique par la célébration d'idéaux individualistes qui structurent la conception même du bonheur dans ces domaines :

> « Il importe de comprendre que l'idée de bonheur est parvenue à s'imposer non pas en dépit mais *en raison même* de son individualisme sous-jacent, par le truchement du discours individualiste et apolitique, devenu légitime, qui sépare la vie de l'individu de celle de la

[11] « Une des implications importantes de la mesure du bonheur réside sans doute dans le fait qu'il permet d'évoquer des enjeux politiques et économiques pour le moins délicats sur un mode apparemment non-idéologique, purement technocratique. Qu'il s'agisse d'évaluer un programme de vaccinations, une innovation scolaire ou une nouvelle mesure fiscale, il sera présenté comme le plus objectif. Par exemple, Adler et Seligman [promoteurs de la psychologie positive] considèrent que le critère du bonheur devrait présider à l'élaboration des mesures fiscales "afin de parvenir à des structures optimales permettant de maximiser les entrées fiscales sans affecter pour autant le bien-être des citoyens. Le critère du bien-être devrait être pris en considération à chaque niveau de taxation, et ce, afin de concevoir une structure d'imposition efficace maximisant le bien-être national." L'imposition fiscale n'est plus ici affaire de réflexion politique et sociale, affaire de justice sociale : elle devient un pur enjeu technique où la considération qui prévaut devant toutes les autres est la quantité de bonheur produite par la technique choisie. » (Cabanas et Illouz, 2018, p. 68)

> communauté et qui envisage le moi comme étant à l'origine de tous les comportements humains. » (p. 79)

La diffusion de ces techniques et de ces modes de gouvernement prend place dans un contexte de crise idéologique et de déclin économique. Le durcissement des conditions de vie, la récession économique, l'enchainement des crises politiques et l'assombrissement des perspectives d'avenir sont, au sens des sociologues, autant d'éléments explicatifs de la diffusion de la science du bonheur et de ses usages néolibéraux. Le manque croissant de prise des individus sur le changement social et la fragmentation des espaces de décision participent d'un sentiment de dépossession politique et de résignation quant aux idéaux collectifs de progrès et d'émancipation. Là où les turbulences s'intensifient, le « souci de soi » se présente comme une solution de repli. « Se changer soi-même plutôt que de changer le monde » serait, en dernière analyse, la tentation latente des membres de sociétés en déclin. C'est donc un véritable *abandon du politique* que donnent à voir Cabanas et Illouz :

> « Dans la mesure où les individus se convainquent que leur destin est simple affaire d'efforts personnels et de résilience, c'est la possibilité d'imaginer un changement sociopolitique qui se trouve hypothéquée ou du moins sérieusement limitée. La science du bonheur mène au quiétisme » (92)

« Se changer soi-même plutôt que de changer le monde. » Voilà l'un des problèmes majeurs auxquels conduiraient les « injonctions néolibérales » et dont l'étude du développement personnel révèlerait les impasses manifestes. C'est devenu un lieu commun d'alerter, en sociologie, sur les « risques politiques » de l'immixtion du développement personnel et des techniques de « travail sur soi » dans tous les secteurs de la vie sociale. Dans le monde du salariat, on l'a vu, de nombreux travaux alertent sur les risques de l'hégémonie du « gouvernement de soi par soi » dans l'entreprise. À la société salariale succéderait la société des individus, au plus grand profit du capital. Votre hiérarchie vous empêche de gravir les échelons ? Ne vous adressez pas aux représentant·es du personnel, travaillez sur vous ! (Salman, 2007) Ainsi, la diffusion des techniques de « travail sur soi » dans l'entreprise réaliserait le rêve ultime du patronat : dépolitisation du salariat, déclin des syndicats, effritement des solidarités.

Gouvernement des conduites, néolibéralisme, individualisme et dépossession politique sont, on l'a vu, des notions intriquées dans ce type d'analyse. Mis en lumière par des processus de psychologisation (1.1.), de transferts de responsabilité (1.2.) et de gouvernementalité néolibérale (1.3.), *les processus de dépolitisation se saisissent avant tout comme des formes d'individualisation*.

En considérant un problème social comme une question personnelle, en incitant à comprendre et à traiter des épreuves sous un angle exclusivement individuel ou interpersonnel, toute forme de remise en question des causes dites « structurelles » des situations vécues et toute perspective d'action collective se trouverait immédiatement neutralisée. Ce paradigme de l'individualisation-dépolitisation pourrait se résumer à une formule simple : le « psy » et l'individuel oblitèrent mécaniquement le social et le collectif, autrement dit, le politique.

Principalement développée pour déceler les ruses du capitalisme et le retrait de la main gauche de l'État, cette idée ancrée en sociologie selon laquelle tout processus d'individualisation ressortirait *ipso facto* d'un processus de dépolitisation a été forgée pour alerter des conséquences « politiques » des transformations de la *question sociale*. Qu'il s'agisse du pouvoir de l'État ou de celui du patronat, l'utilisation de registres et de pratiques individualisants apparait ainsi comme l'indice d'un détournement de la conflictualité des rapports sociaux opposant les gouvernant·es aux gouverné·es, le patronat au salariat, les dominant·es aux dominé·es.

Dans ces travaux, le politique se lit avant tout sous un prisme *scalaire* : les mécanismes de dépolitisation sont associés à un rétrécissement du cadrage par lequel sont appréhendés les problèmes sociaux. À l'inverse, la politisation se lirait dans l'élargissement des cadres et en particulier dans le passage de l'individuel au collectif. En se focalisant sur les seuls individus, on se détournerait des causes véritables, c'est-à-dire « structurelles », collectives et politiques, des phénomènes appréhendés. D'un côté, le collectif, le politique et le social ; de l'autre, l'individuel, le dépolitisant et le psychologique.

Mais qu'en est-il de la (dé)politisation de l'écologie qui nous occupe ici ? Dans quelle mesure ces schèmes sont-ils appliqués aux questions environnementales ? Jusqu'où sont-ils transposables comme tels ?

2. « L'ÉCOLOGIE SANS LUTTE DES CLASSES, C'EST DU JARDINAGE » ?

Les travaux que nous venons de passer en revue ne s'intéressent pas, de près ou de loin, à l'écologie. C'est d'abord et avant tout la question des transformations de l'organisation du travail, ainsi que celle des politiques publiques, qui se trouvent au centre de ces préoccupations. Ainsi, lorsqu'on alerte sur les risques d'individualisation-dépolitisation de l'écologie, c'est parce qu'on y

trouve ce qui a déjà été identifié, dans d'autres configurations et sous d'autres coordonnées, comme un procédé de dépolitisation.

Cette *transposition de la critique* sur les questions écologiques se trouve largement facilitée dès lors que l'on constate la présence, dans l'espace de la cause environnementale, d'éléments similaires voire identiques à ceux repérés ailleurs : coaching, Communication Non-Violente, art-thérapie, pratiques corporelles diverses[12]… D'autres pratiques, proches du développement personnel (destinées à « travailler les éco-émotions », à « se relier au Vivant », à « déployer l'intelligence collective » et la « coopération » en « travaillant sur ses postures », etc.), peuvent y être assimilées et dénoncées comme dépolitisantes à ce titre — nous y reviendrons. On part ainsi aisément de l'idée selon laquelle *de la même manière* que les méthodes d'individualisation de la question sociale ont pour effet de la dépolitiser, l'immixtion de ces mêmes méthodes dans l'espace de la cause environnementale n'aurait, logiquement, d'autre effet que de dépolitiser la cause écologique.

Lorsqu'elle s'empare du sujet de la (dé)politisation de l'écologie, la sociologie opère donc classiquement à partir d'éléments pré-établis, ailleurs. Ainsi les procédés sociologiques associant l'individualisation à la dépolitisation se retrouvent-ils transposés et appliqués, parfois tels quels, aux questions écologiques. C'est à de tels procédés de *socialisation de l'écologie* — c'est-à-dire d'analyse de la (dé)politisation de l'écologie dans les termes classiques de la sociologie et de la question sociale — que nous nous intéresserons dans un premier temps. Nous reviendrons ensuite sur les problèmes posés par ces procédés en soulignant leurs apories, et les questions auxquelles ils ne permettent pas de répondre.

2.1. Deux procédés de socialisation de l'écologie

Pour étudier les enjeux et la portée politique de l'écologie, la sociologie l'appréhende traditionnellement en en faisant, presque ontologiquement, une « question sociale ». La question centrale devient donc celle des *inégalités sociales*. Ainsi constituée, l'écologie ne devient pertinente politiquement qu'au prisme de sa socialisation. Quel que soit le chemin emprunté, *politiser l'écologie reviendrait nécessairement à la socialiser*.

[12] Comme nous le verrons au chapitre 1, la présence de ces éléments « psychologisants » dans les milieux écologistes n'est pas nouvelle.

Deux types de procédés sont à l'œuvre. En examinant d'abord les travaux portant sur la dépolitisation de l'écologie, nous ferons émerger le premier, qui n'est autre que l'application pure et simple de la critique de l'individualisation-dépolitisation aux enjeux environnementaux. Ensuite, l'étude des textes portant, à l'inverse, sur la politisation de l'écologie révèlera un second procédé de socialisation consistant quant à lui à n'en faire que l'expression ou le témoin d'une question plus large, que serait la question sociale.

2.1.1. Premier procédé : refuser tout processus d'individualisation

Les dénonciations sociologiques (ou d'inspiration sociologique) de la dépolitisation de l'écologie sont instructives pour notre recherche car elles consistent souvent, précisément, dans l'application immédiate des schèmes critiques identifiés plus haut. Lorsqu'il s'agit de traiter de la dépolitisation de l'écologie, la sociologie dénonce son individualisation.

Ainsi les aspects « individualistes » d'une « certaine écologie » se trouvent-ils dénoncés depuis déjà plusieurs décennies au nom de leur propension à dépolitiser la cause. Relevons à cet égard, et en lien avec la problématique de notre recherche, que c'est parfois les liens de l'écologie au *new age* et aux pratiques de développement personnel que certain·es intellectuel·les placent sous les feux de la critique. Ainsi, Aude Vidal dénonce, par le terme critique « d'égologie », les impasses politiques d'une conception « individualiste » de l'écologie en proie aux « logiques de développement personnel » (Vidal, 2023). Les « réflexes individualistes » servant les « intérêts bien compris » des individus entendant s'engager pour l'environnement sur le mode des « initiatives locales » et des « petits gestes » seraient le signe d'une écologie écartée du politique. L'écologie des « petits gestes », pensant la transformation sociale « par le bas », sur le mode de l'émergence (*do it yourself*, fablabs, tri sélectif…) procèderait d'une erreur politique fondamentale. Plutôt que de penser les questions environnementales en mettant en cause les rapports de pouvoir et les structures sociales, cette « écologie dépolitisée » procéderait d'une conception « individualiste » et « a-politique » du monde social. Cette conception « dépolitisante » de l'écologie devrait être pensée en rapport avec « l'emprise des logiques de développement personnel dans les milieux alter-écolo » (p. 21) qui participerait sans équivoque de la diffusion d'une « éthique néolibérale » dans ces milieux sociaux. Les « injonctions à être soi-même » et à « travailler sur soi » induites par le développement personnel conduisent selon Vidal à une « sur-responsabilisation de l'individu » et à une conception individualiste et libérale du changement social (p. 11-12 ; 39-42).

C’est bien d’un fourvoiement, d’une erreur politique dont parle l’ouvrage de Vidal. « “Se changer soi-même pour changer le monde”, cette prescription qui travaille en profondeur le petit monde des alternatives semble au final un leurre car travailler sur soi-même […], c’est avant tout accepter une vision du monde où chacun·e étant capable d’aller bien, chacun·e est responsable de son sort » (p. 41-2). Loin des « pensées de l’émancipation » (anarchisme, marxisme, municipalisme…) ayant des « caractères collectifs plus marqués » et « lutt[ant] contre des dominations structurelles », « l’ethos du développement personnel » pècherait politiquement par son « individualisme libéral » et sa célébration de la responsabilité individuelle, participant, par sa diffusion dans le milieu des « alternatives », d’une « écologie dépolitisée » qui ne saurait se saisir autrement que comme un « outil d’acceptation sociale » (p. 44-5).

C’est aussi cette conception individualiste du social que pointe Sophie Dubuisson-Quellier dans ses travaux sur la consommation engagée. Lorsqu’elles sont envisagées comme des actes individuels, les pratiques de consommation entrent d’emblée en tension avec le politique, c’est-à-dire « l’échelle collective » :

> « Politisation comme dépolitisation procèdent avant tout du regard analytique porté sur ces actions : selon qu’on les considère comme des actions purement individuelles ou au contraire, comme nous le faisons ici, comme des actions collectives. Ne saisir la consommation engagée qu’à travers des actes atomisés de consommateurs en négligeant les mouvements ou organisations collectives qui les structurent procède de sa dépolitisation. » (Dubuisson-Quellier, 2023, p. 783)

Bien qu’elle ne disqualifie pas la consommation engagée en la rabattant d’office vers le pôle de l’individualisation-dépolitisation, Dubuisson-Quellier pointe clairement l’inefficacité des politiques publiques visant à orienter la consommation pour répondre aux enjeux écologiques (Dubuisson-Quellier *et al*., 2025, p. 10). En opposition à une vision socio-historique, pensant les déterminations sociales et les structures socio-économiques, elle met en cause cette « vision économiste » de l’*homo œconomicus* qui guide à ce jour les décisions des pouvoirs publics (p. 9).

En instituant une « norme d’écocitoyenneté » enjoignant chaque citoyen·ne à modifier ses pratiques domestiques et de consommation pour répondre aux urgences écologiques (Ginsburger, 2020), les pouvoirs publics exerceraient un mode de « gouvernement des conduites » (Dubuisson-Quellier, 2016) reposant sur une anthropologie économiciste et individualiste[13]. Orienter les

[13] « En associant les désordres collectifs à des choix individuels, l’action publique justifie son intervention sur différentes pratiques mais peut aussi définir les conditions de leur réorientation. Le gouvernement des conduites va s’attacher à mettre en exergue la dimension individuelle des conduites, en les désencastrant des formes de structuration collective dans lesquelles elles sont prises. Ce faisant, il les réduit à des choix qui peuvent être orientés par des finalités, c’est-à-dire rationalisés. » (Dubuisson-Quellier, 2016, p. 34)

conduites, c'est gouverner par la norme, selon les modalités bien identifiées par la sociologie d'inspiration foucaldienne.

La vision d'un changement social « par le bas » (en vertu du principe selon lequel « les petits ruisseaux font les grandes rivières ») n'engendrerait finalement que la « disparition des révolutions politiques » (Vidal, 2023, p. 32). Ici, le lien entre individualisation et dépolitisation des problèmes environnementaux est établi en vertu de la propension d'une action ou d'un engagement à transformer *effectivement* les structures sociales. « Politiser un problème […] consisterait […] à imputer ses causes à l'organisation du monde social. Si bien que pour le résorber, il faudrait modifier l'ordre établi en faisant un choix collectif entre différents modèles de sociétés et systèmes de valeur » (Comby, 2017a, p. 22). Il s'ensuit que la multiplication des réformes individuelles par des engagements éthiques ou alternatifs serait condamnée à l'inefficacité politique. Loin d'une « redéfinition substantielle des structures collectives » (p. 23), la multiplication des « écogestes », les incitations économiques à une « consommation responsable » (étiquetage des consommations énergétiques, « malus écologique », etc.) et les incitations diverses aux comportements « verts » détourneraient l'attention des causes collectives et structurelles des dégradations environnementales pour la déplacer vers la seule question des résolutions individuelles. Ces incitations aux changements individuels s'inscriraient dans une « conception néolibérale de l'individu et du changement » oblitérant la dimension collective et sociale des comportements — au profit de « l'anthropologie économique » analysée par Bourdieu — (Comby, 2022, p. 102). Elles empêcheraient, ce faisant, toute forme de mobilisation « *véritablement politique* » — qui agirait efficacement sur la société pour la transformer.

En appliquant à l'écologie l'analyse de l'individualisation comme dépolitisation, ces analyses défendent dans le même temps une définition très précise de ce que serait sa politisation. Selon ces auteur·ices, c'est en pensant l'écologie de manière anti-individualiste et anti-économiciste, et en insistant sur les déterminations produites par les structures sociales et historiques, que celle-ci pourrait être politisée. L'intrusion d'éléments politiquement impurs, qu'il s'agisse de la logique des « petits gestes » comme moteur du changement social, des « initiatives locales », ou (pire encore !) de l'usage de pratiques psychologisantes à des fins d'articulation du changement personnel au changement social, ces processus sont disqualifiés d'emblée au nom de leurs effets dépolitisants.

Mais on voit déjà dans ces travaux qu'un autre élément est nécessaire pour politiser l'écologie. Socialiser l'écologie ne se joue pas seulement sur le plan des échelles — en passant de

l'individuel au collectif. Il faut aussi, pour la politiser, l'intégrer dans les schèmes de pensée de la question sociale.

2.1.2. Second procédé : subordonner l'écologie

C'est dans les textes portant directement sur la politisation de l'écologie que ce second procédé apparaît plus clairement encore. Dans la filiation de l'écosocialisme, la sociologie de la politisation de l'écologie en fait, d'abord et avant tout, une question sociale.

Sur fond de guerres, de crises pétrolières et de remises en question des systèmes économiques dominants, André Gorz publie en 1975 *Écologie et politique*. Trois ans après la publication du rapport Meadows, la critique du productivisme et du paradigme de la croissance est en plein essor dans le champ intellectuel. Gorz participe de ce mouvement, s'inscrivant en faux contre le techno-solutionnisme, le « capitalisme vert » et « l'expertocratie » comme modes de résolution des désastres environnementaux qui se multiplient (marées noires, pollution atmosphérique, déforestation…). Puisque le capitalisme crée constamment de nouveaux besoins, celui-ci conduit, selon Gorz, dans une impasse écologique. Sa logique, basée sur la croissance infinie et la consommation perpétuelle, est fondamentalement incompatible avec les limites écologiques de la planète. C'est donc à « l'inversion de la logique capitaliste » qu'en appelle le philosophe :

> « [la logique capitaliste] tend spontanément à la maximisation : créer le maximum de besoins pour les satisfaire par le maximum de biens et services marchands, en réalisant le maximum de profit sur le flux maximal de matières et d'énergie. Or le lien entre "plus" et "mieux" est rompu. "Mieux", ce peut être "moins": créer le *minimum* de besoins, les satisfaire par la *moindre* dépense possible de matières, d'énergie et de travail, en provoquant le *moins* possible de nuisances. » (Gorz, 2018, p. 287 souligné par l'auteur)

L'écologie politique que défend Gorz doit nécessairement mettre en question les structures sociales, économiques et politiques qui rendent la crise écologique inévitable. Sans projet révolutionnaire, l'écologie devient une démarche partielle et insuffisante, incapable de traiter les causes « réelles » de la destruction de la nature.

Les écrits de Gorz sont très clairs sur le sujet : la cause de la destruction de l'environnement est *exactement la même* que celle de l'exploitation du prolétariat et de l'aliénation généralisée. Le productivisme est ici cause des ravages environnementaux, de la même manière qu'il est à l'origine des rapports de domination capitalistes. En conséquence, « la lutte écologique n'est pas une fin en soi, [mais] une étape » vers la seule fin qui serait véritablement désirable et efficace : celle du renversement du capitalisme » (Gorz, 2018, p. 13)

L'écologie politique doit, selon Gorz, être articulée à un projet politique révolutionnaire (Gorz, 1991). Cette intégration l'écologie dans la question sociale se retrouve par ailleurs dans de nombreux travaux se revendiquant de l'écosocialisme. Si « les crises écologiques d'une époque sont les crises des rapports sociaux de cette époque » (Lipietz, 2012, p. 32), les questions environnementales se présentent alors comme un objet *par lequel* penser politiquement un projet socialiste et révolutionnaire.

C'est aussi ce qu'on retrouve dans les écrits de Murray Bookchin. Philosophe et militant étasunien, contemporain de Gorz, Bookchin est le fondateur et le principal penseur de « l'écologie sociale ». Élaborée dans les années 1960, l'écologie sociale fait découler les problèmes écologiques des rapports sociaux de domination, et élabore un modèle alternatif de société fondé sur les principes du municipalisme libertaire et de l'anarchisme. Là encore, l'écologie est un objet intermédiaire, un moyen par lequel penser la fin du capitalisme et l'élaboration d'une société libertaire et égalitaire (Bookchin, 1989).

La sociologie de la politisation de l'écologie hérite de l'écosocialisme. On trouve notamment la trace de cette filiation dans les travaux de Jean-Baptiste Comby lorsqu'il traite explicitement de la politisation de la cause écologique tout en marquant ses distances avec l'approche constructiviste (lagroyenne) de la politisation[14] :

> « Politiser un problème ne consist[e] [pas] seulement à déplacer les frontières du politique pour le qualifier comme tel, mais à imputer ses causes à l'organisation du monde social. Si bien que pour le résorber, il faudrait modifier l'ordre établi en faisant un choix collectif entre différents modèles de sociétés et systèmes de valeur. » (Comby, 2017a, p. 22)

Selon Comby, politiser un problème revient 1/ à le traiter sous un angle collectif, et 2/ à le faire mettre en cause les structures sociales à l'origine des inégalités en vue de leur transformation. En effet, dans ses travaux, la politisation se trouve explicitement définie comme la propension d'une action collective à transformer l'architecture et l'organisation des rapports sociaux, le politique étant envisagé comme « une lutte continue pour définir l'organisation sociale » (Comby, 2021, p. 248). Il établit d'ailleurs un lien fort entre la question de l'échelle de l'action et celle de l'orientation idéologique : dans la mesure où est défini comme politique ce qui touche à la « totalité de l'ensemble social » (p. 249), les logiques et les modes d'action s'adressant à cette architecture globale des rapports sociaux doivent, pour être « politisants », s'opérer à une échelle éminemment collective. Il s'ensuit que sans s'articuler à la lutte sociale et sans pointer du doigt les logiques

[14] Cette approche de la politisation sera traitée au chapitre 3, section 1.2.2.

socio-économiques, toute forme d'engagement visant à « changer les choses de l'intérieur » ou à « diffuser les bon gestes » ne saurait être analysée par Comby autrement que comme une dépolitisation (Comby, 2017a, 2021). Si le « social » et le « collectif » s'entremêlent, alors « la lutte écologique est avant tout une lutte sociale » (Comby, 2017b).

Ce n'est qu'à partir de ce postulat qu'il devient possible d'élargir le modèle. Ainsi, et bien qu'il ne traite pas directement de la politisation de l'écologie, l'ouvrage collectif *Mobilisations écologiques* (Comby et Dubuisson-Quellier, 2023) ne saisit pas l'écologie politisée autrement que comme une forme nouvelle de mouvements sociaux. La « mobilisation écologique » s'y appréhende comme une action collective, une lutte contestataire, se déroulant dans l'espace public, structurée par des répertoires d'action collective et orientée vers la mise en cause explicite de rapports de domination identifiés. Ces mobilisations peuvent dès lors « s'articuler » ou « interagir » avec d'autres thématiques inscrites dans les luttes sociales et considérées comme politiques : le genre, la classe, la race. Ici, l'écologie politisée ne se réduit plus exclusivement à la lutte sociale, mais s'articule à des causes nouvelles… elles-mêmes pensées selon un cadre spécifique de définition de la politisation *à partir duquel* elles sont appréhendées.

Même si le cadre de pensée tend à « s'élargir », il n'en demeure pas moins que c'est d'abord et avant tout en fonction et à partir de la question de la répartition des fruits de la production industrielle que se pense majoritairement la politisation de l'écologie. Si d'autres causes interviennent (féminisme, décolonialisme), elles sont elles-mêmes subordonnées à ce modèle dominant. L'« essai d'écologie politique » de Razmig Keucheyan (2018) constitue à ce titre un exemple parlant. Contre les projections optimistes d'un « consensus environnemental » construit à grand renfort de sommets et de conférences internationales, le sociologue donne à voir une corrélation étroite entre l'accroissement de la crise environnementale et la multiplication des conflits sociaux et géopolitiques. Dans un contexte de crise du capitalisme, « l'amenuisement des opportunités de profit, la nécessité d'assurer le contrôle sur l'extraction la circulation des ressources, mais aussi l'accroissement de la contestation du système tendent à conférer à la conflictualité politique un caractère plus aigu » (Keucheyan, 2018, p. 15).

L'étude de Keucheyan livre une analyse politique questions environnementales en pensant ces dernières dans des termes marxistes :

> Le développement industriel – le capitalisme – est à l'origine de la crise et des inégalités environnementales. Ce système produit cependant également, dans un même mouvement, des

> “anticorps” pour y faire face. La financiarisation est l’un d’entre eux. Elle protège l’investissement des conséquences du changement climatique, amortit l’augmentation du coût des “conditions de production” à laquelle il donne lieu, et permet par la même occasion d’en tirer profit, dans un contexte global marqué par une crise économique de longue durée. La financiarisation est donc une première réaction du capitalisme devant la crise écologique. […] Un second mécanisme […] permet au système de se prémunir face aux effets de cette crise : la guerre. Du fait de l’accroissement des inégalités qu’elle suscite, la crise écologique induit des conflits armés d’un type nouveau. Elle suscite des évolutions dans les modalités de la violence collective, qui inaugurent une ère nouvelle dans l’histoire de la guerre. En plus de se financiariser, la crise écologique se militarise. » (p. 152-3)

C’est dans ce cadre, où les « oppositions de classe » précèdent les autres types de rapports sociaux, qu’il devient possible de penser la question des inégalités environnementales. Keucheyan s’intéresse en particulier au racisme environnemental et à son intrication avec les inégalités produites par le capitalisme d’une part, et avec les questions écologiques de l’autre. Qu’il s’agisse de l’accès aux « ressources naturelles » ou de « l’exposition aux pollutions », ces inégalités doivent être comprises comme des effets dérivés du mode de production capitaliste, c’est-à-dire comme des conséquences des rapports de domination et d’exploitation qu’il institue.

La sociologie de la politisation de l’écologie se présente bien souvent comme un projet d’intégration des questions environnementales dans le cadre de pensée et d’action de la question sociale. Dans les termes des sciences politiques, on dira que c’est à partir « d’idéologies » pré-existantes que l’écologie est appréhendée. C’est pourquoi on entendra parfois que « l’écologie sans lutte des classes, c’est du jardinage. »

Dans ce second procédé de socialisation de l’écologie, sa politisation se résume *in fine* à son intégration aux schèmes de la question sociale. Avant même de pouvoir considérer une « articulation » de l’écologisme à d’autres idéologies, la définition même de la politisation obéit dès le départ aux concepts, aux schèmes et aux modes de raisonnement élaborés autour de la question sociale. Les critères conceptuels de définition de la politisation tout comme les conceptions implicites ou explicites de ce qu’est l’action collective, la contestation ou la mobilisation sociale sont pris comme des allants de soi et importés tels quels. Pour devenir politique, l’écologie doit dès lors abandonner toute prétention à l’autonomie. Bien loin d’une articulation ou d’une conjonction, c’est bien d’une *subordination*, c’est-à-dire d’une entrée en dépendance vis-à-vis d’une question de rang supérieur (la question sociale), que procèdent ces approches.

Ce n'est qu'à la condition de cette subordination que l'écologie se voit politisée et donc, nécessairement, pensée en rapport avec d'autres causes. Ces volontés revendiquées « d'articuler » l'écologie aux luttes sociales découlent en elles-mêmes de ce procédé d'hétéronomisation. L'« articulation » ainsi revendiquée repose donc sur une hiérarchisation des causes, au sein de laquelle l'écologisme se trouve relégué à une position secondaire.

2.2. Les problèmes posés par ces travaux

Dans la perspective de ces travaux, la réponse à notre problématique s'impose d'emblée. Si, pour être politisée, l'écologie doit nécessairement suivre ces procédés de socialisation, il ne fait pas de doute que la diffusion de discours et de pratiques psychologisants dans l'espace de la cause environnementale conduit directement à sa dépolitisation. Le verdict est donné, les jeux sont faits. La seule écologie politique valable est une écologie *hétéronome*, dépendante des questions politiques qui la précèdent conceptuellement. L'écologie doit non-seulement être appréhendée sur le mode de la « lutte collective », mais aussi, se fondre dans les schèmes et les référentiels de la question sociale.

Il n'y aurait donc pas, politiquement parlant, de questions politiques *proprement écologistes*, mais seulement des questions sociales posées par l'écologie, ou encore des réponses sociales aux différents types « d'inégalités environnementales »[15] ou aux risques non-humains menaçant et affectant les humains (pollutions, dégradations, etc.). Sans socialisation, pas de politisation, sans quoi l'écologie se voit confinée au seul rang de « jardinage ».

Ces approches se heurtent à plusieurs limites, que nous allons passer en revue. Premièrement, nous verrons que l'indexation de la notion de politisation sur la socialisation repose sur des postulats qui méritent d'être explicités et interrogés. Deuxièmement, nous montrerons que

[15] La notion d'inégalités environnementales exemplifie de tels procédés de subordination de l'écologique au social. Il s'agit, avec ce concept, de souligner les « déterminants sociaux » des préoccupations écologiques, en insistant sur le fait que la « construction sociale de l'environnement » est toujours « socialement située », c'est-à-dire dépendante de la position sociale des groupes sociaux qui construisent des représentations de l'environnement. Dans ce paradigme socio-constructiviste, ce sont toujours des éléments sociologiques qui expliquent, causent, déterminent le rapport des individus à l'environnement, qu'il s'agisse de la création de communautés néo-rurales par les fractions déclassées de la bourgeoisie culturelle (Léger et Hervieu, 1979, 1983), des discriminations sociales produites par l'action publique environnementale (Deldrève et Candau, 2014) ou encore du rapport inégal des « classes sociales » à « l'enjeu écologique » (Comby, 2024) et de ses conséquences stigmatisantes pour les classes populaires (Comby et Grossetête, 2013). Un autre aspect du concept d'inégalités environnementales se réfère, dans la filiation des travaux sur la justice environnementale étasunienne, aux inégalités sociales de l'exposition aux pollutions ou dégradations de l'environnement d'une part, et aux inégalités de l'accès aux « ressources » ou aux « aménités » environnementales d'autre part (Hetzel et Hughes, 2025, p. 43).

l'association de l'individualisation à la dépolitisation s'inscrit elle-même dans un paradigme « socio-centriste » où la question sociale est au centre de ce qui définit le politique.

2.2.1. Politiser, c'est socialiser ?

Ces travaux ne disent pas au nom de quoi il conviendrait de socialiser l'écologie pour la politiser. Cette association, souvent implicite, entre d'une part la traduction d'une cause ou d'un enjeu dans les termes de la question sociale, et, d'autre part, l'attribution du label « politisant » à ce processus de socialisation, apparait comme un allant de soi dont les postulats mériteraient pourtant d'être questionnés. Selon quel principe, en effet, la politisation impliquerait nécessairement la socialisation ?

Prenons le cas des écologies conservatrices. S'il ne fait pas de doute que ces idéologies mêlant écologisme et conservatisme appartiennent au champ de l'écologie politique[16], elles se situent néanmoins à l'opposé du socialisme, tant sur le clivage droite/gauche que sur l'axe opposant progressisme et conservatisme. On a bien affaire, dans ce cas, à une écologie politisée, mais pas socialisée. Au nom de quoi s'opère alors la politisation de l'écologie ?

Les travaux consacrés aux usages conservateurs de l'écologie dressent un constat sans appel : l'écologie conservatrice ne résulte pas d'orientations propres à l'écologisme, mais de « stratégies de verdissement » ou de formes de « récupération de l'écologie » par les mouvements conservateurs[17]. L'écologie conservatrice apparaît comme le produit d'un processus d'appropriation, par la droite conservatrice et l'extrême droite, à des fins instrumentales. Qu'il soit question du développement d'un « écofascisme » (Dubiau, 2022) ou de l'écologisation de la « Nouvelle Droite », ces configurations relèvent de la même logique d'appropriation idéologique, où l'écologie est redéfinie à partir de cadres conservateurs. Ainsi, les discours et les pratiques acquièrent une qualité politique car ils s'inscrivent dans des cadres idéologiques déjà stabilisés. C'est surtout car l'écologie est appréhendée à partir du conservatisme qu'elle se trouve politisée.

Ceci nous indique que les procédés de socialisation de l'écologie ne constituent qu'un cas particulier d'un phénomène plus général. Si l'écologie peut être politisée sans être socialisée, c'est

---

[16] Flipo *et al*. (2025) distinguent ainsi quatre positions vers lesquelles peut tendre l'écologie politique : le conservatisme, le social-libéralisme, l'écosocialisme, et la critique radicale du développement.

[17] C'est notamment le cas des reformulations de l'écologie par des mouvements de jeunes conservateurs, à propos desquelles Basile Imbert conclut un article en soulignant qu'ils « ne sont en réalité pas aussi écologistes que ce qu'ils le prétendent » (Imbert, 2025, p. 70).

au prix de son hétéronomisation, c'est-à-dire de son inscription dans des référentiels idéologiques qui lui sont extérieurs. Qu'il s'agisse du libéralisme, du conservatisme ou du socialisme, l'écologie politique se formule ainsi classiquement à partir d'autres idéologies — et, du côté des approches sociologiques, principalement à partir du socialisme.

Dans ces conditions, il devient difficile pour les sociologues de justifier scientifiquement l'idée selon laquelle « l'écologie sans lutte des classes, c'est du jardinage » autrement que sur un mode autoréférentiel — par exemple en postulant que seule une écologie pensée à l'aune de la question sociale serait à même de favoriser l'émancipation des classes populaires, de répondre aux inégalités environnementales structurelles, ou encore de rendre visibles et contestables les rapports de domination qui organisent *par ailleurs* les ravages environnementaux.

L'usage des catégories « d'aménités environnementales », « d'exposition aux pollutions » ou de « ressources environnementales » pour qualifier les différents types « d'inégalités environnementales » exemplifie cette autoréférentialité. Puisque l'écologie est subordonnée dès le départ à des questions qui la contiennent intégralement, elle ne peut que se saisir à partir d'affaires proprement humaines, et, plus particulièrement, celles des inégalités sociales. On en vient donc au paradoxe suivant lequel la question des non-humains (qui apparait comme la spécificité même de l'écologie) n'est politisée qu'à la seule condition d'être pensée du point de vue des humains en général, et, plus particulièrement, de la question sociale.

En cherchant à ramener dans le giron de la question sociale tout ce qui menacerait d'en sortir, ces travaux se voient forcés de jouer un rôle d'arbitre, c'est-à-dire d'appliquer aux questions environnementales les règles contenues dans leurs présupposés normatifs. Ainsi s'agit-il, à un moment ou à un autre, de devoir trier entre le politisant et le dépolitisant, et *a fortiori* entre des pratiques jugées légitimes et les autres. En passant au crible théorique de la question sociale les pratiques hétérogènes auxquelles se livrent les acteurs, les sociologues classent, rangent, et séparent le bon grain de l'ivraie.

Dans ces opérations de purification, tout processus d'individualisation de l'écologie est rabattu sur le pôle de la dépolitisation.

2.2.2. Individualiser, c'est dépolitiser ?

Depuis Robert Castel, la sociologie porte un regard critique récurrent sur les procédés de psychologisation. Foucault et Bourdieu ont élargi cette perspective en étendant l'analyse à toutes les

formes « d'individualisation du social » (par exemple, en révélant les postulats individualistes de « l'anthropologie économique » sur lesquels repose le néolibéralisme). Ainsi, la critique des effets dépolitisants du développement personnel et du « psy » est devenue un lieu commun de la discipline. De son introduction dans le management des entreprises à sa mobilisation dans le cadre de politiques publiques dites « d'activation », le « psy » et le développement personnel sont ainsi régulièrement appréhendés comme des instruments de « gouvernement des conduites » et/ou de reproduction de la domination. C'est en ce sens qu'ils seraient vecteurs d'une dépossession politique.

Dans cette conception de l'action politique, l'échelle individuelle est ramenée à la sphère privée, à l'intérêt personnel, voire à l'égoïsme. Elle s'oppose directement à l'action collective, à la mobilisation sociale, à l'espace public, à l'intérêt général ou à l'intérêt de classe. La politisation consiste ici à transcender ses intérêts individuels pour rejoindre les intérêts collectifs, ceux d'un groupe voire d'une classe sociale — intérêts souvent conçus comme antagonistes avec ceux d'autres groupes sociaux. L'expérience du politique est fondamentalement *scalaire*, en ce sens qu'elle consiste à passer de l'individuel au collectif, du Je au Nous.

Fortement présente en sociologie, cette conception scalaire du politique[18] s'inscrit dans la continuité de certaines matrices fondatrices de la discipline. Depuis l'invention d'un ordre de réalité *sui generis*, extérieur aux individus et s'imposant à eux (Durkheim, 1937), la sociologie a privilégié l'analyse des déterminants sociaux des représentations, des croyances et des conduites des individus. L'explication du social par le social se rapporte à une analyse des faits sociaux et des lois qui les organisent en tant qu'ils dépassent les seuls individus. Par la suite, la sociologie critique a proposé une lecture du monde social où le politique se pense, précisément, à partir des « structures sociales », c'est-à-dire de ce champ d'analyse historiquement constitué comme le domaine de compétence propre des sociologues. Dans cette perspective, les problèmes considérés comme politiques sont ceux qui relèvent de la production et de la reproduction des inégalités sociales, des rapports de domination entre les classes ou encore des rapports de pouvoir inscrits dans des institutions durables telles que l'État, le marché du travail, le système scolaire, etc. Le travail critique deviendrait émancipateur en ce qu'il révèlerait ces structures et permettrait de modifier les conditions objectives dans lesquelles agissent les individus. L'inertie et le changement social ne se

[18] D'autres approches et définitions du politique existent en sciences sociales, où le politique et la politisation ne se réduisent pas à une seule question d'échelles. Ces travaux, issus pour la plupart des sciences politiques seront examinés à la section 1. du chapitre 3.

comprennent ici qu'à la lumière de l'analyse sociologique d'institutions qui, par définition, transcendent les individus. La politisation, pensée comme une *émancipation*, résulte dès lors de la lecture collective de ces déterminations structurelles, dans la perspective de leur transformation.

Mais les questions politiques soulevées par les dérèglements et les réactions en chaîne provoqués par l'activité anthropique peuvent-elles se réduire entièrement à ces catégories ? Le capitalisme industriel, l'État, l'appropriation ou l'opposition des intérêts de classes, épuisent-ils le sujet ? En transposant cette lecture « sociologiste » et socialiste à la question écologique pour la penser politiquement, ne cherche-t-on pas à faire rentrer (plus ou moins habilement) certains problèmes dans un cadre théorique mal ajusté ? Sommes-nous bien sûr·es, en effet, que les enjeux soulevés par notre dépendance au pétrole, la prolifération des espèces invasives, le renforcement croissant de l'antibiorésistance (entraînant la multiplication des épidémies et des épizooties), l'enfouissement de déchets radioactifs de haute activité, ou encore l'impossibilité d'adopter à grande échelle des modèles agricoles affranchis de la dépendance aux biocides peuvent être réduits, pour être « politisés », aux inégalités qu'ils perpétuent ou aux rapports de domination qu'ils reconduisent ? Quel est le prix d'une telle réduction pour faire entrer l'écologie dans le cercle prestigieux des « sujets politiques » ?

Frédéric Lordon martèle, à propos de l'éco-anxiété, qu'elle résulte de la digestion, par le « système médiatique » d'un « vrai problème politique » pour le transformer en « merde psycho-sociétale », et donne le coup fatal en rappelant que le « discours néolibéral » ne peut s'empêcher de « psychologiser les choses, c'est-à-dire [les] dépolitiser ». Les « vrais problèmes politiques », proprement humains, concerneraient les inégalités qui découlent du mode de répartition des richesses[19]. Comment ne pas voir, face à l'incessante réactivation des mêmes schèmes dénonciateurs, ces « jouets mécaniques qui répètent inlassablement le même geste, alors qu'autour d'eux tout a changé » ?[20] Pourquoi, finalement, se livrer à des batailles que nous n'avions pas anticipées avec les armes des siècles passés ?

Rien ne garantit, *a priori*, que les usages de pratiques traditionnellement jugées « psychologisantes » et « individualisantes » provoqueraient une dépolitisation de l'écologie —

---

[19] Sans la moindre ambiguïté, Lordon affirme : « Pour moi la question première, ça a toujours été "ce qu'on fait aux hommes". "Ce qu'on fait à la Terre" est une question seconde, j'entends : qui ne fait sens que comme déclinaison de la question première — oui, à force de bousiller, la Terre, ça va faire quelque chose aux hommes. » (Lordon, cité dans Cary, 2022, p. 67).

[20] *cf*. Latour, 2025, p. 34

pour autant qu'on n'indexe pas systématiquement notre définition de la politisation *sur la seule question sociale*. Il n'est pas question de dire ici que l'écologique et le social doivent être pensés de manière séparée (loin s'en faut). Mais si l'on considère que les deux s'articulent et devraient s'alimenter l'un l'autre, encore faut-il assumer de ne pas chercher à rabattre *d'emblée* le social sur l'écologique, et ne pas chercher, dès le départ, à faire rentrer les questions environnementales dans des habits théoriques qui furent exclusivement forgés pour la question sociale.

Pour répondre à notre problématique, une enquête reste donc à mener, pour éclairer empiriquement les deux problèmes qu'elle pose : d'une part, l'opposition de l'action individuelle à l'action collective, de l'autre, son indexation sur le gradient politisation/dépolitisation.

3. DU DÉVELOPPEMENT PERSONNEL AU MILIEU DES « TRANSITIONS » : RETOUR SUR LA DÉMARCHE EMPIRIQUE

La corrélation entre ces deux gradients (collectif/individuel ; politisation/dépolitisation) est apparue alors que nous travaillions à l'origine sur des terrains apparemment éloignés de la politisation (et) de l'écologie. Nous reviendrons ici sur les prémisses de cette enquête pour montrer comment les thématiques de l'individualisation et de la dépolitisation ont structuré notre démarche empirique. Après un bref retour sur une enquête préalable à celle-ci, nous reviendrons, chronologiquement, sur son déroulé, en montrant comment de nouveaux terrains ont été ouverts progressivement à partir du premier. Cette composition incrémentale des terrains d'enquête a suivi un « fil rouge » qui apparaitra au fil de ce développement.

3.1. Le développement personnel : de l'éthique au politique

L'écologie a émergé empiriquement dans nos recherches, alors que nous nous efforcions de caractériser le « rapport au politique » d'un groupe socioprofessionnel spécifique : celui des professionnel·les du développement personnel. Dans la foulée d'un travail de mémoire (Laborde, 2020) portant sur les modalités et les enjeux de la pratique du développement personnel, ces investigations ont été prolongées dans le cadre de cette thèse, à partir des conclusions issues de cette précédente recherche.

Pour comprendre la composition progressive des terrains d'enquête de la thèse, nous partirons du terrain initial que fut celui du développement personnel.

3.1.1. La critique sociologique et sociale du développement personnel

Le thème de la critique du développement personnel et instructif pour notre étude. On y trouve des schèmes critiques presque identiques à ceux formulés à l'égard de l'individualisation-dépolitisation de l'écologie (et, plus récemment, du mouvement « collapso »).

Formulée au nom de la question sociale et/ou depuis la sociologie[21], la critique du développement personnel s'inscrit presque toujours dans celle, plus large, de l'individualisation-dépolitisation du social. Pris comme objet d'étude, le développement personnel apparait comme un cas paradigmatique révélant les effets dépolitisants du « psy » et des processus d'individualisation.

Appréhendé comme un « *discours* » justifiant les inégalités sociales, le développement personnel enjoindrait les individus des sociétés contemporaines à ne compter que sur eux-mêmes pour faire face aux épreuves de la vie. Il favoriserait ce faisant l'abandon de toute critique sociale et donc toute perspective « véritablement » politique. Produit d'une rhétorique managériale incarnant la récupération de la critique artiste du capitalisme (Chiapello, 1998 ; Boltanski et Chiapello, 1999) le développement personnel est majoritairement présenté, dans la littérature académique qui lui est consacrée, comme un instrument de l'exercice du pouvoir néolibéral, non-seulement dans les organisations (Aubert et Gaulejac, 1991 ; Brunel, 2004 ; Salman, 2021 ; Stevens, 2011), mais plus largement au sein des États (Cabanas, 2019 ; Vrancken et Maquet, 2012) à l'ère de l'abandon de la question sociale, de l'effondrement des institutions politiques et de la psychologisation des rapports sociaux (Castel et Le Cerf, 1980). Parce qu'il traduirait dans le langage de l'intériorité de l'individu ce qui se disait autrefois dans des termes sociaux et politiques, le développement personnel constituerait intrinsèquement un puissant vecteur de *dépolitisation des problèmes sociaux*. Fardant le mythe du mérite individuel d'une figure romantique de l'individualité, le « discours du développement personnel » se présenterait alors comme « l'idéologie rêvée du néolibéralisme » (Illouz, citée dans Laurent, 2019).

Des citoyen·nes responsables aux salarié·es autonomes, la responsabilisation des individus exercerait son diktat, participant dès lors de l'effacement des solidarités et de la légitimation des inégalités. Sous couvert de connaissance de soi et de bien-être, le développement personnel

[21] La critique du développement personnel déborde le seul champ sociologique. Les rayons des librairies font ainsi se côtoyer des ouvrages labellisés « développement personnel » avec des essais polémiques élaborant des dénonciations assez similaires entre elles. Les thèmes de l'individualisme, du repli sur soi, de la culpabilisation des individus et de la dépolitisation alimentent des critiques politiques et morales de cette nébuleuse de pratiques. Pour des exemples, *cf*. notamment Ebguy, 2008 ; Fahsi, 2023 ; Funès, 2021 ; Jobard, 2021.

célèbrerait pernicieusement une conception libérale et méritocratique du social et participerait d'une euphémisation et d'une intériorisation des rapports de domination (Brunel, 2004 ; Cabanas et Illouz, 2018 ; Requilé, 2008).

Ces travaux s'inscrivent dans la critique de l'individualisation-dépolitisation examinée plus haut. Ils entendent participent empiriquement à la documentation de ces processus. C'est moins, en ce sens, le développement personnel lui-même que les processus d'individualisation-dépolitisation du social qui sont au centre de ces analyses… À tel point que, paradoxalement, à de rares exceptions près, aucun des travaux précédemment cités ne constitue le développement personnel en objet d'étude en tant que tel. Comme le souligne Nicolas Marquis (2014, p. 11-39), le développement personnel figure souvent comme un objet intermédiaire, un « *insight* » à partir duquel des processus plus larges seraient caractérisables.

L'orientation critique de ces travaux explique sans doute leur désintérêt pour la question des usages du développement personnel. Moins intéressées par la réception d'un « discours psy » que par sa critique idéologique, ces analyses tendent à postuler un simple effet performatif sur les individus (comme le souligne Marquis, 2014). S'imposant aux individus comme une structure (« par le haut »), il serait « intériorisé » tel quel, sans rencontrer aucune forme de détournement, d'appropriation, d'utilisation (stratégique ? réflexive ? pragmatique ? instrumentale ?) ou d'arrangement (Marquis, 2014, p. 31-36 ; Stevens, 2008, p. 7). L'appui fréquent sur les travaux de Michel Foucault accentue cette focalisation sur les « structures », les « *épistemè* » et l'absence de prise en compte des usages. Il favorise aussi grandement la réduction du développement personnel à un « discours »… Alors même que les pratiques qu'il recouvre donnent une place très importante à la corporéité et à l'expérience sensible !

Le développement personnel n'est ainsi constitué qu'en objet intermédiaire, comme s'il n'acquérait de sens sociologique qu'en se reportant, en dernière analyse, à des phénomènes plus larges qu'il se contenterait de « traduire ». Le terme est alors inclus dans une nébuleuse sémantique, au sein de laquelle nous retrouvons entre autres le « travail sur soi », le « marché du bien-être » ou encore la « gestion de soi ». S'il est souvent utilisé comme mot-valise, il est bien plus rarement constitué en objet de recherche en tant que tel. Tout compte fait, peu d'enquêtes empiriques ont procédé à une analyse sociologique de la *pratique* du développement personnel sans le réduire à un

« discours » surplombant et en portant attention aux usages qui en sont faits[22]. L'enquête du mémoire proposait alors d'étudier le développement personnel « en pratique ».

Cette première recherche s'appuyait sur une série d'entretiens menés avec des individus revendiquant la pratique du développement personnel dans le cadre de leur activité professionnelle et mobilisant à cette fin des techniques comme le coaching, l'hypnose, la sophrologie, l'Analyse transactionnelle, les approches « énergétiques », humanistes[23], etc. Les résultats qui ont émergé ont été surprenants. Les pratiques et les discours analysés ont fait apparaitre une conception précise de la société telle qu'elle est, telle qu'elle devrait être, et des façons d'y agir pour passer de l'une à l'autre. On pouvait dès lors parler d'une *idéologie*. Cependant, celle-ci ne correspondait pas au tableau dépeint par les critiques de « l'idéologie du développement personnel »…

3.1.2. De la vie bonne à la bonne vie sociale

Dans la perspective d'une sociologie de la critique (Boltanski, 1990), les entretiens du mémoire avaient fait émerger ce qui, selon les interrogé·es, empêchait les gens de « devenir eux-mêmes ». À ce égard, une critique générale de la contrainte sociale exercée par « la société » (et ses institutions) sur les individus état fréquemment formulée, en tant que cette contrainte était perçue comme *extérieure* à ceux-ci (Laborde, 2021). Famille, école, travail… le discours des interrogé·es et des ouvrages convergeait clairement vers une critique des « conditionnements », du « formatage » et des « barrières » que « la société » dresserait contre l'épanouissent des individus. À cette opposition de la société et de l'individu se surajoutait un autre dualisme opposant l'artificiel à l'authentique. Ainsi, c'est *contre* « *l'artificialité de la société »* que les interrogé·es construisaient « l'authenticité des individus ». Mais la seule thématique de l'individualisme contemporain et de la construction sociale de l'intériorité n'épuise pas le sujet.

---

[22] Relevons néanmoins les travaux de Valerie Brunel (2004), Hélène Stevens (2008, 2011, 2013) et Nicolas Marquis (2012, 2014) qui, chacun à leur manière, prennent le développement personnel pour objet sociologique et proposent une analyse de sa mise en pratique.

[23] Sur ce terrain, les enquêté·es passaient constamment du « spirituel » au « psy » sans jamais distinguer l'un de l'autre. C'est ce constat empirique qui fut à l'origine de la perspective d'analyse — retenue ici — faisant de ces deux registres des modes d'expression de l'intériorité (comme on le verra au chapitre 1, section 2.). Cette indistinction du spirituel et du psy va souvent à l'encontre de la manière dont les approches sociologiques rendaient compte du développement personnel. La division du travail sociologique conduit les sociologues critiquant cet objet à n'y chercher que du « psy » pour rendre compte des formes contemporaines de « gouvernement des conduites » par la psychologisation. Mais le développement personnel a aussi été étudié par les sociologues des religions, qui traitent quant à eux des éléments « spirituels », ésotériques et religieux qui composent le développement personnel. Chacun·e trouve, en somme, ce qu'elle ou il cherche dans un objet particulièrement composite et hétérogène. On reviendra au chapitre 1 sur cet entremêlement du « psy », du « spirituel » et du religieux et de ses expressions dans certains milieux écologistes.

Parallèlement à cette critique, d'autres concernaient principalement l'individualisme, le productivisme et le consumérisme. Ainsi, et de manière pour le moins surprenante, les critiques formulées par les sociologues à l'égard du développement personnel se trouvaient-elles identiques à celles formulées par les personnes interrogées elles-mêmes, à l'égard de ce qu'elles nomment quant à elles « la société ». Là où les sociologues font souvent du développement personnel l'exemple typique des impasses de l'individualisme contemporain, les interrogé·es condamnaient un « individualisme égoïste » gangrenant les sociétés occidentales, cultivant le narcissisme et célébrant l'individu Roi — individualisme face auquel il serait nécessaire de rétablir les notions d'interdépendance, de solidarité et de coopération. De la même manière, là où le développement personnel est présenté par les sociologues comme un moyen d'enjoindre l'individu à augmenter sans cesse ses performances et son efficacité, les praticien·nes dénoncaient vivement l'injonction à la productivité se parant des oripeaux de pratiques alternatives ou de certains éléments de psychologie pour enjoindre les individus à se dépasser sans cesse. Il en va de même de la critique du consumérisme, dont certain·es font du développement personnel l'étendard — en tant qu'il s'insèrerait dans un vaste marché au sein duquel sont commercialisées des « marchandises émotionnelles » (Illouz, 2019)...

Non-seulement les personnes interrogé·es formulaient elles-mêmes les critiques des sociologues, mais de plus, elles présentaient précisément le développement personnel comme un moyen de s'émanciper du productivisme, de l'individualisme et du consumérisme. C'était, selon elles, grâce au développement personnel que les individus pourraient se libérer de ces tares pour retrouver une « authenticité perdue ». Mais qu'est-ce que cette authenticité ? Comment décrire positivement l'éthique partagée par les interrogé·es ?

Dans la mesure où les professionnel·les du développement personnel visent à « parler à tout le monde » dans le cadre d'une pratique de nature souvent thérapeutique, leur discours tend à se formaliser en couples d'opposition, dont la fonction est d'indiquer efficacement où se situent les pôles du bien et du mal, du faste et du néfaste, du bon et du mauvais. On retrouve ainsi un ensemble de dualités construites pour indiquer symétriquement les objets donnés à valoriser et à dévaloriser, ce à quoi s'attacher et de quoi se détacher. C'est dans ces agencements que les couples d'opposition du développement personnel sont activés comme formalisation d'une offre de sens (*cf*. annexe 1).

Ces couples d'opposition sont normatifs. Dans le cadre d'une pratique thérapeutique, le pôle positif est assimilé à celui de « l'intériorité » individuelle et le pôle négatif à celui de « l'extériorité » sociale. Il s'ensuit que le style thérapeutique du développement personnel consiste à (se) socialiser à une éthique spécifique *via* l'appropriation par les acteurs de ces couples d'opposition. Les prises qu'il déploie servent de base à un travail d'association effectué entre ces couples d'opposition et les expériences vécues[24]. En ce sens, le développement personnel indique aux individus en quête de sens le chemin de la « vie bonne », c'est-à-dire les pensées et comportements à adopter et auxquels s'attacher (et symétriquement, ceux desquels s'éloigner).

Mais le tableau de l'annexe 1 peut être lu d'une autre manière. Les éléments répartis dans ces deux pôles ne concernent pas seulement des comportements interindividuels. S'ils sont transmis dans un cadre thérapeutique, ils engagent aussi des conceptions de *ce que doit être un collectif* — autrement dit, une perspective à propos de la « vie bonne », mais aussi de la « bonne vie sociale ». D'un niveau à l'autre, le pôle positif de l'intériorité de l'individu devient un idéal collectif et celui, négatif, de l'extériorité de la société, devient le ferment d'une critique sociale. Dans cette perspective, on voit déjà à ce stade se dessiner des conceptions se rapprochant d'idées écologistes…

Comment s'opère cette articulation de l'individuel et du collectif chez les praticien·nes ? Loin de seulement se manifester dans des discours généralistes et « hors sol », elle s'ancre dans des pratiques quotidiennes et dans les significations attribuées à leur engagement. C'est d'ailleurs en cela qu'elles et ils estiment agir concrètement pour la transformation sociale qu'elles et ils espèrent voir advenir. Les interrogé·es considèrent bien participer activement à transformer la société « à leur échelle » :

> « [Ancien directeur de centre social de formation, Fabien a fait carrière dans la direction de structures de l'économie sociale et solidaire (ESS). Suite à une thérapie en Gestalt, il quitte son emploi et devient thérapeute en Gestalt à son tour] J'étais convaincu que le vivre ensemble, le collectif, effectivement, ça pouvait changer la vie des gens, la solidarité etc. Et ce faisant, je me suis dit "oui ok sauf qu'en fait les vrais freins, les vraies difficultés, les vraies limitations, elles sont individuelles et pas collectives." Le collectif c'est la couche d'après. Et elle est importante. Mais en fait y a une couche d'avant qui est notre histoire, notre psychoactivité, nos croyances, etc. Celle-là elle se renforce. Je vais pas citer Bourdieu hein, mais elle se renforce dans nos classes, certes, mais on a d'abord quelque chose là dedans. Ça, ça m'a intéressé.

[24] Ces expériences peuvent être passées, comme dans le cas des pratiques de « relation d'aide » comme la psychopratique ou le coaching, ou encore dans celui de la pratique de lecture d'ouvrages de développement personnel, ou présentes, dans le cas de pratiques corporelles (méditation, qi-gong…).

> [C'est pour ça que j'avais justement voulu creuser ce passage de l'ESS au développement personnel, [...] Bon, moi j'ai le terme de développement personnel en tête mais, aussi dans la Gestalt, dans cette démarche-là qui passe par l'individu, par sa psyché, par son intériorité, pour vous, est-ce qu'il y a quand même une signification, un sens qui touche au collectif, au vivre ensemble ?]
>
> Qui touche d'abord à l'organisme. Moi c'est ma conviction depuis maintenant une dizaine d'années, c'est de dire en fait oui le collectif, mais le collectif il est à la fois porteur de solidarité etc., mais en même temps très limitant, en même temps très retenant. Et je pense que... Enfin je pense... Je suis aujourd'hui convaincu qu'en fait, si on ne redescend pas au niveau de l'individu, ce qu'on articule en Gestalt ou en phénoménologie comme organisme-environnement, si on ne redescend pas dans l'organisme, en fait je n'ai pas conscience que je peux agir dans l'environnement. Je suis plutôt agi par mon environnement. Donc aujourd'hui je vais plutôt être dans cette articulation de dire qu'il y a d'abord un Je, mais il faut d'abord faire ce chemin d'individuation, de séparation, qui n'est pas un chemin individualiste, hein, mais qui est un chemin d'individuation, de séparation de moi et de l'autre. Et alors quand je suis au clair avec ça, je peux interagir avec l'autre beaucoup plus sainement, en tout cas beaucoup plus consciemment. » — Extrait d'entretien avec un coach et Gestalt-thérapeute.

L'horizon de réalisation de soi recèle une dimension collective. Pour certain·es interogé·es comme Fabien, les praticien·nes en développement personnel participent de la réalisation d'un idéal social. En aidant les personnes à « devenir elles-mêmes », il estime participer à une « transition de société ». C'est donc dans le cadre de leur pratique professionnelle que ces praticien·nes s'engagent et considèrent participer à « changer le monde » :

> « Quand [mes clients] viennent dans mon cabinet c'est pour eux, mais en même temps ça agit aussi sur le monde. Par des petites choses, des petites actions, il y a des choses qui bougent. C'est aussi ça la thérapie. […]. Un patron qui va en thérapie, qui fait un travail sur lui etc., je suis sûre que ça change toute une dynamique de son management... Donc ça change la société. De l'intérieur. » Extrait d'entretien avec une Gestalt-thérapeute.

« Changer la société de l'intérieur ». Voilà, dans les termes indigènes, la caractérisation d'une conception du social et des façons d'y agir. « De l'intérieur », c'est-à-dire hors du cadre de l'action collective en son sens « classique » (manifestations, pratiques syndicales, vote, geste de s'adresser aux pouvoir publics)… Il s'agit ici de transformer les schémas de pensée et d'action guidant les individus et les organisations dans leur fonctionnement quotidien. Ainsi, des pratiques orientées vers l'individu et son intériorité, en tant qu'elles procèdent d'attachements et d'orientations identifiés, se trouvent-elles orientées vers un idéal de transformation sociale.

3.1.3. Le milieu des « transitions »

Le travail de thèse a consisté à suivre la trame de ce rapport au changement social identifié sur le terrain du développement personnel, en élargissant l'étude dans des sphères gravitant autour de l'échantillon étudié. L'objectif était de procéder à des comparaisons avec le premier terrain de recherche.

Le premier terrain exploratoire fut un festival organisé en 2021 par l'association La Traverse[25]. L'évènement est ainsi présenté par l'association :

> « Du 5 au 11 juillet, La Traverse organise une semaine de manifestation festive et engagée pour sensibiliser et donner envie d'agir sur les enjeux climat et biodiversité. Une semaine d'ateliers, de tables-rondes, de rencontres, de spectacles et représentations artistiques, de joie de se retrouver pour comprendre les enjeux, découvrir des possibles, s'émouvoir et se préparer au passage à l'action.
> […]
> Pour le rêve, l'inspiration, l'utopie individuelle et collective dont nous avons besoin.
> Pour l'évolution et la transition de notre société vers un modèle plus résilient et respectueux du vivant.
> Pour la révolution de nos imaginaires et du système dans lequel nous sommes aujourd'hui bloqués. »

C'est à cette occasion que nous avons pris connaissance de l'existence d'ateliers axés autour des notions « d'intelligence collective », de « gouvernance partagée » et de coopération. Ces ateliers s'adressent principalement à des activistes et militant·es écologistes « hors parti » (Extinction Rebellion, ANV Cop21, Alternatiba, Les Amis de la Terre…), à des initiateur·ices d'alternatives économiques, sociales et écologiques (éco-lieux, habitats coopératifs et/ou partagés, structures de l'Économie Sociale et Solidaire…), à des personnes en reconversion professionnelle, et plus largement à toute personne soucieuse de s'engager dans la cause écologique. Ils visent à encapaciter ce public et à faciliter son engagement, en dispensant des pratiques de « travail sur soi » et des techniques de coopération au sein d'un collectif.

La Traverse est le produit de ce type de pratiques et s'en fait aujourd'hui l'un des principaux relais. Se présentant comme un « archipel » de la « transition écologique et sociale », le mouvement est constitué de plusieurs « tiers-lieux » interconnectés et autonomes, installés dans des bâtiments anciennement désaffectés (une ancienne blanchisserie, un ancien couvent, une ancienne caserne militaire...). Motivés par un projet de transformation sociale, les militant·es visent à « créer des

[25] Le nom a été anonymisé.

lieux de [transition] à même de conjuguer transformation personnelle et projets de transformation du territoire, faciliter l'engagement citoyen [...], faciliter l'entraide entre porteurs de projets [...], amplifier la pression citoyenne pour transformer le système via du lobbying, des assemblées citoyennes et le soutien aux mobilisations, amplifier les solutions existantes en soutenant leur diffusion, leur usage et leur développement. »[26]

Au moment de sa fondation en 2019, et afin de structurer sa gouvernance et ses pratiques organisationnelles, le mouvement a fait appel au pionnier du secteur de la « gouvernance partagée » et de la « coopération » : l'Institut du Faire Ensemble (IFE)[27]. L'objectif de cette intervention était de structurer l'organisation selon des principes et valeurs promues par l'IFE tels que l'expression de ses émotions, l'empathie, l'authenticité, le respect mutuel, etc. Des pratiques et des méthodes de connaissance de soi et de communication se trouvent dès lors mobilisées, dont une part considérable relève… des pratiques de développement personnel. Dans l'offre de l'IFE, ces pratiques s'articulent à des pratiques corporelles ainsi qu'à des techniques de gouvernance et de prise de décision collective (sociocratie, holacratie[28], gestion par consentement, élection sans candidat, etc.). L'offre phare de l'IFE, « l'Atelier du Faire Ensemble », vise à transmettre des techniques formelles d'organisation et de communication ainsi qu'une « posture de coopération ». Il s'agit d'apprendre un style et des modalités d'engagement (dans des projets, des organisations) en questionnant tant le rôle que chacun peut y occuper que la manière et les conditions auxquelles il est possible de s'y réaliser personnellement. La proposition de l'atelier consiste à questionner l'articulation entre aspirations personnelles (le « Je ») et collectives (le « Nous ») en soutenant l'idée d'une forme d'alignement possible des aspirations du « Nous » et des « Je » qui le composent.

L'IFE revendique de contribuer à « altérer notre société par essaimage », en « construi[sant] des modèles basés sur des paradigmes nouveaux ». Il s'agit d'« altérer le système sans pour autant le renforcer par la violence », car « changer par coercition ne donne pas de résultat sur le long

---

[26] Extraits d'une vidéo de promotion de La Traverse.

[27] Le nom a été anonymisé.

[28] La sociocratie et la holacratie sont des modèles visant à répartir équitablement le pouvoir au sein d'une organisation. La holacratie (qui est la plus pratiquée à ce jour) est une méthode d'organisation et de structuration fondée sur des rôles flexibles et des « cercles » semi-autonomes, visant à distribuer le pouvoir de manière multilatérale, notamment avec un fonctionnement par mandat. Chaque « cercle » a un statut identique au sein de la structure (il n'y a pas de hiérarchie entre ces « cercles »). Ces points seront développés au cours des chapitres qui suivent.

terme »[29]. L'intervention de l'IFE auprès de La Traverse peut donc être comprise en tant que telle comme un acte visant directement à transformer la société : il s'agit de participer « directement » à la structuration d'une organisation militant elle-même pour transformer la société et les institutions.

Quelques années plus tard, une poignée de militant·es issues de La Traverse ont commencé à dispenser leurs propres stages et ateliers en créant une association appelée Plantîves[30]. Ceux-ci insistent moins sur les questions de gouvernance des organisations que sur celles de « posture » et « d'intention ». Plantîves vise à transmettre une synthèse entre les apprentissages tirés de l'IFE et les pratiques ayant émergé par la suite au sein de La Traverse. Plantîves se présente comme « une école de la coopération et de l'engagement au service des transitions écologique, sociale et démocratique ». Elle « accompagn[e] chacune et chacun à acquérir les clés pour se sentir en capacité de mener des projets collectifs qui contribuent aux changements qu'elles et ils souhaitent voir dans le monde » afin d'« encapaciter et outiller un maximum de (futurs) actrices et acteurs du changement écologique, démocratique et social à coopérer, s'engager et vivre autrement. »[31] Plantîves vise principalement un public militant, engagé dans des mouvements écologistes et toute forme « d'alternative ».

Les ateliers proposés par l'IFE (les « Ateliers du Faire Ensemble ») et ceux proposés par Plantîves (« Coopic » pour « Coopération et Intelligence Collective »)[32] sont apparus comme les terrains idoines pour cette enquête sur des terrains où le « travail sur soi » est au fondement du changement social. Au sein de ces organisations et de ces milieux sociaux, la transformation de la société doit se faire « de l'intérieur », « par le bas », en changeant les individus dans leur intimité et en instituant des « cultures » orientées vers un idéal spécifique.

La participation à ces ateliers a ouvert la voie à d'autres terrains de recherche. D'abord, un autre type d'atelier dont il était souvent question sur les terrains de Plantîves et de l'IFE : les ateliers de Travail qui Relie (TQR). Ici, il n'est plus question de pratiques organisationnelles, mais « d'écopsychologie » et d'engagement. Mais les ateliers de TQR partagent avec les Ateliers du Faire Ensemble et les ateliers Coopic ce qui se présentait déjà à ce stade alors comme le *fil rouge* de

---

[29] Extraits de documents distribués au cours des ateliers de l'IFE.

[30] Le nom a été anonymisé.

[31] Extraits de documents distribués par Plantîves.

[32] Le nom a été anonymisé.

l'enquête : une conception du social et des façons d'y agir, une conception émergente du changement social, et l'usage de *techniques de l'intériorité* comme élément central de l'engagement et de la transformation des institutions.

C'est ainsi que la cause environnementale s'est imposée sur le terrain, comme celle pour laquelle toutes les personnes enquêtées s'engageaient activement, sous des modalités variées. Les organisateur·ices et les participant·es aux ateliers de TQR et aux ateliers dispensés par Plantîves et par l'IFE gravitent dans le milieu de l'activisme écologiste et plus largement dans l'espace de la cause environnementale. Elles et ils s'engagent dans des coopératives, associations, « tiers lieux » ou entreprises situés dans ce milieu. Certain·es d'entre eux sont aussi engagé·es dans des réseaux d'activistes, dont l'un des principaux est Extinction Rebellion (XR). Le nom de ce mouvement s'est présenté de manière très récurrente au fil de l'enquête, au fur et à mesure des entretiens et des ethnographies. Face à cette récurrence, un autre terrain a été ouvert au sein du mouvement. Pendant une année, nous avons participé aux réunions hebdomadaires d'un groupe local ainsi qu'à des actions d'affichage et de désobéissance civile. Nous y avons exercé différents « mandats », coordonné des actions et participé à des groupes de travail divers afin d'identifier des liens potentiels avec les deux autres terrains — le développement personnel d'une part, les ateliers de TQR, de l'IFE et de Plantîves de l'autre.

Comme nous le verrons dans les pages qui suivent, liens entre XR et ces ateliers sont nombreux. Concernant d'abord la structure organisationnelle du mouvement, nous y retrouvons précisément les éléments formels dispensés dans les ateliers de L'IFE et de Plantîves. D'abord, le mouvement est structuré selon les principes de la « holacratie », qui est la forme organisationnelle promue par ces ateliers. Il est divisé en « groupes thématiques » (communication, organisation des actions, recherche, etc.) ainsi qu'en une multitude de « groupes locaux » organisant des réunions et des actions. À ces principes de gouvernance et d'organisation s'articulent des pratiques de communication et de prise de décision que nous retrouvons elles aussi dans les formations de l'IFE et de Plantîves telles que la « pratique du cercle » (agencement circulaire des participant·es aux réunions, comme pour un cercle de parole), les « tours de météo intérieure » (au début de chaque réunion, exprimer au groupe « comment on se sent ») ou encore des sessions de méditation guidée. Par ailleurs, les liens avec l'écopsychologie et le TQR apparaissent à travers l'organisation régulière d'ateliers d'écopsychologie et, plus fondamentalement, comme on le verra, par la « culture régénératrice » que le mouvement s'efforce d'entretenir en son sein.

De XR au développement personnel en passant par les ateliers précédemment évoqués, de nombreuses connexions sont apparues au fur et à mesure de cette recherche. De manière incrémentale, l'ouverture de nouveaux terrains a répondu à des indices empiriques indiquant des relations avec les terrains précédents. Malgré les fortes variations que l'on imagine aisément entre une « coach de vie » et un militant à XR, des conceptions du changement social, des idées et des pratiques traversent bel et bien ces terrains formant ensemble ce que les acteurs appellent parfois le *milieu des « transitions »*. C'est dans ce contexte que des techniques de l'intériorité peuvent être mobilisées dans un horizon « militant » et de changement social.

Retenons, à des fins de clarté, la catégorie de « transitions » pour qualifier ce milieu social. On désignera par ce terme la nébuleuse des « alternatives » (écologiques, thérapeutiques, économiques, etc.) et désignant indistinctement les éco-lieux, les communautés diverses, les médecines alternatives, les pratiques dites « spirituelles », la permaculture, les *low techs*, les stages et ateliers sur la « gouvernance partagée », l'engagement ou l'intelligence collective, l'écopsychologie, les habitats collectifs ou encore le zéro déchets. Cette catégorie peut certes paraitre trop large. On verra cependant qu'elle permet de saisir des relations entre des phénomènes sociaux que la sociologie a souvent pris pour habitude de distinguer. La notion de milieu des « transitions » permet d'analyser l'interconnexion *empirique* de ces pratiques dans le monde social. En reprenant ses significations émiques, on peut désigner indistinctement les échelles individuelle et collective de l'action en se référant à la fois à l'idée de « transition personnelle » (« individuelle » ou « intérieure ») et de « transition collective » (« locale » ou « sociétale »). C'est d'ailleurs précisément à ces fins que les acteurs mobilisent cette catégorie : ils soulignent, ce faisant, l'interconnexion de l'intime et du politique, de l'individuel et du collectif, du changement personnel et du changement social dans leur conception du pouvoir, de l'efficacité de l'action, du changement social et du politique. De plus, le terme de « transition » fait aussi référence à la notion de « transition écologique » qui, loin des éléments de langage institutionnels et managériaux, est mobilisé ici pour qualifier l'orientation écologiste de ces régimes d'engagement. Ainsi, la notion de « transition » se comprend toujours dans un *triple registre* : écologique, social et intime (ou « intérieur »).

Cette étude propose moins de constituer trois terrains « à part entière » que d'envisager trois pôles balisant (partiellement) un milieu social poreux — celui desdites « transitions ». Le choix de moins se focaliser sur ces trois pôles que sur l'espace qu'ils délimitent permet de rendre compte de

la circulation des acteurs entre ces pôles sans chercher ni à minorer leurs différences, ni à dresser des relations artificielles entre eux. En conséquence, le terrain de l'enquête réside moins dans ces trois terrains empiriques que dans ce qui les relie. En suivant les nombreuses *relations* entre ces terrains, nous sommes entrés dans un milieu social particulier, traversé par la double problématique des échelles de l'action et du politique. L'étude se concentre sur les circulations, les passages, allers et retours de l'un à l'autre et les modalités de ces circulations.

Encadré 1 : méthodologie d'enquête et matériau empirique

À l'appui de cette enquête, entretiens et ethnographies ont permis d'analyser de manière approfondie les logiques sociales à l'œuvre dans un milieu situé au confluent du développement personnel d'une part et, comme nous le verrons, de l'effondrisme d'autre part. Les trois terrains retenus (le développement personnel, les ateliers et le mouvement XR) ont d'abord été enquêtés de la manière suivante :

- 12 entretiens semi-directifs ont été conduits avec des personnes s'auto-déclarant « praticien ou praticienne en développement personnel »[33]. Ces individus pratiquent majoritairement le coaching, la Gestalt-thérapie et la sophrologie, et se présentent comme thérapeutes et/ou psychopraticien·nes[34].

- 6 ateliers axés autour des notions de coopération et d'engagement ont été étudiés et ethnographiés. Ateliers du Faire Ensemble, Coopic, et TQR ont été ethnographiés 2 fois chacun. Ces ateliers, d'une durée allant de 3 à 6 jours chacun, ont chacun fait l'objet d'une première observation non-participante puis d'une seconde observation, cette fois participante.

- Un groupe local de XR France a fait l'objet d'une ethnographie suivie d'une durée de 1 an au cours de laquelle nous avons participé à des réunions, exercé des

[33] Il s'est avéré au fil de l'enquête que les personnes sélectionnées sur d'autres critères que celui d'être praticien·ne en développement personnel le pratiquent néanmoins comme « client·es », souvent d'une manière soutenue. La grande majorité des personnes n'ayant pas été sélectionnées pour leur proximité avec le développement personnel témoignent au cours de l'entretien d'une proximité avec des pratiques corporelles (yoga, qi-gong, art-thérapie, etc.), la Communication Non-Violente, l'Analyse transactionnelle, le coaching ou encore la Gestalt-thérapie. Ainsi, les pratiques de développement personnel traversent de part en part les terrains étudiés.

[34] À l'exception de ceux pratiquant exclusivement le coaching, qui se structure en tant que discipline contre l'idée de thérapie (Champion et Briffault, 2006).

mandats (notamment de coordination d'actions), et participé à la vie quotidienne du mouvement (notamment en ligne, au moyen d'outils numériques internes).

En parallèle, l'enquête s'est concentrée sur les circulations entre ces différents terrains et les relations qu'ils entretiennent. La focale a donc été mise sur la façon dont ces relations dessinent un milieu social particulier :

- 28 entretiens semi-directifs ont été conduits avec des individus circulant entre ces trois terrains (par exemple, militant·es de XR pratiquant le Travail qui Relie ; participant·es aux Ateliers du Faire Ensemble et adeptes de pratiques de développement personnel ; participant·es aux ateliers Plantîves et animateur·ices de TQR, etc.).

Sans chercher à produire artificiellement une homogénéité des trajectoires, des mécanismes et des processus observés, cette étude vise à restituer les logiques à l'œuvre au sein d'un milieu social où s'entremêlent écologie et psychologie, effondrisme et développement personnel, communautés alternatives et techniques de management, thérapie et politique. Malgré cet aspect apparemment pluriel, des régularités organisent bel et bien ce milieu social.

La notion de milieu des « transitions » ne vise pas à circonscrire, à réduire ou à englober un espace social qui, par ailleurs, se révèle fondamentalement poreux. Elle vise plutôt, comme catégorie émique, à rendre compte des nombreuses circulations et relations entre des terrains qu'un·e observateur·ice « extérieur·e » tendrait spontanément à distinguer. En prenant au sérieux cette catégorie, nous proposons une entrée pour rendre compte de ces liens. Il devient possible de montrer comment les notions de transition individuelle, collective et écologique apparaissent, aux yeux des acteurs, *indissociables*. L'enquête empirique montre les différentes modalités concrètes de ce qui, au-delà d'une articulation entre trois « registres », apparait comme une véritable consubstantialité.

Avec le milieu des « transitions » il ne s'agit donc pas de délimiter des frontières ou d'établir des critères de caractérisation, mais de poser des repères à des fins heuristiques. Le milieu des « transitions » ne se réduit pas aux trois terrains étudiés. Ces derniers gagnent à être pensés comme des balises entre lesquelles circulent les acteurs et les pratiques — ce qui permet de mieux appréhender la dimension nébuleuse et syncrétique ce cet espace social. En fait, le milieu des

« transitions » présente des ramifications dans des champs assez variés. Évoquons, pêle-mêle, le monde universitaire[35], le champ du religieux et de ses « recompositions »[36], le militantisme partisan[37], l'économie sociale et solidaire[38], l'éducation populaire, la permaculture, l'agroécologie… Il s'ensuit que l'entrée par ces trois terrains spécifiques implique une description

[35] Nous verrons au chapitre 1 deux voies importantes par lesquelles le milieu des « transitions » prend source dans des travaux académiques. D'une part, la psychologie humaniste (principalement avec les travaux de Abraham Maslow et Carl Rogers), la Gestalt et le mouvement du Potentiel Humain ; d'autre part, les sciences du « système Terre » et les sciences des « systèmes complexes », développées à la même époque. Des points de passage de l'un à l'autre se retrouvent par exemple dans la systémique, présente dans le développement personnel (avec la psychologie systémique) mais aussi, dans une perspective plus éco-centrée, dans l'écopsychologie. De plus, et de façon plus éparse, le milieu des « transitions » est investi par des universitaires venant de disciplines diverses, dont la sociologie. Dans le cadre de l'enquête, nous avons rencontré sur le terrain plusieurs chercheur·es, souvent titulaires, et venant de la sociologie, de la psychosociologie, mais aussi de l'archéologie, de l'océanographie ou encore de la physique.

[36] *cf*. chapitre 1., section 1.

[37] Ce point sera développé au chapitre 3, section 2.1. Signalons à ce stade que l'enquête nous a rapidement (dès 2021) mis sur la voie de certains partis politiques, en particulier celle de la Primaire Populaire de 2022. Ce « collectif citoyen », qui avait tenté de présenter Christiane Taubira aux élections présidentielles de 2022, s'est imposé à mesure que nous avancions sur le terrain de Plantîves et de La Traverse. Il est apparu que certain·es membres fondateur·ices et de nombreux éléments actifs de la Primaire Populaire de 2022 figuraient également parmi celles et ceux qui avaient participé à la fondation de La Traverse. La tentation fut grande, alors que les élections approchaient, d'investir ce nouveau terrain. Cependant, l'ajout d'un quatrième terrain, possédant, là encore, des logiques propres et formellement différent des trois autres aurait risqué de faire perdre de sa cohérence à l'enquête et de « noyer » le travail empirique dans un flot de données, au risque de ne traiter que superficiellement chaque terrain. Des liens forts existent entre la Primaire Populaire, Plantîves et La Traverse, et on trouve au sein du mouvement les mêmes pratiques organisationnelles de « gouvernance partagée », les mêmes méthodes de communication et d'introspection que celles dispensées dans les ateliers ethnographiés. Ces données ont été observées à l'occasion du premier atelier dispensé par Plantîves auquel nous avons participé. Certain·es participant·es, membres de La Traverse, se réunissaient dans le lieu où nous résidions le temps de l'atelier, et mobilisaient, dans le cadre de réunions de la Primaire Populaire, les mêmes éléments que ceux qui étaient dispensés dans le cadre de l'atelier Coopic. La « météo intérieure », les « temps de centrage » ou encore la « gestion par consentement » (éléments sur lesquels nous reviendrons) étaient se retrouvaient ainsi dans le le même lieu et au même moment, tant au niveau de la Primaire Populaire que des ateliers ethnographiés. Par ailleurs, des membres de La Traverse et de la Primaire Populaire étaient aussi « passés par XR » avant de quitter le mouvement. Ces liens mériteraient d'être explorés et soumis à une analyse approfondie. À ce stade, ils indiquent simplement le type de ramifications que le milieu des « transitions » entretient avec le « champ politique » et les « mobilisations » au sens le plus traditionnel que ces termes puissent revêtir.

[38] En lien avec les enquêtes sur le type d'organisation que les acteurs souhaitent soutenir et instituer, c'est presque toujours sous la forme d'associations, de coopératives ou de SCOP que se structurent les organisations du milieu des « transitions ». Le choix de ces statuts juridiques s'inscrit dans une conception normative de l'activité économique. Le mode de structuration et de gouvernance de ces structures, leur finalité explicitement sociale plutôt que lucrative, ainsi que la revendication récurrente d'une « utilité sociale » ou d'un « intérêt général » les inscrit dans les alternatives économiques qui sont le propre de l'économie sociale et solidaire. Plus rarement, on trouve des formes « d'entrepreneuriat social » ou des « entreprises à impact », comme dans le cas de Make Sense, qui est une association proposant une plateforme de mise en relation « d'entrepreneurs sociaux ».

située et orientée de ce milieu social, mettant l'accent sur certains réseaux qui le composent. D'autres ramifications pourraient être étudiées, dans le cadre d'autres enquêtes[39].

Du développement personnel au milieu des « transitions », l'enquête empirique s'est déroulée dans une tension entre l'incitation, face aux constats empiriques, à ouvrir de nouveaux terrain (au risque d'une dilution de l'objet), et la nécessité de les circonscrire (au risque d'un appauvrissement de l'analyse du même objet). Pourtant, les nombreuses circulations face auxquelles nous avons été confrontés apparaissent comme un *fil rouge* que nous nous sommes efforcés de tirer tout au long de l'enquête empirique.

3.2. Le fil de l'enquête

De 2020 à 2024, l'enquête empirique commencée sur le développement personnel s'est élargie successivement à deux nouveaux terrains, en suivant le même fil empirique. Nous avons évoqué précédemment comment le travail qui avait précédé l'enquête de la thèse nous avait dirigé vers le milieu des « transitions ». Nous reviendrons ici, dans un premier temps, sur les modalités et les enjeux de l'enquête empirique, ce qui éclairera mieux la façon dont les nombreuses connexions entre les trois terrains sont apparues concrètement. Nous ferons ensuite émerger deux influences majeures qui traversent les terrains étudiés (le développement personnel d'une part, l'écologie effondriste de l'autre). Enfin, nous annoncerons le plan général de la thèse.

3.2.1. Par-delà l'apparente harmonie

L'ajout successif de nouveaux terrains au fil de l'enquête s'est effectué à l'issue de rencontres dont il a été question précédemment.

Au cours de l'année 2021, douze premiers entretiens ont été conduits avec des praticien·nes en développement personnel. Ces interrogé·es ont été contacté·es depuis des annuaires en ligne recensant les praticien·nes. Chaque personne interrogée utilise le terme de « développement

[39] À ce titre, « l'ethnographie des alternative » de Geneviève Pruvost éclaire une part de cet espace social, cette fois depuis le point de vue de la ruralité écologiste (Pruvost, 2021 ; 2024). À partir de l'étude du mouvement Alternatiba, une cartographie de « l'espace contemporain des alternatives » a aussi été proposée, insistant cette fois sur le rapport des « alternatives » aux milieux militants et associatifs, à l'État et au « monde économique » (Brusadelli *et al.*, 2016). En insistant sur la dimension militante et écologiste, ce dernier travail de caractérisation tend à invisibiliser les liens que ces milieux sociaux entretiennent avec le *new age* et les nombreuses techniques de l'intériorité qui en découlent. À ce titre, les travaux de Françoise Champion sur la « nébuleuse mystique-ésotérique » (Champion, 1989b ; 2003) et de Nadia Garnoussi (2007) sur la « nébuleuse psycho-philo-spirituelle » rétablissent cette dimension, en partant non plus de l'écologisme ou des « alternatives », mais des « glissements du spirituel au psy » rendus possibles par le *new age* (Garnoussi, 2013). Ces relations entre le « psy » et le « spirituel » d'un côté et l'écologisme de l'autre seront étudiées au chapitre 1.

personnel » pour qualifier sa démarche et sa pratique professionnelle, indépendamment du type de technique qu'elle mobilise. Comme indiqué plus haut, le coaching, la Gestalt-thérapie et la sophrologie sont les principaux « outils » mobilisés dans leurs pratiques professionnelles, auxquels s'ajoutent notamment l'hypnose, l'art-thérapie, la « psychopratique » et la « sophro-analyse ». Les entretiens ont mis l'accent sur le rapport que ces praticien·nes entretiennent à l'engagement et au changement social. Rapidement, le nom du mouvement des Colibris, de Alternatiba et, plus rarement, de XR ont émergé des entretiens. Des notions comme celle de « holacratie » ont aussi été évoquées par les interrogé·es. Ces premières occurrences préfiguraient celles que nous allions trouver sur d'autres terrains.

C'est au cours du festival déjà évoqué, repéré lui aussi sur internet, que nous avons découvert l'IFE, où nous avons ensuite appris l'existence de Plantîves, puis du TQR. N'entretenant aucune proximité antérieure avec cet espace social, nous sommes entrés en contact fin 2021 avec des personnes travaillant à l'IFE et à Plantîves, directement depuis leurs pages web professionnelles. La prise de contact fut aisée, les interrogé·es ont facilement accepté les demandes d'entretien. Au moment des prises de contact, la présentation de notre travail comme une thèse de sociologie portant sur « l'articulation entre changement personnel et changement social » ou sur les « nouvelles façons de s'engager » a souvent fait l'objet d'une compréhension spontanée du thème de l'enquête, voire même d'un certain « encouragement » de la part des enquêté·es à poursuivre nos recherches pour « faire connaitre » et « diffuser » ces pratiques. La participation en 2022 aux deux premiers ateliers — un « Atelier du Faire Ensemble » (IFE) et un atelier « Coopic » (Plantîves) — fut l'occasion d'une certaine « acculturation » aux normes, aux valeurs, et surtout aux façons d'interagir activement cultivées (et transmises) sur ces terrains[40].

Les quelques anicroches qui ont scandé ce travail d'acculturation n'ont pas soulevé d'enjeux particuliers et n'ont pas eu de conséquences notables sur l'accès aux terrains, ni sur le rapport entretenu aux enquêté·es… À tel point que le travail de terrain a rapidement fait face à une étrange difficulté, en particulier à l'issue des deux premiers ateliers : le terrain apparaissait singulièrement « lisse », apparemment dépourvu d'épreuves ou de tensions entre les enquêté·es. Le lien entre ces

[40] Les extraits ethnographiques de la section 2.1.3. du chapitre 2 illustrent ces décalages initiaux entre l'enquêteur et ses enquêté·es, et montrent le type de sanctions qui se sont alors exercées. En l'occurrence, il s'agissait pour nous de devoir faire montre d'une certaine « authenticité » à l'égard des personnes qui organisaient l'atelier — authenticité dont nous ne dispositions pas encore des connaissances interactionnelles pour la performer. On trouvera dans la section 2.1.2. du même chapitre des extraits ethnographiques des derniers ateliers ethnographiés rendant compte, cette fois, de séquences où ces connaissances étaient incorporées par l'observateur.

ateliers et le développement personnel était déjà bien établi, et celui avec le changement social et les mouvements sociaux se voyait lui aussi à travers la proximité du public à ces milieux sociaux (certain·es étaient engagé·es à la Primaire Populaire, à XR et dans d'autres mouvements écologistes, d'autres avaient des engagement associatifs, etc.). Les premiers entretiens menés avec les participant·es ne révélaient aucun désaccord, aucune controverse saillante entre les acteurs. Les choses se passaient presque « trop bien » pour une enquête sociologique… Ces difficultés tiennent aux dispositifs élaborés au cours des ateliers, qui apparaissent comme des simulations (remarquablement bien rodées dans le cas de l'IFE, qui dispense des ateliers depuis quinze ans) au cours desquelles tout semble fait pour que les quelques jours passés se déroulent « sans embûche » et « dans les meilleures conditions ». Dès lors, résistances, détournements, frictions ou désaccords latents semblent immédiatement pris en charge par le dispositif lui-même[41].

Face à cette difficulté, deux nouvelles orientations ont été décidées. Premièrement, les entretiens avec les participant·es aux ateliers ont insisté davantage sur les épreuves et les tensions potentiellement vécues au cours de ces ateliers, et sur des critiques plus générales qu'il serait possible de formuler à leur égard. Comme on le verra au chapitre 3, ce choix a été fructueux et nous a permis de faire émerger des problèmes identifiés de manière récurrente par les acteurs et des désaccords sur des sujets divers. Deuxièmement, nous avons entrepris de participer à nouveau à ces ateliers, cette fois en tant qu'observateur non-participant. Si la phase participante des ethnographies fut nécessaire pour comprendre « de l'intérieur » le sens que les acteurs confèrent à ces ateliers (d'autant plus que nous y étions parfaitement étranger), de nouvelles observations non-participantes étaient aussi requises afin d'observer pleinement, par-delà l'apparente harmonie, ce qui se jouait, dans ces séquences, entre les acteurs. Ainsi, nous avons assisté à nouveau aux ateliers en prenant des notes, sans toutefois participer aux différents exercices et mises en situation proposées au cours des séances. Pour ce faire, il nous a fallu expliquer notre démarche et mettre en place, avec l'équipe organisatrice, certaines règles concernant notre « posture d'observation » et les modalités concrètes de nos prises de notes[42]. Du côté de l'IFE, ces règles nous ont conduit à intégrer, pendant les quatre jours de l'atelier, l'équipe composée de quatre animateur·ices. La découverte de « l'envers du

[41] C'est ce que montrent les extraits ethnographiques de la section 2.2.2. du chapitre 2.

[42] Ces modalités étaient différentes selon les ateliers concernés. Dans le cas de l'IFE, il a été décidé d'opérer une séparation stricte de l'observateur avec les participant·es à l'atelier et son intégration à l'équipe organisatrice. Nous avons donc partagé le quotidien des organisateur·ices pendant tout le séjour de l'atelier. Dans le cas de l'atelier Coopic (Plantîves) et du TQR, où la séparation entre l'équipe organisatrice et les participant·es n'est pas aussi nette, les décisions ont été prises de manière plus spontanée, « sur le moment » et au fil des ateliers, de participer ou non aux différentes activités.

décor » fut enrichissante, et a participé à briser l'impression d'harmonie sur laquelle nous avions buté[43]. Pendant six jours, l'observation non-participante d'un atelier Coopic a permis, quoique d'une manière différente, de faire émerger là encore des tensions en situation entre les participant·es, sur lesquelles nous reviendrons, en les articulant à des difficultés vécues par les acteurs dépassant le seul contexte des ateliers (chapitre 2, section 1.2.2.).

Au cours des premières ethnographies et des premiers entretiens avec les organisateur·ices des ateliers, plusieurs personnes avaient indiqué que les éléments organisationnels (structure non-hiérarchique notamment) et les méthodes de communication (Communication Non-violente, etc.) et de « coopération » (Gestion par consentement, etc.) qui se transmettaient au cours de ces ateliers se retrouvaient particulièrement au sein du mouvement XR, ce qui a participé de notre décision d'ouvrir ce troisième terrain — malgré les nombreuses différences qu'il pouvait receler avec celui des ateliers, mais aussi du développement personnel. Une question se posait alors : dans quelle mesure le type d'articulation entre changement personnel et changement social que nous avions observé sur les autres terrains se retrouvait-il sur celui de XR ? Sur un terrain militant, où les modes d'engagement s'expriment sous des formes particulières et où les enjeux diffèrent grandement de ceux observés sur les autres terrains, le risque était alors de dresser des parallèles et de voir des ressemblances en comparant des données issues de contextes trop différents les uns des autres. Nous avons été particulièrement attentifs à prévenir ce risque de dilution de notre objet dans des matériaux trop divers en approchant le mouvement.

De novembre 2021 à janvier 2023, nous avons participé aux différentes activités quotidiennes du mouvement. Pendant quatre mois, nous avons coordonné des « actions antipub » hebdomadaires consistant pour l'essentiel à organiser de l'affichage de rue et à « désactiver » des panneaux publicitaires avec une poignée de militant·es[44]. Nous avons participé régulièrement à plusieurs réunions (réunions hebdomadaires du groupe local, réunions de travail diverses) ainsi qu'à des actions nationales de désobéissance civile (blocage du salon de l'agriculture, blocage de la voie publique, etc.) sous la bannière de XR. Les derniers mois de l'ethnographie ont été consacrés à la Culture Régénératrice, constitutive du mouvement, afin d'identifier et d'analyser ses liens avec

[43] L'atelier en question a fait l'objet de nombreuses épreuves (tensions au sein de l'équipe organisant l'atelier, difficultés pédagogiques avec les participant·es, irruption du Covid au cours de l'atelier…). Certaines séquences de cet atelier sont exposées et analysées au chapitre 2, section 2.

[44] On trouvera un extrait ethnographique de ces « actions » au chapitre 3, section 3.2.2., encadré 2. Des photos sont disponibles en annexes 7 et 8.

l'écopsychologie et le TQR[45]. De nombreuses connexions sont apparues entre ce troisième terrain et les deux précédents. La Communication Non-Violente et la méditation sont régulièrement pratiquées au sein du groupe local que nous avons suivi ; les modes d'organisation et les techniques de prise de décision étaient les mêmes que celles rencontrées dans les stages, et des éléments caractéristiques du TQR étaient très fréquemment mobilisés. C'est à partir de ce dernier point que nous nous sommes dirigé vers le TQR.

Nous avons assisté à notre première « spirale du TQR » en 2022, dans le cadre d'un atelier « interne » d'une durée de trois jours, réservé aux militant·es de XR. Nous avons rencontré à cette occasion deux membres du mouvement, très impliqués dans le TQR et formé·es à ces ateliers pour les dispenser. Le second atelier de TQR a été ethnographié à partir, là encore, d'une prise de contact depuis des annonces postées sur le web[46]. Après plusieurs discussions informelles et l'explication de notre démarche d'enquête, nous avons pu obtenir d'une organisatrice d'ateliers de TQR de pouvoir enregistrer des séquences d'un atelier, avec l'autorisation des participant·es. La volonté, de promouvoir cette pratique de la part de l'organisatrice, mais aussi des participant·es, a grandement facilité leur collaboration à l'ethnographie et aux enregistrements.

De XR au développement personnel en passant par l'écopsychologie et la « gouvernance partagée », nous avons rapidement été confronté à l'interpénétration de chacun de nos terrains. Lorsque nous avons commencé à interroger les organisateur·ices des ateliers ainsi que certain·es participant·es, il est apparu que tout·es étaient très proches du champ du développement personnel

[45] L'ethnographie de XR — et en particulier de la vie quotidienne d'un groupe local francilien — s'est effectuée « à couvert », sans que le cadre de l'enquête sociologique ne soit dévoilé aux acteurs. Si les acteurs présents sur les autres terrains affichaient une bienveillance spontanée à l'égard de notre recherche, ce rapport enthousiasmé et globalement positif ne se retrouve pas dans certains mondes militants. De la même manière que dans certaines ZAD (où la présence de sociologues est mal perçue voire rejetée), XR est un terrain sur-investi par les sociologues. De plus, la proximité sociale des militant·es du mouvement avec les sphères académiques conduit à une certaine méfiance à l'égard de ce qui est parfois perçu comme une « infiltration ». La « révélation » de tensions internes au mouvement et des débats qui le traversent est considérée par certain·es membres de XR comme néfaste — même si cette prise de position n'est pas partagée par tout le monde et est elle-même objet de débats. Le risque de se retrouver face à une apparente harmonie du terrain réapparaissait, alors même que nous nous efforcions de nous en extraire… Pour entrer dans les désaccords et les controverses internes à XR, le risque de faire une ethnographie à découvert fut de fermer toute opportunité d'accès à ces débats et tensions internes. C'est pourquoi le choix de l'ethnographie « à couvert » s'est rapidement imposé, et a porté ses fruits dans la mesure où nous avons pu accéder à ces désaccords, conflits et débats.

[46] Le site internet https://www.ateliersdetravailquirelie.net/ publie de nombreuses annonces d'ateliers de TQR francophones.

et le pratiquaient, souvent depuis un certain temps[47]. Plus généralement les liens entre nos trois terrains étaient largement avérés et pouvaient être solidement documentés. À ce stade de l'enquête, il est apparu pertinent d'étudier les circulations entre ces terrains.

Dès 2022, à la suite des douze premiers entretiens, une seconde salve s'est focalisée sur les personnes circulant entre nos trois terrains. Dans cet échantillon, chaque interrogé·e devait avoir fréquenté au moins deux des terrains retenus. Dans la mesure où la plupart des personnes rencontrées sur les trois terrains circulaient, de fait, dans le milieu des « transitions » sans se cantonner à une seule pratique ou à un seul milieu, il fut très aisé de trouver des profils respectant ces conditions[48]. Ces entretiens ont confirmé les premières hypothèses, appuyant les liens entre ces trois terrains en les inscrivant dans un milieu plus large, celui des « transitions ». En somme, et malgré les difficultés à le circonscrire, cet espace social gagne en intelligibilité lorsqu'on l'approche par les circulations, par les relations entre différentes pratiques, institutions et activités auxquelles s'attachent les acteurs qui, *de facto*, passent sans cesse des unes aux autres.

La constitution incrémentale de l'enquête, par l'agrégation progressive de nouveaux terrains, ainsi que l'attention portée à leurs points de connexion, ont conduit à l'adoption d'un angle d'analyse spécifique. En vue de dessiner les contours du milieu des « transitions », nous avons privilégié le suivi de personnes dont l'engagement et l'investissement dans ce milieu apparaissait particulièrement intense. Leur implication donne à voir une sorte d'engagement « intégral ». Ceci peut donner lieu à des discours parfois formulés sur un ton particulièrement affirmé, et à des actes pouvant être jugés « radicaux ». Le propos n'est pas de suggérer que toute personne fréquentant de près ou de loin cet espace social tomberait inévitablement dans un vortex conduisant à cette « radicalité ». Il ne fait pas de doute que la force et l'intensité de l'engagement varient, parfois chez les mêmes personnes, selon les époques et les périodes biographiques[49]. De nombreuses modalités sont possibles, et des formes plus ou moins distantes ou épisodiques d'investissement cohabitent, parfois au sein des mêmes séquences. Aussi, un biais potentiel de l'étude réside dans sa tendance à se focaliser sur des parcours et des trajectoires typiques d'un engagement particulièrement intense,

[47] Au final, et indépendamment de leur mode de recrutement, tou·tes les interrogé·es recourent à au moins une pratique relevant du développement personnel — qu'il s'agisse de techniques d'introspection, de communication, ou encore d'éléments thérapeutiques.

[48] Très fréquent, ce type de croisements entre les trois terrains (membres de XR pratiquant le développement personnel ; participant·es aux ateliers et militant·es XR, etc.) mais aussi entre les trois types d'ateliers retenus (Ateliers du Faire Ensemble ; Coopic ; TQR) est mentionné au fil des citations d'extraits d'entretiens.

[49] La section 1.1. du chapitre 4 propose une discussion à propos de la dimension processuelle et biographique de l'engagement.

ce qui n'est pas représentatif de la variété des rapports effectifs au milieu des « transitions ». Si de nombreux modes d'engagement sont possibles, l'étude empirique ne s'est focalisée que sur certains d'entre eux, afin de rendre compte de régularités et de faire émerger les traits saillants de l'espace social étudié.

3.2.2. À l'interface de l'écologie effondriste et du développement personnel

Une façon de circonscrire le milieu des « transitions » consiste à le situer à l'interface de deux champs de savoirs, de discours et de pratiques. D'une part, le champ du développement personnel et des pratiques qui le constituent, des discours qu'il formule et des idées qu'il véhicule. Les notions de « confiance en soi », « d'autonomie », de « gestion des émotions », de « responsabilité », « d'empathie » ou encore de « créativité » structurent les discours et les pratiques observés. Une attention particulière est apportée à la question des émotions et à leur mise en pratique (individuelle et collective). Moins directement liée au développement personnel, la notion de « soin » est aussi très présente. Des références à des concepts centraux du développement personnel comme la « pyramide de Maslow », le « triangle dramatique de Karpman » ou encore les « blessures émotionnelles » jalonnent les terrains étudiés. Des pratiques corporelles (yoga, danse libre, respiration consciente, etc.), introspectives (méditation, sophrologie, etc.), thérapeutiques (Ayurveda, naturopathie, thérapies humanistes, « constellations familiales », Gestalt, etc.) et des méthodes de communication interpersonnelle (Communication Non-Violente, Analyse Transactionnelle, « écoute active », etc.) se retrouvent aussi. Elles croisent des éléments d'organisation collective et de « gouvernance partagée » (« tours de météo intérieure », cercles de parole, Gestion par consentement, pratique du cercle, etc.)[50].

D'autre part, un mouvement en plein renouveau depuis une décennie, l'effondrisme, traverse aussi le milieu des « transitions ». Si les « théories de l'effondrement » apparaissent comme une tendance récente, nous verrons au chapitre suivant qu'il n'en est rien, et qu'elles partagent en réalité avec le développement personnel de nombreuses racines communes. L'histoire croisée du développement personnel et de l'effondrisme à laquelle nous nous livrerons dans les pages qui suivent mettra au jour ce qui, au-delà de simples affinités entre deux tendances, révèle leur intrication. Ainsi (et au-delà des caricatures auxquelles le « mouvement collapso » a parfois été réduit) l'effondrisme apparait, au même titre que le développement personnel comme un champ de pratiques et de savoirs profanes (bien que certains s'inscrivent dans des hétérodoxies scientifiques

[50] Afin de ne pas surcharger le propos, nous reviendrons sur ces notions et pratiques en les définissant ultérieurement, lorsqu'il sera nécessaire d'en préciser les usages.

sur lesquelles nous reviendrons) trouvant leurs expressions dans des registres divers, allant de pratiques introspectives (écopsychologie, écospiritualité, etc.) à des expérimentations collectives (ateliers, formations, simulations, éco-lieux, etc.) en passant par le militantisme (Dernière Rénovation, XR, etc.). Relativement polysémique, l'idée d'effondrement se comprend surtout, comme marqueur politique, en lien avec celle de la nécessité d'une *rupture* radicale avec le paradigme du « développement durable », de la croissance et de la production, ainsi qu'avec celle de penser *à partir* des dérèglements et des irréversibilités déjà causés par l'activité anthropique (et non plus de chercher à « résoudre » une « crise écologique » qui serait passagère). En ce sens, l'effondrisme s'accorde aussi à la notion de catastrophisme, aux mouvements décroissants et « collapso » (Semal, 2019 ; Tasset, 2022a).

L'effondrisme fait l'objet de nombreuses critiques dans les sphères intellectuelles, militantes et académiques (comme le montrent notamment Bidet, 2019 ; Villalba, 2021). Elles sont très similaires à celles formulées à propos du développement personnel, lorsqu'elles ne sont pas clairement identiques : soupçon d'un « business » plus ou moins dissimulé (à travers la vente de livres, formations, ateliers, etc.) ; religiosité sous-jacente ; syncrétisme ; irrationalité ; centralité des émotions ; pseudo-scientificité ; sans oublier, bien sûr, la critique des effets dépolitisants des processus d'individualisation[51]. Ainsi, l'effondrisme apparait comme un objet d'emblée critiquable qui, bien que rarement constitué en objet d'analyse et étudié en tant que tel[52], fait néanmoins l'objet de dénonciations et d'attaques récurrentes. Là encore, le parallèle avec le développement personnel est saillant.

Cette convergence peut s'expliquer par le fait que, tout comme développement personnel, l'effondrisme pèche par deux fois au regard des cadres dominants de la sociologie : d'une part, il accorde une place décisive à l'individu et à son intériorité, de l'autre, il ne réfère pas intégralement la politisation à la question sociale. En effet, depuis la perspective effondriste, la question de la répartition inégalitaire des fruits de la production n'est pas au centre du politique, et celle du pouvoir coercitif des institutions non plus.

---

[51] En réaction directe à l'entrée en scène du terme « collapsologie » en 2015 sous la plume de Pablo Servigne et Raphaël Stevens, plusieurs intellectuel·les bien établis dans le champ académique et médiatique, ont entrepris, selon des registres variés, de contester cette forme particulière d'effondrisme. Ces attaques ont fait l'objet d'une analyse typologique par Bruno Villalba (2021), qui distingue trois axes de de la critique : épistémologique, spirituel et politique.

[52] Les principales études empiriques des « réseaux effondristes » contemporains ont été faites par Luc Semal dans le cadre d'une thèse en sciences politiques (2012 ; 2019), Jean Chamel dans une thèse d'anthropologie (2022 ; 2024) et Cyprien Tasset dans son enquête sociologique sur un collectif effondriste français (2022a).

Au croisement de l'effondrisme et du développement personnel, le milieu des « transitions » apparait comme un espace poreux où circulent les pratiques et les acteurs, dans des logiques articulant changement personnel et changement social, souci de soi et engagement. C'est précisément une certaine conception de la cause écologique qui fait tenir ensemble ces éléments hétérogènes.

3.2.3. Plan de la thèse

La problématique retenue nous conduit à interroger ce que nous entendons par « politisation écologiste ». Comment penser *empiriquement* une politisation de l'écologie qui ne la subordonnerait pas dès le départ à la question sociale, sans pour autant appréhender l'écologique et le social comme deux causes politiques hermétiques ?

La constitution du milieu des « transitions » comme terrain empirique vise à répondre à cet enjeu, sans s'éloigner de notre problématique. En approchant un milieu social traversé par une multitude de techniques de l'intériorité, par des formes traditionnelles de militantisme, ainsi qu'une orientation clairement écologiste, il n'est pas possible de déterminer *a priori* dans quelle mesure les phénomènes observés ressortissent ou non d'une dépolitisation de l'écologie. Ce terrain nous oblige à traiter empiriquement notre problématique — et en particulier à définir les notions « d'individualisation » et de « politisation ».

Le premier chapitre de cette étude sera consacré au milieu des « transitions ». En le situant historiquement à la croisée de l'effondrisme et du développement personnel, nous verrons qu'il prend ses racines au creuset de la contre-culture des années 1970, à l'interface de l'écologie catastrophiste, du *new age* et du Mouvement du Potentiel Humain. Nous ferons émerger une matrice caractéristique, dans des allers-retours entre les champs scientifique, religieux et militants. Au-delà d'une simple vision du monde, c'est aussi une conception particulière des façons d'y agir pour le transformer qui émergera au fil de cet examen. Après cette mise en perspective, nous analyserons, à partir des matériaux recueillis, les mécanismes de socialisation au milieu des « transitions ». Nous verrons, ce faisant, qu'il apparait comme un espace autonome, doté de ses logiques propres, indépendant de l'effondrisme et du développement personnel, bien que relié à ces champs.

Notre terrain établi, nous examinerons au deuxième chapitre la première partie de notre problématique, portant sur la diffusion de pratiques et de schèmes individualisants. Nous

interrogerons les modalités concrètes de l'articulation entre les niveaux individuel et collectif sur le terrain. Le chapitre sera centré sur la façon dont l'intériorité est produite et mise en pratique concrètement par les enquêté·es. Il s'agira de décrire les orientations relatives aux conditions de sa production au cours des trajectoires, mais aussi dans des situations concrètes comme celles des ateliers étudiés. On montrera, autrement dit, « de quoi » l'intériorité est investie pratiquement. Nous verrons, en particulier, que les processus de production de l'intériorité conduisent moins, ici, à un « repli sur soi » qu'à une « connexion aux autres », et ce en raison de sa qualité relationniste plus qu'individualiste. Par ailleurs, nous montrerons que la façon dont les acteurs appréhendent pratiquement l'intériorité n'est pas « neutre », et s'articule toujours à des formes d'engagement écologiste.

Le troisième chapitre portera sur la seconde partie de la problématique, en poursuivant notre questionnement sur la politisation. On se demandera de quelle manière établir un diagnostic de politisation ou de dépolitisation, et selon quels critères. Après avoir passé en revue plusieurs travaux sur la politisation, nous relèverons d'autres critères de définition puis nous chercherons dans quelle mesure ils se manifestent sur les terrains étudiés. Face aux limites de ces approches déductives (consistant à identifier des critères de définition préalablement à l'enquête empirique), nous proposerons une approche inductive consistant à identifier la façon dont les acteurs produisent, au cours de leurs activités, des définitions du politique. On relèvera alors une série d'épreuves élaborées en situation à partir desquelles les acteurs en viennent, ou non, à qualifier une activité comme « politique ». D'autres définition du politique apparaitront, non plus cette fois comme des critères universels mais comme des conceptions situées, référées à des activités et à des situations expérimentées en première personne. On verra notamment que la question sociale et la question scalaire se posent bel et bien sur les terrains étudiés, mais comme des modalités *parmi d'autres* de la politisation.

Le quatrième chapitre proposera, enfin, d'établir une approche processuelle des « transitions ». L'enjeu sera de sortir du paradigme scalaire qui domine souvent les approches de la politisation et de l'écologisme — paradigme que nous retrouvons en germe dans notre problématique. Nous développerons une analyse de l'engagement dans les « transitions » irréductible aux conceptions spatiales. Avec une entrée par l'activité, nous décrirons comment les « transitions » se jouent dans le passage d'une pratique à l'autre, dans la réitération, le modelage et la transformation des activités. Nous montrerons en quoi le mouvement est au cœur des

« transitions », en insistant sur la dimension dynamique de ces processus. Dès lors, l'intériorité apparait, on le verra, comme une ressource où puisent les acteurs pour nourrir ces processus en mouvement. Elle s'articule, dès lors, à une forme spécifique d'agentivité.

CHAPITRE 1 : LE MILIEU DES « TRANSITIONS »

Cette enquête vise à élucider la tension entre « travail sur soi » et « militantisme » — dit autrement, entre « se changer soi-même » et « changer le monde » — qui traverse certaines sphères de l'espace de la cause environnementale. Pour ce faire, nous avons suivi des acteurs se situant, précisément, à l'interface de ces deux dynamiques. Nous avons découvert au fil de l'enquête qu'ils participaient d'un milieu social que nous nommons, avec les enquêté·es, le milieu des « transitions ».

L'objet de ce chapitre sera de constituer le milieu des « transitions » comme terrain d'enquête à part entière. Dans un premier temps, nous proposerons une histoire croisée de l'effondrisme et du développement personnel, qui constituent les deux influences majeures du milieu des « transitions ». Nous verrons à cette occasion que ces deux mouvements tirent leurs sources dans des origines communes, au creuset de la contre-culture des années 1970. Du scientifique au religieux en passant par le politique, les hétérodoxies du développement personnel et de l'effondrisme convergent vers une conception unifiée du monde et des façons d'y agir.

La deuxième partie poursuivra cette analyse en la décentrant. Nous prendrons cette fois pour point de départ non plus l'effondrisme et le développement personnel, mais les documents, les pratiques, les organisations et les discours se situant résolument à l'intersection des deux, se référant à l'un et à l'autre sans toutefois s'y réduire. Nous verrons que la matrice identifiée en première partie s'y retrouve de manière saillante. De l'écopsychologie à XR en passant par le mouvement des Villes en Transition, la « transition intérieure » y est consubstantielle du changement social. C'est aussi une conception particulière de l'intériorité des individus qui émergera de cette analyse — à l'issue de laquelle nous clarifierons notre usage des notions de « spiritualité », de « psy » et « d'intériorité ».

À partir des données de l'enquête, la troisième partie proposera une analyse des processus de socialisation au milieu des « transitions ». Nous verrons alors se dessiner l'espace actuel des transitions, saisi cette fois depuis les parcours biographiques. Les données recueillies montrerons que, si le milieu des « transitions » se situe à l'interface de l'effondrisme et du développement personnel, il gagne toutefois à être étudié comme un espace social à part entière, possédant ses logiques propres. Dans cette perspective, effondrisme et développement personnel apparaissent

comme des *attracteurs* exerçant une force d'inertie vers ce milieu social. La socialisation aux « transitions » se définit dès lors comme un processus d'intégration conjointe d'éléments appartenant à l'effondrisme et au développement personnel.

À partir de ces deux perspectives (une brève socio-histoire et une analyse des trajectoires de socialisation), nous soulignerons la pertinence heuristique de la notion de milieu des « transitions » pour notre enquête.

1. HISTOIRE CROISÉE DE L'EFFONDRISME ET DU DÉVELOPPEMENT PERSONNEL

Dans l'effervescence de la contre-culture, deux ensembles de discours et de pratiques émergent respectivement de la psychologie post-psychanalytique d'une part et de l'écologie « catastrophiste »[53] de l'autre. De l'écologie au « psy », un foisonnement d'expérimentations s'est développé, gravitant principalement autour du mouvement du *new age* et héritant largement de ses conceptions de l'individu, du social et du politique.

D'une part, le développement personnel émerge à l'interface du Mouvement du Potentiel Humain et du *new age*. Il fournit une série de réponses aux épreuves traversées par les membres de sociétés marquées par un individualisme romantique, célébrant ses émotions et sa vie intérieure (Le Bart, 2010). De l'autre, l'effondrisme se constitue à l'interface des milieux écologistes, scientifiques, et là aussi, du *new age*. Nous allons voir que l'histoire croisée de ces deux courants permet de mettre en lumière de nombreuses convergences actuelles. Ceci nous permettra notamment de comprendre pourquoi le retour de l'effondrisme que nous connaissons actuellement s'articule à la mobilisation d'éléments issus du développement personnel.

1.1. Le développement personnel : de l'émancipation collective au repli sur soi ?

Lorsqu'il est question de « développement personnel », de quoi parle-t-on ? D'un secteur de l'édition florissant (Marquis, 2014) ? D'un champ professionnel en concurrence avec celui de la thérapie (Stevens, 2011) ? D'une porte d'entrée vers des « dérives sectaires » (Lacroix, 2000) ? Du développement global d'un « marché du bien-être » (Cabanas et Illouz, 2018) ? D'une expression contemporaine de la « spiritualité » (Barbier-Bouvet, 2015) ? Il semble qu'en s'intéressant au

[53] Cette expression provient notamment des travaux de Luc Semal qui a participé à la réintroduction de la notion de catastrophe dans les approches sociologiques de l'écologie politique (Semal, 2012, 2019).

développement personnel, nous ayons affaire à ce genre d'objet dont la face se présentant à l'observateur·ice dépend directement de la perspective retenue et des façons de l'observer qui en découlent. Quiconque y cherche *a priori* du néolibéralisme, du religieux ou des dérives sectaires y trouvera sans doute matière à confirmer ses attentes. C'est pourquoi une définition large s'impose, au moins dans un premier temps. On peut appréhender le développement personnel comme un courant culturel trouvant son expression sous des formes diverses, allant de la production culturelle (livres, films, festivals…) à la thérapie, en passant par les pratiques de bien-être et de « connaissance de soi ». En ce sens, le développement personnel constitue un vaste secteur économique participant, tant de l'industrie globale du bien-être[54], que de la structuration d'un réseau d'entrepreneur·es de soi se présentant tantôt comme auteur·ices, conférencier·es, coachs ou thérapeutes. Pour comprendre la manière dont il entre en contact avec certaines formes d'engagement écologiste, traçons d'abord les grandes lignes de son histoire.

1.1.1. Après l'inconscient, le potentiel humain

L'émergence du développement personnel dans les sociétés d'après-guerre trouve sa source dans deux phénomènes distincts. Déjà évoqué, un premier phénomène tient à l'éclatement de la psychanalyse, qui fut le terreau du développement de théories et de techniques nouvelles. Les travaux socio-historiques de Robert Castel fournissent des éléments indispensables pour comprendre le contexte de production et d'émergence du développement personnel dans nos sociétés. L'acquisition d'une position d'hégémonie de la psychanalyse au sein de la psychiatrie au lendemain de la Seconde Guerre mondiale a accompagné selon Castel un renversement du paradigme asilaire de l'enfermement. La diffusion de la psychanalyse a participé d'un changement radical : progressivement, il ne s'agit plus de « contenir l'aliéné », mais de « soigner le patient ». Un signe de ce phénomène de médicalisation de l'asile s'exprime à travers la diffusion, à cette époque, du concept de « maladie mentale ». En remplaçant fonctionnellement la folie, les « pathologies relationnelles » apportent l'idée nouvelle d'une maladie de l'esprit dont la médecine trouverait son expression à travers une psychiatrie psychanalytique (Castel, 1981, p. 91-97).

Castel montre que ce changement de paradigme s'accompagne d'un débordement de la psychiatrie hors de l'institution asilaire. Ce débordement est rendu possible par l'abolition de la frontière entre le normal et le pathologique, dont la psychanalyse fut l'actrice principale (par

[54] Ce terme recouvre un secteur économique regroupant des biens et services orientés vers la notion de bien-être : applications de méditation, « box » de sophrologie, voyages « spirituels » ou de « ressourcement », compléments alimentaires, montres connectées, produits *fitness*, etc.

exemple, avec le concept « d'état transitoire » soulignant le caractère impermanent de certains éléments pathologiques, ou encore avec le caractère extensif de la notion de pathologie psychique dont est porteur le concept central de névrose). L'idée d'une « thérapie pour les normaux » à laquelle la psychanalyse a ouvert la voie a accompagné un véritable changement de paradigme : la thérapie ne s'adresse plus aux malades mais à la gestion de la vie de « l'homme normal ». Dans la série d'articles publiés avec Jean-Francois Le Cerf (Castel et Le Cerf, 1980), Castel décrit un mouvement de dépassement de l'ère psychanalytique et d'entrée dans « l'après psychanalyse ». Les « bâtards de la psychanalyse » qui émergent alors (bioénergie, Gestalt-thérapie, Analyse transactionnelle, etc.), se comprennent comme de véritables techniques post-psychanalytiques. Si elles en reprennent « l'idée fondamentale, à savoir qu'un travail sur la normalité est possible » (Castel et Le Cerf, 1980c, p. 2), elles revendiquent vis-à-vis d'elle une émancipation et un véritable dépassement. Castel et Le Cerf notent une rupture fondamentale, consistant en rien de moins que l'abandon de l'inconscient.

> « Ces nouvelles techniques reprochent à la psychanalyse d'être trop longue, trop coûteuse, trop sophistiquée, trop intellectuelle. Elles choisissent les raccourcis d'un travail sur le corps contre les détours de l'anamnèse, la spontanéité contre la réflexion, le *hic* et *nunc* contre le passé, les manipulations psychologiques de surface contre la recherche des mécanismes primaires, bref, elles abandonnent, à peu de chose près, l'inconscient lui-même. » (Castel et Le Cerf, 1980c, p. 2)

Si la psychanalyse ouvre la voie à la « thérapie pour les normaux », les thérapies post-psychanalytiques radicalisent ce geste. Le développement à cette époque de la psychologie humaniste en constitue l'indicateur fort. Plutôt que de chercher dans les profondeurs de l'inconscient les causes des troubles ou des pathologies, les thérapies humanistes visent à développer le potentiel de chaque individu. Là où la psychanalyse repose sur l'idée de l'existence de l'inconscient comme élément fondamental de la structure psychique, la psychologie humaniste s'appuie quant à elle sur l'idée de « potentiel ». Pour cette dernière, l'être humain tend spontanément vers l'autodétermination et la réalisation de soi, et la thérapie vise à libérer en lui un potentiel intérieur inhibé par la société (Sillamy, 1991, p. 140). Dès lors, il s'agit moins de résoudre les conflits psychiques inconscients que de libérer le potentiel présent en chacun·e de nous.

Le premier article publié par le *Journal of Humanistic Psychology*, rédigé par Abraham Maslow — figure de proue de la psychologie humaniste — débute par ces lignes :

> « My purpose is to save one point that may get lost in the current wave of discussion of mental health. The danger that I see is the resurgence, in new and more sophisticated forms, of the old identification of psychological health with adjustment, adjustment to reality, adjustment to

> society, adjustment to other people. That is, the authentic or healthy person is being defined not in his own right, not in his autonomy, not by his own intra-psychic and non-environmental laws, not as different from the environment, independent of it or opposed to it, but rather in environment-centered terms; *e.g.*, of ability to master the environment, to be capable, adequate, effective, competent in relation to it, to do a good job, to perceive it well, to be in good relations to it, to be successful in its terms. To say it in another way, the job-analysis, the requirements of the task, should not be the major criterion of worth or health of the individual. There is not only an orientation to the outer but also to the inner. » (Maslow, 1961, p. 1)

Contre l'adaptation de l'individu au « Surmoi », à « l'environnement » et plus largement aux « contraintes extérieures », la psychologie humaniste apparait comme une affirmation nette de la tendance de l'individu à l'autodétermination, à l'expression de son originalité et de ses ressources personnelles. Elle formalise à ce titre la revendication du « droit à être soi-même » qui traverse le mouvement contre-culturel des années 1960-1970 et structurera entre autres le champ du développement personnel. L'autonomie, la liberté et l'authenticité sont les mots clés de ce vaste mouvement.

La psychologie humaniste donnera naissance dans les années qui suivent au coaching et à la psychologie positive. L'un comme l'autre peuvent être compris comme le franchissement d'une étape supplémentaire de ce mouvement. Là où la psychologie humaniste reprend à la psychanalyse l'idée d'une rupture entre le normal et le pathologique tout en rompant avec l'idée d'inconscient, la psychologie positive et le coaching reprennent quant à eux le projet « humaniste » de développement du potentiel tout en rompant avec l'idée même de thérapie. Ainsi ces disciplines poursuivent-elles l'idée de rupture de la frontière normal/pathologique en « dé-pathologisant » ce qui devient dès lors une « relation d'aide ». Il n'est plus question de traiter des symptômes, mais de résoudre pragmatiquement des problèmes divers.

La psychologie humaniste, le coaching et la psychologie positive constituent des expressions institutionnalisées de l'éthique véhiculée par le développement personnel : ces disciplines valorisent l'autonomie, la liberté individuelle, l'authenticité, la bienveillance ou encore l'empathie. Centrées sur l'idée d'un potentiel latent, inhérent à chaque individu, de ressources internes susceptibles d'être activées, elles encouragent les individus des sociétés contemporaines à se percevoir comme les principaux agents de leur épanouissement. Cet appel à mobiliser ses capacités personnelles incarne l'un des fondements de l'éthique du développement personnel (Marquis, 2014).

La psychologie humaniste est le produit d'un mouvement « psycho-spirituel » (Garnoussi, 2007), véritable laboratoire d'expérimentation pétri des valeurs de la contre-culture des années 1960

et 1970 visant à explorer des ressources et potentialités inexploitées en chacun·e de nous. Issu de la rencontre de psychologues, de psychosociologues et de personnalités du mouvement hippie, le Mouvement du Potentiel Humain trouve notamment sa source dans la Californie du début des années 1960. Il propose une conception de l'être humain en opposition stricte avec la psychanalyse et le behaviorisme, postulant l'existence d'un « potentiel » présent en chacun·e de nous. Réuni autour de figures comme Abraham Maslow, Rollo May et Carl Rogers, ce courant est au cœur de la diffusion des nouvelles formes de psychothérapies. Ses prémisses : l'être humain possède d'immenses ressources cognitives, spirituelles, et relationnelles, mais sa culture ne lui permettrait pas d'exploiter ce potentiel (Campbell, 2011, p. 23). Sa conception fondamentalement positive de l'être humain est corrélative de sa rupture avec la psychanalyse : il ne s'intéresse plus à la structure psychique conflictuelle de sujets névrosés, mais aux potentialités supposément universelles et naturelles du genre humain. Promouvant l'autonomie du Sujet, le Mouvement du Potentiel Humain se veut émancipateur (Champion et Briffault, 2006, p. 7-9). S'appuyant principalement sur les travaux de Willheim Reich et Rollo May (Hammer, 2005, p. 574), ses principaux acteurs développent des techniques diverses (Gestalt-thérapie, Analyse transactionnelle, bioénergie, groupes de rencontre, groupes de créativité, art-thérapie, méditation…) à des fins d'exploration et de libération du « potentiel » (Lapassade, 1973, p. 134). C'est dans le creuset de ces expériences que naîtront la psychologie humaniste et une multitude de techniques visant l'exploration de soi et de son intériorité, imprégnées de tonalités existentielles et parfois mystiques. Au sein de ce foisonnement contre-culturel, ce « psy » revisité s'entrelace avec un « spirituel » également redéfini. Aussi le Mouvement du Potentiel Humain ne se laisserait pas totalement saisir s'il n'était rapporté qu'au seul champ de la psychologie et de la psychothérapie. Tout un pan de celui-ci se retrouve à travers des éléments tels que le « *rebirthing* », la « psychologie transpersonnelle », les états supérieurs de conscience, la transe et plus largement la thématisation de la « transcendance » (Lapassade, 1973 ; Hammer, 2005). Ainsi le mouvement du potentiel humain prend-il racine, on l'a vu, dans le « psy », mais aussi, et de manière considérable, dans le *new age*.

1.1.2. Le *new age*

On trouve là le second élément se trouvant aux origines du développement personnel. À la crise de la psychanalyse et à son dépassement s'articule le développement concomitant du *new age*. Parfois présenté comme une « religiosité postmoderne » (Vaillancourt, 1993), ou comme un « nouveau mouvement religieux », le *new age* fut caractérisé, principalement par la sociologie des religions, comme un mouvement composite et syncrétique empruntant aux traditions orientales,

ésotéristes (astrologie, tarot, etc.), et aux techniques psycho-corporelles alors émergentes. Ce courant se structure autour de la réinterprétation de textes religieux – principalement issus du bouddhisme, mais aussi, dans une moindre mesure, du christianisme – et d'un large éventail de pratiques visant à l'éveil personnel et spirituel. Souvent qualifié de « réseau informel » (Geoffroy, 1999, p. 10), le New Age s'organise autour de « centres » proposant des activités de groupe sous forme de stages ou d'ateliers destinés à l'éveil spirituel et à la transformation intérieure (yoga, reiki, méditation, constellations familiales, hypnose, chamanisme, etc.), de conférences, de librairies spécialisées ou encore d'associations diverses. Son organisation diffuse et son absence de centralisation préfigurent la structure « en réseau » qui sera celle du développement personnel.

Contre l'idéologie du progrès, le *new age* en appelle à l'avènement d'un nouveau paradigme. À l'encontre d'une société jugée oppressive, il vise l'émancipation de chaque individu en encourageant une « quête intérieure ». On retrouve dans le *new age* l'idée, centrale dans le mouvement du potentiel humain, selon laquelle les individus évoluent dans une société fondamentalement viciée, les dévoyant de leur « potentiel intérieur ». Ainsi, le *new age* prend racine dans une critique radicale des institutions et de leur propension à empêcher les individus de libérer leur authenticité et leur autonomie — critique plus largement diffusée par la contre-culture. Dès lors, la quête spirituelle n'est autre qu'une quête de soi. Par conséquent, ce mouvement inaugure un mouvement de « psychisation » résolue de l'engagement croyant (Hanegraaff, 1996). Dans le *new age* comme dans le mouvement du potentiel humain, religieux, « spirituel » et « psy » sont indissociables.

Contre une modernité désenchantée, contre les grands dualismes opposant l'humain à la Nature et contre la fragmentation du monde qui en découle, le *new age* développe une vision holiste du monde. Cette perspective repose sur l'idée que toute réalité est traversée par une énergie universelle, reliant chaque être et chaque élément dans un vaste réseau d'interconnexions. Ainsi, au-delà des distinctions entre le vivant et l'inerte, entre l'individu et le cosmos, tout participe d'un même flux énergétique, unifiant l'ensemble de l'existence. Cette approche invite à repenser la place de l'humain non comme plus un être ontologiquement séparé de son environnement, mais comme une partie intégrante d'un tout organique. Dans cette logique, la guérison, la transformation personnelle et l'éveil spirituel ne sont pas des processus isolés, mais s'inscrivent dans une dynamique plus large de réharmonisation des énergies traversant chaque part du cosmos (Heelas, 1996).

Mais au-delà de la seule « religiosité » à laquelle il fut souvent réduit, le *new age* est, à l'origine, une vigoureuse protestation contre l'ordre établi. Très rapidement associé à la contre-culture, ce mouvement doit aussi se comprendre dans sa dimension contestataire — même si celle-ci ne se traduit pas par des modes d'action qualifiables comme tels (Champion, 1989a). Si son individualisme et la sacralisation du Soi qu'il véhicule font de lui le produit parfait de la modernité religieuse, le *new age* apparait dans le même temps comme un refus radical du monde tel qu'il va (Heelas, 1996). Il s'ensuit que ce mouvement culturel recouvre des phénomènes qu'il serait trop réducteur de « cantonner à la sociologie des religions » (Rocchi, 2000, p. 589). Au-delà de ses aspects proprement religieux, le *new age* se présente aussi comme une « idéologie » (Ferreux, 2001). C'est à l'avènement d'un « nouvel âge » qu'en appelle ce mouvement : un « *paradigm shift* » où les transformations intimes et collectives se rejoignent et se renforcent mutuellement ; un nouveau paradigme dans lequel les êtres humains pourraient libérer leurs ressources et leurs potentialités encore inexploitées et où l'harmonie remplacerait la prédation, l'aliénation et la « compartimentation » du monde. Dans le « nouvel âge » tant attendu, l'interconnexion de toutes les choses succède aux grandes frontières dressées entre l'humain et la Nature ; les structures hiérarchiques et la centralisation du pouvoir disparaissent au profit de formes sociales plus horizontales et authentiques. « L'espérance en des temps nouveaux » est indissociable de la « visée continue d'une transformation sociale », car le *new age* entretient un véritable « flou des frontières entre le religieux et le non-religieux » (Champion, citée dans Garnoussi, 2007, p. 27). Ainsi, le millénarisme du *new age* s'articule toujours à des conceptions du monde social tel qu'il est et tel qu'il devrait être.

Ces conceptions s'accompagnent d'une idée précise de la manière dont doit s'opérer le « changement de paradigme » : dans sa cosmogonie « holiste » selon laquelle l'univers est fait d'énergies traversant chaque individu, le *new age* soutient que *la révolution doit d'abord passer par les consciences individuelles*. Le changement global doit émerger de la multiplication des changements intérieurs, intimes et « spirituels ». Le *new age* diffusera d'ailleurs massivement l'aphorisme, central sur les terrains étudiés, appelant chacun·e à « se changer soi-même pour changer le monde » (Champion, 1989b, p. 159).

Ce rejet général de l'ordre établi s'inscrit dans la critique d'une *société artificielle* pétrie de représentations, de façons de faire et de conceptions morales nous dévoyant (individuellement et collectivement) d'une authenticité perdue. Par conséquent, s'il occupe une place centrale dans le

new age, le thème du Soi s'articule à d'autres modalités d'expression d'un thème plus large travaillé par cette idéologie, qui celui de *l'authenticité*. Car c'est contre l'artificialité d'une société dévoyée, viciée, que le *new age* invite au changement de paradigme et à la révolution des consciences. Il s'ensuit que si la dimension individualiste fut particulièrement étudiée par la sociologie des religions (notamment avec l'idée d'une « sacralisation du Soi »), d'autres registres d'expression de l'authenticité peuvent être relevés. On peut d'abord remarquer que le thème de la Tradition y occupe une place de choix : qu'il s'agisse d'un ailleurs ou d'un avant, le *new age* puise dans les traditions du monde entier des pratiques anciennes, « oubliées », des « sagesses » diverses (orientales, africaines, amérindiennes, mais aussi autochtones). « L'exotisme religieux » manifeste (Altglas, 2014) se mêle à la recherche de traditions plus « proches ». Dès lors, l'ayurveda, la Wicca, le chamanisme et le druidisme ne sont pas distingués. Au contraire, cette récupération et réutilisation syncrétique s'opère au prix d'une « modalisation » de ces pratiques (Goffman, 1991, p. 52-53) et d'une mise en équivalence de leur signification autour du thème de l'authenticité (Liogier, 2012).

Plus pertinente pour ce propos, une autre modalité d'expression de l'authenticité se retrouve à travers la thématique de la Nature. L'imaginaire du « retour à la terre » et la promotion de pratiques et de modes de vie écologiques sont autant d'indicateurs de la place centrale accordée à la Nature au sein du *new age*. L'authenticité s'exprime ici comme « l'harmonie » de l'humain avec la Nature. Dans cette optique, le *new age* développe des conceptions où la Nature est perçue non seulement comme une ressource ou un milieu à préserver, mais aussi et surtout comme une entité vivante, voire sacrée. Pouvant se référer à plusieurs traditions, la figure de Gaïa — la « Terre Mère » — est une allégorie de cette sacralisation de la nature. Dans cette « mystique de la nature », celle-ci constitue un « principe créateur », une « énergie » avec laquelle fusionner pour se fondre dans le Tout (Choné, 2016, p. 64). Ces conceptions inspirent une écologie « holiste » et moniste associant l'idée du divin à celle d'un Tout duquel chacun·e ferait partie.

Ainsi, des pratiques comme l'agriculture biologique, la biodynamie, la permaculture ou le recyclage sont constitutives du mouvement *new age*. De manière significative, nous les retrouvons par exemple dans le *Findhorn ecovillage*, une véritable institution du *new age* implantée en Écosse. Fondée dans les années 1980, cette communauté exemplifie la manière dont spiritualité et « authenticité » se rejoignent à travers le déploiement d'un mode de vie caractérisé par la sobriété volontaire et la soutenabilité écologique. En 1990, Françoise Champion note qu'on s'y réfère « tout

à la fois aux “esprits de la nature”, au dieu Pan, à la réception de “guidances”, et à la pensée égalitaire et libertaire des années 70. » (Champion, 1990, p. 18). Les centaines d’habitant·es de la communauté expérimentent depuis plusieurs décennies des modes de vie alternatifs, des pratiques spirituelles et écologiques alliant énergies renouvelables, permaculture, méditation et ésotérisme, dans la perspective de réunir « écologie et spiritualité »[55].

Dans cette recherche de l’authenticité de laquelle les sociétés modernes nous auraient éloigné·es voire coupé·es, le mouvement du potentiel humain et le *new age* convergent vers un idéal d’harmonie. Le mouvement de l’individu vers cet idéal se présente comme un *retour* — à Soi, à la Tradition et à la Nature. Contre la « déconnexion » inhérente à la modernité, ces mouvements proposent un retour à une authenticité de laquelle celle-ci aurait dévoyé l’humanité. Il s’ensuit que s’ils apparaissent comme des manifestations très contemporaines de l’individualisme, *new age* et mouvement du potentiel humain sont dans le même temps marqués par des affects « antimodernes » (Champion, 1990, p. 68).

1.1.3. Le développement personnel : se changer soi-même plutôt que changer le monde ?

Le développement personnel émerge au creuset du mouvement du potentiel humain et du *new age*. Malgré l’essoufflement de l’utopie post-68, on y retrouve néanmoins la plupart des idées et des pratiques qui furent élaborées dans cette effervescence traversée par des idéaux émancipateurs et l’affirmation de valeurs individualistes. Le « psy » et le « spirituel » s’y entremêlent et s’y confondent. C’est ce que montrent les travaux de Nadia Garnoussi (2007 ; 2008 ; 2011), attentifs aux recompositions à l’œuvre dans ce champ de pratiques où des techniques aspirant à la scientificité (méditation de pleine conscience, psychologie positive…) côtoient le néo-chamanisme ou les « soins énergétiques ». Sa structure « en réseau », ses contours flous et sa porosité avec d’autres sphères sociales en font un objet difficilement saisissable. Au-delà du seul secteur de l’édition, le développement personnel est un vaste réseau d’acteurs et de pratiques orienté autour de la célébration de l’individu, de ses ressources intérieures et de son autonomie. On le voit apparaitre dans les annuaires en ligne de « thérapeutes », dans les centres ou des salons dédiés, ou encore dans les vastes rayons qu’il occupe en librairie. Les formations en coaching, les thérapies alternatives, certains séminaires destinés aux entreprises comme aux particuliers mêlant introspection, pratiques

55 L’écovillage propose notamment des ateliers destinés au public proposant des retraites « écologiques et spirituelles » fondées sur des pratiques de méditation, de danse ou encore d’immersion en pleine nature (« *deep nature immersion* »). *cf.* https://ecovillagefindhorn.secure.retreat.guru/program/3-day-ecological-spiritual-retreat/, consulté le 01/02/2025.

corporelles et communication interindividuelle constituent d'autres expressions. De manière générale, le développement personnel nous invite à développer « l'estime de soi », « l'autonomie » la « confiance en soi » et la « gestion de ses émotions ». Mais au-delà de la seule exaltation des idéaux individualistes, cette pratique transmet une philosophie, une éthique spécifique, elle-même pétrie des valeurs et de l'idéologie contre-culturelles[56]. L'affirmation du droit de l'individu à « être lui-même » s'inscrit dans des conceptions, desquelles le développement personnel hérite directement, opposant frontalement des sociétés « artificielles » à la quête d'un « retour à Soi, à la Tradition, à la Nature ».

Dans la filiation directe des mouvements des années 1960-1970, le développement personnel s'oriente vers une *quête d'authenticité*. Face à une modernité perçue comme aliénante, il valorise des approches visant à retrouver un équilibre perdu : stages de reconnexion émotionnelle, retraites en immersion dans la nature, exercices centrés sur l'introspection, etc. Le développement personnel vise à *re*trouver des connaissances oubliées, à se *re*connecter à soi, aux autres, à son environnement. C'est dans ce cadre que des relations, des passerelles et des analogies sont dressées entre deux formes principales de l'authenticité que sont le Soi et la Nature : se « reconnecter à notre Nature intérieure » implique de prendre soin de son environnement extérieur. Dans le développement personnel, Nature authentique et Moi authentique sont les deux faces d'une même pièce. *Via* la thématique de l'authenticité, le développement personnel relie « quête de Soi » et « préservation de la Nature ». Se rapprocher de Soi, c'est se relier à la Nature et à notre nature véritable.

Mais malgré ce positionnement à rebours d'une modernité désenchantée et réductionniste, le développement personnel apparait souvent comme un mouvement éminemment dépolitisé et dépolitisant. C'est même, justement, dans les ruines de l'utopie contre-culturelle qu'il prendrait racine, transformant l'idéal l'horizon de révolution sociale en révolution intérieure. Selon Françoise Champion, le *new age*, bel et bien porteur d'un idéal de transformation sociale, s'est essoufflé en même temps que les idéaux portés par la contre-culture : « lorsque le projet d'une transformation globale de la société a perdu toute crédibilité — à la fin de la première moitié des années quatre-vingt —, du Nouvel Âge est resté le seul projet de se transformer soi-même […] » (Champion, 2003, p. 176). Tout comme la contre-culture, le *new age* se serait moins affaissé que dilué dans la

[56] C'est pourquoi on retrouve dans son discours l'idée centrale selon laquelle la société fait mal aux individus, et que les institutions (de la famille au travail en passant par l'école) les empêchent de se relier à leur intériorité et aux potentialités qu'elle recèle. Cette thématisation d'une société néfaste pour les individus se retrouve à ce jour dans les ouvrages, conférences et discours ordinaires du développement personnel et peut prendre la forme d'un rejet du productivisme, du consumérisme ou encore du culte de la performance (Laborde, 2021).

culture dominante (Introvigne, 2002), abandonnant sa dimension contestataire et son idéal émancipateur. À partir des années 1980, il cède le pas à une vaste « nébuleuse mystique-ésotérique » (Champion, 1989b ; 1990) au sein de laquelle le marché du développement personnel se développera massivement. Si le développement personnel hérite d'idéaux révolutionnaires, ceux-ci ne seraient qu'un trompe-l'œil masquant un marché de pratiques façonnant des subjectivités parfaitement adaptées aux « injonctions néolibérales » qui traversent nos sociétés (Cabanas et Illouz, 2018 ; Illouz, 2019 ; Requilé, 2008).

Au vu des conceptions de la dépolitisation véhiculées par ces travaux, le développement personnel apparait comme la cible parfaite pour dévoiler ces « effets dépolitisants ». « Plutôt que de changer le monde, travaillez sur vous ! » telle est la formule à laquelle se trouve souvent réduit le « discours du développement personnel ». Plutôt qu'à la contestation, à la conflictualisation et à l'organisation collective, le développement personnel conduirait par essence à l'adaptation, à l'acceptation et à la reproduction de l'ordre des choses. Cependant, et comme mentionné précédemment, cette critique du « discours » ou de « l'idéologie » du développement personnel se heurte à l'empirie. Comme tout corps de discours et de pratiques, le développement personnel n'existe pas indépendamment de ses usages. Ce type d'analyse demande donc à être vérifiée par des enquêtes empiriques. Si l'idéal de changement intérieur le traverse, cette seule idée ne permet pas de conclure en tant que tel à un effet intrinsèquement dépolitisant du développement personnel. À rebours d'une critique du seul « discours » visant à révéler l'idéologie qu'il contiendrait en germe, la sociologie des usages et de la réception montre que comme tout produit culturel, le développement personnel peut faire l'objet d'appropriations multiples et différenciées (Marquis, 2014 ; Stevens, 2008). Ainsi, ce bref tour d'horizon sur le développement personnel ne dit rien des usages qui en sont faits, ni des orientations pratiques dont il fait effectivement l'objet.

En l'occurrence, de plus en plus de travaux donnent à voir des usages de pratiques assimilées au développement personnel dans certains milieux écologistes. Si la présence de ces pratiques dans des milieux plus ou moins militants ne dit rien de leur vertu politisante, il importe désormais de revenir sur le pôle « effondriste » de l'écologie afin de retracer les nombreuses affinités qu'il partage avec le champ du développement personnel.

1.2. L'effondrisme entre sciences, « spiritualité » et politique

L'effondrisme peut être compris comme un mouvement qui, au même titre que le développement personnel, trouve ses fondements dans la contre-culture et se manifeste notamment

tant dans le champ scientifique que dans la production culturelle (livres, films…). Le terme fait l'objet d'une attention récente avec la diffusion du néologisme de « collapsologie » dans la sphère publique, popularisé par Pablo Servigne et Raphaël Stevens (2015). À ce terme, on préférera néanmoins celui « d'effondrisme » pour inclure un champ plus large de pratiques et d'acteurs réunis autour de la notion d'effondrement sans nécessairement s'affilier au label « collapso »[57].

Comme le développement personnel, l'effondrisme est un mouvement pluriel, multiforme et poreux, présentant des facettes diverses et parfois contradictoires. Quelques lignes de force émergent cependant. Entre sciences « spiritualité » et politique, l'effondrisme émerge autour d'un catastrophisme environnemental alors en plein essor (Semal, 2019).

1.2.1. Du Rapport Meadows à l'Anthropocène

Une idée de sens commun veut que les alertes environnementales et leur diffusion (notamment auprès des pouvoirs publics) se déploieraient dans les sociétés d'après-guerre. « Nous » aurions enfin « pris conscience » des conséquences délétères du développement industriel. Les sociétés modernes n'auraient découvert les conséquences environnementales du développement de l'industrie qu'au cours des dernières décennies. On retrouve ici la thèse de la « modernité réflexive » défendue par Ulrich Beck (2001), dont le succès témoigne de l'immixtion de cette idée dans le sens commun contemporain. Contre ce « récit de l'éveil écologique » (Bonneuil et Fressoz, 2013, p. 195), l'histoire environnementale montre au contraire l'existence d'un souci, dès le XVIIIe siècle, des conséquences de la déforestation, de la perturbation des équilibres climatiques ou encore de l'épuisement des ressources (p. 195-222). L'histoire du risque technologique montre que l'idée selon laquelle « nous ne savions pas » semble en réalité erronée (Fressoz, 2012)… Il s'ensuit que si la notion d'alerte environnementale émerge bel et bien dans la forme et sous les modalités que nous lui connaissons dans les sociétés d'après-guerre, celles-ci remontent bien avant ces quelques dernières décennies.

---

[57] Par exemple, les mouvements de la décroissance et des *Transition Towns* étudiés par Luc Semal dans les années 2000 ne revendiquaient pas le label « collapso » pour la bonne raison que le terme n'existait pas encore, alors même qu'ils partagent avec le mouvement « collapso » une conception effondriste de l'écologisme. De la même manière, plusieurs collectifs peuvent se distancier plus ou moins de ce label controversé, sans pour autant abandonner la notion d'effondrement. Comme nous l'avons précisé plus haut, la notion d'effondrement se comprend principalement dès lors qu'elle s'oppose au paradigme du « capitalisme vert » et du « développement durable » pour proposer une conception de l'écologie ne s'inscrivant dans la lignée du développement et du humain. À partir des notions de catastrophes et d'effondrements, il s'agit plutôt de penser aux façons de s'adapter aux menaces environnementales issues des conséquences de l'activité anthropique (boucles de rétroactions, seuils d'irréversibilité, etc.).

C’est néanmoins dans les années 1960 qu’émerge le catastrophisme environnemental au principe de l’effondrisme contemporain. En 1962, Rachel Carson, biologiste marine et militante étasunienne, dénonce dans *Silent Spring* les dangers des pesticides de synthèse, notamment le DDT, en montrant leurs effets dévastateurs sur la biodiversité, la santé humaine et les écosystèmes. En éradiquant des espèces précises, les bombes tueuses d’insectes empoisonnent aussi les sols, les rivières et tous les organismes qui les occupent. L’ouvrage met en évidence les effets de cascade, c’est-à-dire la manière dont les pesticides contaminent la chaîne alimentaire et provoquent la disparition d’espèces entières. Le titre « *Silent Spring* » évoque un printemps silencieux, sans chants d’oiseaux, exterminés par l’accumulation de toxines dans leur organisme. L’ouvrage connaitra un vaste succès et participera à l’interdiction, en 1972, du DDT pour les usages agricoles aux États-Unis. La même année sera publié ce qui marquera durablement les débats sur les questions environnementales et constituera une référence majeure de la pensée effondriste : le Rapport Meadows (*The Limits To Growth*). Commandé quelques années plus tôt par le Club de Rome, ce rapport mobilise un modèle informatique pour simuler l’évolution des interactions entre croissance économique, ressources naturelles et pollution. Dans une perspective dérivée de la cybernétique, il met en évidence les risques d’un dépassement des limites écologiques de la planète. Le modèle informatique repose sur l’analyse de plusieurs dizaines de variables interdépendantes – population, industrialisation, ressources naturelles non renouvelables, pollution, croissance démographique, production alimentaire, etc. – reliées entre elles par des boucles de rétroaction. Les scénarios simulés convergent vers une même dynamique dessinant une croissance rapide des variables suivie d’un déclin brutal. L’exploitation croissante des ressources agricoles, halieutiques, énergétiques et minières ne peut suivre indéfiniment le rythme de l’augmentation exponentielle de la population mondiale. Seul un strict contrôle de l’ensemble des variables permettrait d’éviter ce *scénario catastrophe*. Le Rapport Meadows eut un rôle fondateur dans la structuration de la « part catastrophiste de l’écologisme », en ce qu’il formalisa l’hypothèse que « la croissance conduirait inéluctablement à un effondrement » (Semal, 2019, p. 39).

Sur la scène internationale, *The Limits to Growth* souligne l’impossibilité d’une croissance infinie dans un monde aux ressources pourtant finies, et prévient qu’en l’absence de transformations structurelles, la poursuite des tendances actuelles mènera à un effondrement des systèmes socio-économiques au XXIe siècle. La croissance économique et démographique se heurte ici à des limites environnementales incontournables. C’est à un changement radical de paradigme (fin de la croissance, répartition des richesses, régulation des naissances, etc.) qu’en appelle le Rapport

Meadows, ouvrant le débat, actualisé par l'essor de l'effondrisme, des limites du développement et de la remise en cause du paradigme du progrès.

Ce positionnement de rupture ancré dans des disciplines scientifiques caractérise l'effondrisme. On en retrouve les traces à travers son ancrage dans les sciences du « système Terre ». Dans le prolongement des « sciences de la complexité » et de la dynamique des « systèmes complexes » (dans lequel se situe le Rapport Meadows), celles-ci proposent au tournant des années 1980 une réorganisation des disciplines (biologie, océanographie, mathématiques, géochimie, etc.) autour d'une conception de la Terre et de ses composantes comme un « système ». Dans cette perspective, les sciences du système Terre étudient les interactions entre les composantes biophysiques et socio-économiques du « système » planétaire. L'activité anthropique y est envisagée comme un paramètre appartenant à un « système ouvert » pouvant perturber ou déstabiliser d'autres systèmes, générant des boucles de rétroaction d'une ampleur variable. À l'appui de programmes informatiques, elles mobilisent des modèles systémiques et les sciences des « systèmes complexes » pour étudier les grandes régulations terrestres (climat, cycles biogéochimiques, biodiversité, etc.) et leurs altérations sous l'effet des activités humaines (pollution, agriculture, population, etc.). Cet ensemble de travaux se veut prospectif. Les simulations informatiques des trajectoires possibles dues aux interactions entre les différents systèmes permettraient d'anticiper les points de bascule susceptibles d'entraîner des transformations irréversibles.

Le regroupement autour de l'objet « système Terre » résulte principalement du développement, dans les années 1970, de « l'hypothèse Gaïa ». L'ambiguïté de cette notion résidant principalement dans son ontologie (hypothèse, objet de savoir, programme de recherche, philosophie de la nature) (Dutreuil, 2016), on peut considérer que Gaïa fut d'abord, chronologiquement, une « entité » désignant « l'écosystème planétaire » (Dutreuil, 2017, p. 25-6). La notion de système Terre découle de cette approche « systémique » selon laquelle l'entité Gaïa — *i.e.* « la biosphère et toutes les parties de la Terre avec lesquelles elle interagit activement » (Lovelock, cité dans Dutreuil, 2017, p. 26) serait irréductible à la somme de ses parties. Découlant directement des travaux autour de « l'hypothèse Gaïa », la constitution des sciences du système Terre s'effectue autour d'une visée consistant à faire de « Gaïa » un « nouvel objet de savoir » (p. 27). L'importance de ce tournant scientifique est parfois sous-estimée. Malgré le statut « hétérodoxe » (voire pseudo-scientifique) accordé par les voix dominantes de l'historiographie

scientifique et des sciences naturelles à l'hypothèse Gaïa et aux sciences du système Terre (Tasset, 2022b), ces dernières ont participé d'une véritable reconfiguration inaugurant un « nouveau programme de recherche pour les sciences de la Terre » (Dutreuil, 2017, p. 58). À ce titre, l'hypothèse Gaïa est porteuse d'une véritable « philosophie de la nature » (p. 59) proposant un décentrement anthropologique *via* le cadre de pensée de la systémie.

La théorie des systèmes complexes et les sciences du système Terre constituent la principale « matrice savante » de l'effondrisme (Tasset, 2022b). Si ce dernier puise, toujours aujourd'hui, dans ce socle de savoirs, c'est qu'il en hérite directement. Les sciences du système Terre ont joué un rôle structurant dans son développement. En s'appuyant sur ces travaux, l'effondrisme prolonge ce geste de mise en évidence des risques globaux issus de l'activité anthropique. C'est pourquoi il est intéressant de relever que le concept d'Anthropocène découle directement des sciences du système Terre (Dutreuil, 2018, p. 365). Contrairement à ce que laisserait supposer ce néologisme, celui-ci vise moins à fournir un nouveau découpage géohistorique désignant une ère géologique qu'une nouvelle conception de la Terre et des rapports humains-environnement : « la reconfiguration épistémologique et ontologique principale que révèle le concept d'Anthropocène [doit] être interprétée comme l'émergence, dans le sillage de l'hypothèse Gaïa au sortir des années 1970, d'une conception de la terre comme un système, dont les humains sont des acteurs au même titre que les autres vivants et des entités abiotiques. » (Dutreuil, 2018, p. 372). L'Anthropocène partage les mêmes fondements épistémiques que l'hypothèse Gaïa, cette dernière fournissant un « cadre conceptuel » au sein duquel le « milieu » n'est plus un décor passif, un paysage au sein duquel les organismes puisent des ressources, mais un ensemble de paramètres pouvant influencer activement ces organismes (Dutreuil, 2017, p. 59-60). À l'appui des modélisations des sciences du système Terre, l'anthropocène déploie l'idée d'un « collapse » à venir, d'un « effondrement systémique » dû aux perturbations causées par les « paramètres » anthropiques. Aussi, plusieurs auteur·es notent que le concept d'Anthropocène occupe moins une fonction épistémique que véritablement « politique » (Dutreuil, 2018, p. 373).

Le succès croissant, depuis deux décennies, du concept d'Anthropocène dans la sphère publique doit être mis au regard des évolutions des formes de cadrage des questions environnementales. L'idée d'une fin possible mais souhaitable de la croissance et du développement est au cœur de la pensée écologiste des années 1970. C'est d'ailleurs tout l'argument du Rapport Meadows, dont le « scénario catastrophe » désigne « poursuivre l'expansion exponentielle qui mène

le système global jusqu'aux limites de la Terre et à l'effondrement final » (Meadows *et al*., cités dans Semal, 2019, p. 163). L'écologisme des années 1970 s'ancre dans un rapport de rupture radicale avec l'ordre établi. Mais ces orientations ont été contrecarrées au seuil des années 1980 par des discours « prométhéens » animés par le techno-solutionnisme et la confiance dans les mécanismes de régulation du marché (Dryzek et Schlosberg, cités dans Semal, 2019, p. 39-41). Ce reflux de la critique s'est accompagné d'un retour de la foi dans le marché qui caractérise tout particulièrement la décennie (Cusset, 2008). L'instauration du paradigme du *développement durable* est à ce titre un indicateur fort de l'émergence à cette époque de politiques d'adaptation du modèle de la croissance aux « externalités » environnementales. L'invention, autour du *free market environementalism*, d'outils permettant d'intégrer les contraintes écologiques au développement (« services écosystémiques », marchés des quotas de pêche, crédits carbones, systèmes de compensation…), témoigne de cet optimisme typique de la « mondialisation heureuse » et de la « croissance verte ». À grands renforts d'outils incitatifs et de sommets internationaux, le développement durable s'est imposé comme le cadre de pensée dans lequel se déploient, toujours aujourd'hui, les discussions sur la scène politique internationale.

Toutefois, de plus en plus de travaux mettent en lumière un phénomène contemporain de rupture avec le paradigme du développement durable (Cary et Villalba, 2023, p. 119-20) et de retour en force du catastrophisme des années 1970 (Semal, 2019, p. 61-7). Depuis une quinzaine d'années, le constat des échecs successifs des COP et autres sommets internationaux et la multiplication des alertes sanitaires et environnementales produisent un « schisme de réalité », où l'intensification croissante des désastres écologiques rompt le cadrage justifiant l'absence de politiques publiques à la hauteur de ces enjeux (Aykut et Dahan, 2015). À mesure que les rapports du GIEC, les pétitions et les alertes se multiplient, le constat de l'échec du développement durable s'impose partout dans l'espace public.

Dans le champ des mobilisations, *le paradigme de l'Anthropocène se substitue progressivement à celui du développement durable* — l'idée d'une convergence du techno-solutionnisme avec la préservation du vivant semblant de moins en moins vraisemblable. L'idée de « croissance verte », encore crédible il y a quelques décennies, tombe en désuétude avec l'optimisme « croissantiste » des années 1980. Par conséquent, les formes de cadrage des questions environnementales élaborées dans les années 1970 reviennent sur le devant de la scène (en témoigne le très vif regain d'intérêt pour le Rapport Meadows dans certaines franges de l'espace de

la cause environnementale). Principalement élaboré autour de la double thématique de la dégradation de l'environnement global et de la menace nucléaire, la « part catastrophiste de l'écologisme » émergeant après-guerre refait surface (Semal, 2019). Un demi-siècle plus tard, le catastrophisme contemporain se caractérise notamment par une accélération radicale de la temporalité de la perspective d'effondrement. Depuis les années 2010, *l'effondrement* est donc un élément central du cadrage opéré dans les milieux écologistes, cette pensée prenant racine dans les ruines laissées par l'inefficacité du « capitalisme vert » (Cary et Villalba, 2023 p. 118-27 ; Semal, 2019, p. 163). Après le développement durable, le retour des catastrophes.

Du Rapport Meadows à l'Anthropocène en passant par les sciences du système Terre, la pensée de l'effondrement est en somme une pensée des *limites* du développement et de la croissance. En appréhendant l'activité anthropique à travers son interaction avec l'environnement, elle insiste sur la nécessité de contextualiser les phénomènes sociaux à l'aune des interactions biophysiques. Plutôt que de considérer l'environnement comme un cadre extérieur aux activités humaines, l'effondrisme, tel qu'il s'est développé dans les sphères scientifiques et écologistes, propose une lecture intégrée des dynamiques sociales et biophysiques. Il ne s'agit plus de penser les « conséquences environnementales » des actions humaines, mais d'admettre que ces actions ne peuvent être comprises indépendamment des écosystèmes dans lesquels elles s'inscrivent. Cette approche remet en cause la vision dominante d'un drame humain se déroulant sur un décor inerte et passif, en insistant sur l'interdépendance structurelle entre sociétés et environnements.

1.2.2. Réseaux effondristes : quelques organisations structurant le champ de l'effondrisme contemporain

À côté du champ proprement scientifique, l'effondrisme saisit par un ensemble d'organisations entre lesquelles circulent des idées, des acteurs et des pratiques. Si celles-ci se situent parfois explicitement dans le champ des mobilisations sociales (Extinction Rebellion), d'autres se présentent comme des *think tank* (Institut Momentum), et d'autres encore se situent à l'interface de l'utopie communautaire et des mobilisations dites « préfiguratives » (Transition Towns, Colibris). Certaines d'entre elles se revendiquent explicitement de l'effondrisme voire de la collapsologie, d'autres cultivent une relative ambiguïté variable vis-à-vis de ce terme — en raison de l'effet de disqualification qu'une telle caractérisation peut potentiellement opérer[58]. Mais toutes constituent des balises, autant de points de repères dans la structure en réseau de l'effondrisme.

[58] L'effet disqualifiant de la catégorie et le jeu qu'il rend possible quant aux modalités de son appropriation par les acteurs constitue un autre point commun de l'effondrisme avec le développement personnel.

L'organisation la plus récente et la plus explicitement effondriste est XR. Fondé en 2018, ce mouvement de désobéissance civile se situe dans la lignée « catastrophiste » des alertes environnementales. En s'appuyant sur le Rapport Meadows, le mouvement demande aux gouvernements de « dire la vérité » de la crise environnementale en cours et d'en tirer les conséquences dans les politiques publiques. Par des actions souvent spectaculaires (blocages, occupations, sabotage, mises en scènes ponctuelles dans l'espace public…), le mouvement entend lutter « contre l'effondrement écologique et le dérèglement climatique » par une stratégie de perturbation non violente. Parfois catégorisé dans le champ de l'écologisme radical (Robineau, 2021), XR se positionne clairement dans le champ de l'effondrisme, et parfois même de la collapsologie. Son catastrophisme insiste tant sur l'ampleur des ravages écologiques que sur l'urgence de fournir une réponse adaptée face à ces derniers. L'idée d'effondrement traverse ses prises de position contre « l'extinction massive du monde vivant »[59]. Ce n'est donc pas à une « transition » progressive des sociétés vers la soutenabilité qu'en appelle le mouvement, mais bien à une rupture rapide et radicale répondant à « l'urgence » et à la « gravité » des « crises écologiques »[60].

Dans l'espace francophone, l'Institut Momentum joue, lui aussi, un rôle fédérateur du champ actuel de l'effondrisme. Fondé en France en 2011 par la journaliste Agnès Sinaï, ce *think tank* se donne pour mission de penser « l'anthropocène et ses issues », en « organis[ant] la transition vers un monde postcroissant, postfossile et modifié par le climat dans un contexte de changements abrupts »[61]. Si les références à l'effondrement se font plus rares que chez XR, Momentum constitue une véritable institution de l'effondrisme. En s'appuyant directement sur les résultats du Rapport Meadows (dont l'un des co-auteurs, Dennis Meadows, est membre du *think tank*), il se focalise sur les « risques systémiques » d'effondrement auxquels seraient exposées les sociétés « thermo-industrielles ». On trouvera notamment parmi ses membres l'ancien ministre de l'environnement Yves Cochet, ou encore Pablo Servigne et Raphaël Stevens — co-auteurs du célèbre *Comment tout peut s'effondrer*, ouvrage ayant propulsé la pensée de l'effondrement au cœur du débat public dès sa publication en 2015.

---

[59] https://extinctionrebellion.fr/revendications/, consulté le 01/02/2025.

[60] https://extinctionrebellion.fr/revendications/, consulté le 01/02/2025.

[61] https://institutmomentum.org/, consulté le 01/02/2025.

Quelques années avant la fondation de Momentum, en 2007, était créé le mouvement des Colibris. Ce mouvement structuré par un réseau de groupes locaux organisant toutes sortes « d'alternatives » se distingue par l'encouragement des « petits gestes » et du fait de « faire sa part ». Si cette revendication peut sembler politiquement naïve (et aura valu au mouvement de nombreux procès en ignorance politique[62]), elle ne doit pas masquer les perspectives effondristes qui traversent bel et bien le mouvement. Car c'est bien pour répondre aux « urgences » et aux « effondrements » que les Colibris s'organisent et déploient d'autres façons de faire. La proximité du mouvement avec d'autres organisations centrales de l'effondrisme peut être mise en évidence par l'empirie. Des membres de l'Institut Momentum se réfèrent au mouvement lors de discussions et d'entretiens (Chamel, 2024, p. 21), et des éléments issus des Colibris se retrouvent de manière éparse dans le champ de l'effondrisme, et notamment chez XR (en particulier les pratiques dites « intérieures », dont il sera question par la suite[63]). Le mouvement des Colibris constitue donc un jalon significatif de l'histoire et de la structuration de l'effondrisme.

Un an avant la fondation du mouvement des Colibris, une expérimentation locale de « transition » se met en place dans la petite ville de Totnes, au Royaume-Uni. Cette initiative sera à l'origine du mouvement des Villes en Transitions (*Transition Towns*) qui connaitra un remarquable succès à l'international[64]. Réunie autour du formateur en permaculture Rob Hopkins, cette communauté originelle se donne pour objectif de réduire la dépendance aux énergies fossiles et de renforcer la « résilience locale » face au double défi du pic pétrolier et du changement climatique. Cela passe par des initiatives collectives comme la relocalisation de l'agriculture, la création de monnaies locales, la rénovation énergétique des bâtiments ou encore le développement de circuits courts et d'énergies renouvelables.

Très répandue dans les milieux effondristes et « collapso », le thème des conséquences du pic pétrolier est un indicateur de la proximité du mouvement avec les théories de l'effondrement. Dans une perspective « systémique », cette notion pointe la possibilité d'une augmentation exponentielle

---

[62] Voir par exemple l'article de Jade Lindgaard (2016), qui exemplifie le type de critiques faites au mouvement depuis les mondes militants.

[63] L'insistance sur la relation entre « transition intérieure » et « transition écologique » est un élément central dans le discours porté par le mouvement des Colibris. À ce titre, le mouvement a co-organisé un « MOOC » (*Massive Open Online Course* ; qui désigne un type de cours en ligne) sur la façon dont la « transition intérieure » permettrait de « passer d'une culture capitaliste prédatrice à une culture alliée du vivant ». On trouvera à l'annexe 2 un extrait de la présentation en ligne de ce MOOC.

[64] À ce jour, le mouvement revendique « plus de 2 000 initiatives de Transition à travers le monde, dans 50 pays, dont 150 en France ». *Cf.* https://www.entransition.fr/articles/presentation/#more-10584, consulté le 02/02/2025.

du prix du pétrole en raison de l'atteinte, dans un futur plus ou moins proche, d'un seuil à partir duquel la production du pétrole ne saura plus répondre à la demande (toujours croissante en raison du développement et de la croissance économique mondiale). L'augmentation du prix du pétrole produirait mécaniquement des conséquences socio-économiques massives dans des économies fondées sur son extraction. Dans les termes de l'effondrisme, on parlera « d'effondrement systémique » pour insister entre autres sur les boucles de rétroaction causées par de tels dérèglements. La réponse effondriste (opérée ici par les Villes en Transition) consiste dès lors à se *préparer* au pic pétrolier en particulier, et à des dérèglements massifs en général :

> « Il s'agit d'inciter les citoyens d'un territoire (bourg, quartier d'une ville, village…), à prendre conscience, d'une part, des profondes conséquences que vont avoir sur nos vies la convergence du pic pétrolier et du dérèglement du climat et, d'autre part, de la nécessité de s'y préparer concrètement. Il s'agit de mettre en place des solutions fondées sur une vision positive de l'avenir et qui visent à :
>
> - réduire fortement, individuellement et collectivement, la consommation d'énergie d'origine fossile et nos émissions de CO_2
> - renforcer la résilience de nos territoires, leur capacité à absorber les chocs à venir, par une relocalisation de l'économie (alimentation, énergies renouvelables…)
> - renforcer les liens, les solidarités et la coopération entre l'ensemble des acteurs du territoire
> - acquérir les compétences qui deviendront nécessaires au renforcement de notre autonomie »[65]

Les Villes en Transition appellent les individus à se « préparer concrètement » aux conséquences inédites et irréversibles des changements environnementaux, procédant ce faisant d'un cadrage effondriste voire « survivaliste » des questions environnementales — sans que ce terme soit associé à des écologies réactionnaires et conservatrices (Semal, 2019, p. 142-149).

Les Villes en Transition occupent une place importante dans la nébuleuse effondriste en général, et dans le mouvement « collapso » en particulier. Le succès éditorial de Rob Hopkins et sa présence dans ces sphères témoignent du rôle central joué par le mouvement. On en trouve de nombreuses références en naviguant dans les discours, les pratiques et les institutions de l'effondrisme — en particulier en se rapprochant du mouvement des Colibris et de l'Institut Momentum (Chamel, 2024, p. 20-21).

[65] https://www.entransition.fr/articles/presentation/#more-10584, consulté le 01/02/2025.

Toutes ces organisations se présentent comme des éléments importants pour le repérage sociologique de l'effondrisme et de sa structuration. À côté de l'aspect proprement scientifique, l'effondrisme se structure en un réseau d'organisations réunies autour d'une pensée de l'effondrement, des catastrophes et de l'Anthropocène. Chacune d'entre elles élabore des réponses pratiques aux questions posées par les risques, les dangers et les catastrophes, et mobilise pour ce faire l'univers scientifique des sciences du système Terre, mais puise aussi dans un ensemble de références assimilées au *new age*.

L'effondrisme et le développement personnel s'entrecroisent et partagent des origines communes. Des sciences du système Terre au mouvement du Potentiel Humain, ils possèdent chacun des ramifications dans des orthodoxies scientifiques qui furent développées à la même époque. Mais au-delà du seul champ académique, ils participent plus largement d'une « contre-culture environnementale » (Dutreuil, 2017) fondée sur des savoirs, des discours, des documents et des pratiques profanes. De nombreuses expérimentations, concepts et méthodes ont été développés, sur lesquels nous allons revenir pour en identifier certaines se situant à l'intersection de l'effondrisme et du développement personnel.

2. À LA CROISÉE DE L'EFFONDRISME ET DU DÉVELOPPEMENT PERSONNEL : LE MILIEU DES « TRANSITIONS »

En retraçant l'histoire de chacun de ces courants, nous avons vu que l'effondrisme et le développement personnel partagent une histoire commune. Leur ancrage dans la contre-culture anglo-saxonne les conduit à développer des conceptions du social, de l'individu, ainsi qu'une orientation nette vers les questions environnementales. S'il est d'usage de ramener l'histoire du développement personnel aux « nouveaux mouvements religieux » et/ou aux thérapies « humanistes », la sociologie tend à passer sous silence les orientations écologistes de ces expérimentations et travaux précurseurs. Symétriquement, l'effondrisme est plus souvent « tiré » du côté de l'écologie que du « psy » et du « spirituel ». Dans les pages qui précèdent, nous avons ainsi entamé un travail de « symétrisation » en indiquant à quel point ces deux mouvements s'entremêlement dès leur élaboration. Cette section poursuit ce geste en examinant des pratiques qui ne se réduisent ni à l'un ni à l'autre de ces courants.

L'effondrisme est marqué par une véritable « bipolarité » (Tasset, 2022b, p. 87). D'une part, on l'a vu, la science constitue une matrice fondamentale de montée en généralité pour appuyer son

discours. Mais d'autre part, la question de la « connexion à plus grand que soi » se trouve fréquemment posée et explorée au travers de toute une série de pratiques souvent qualifiées de « spirituelles ». À ce titre, le cas de l'écospiritualité et de l'écopsychologie constituent des champs de pratiques et d'expérimentations se rattachant simultanément à l'effondrisme et au développement personnel. Nous y reviendrons dans un premier temps, en insistant sur le rapport que ces pratiques entretiennent à l'engagement et au changement social, et à leur circulation dans l'espace des « transitions ». Dans ce cas précis (et comme dans celui du développement personnel), le recouvrement du « psy » et du « spirituel » posent des questions théoriques que nous clarifierons dans un second temps en vue de poursuivre notre analyse.

2.1. Une autre conception du pouvoir et de l'engagement

L'écospiritualité et l'écopsychologie constituent un champ de pratiques particulièrement intéressant pour qui cherche à étudier les interconnexions de l'effondrisme et du développement personnel. Nous reviendrons sur ces éléments en insistant moins sur leurs « aspects religieux » ou « spirituels » que sur les conceptions du social qu'elles véhiculent. À partir de là, nous montrerons les circulations de ces pratiques dans l'actuel milieu des « transitions ».

2.1.1. Une conception du monde et une théorie de l'action unifiées

Dans les années 1970, quelques néo-ruraux quittent les villes pour s'établir comme agriculteur·ices ou artisan·es dans des zones excentrées du territoire. En enquêtant sur ces communautés, Léger et Hervieu identifient des franges « radicales » aux accents clairement « apocalyptiques » :

> « Il s'agit pour [ces groupes apocalyptiques] d'expérimenter un mode de survie collective, à l'échelle d'un territoire et d'un groupe limités, en se dotant du plus haut degré d'autonomie envisageable, compte tenu des ressources de ce territoire et de ce groupe, et ceci au plan social et culturel aussi bien qu'au plan matériel. Ce projet [...] a d'abord des implications économiques. Il signifie concrètement la réduction collective des besoins, et l'exploration systématisée des possibilités de les satisfaire de façon autarcique ou semi-autarcique. Mais il suppose aussi que le groupe s'organise, dans toutes les dimensions de sa vie commune, afin de limiter les déperditions énergétiques, dans l'ordre physique autant que psychique. Cette exigence commande, entre autres, la stabilisation du groupe sur son territoire, la mise au point de formes adaptées de maîtrise du temps, un contrôle permanent de la violence au sein du groupe par la fixation des rapports de pouvoir communautaires. » (Léger, 1982, p. 50)

À côté d'une analyse en termes de « stratégies compensatoires » — selon laquelle le recours à la néo-ruralité et la conversion à une forme radicale d'écologisme résulteraient des impasses dans

lesquelles les classes culturellement riches et économiquement pauvres seraient prises, en raison de la dégradation du marché de l'emploi et de l'inflation des diplômes qui en découle (Léger et Hervieu, 1981) — la conversion à l'apocalypse écologique recèle ici des « affinités électives » avec les « apocalyptiques religieuses » (Léger, 1982, p. 57). Cette dimension religieuse se retrouverait, entre autres[66], dans les proximités de l'apocalyptique écologique avec le millénarisme du *new age*. Le catastrophisme étudié par les sociologues se structure par une vision de l'avenir selon laquelle la fin des temps représente paradoxalement un « ré-ordonnancement des rapports entre l'homme et la nature, un retour à l'ordre ». Car « à l'origine de cette crise ultime et prochaine, et au-delà de ses déterminations conjoncturelles, il n'y a qu'un seul fléau : l'orgueil humain, l'anthropocentrisme conquérant qui fonde l'illusion prométhéenne de la prise illimitée de l'homme sur la nature. » (p. 51). L'apocalypse constitue donc le « châtiment inévitable d'une faute collective », châtiment duquel seront sauvés « le petit nombre de ceux qui auront compris avant les autres l'urgence des temps et auront su se préparer et s'armer pour traverser le drame final ». Par conséquent, « à la représentation de l'effondrement général succède l'image d'un monde nouveau, d'un nouvel âge où le peuple des sauvés pourra vivre dans la paix et l'harmonie. » (p. 51). Ici, la perspective d'inspiration wéberienne donne à voir les schèmes religieux dans lesquels s'inscrit l'apocalyptique écologique, sans toutefois réduire celle-ci à la seule religion. Ainsi, « l'écologie spirituelle » peut-être analysée comme une « résurgence apocalyptique » du *new age* dans certaines franges du milieu écologiste (Chamel, 2019).

L'étude de Léger et Hervieu montre les ramifications de l'effondrisme avec le *new age*. Elle tend cependant à le ramener à une « apocalyptique » « spirituelle » et « religieuse ». Ce faisant, les liens avec les sciences (en particulier les sciences du système Terre) sont minorés. Pourtant, certaines notions issues de l'effondrisme se traduisent tant dans un langage scientifique que « spirituel ». C'est notamment le cas du « holisme » qu'il développe. D'un côté, on l'a vu, les sciences du système Terre (et autres sciences de la « complexité ») se veulent holistes au sens où leurs objets d'étude sont envisagés comme des systèmes composés de propriétés émergentes, et donc irréductibles à la somme de leurs parties. Or ce « holisme scientifique » est lié de plusieurs manières au holisme « spirituel » développé à la même époque par le *new age*. Ces deux holismes se présentent comme des formes différentes de l'expression d'un décentrement des conceptions anthropocentriques selon lesquelles « l'environnement » n'acquiert d'importance qu'en vertu de sa

[66] Selon Danièle Hervieu-Léger, des proximités peuvent aussi être établis avec l'apocalyptique joachimiste (Léger, 1982, p. 57).

valeur (d'usage notamment) pour les êtres humains. Scientifique ou « spirituel », ce holisme insiste sur la nécessité de considérer les activités humaines comme des parties d'un Tout[67]. Depuis cet angle, la figure de Gaïa apparait comme un solide « connecteur » alliant ces deux versants de l'effondrisme. Cette figure empruntée à la mythologie grecque par Lovelock et Margulis fit l'objet de nombreuses appropriations au sein du *new age*, la « reconnexion à la Terre Mère » occupant une place centrale dans ce courant. La sacralisation de la nature opérée par le *new age* et la place centrale accordée à l'authenticité d'un passé révolu conduit à conférer à Gaïa une place de choix dans sa cosmogonie. Il s'agit dès lors pour l'individu de s'y « reconnecter » via des pratiques diverses.

Des sciences du système Terre au monisme *new age*, une véritable vision du monde apparait. Selon celle-ci, et à côté de considérations proprement « spirituelles » auxquelles le *new age* est trop souvent rapporté, chaque individu est enchâssé dans un vaste réseau d'interconnexions qui le relient au monde. À l'inverse de ce que ferait accroire une modernité objectiviste, l'individu n'est pas séparé du reste du monde mais en est fondamentalement partie prenante. Ce faisant, c'est autour d'une cosmogonie, mais surtout d'une *théorie de l'action* bien particulière que s'articulent les relations entre effondrisme et *new age*. Ici, et puisque « tout est dans tout », la différence entre les niveaux individuel et collectif de l'action n'existe pas. Cette conception « immanentiste » de l'action rend possible, avec le holisme, l'idée selon laquelle un « travail intérieur » et « spirituel » produit toujours des conséquences à des niveaux collectifs, matériels, sociaux, en quelques sortes « politiques ». En invitant à « se changer soi-même pour changer le monde », le *new age* inaugure une façon bien particulière de trouver des prises sur le monde pour y agir tangiblement.

Par ailleurs les liens entre le Tout matérialiste des scientifiques et le Tout spiritualiste du *new age* apparaissent dans le champ de l'écospiritualité. Cet ensemble éclectique de courants de pensée réunissant entre autres l'hypothèse Gaïa, l'écologie profonde (Arne Næss) ou encore « l'écologie de l'esprit » (Gregory Bateson) se caractérise avant tout par la critique de la technique, du développement, du scientisme et de l'ontologie matérialiste qui les rend possible. Le postulat de l'ampleur des dégâts environnementaux et de l'urgence dans laquelle se trouvent nos sociétés conduit l'écospiritualité à en appeler à un « changement de paradigme » se jouant tant au niveau des

[67] Ce geste est au fondement de l'écologie profonde, développée par le philosophe Arne Næss, qui prend pour postulat l'idée d'une valeur intrinsèque à la « nature ». À l'encontre d'une « écologie superficielle », Næss défend une philosophie de l'environnement non-anthropocentrée dans laquelle l'activité humaine est comprise comme la composante d'un Tout dont chaque partie est imbriquée, interconnectée avec ce qui l'environne (Næss, 2008). La proximité de cette philosophie avec certains principes du taoïsme et du bouddhisme la conduit à être assimilée au champ de « l'écospiritualité » (Choné, 2016).

politiques publiques que des modes de vie, mais aussi (et surtout) au niveau *intérieur et intime*. « En prenant conscience qu'il n'est pas séparé de la nature mais qu'il en fait partie, et que son destin est lié à celui de la biosphère ou du cosmos (pour parler comme certains écologistes), de la Création ou du grand Tout vivant qui nous entoure (pour utiliser des termes issus des champs religieux et spirituel) » l'écospiritualité développe un « nouvel art d'habiter la maison (*oikos*) Terre qui ne peut que passer par son respect le plus profond. » (Choné, 2016, p. 61). La nature, la Terre, le cosmos sont autant d'entités considérés comme un Tout vivant et actif duquel l'être humain ne compose qu'une partie, imbriquée dans des processus qui le dépassent[68].

De nombreux éléments issus de l'écospiritualité se retrouvent dans l'effondrisme, depuis ses origines partagées avec le *new age* jusqu'à ses expressions les plus contemporaines (Chamel, 2019). Ici, la notion de « spiritualité » est *indissociable* de celle d'intériorité. L'engagement « écospirituel » est avant tout un engagement orienté vers l'intime. Il s'ensuit que l'écospiritualité partage une base commune de savoirs et de pratiques avec un champ connexe : l'écopsychologie. Le terme apparait pour la première fois sous la plume de l'historien, sociologue et écrivain Theodore Roszak (1992) et se présente comme une proposition de refonte des relations entre l'écologie et la psychologie. Directement orientée vers la notion de thérapie, l'écopsychologie s'enracine dans la relation d'interdépendance entre l'individu et l'environnement. Plus précisément, son propos consiste à penser à partir de la relation entre santé mentale et environnementale (Taleb, 2016). Les troubles, les dérèglements, les crises sont ici pensés tant sur le plan psychique que sur le plan écologique. On retrouve ici les analogies inaugurées par le *new age* entre nature environnante et nature intérieure, connexion au « vivant » et de connexion à « soi », équilibres environnementaux et équilibres « émotionnels ». Les analogies entre « l'extérieur » et « l'intérieur » sont aussi très utilisées (« écologie intérieure », « transition intérieure », etc.) et permettent d'affirmer en tant que telles les postulats de l'écopsychologie. Diverses pratiques mêlant *new age* et contact avec la « nature » sont mobilisées dans ce cadre, alliant thérapie, « connexion à soi », mais aussi engagement. On trouve en effet dans l'écopsychologie une thématisation forte de l'engagement environnemental, reposant sur l'idée que le soin de la planète et de l'esprit engage autant une transformation des modes de vie qu'un engagement plus « politique ».

Figure centrale de l'écopsychologie dans l'espace francophone contemporain, Michel Maxime Egger incarne parfaitement ces conceptions à la croisée de la « quête intérieure » et de

[68] C'est aussi la pertinence de l'argument de l'hypothèse Gaïa dans le champ proprement scientifique.

l'engagement. La figure du « méditant-militant », dont cet « écothéologien » défend la pertinence et la valeur, illustre bien cette articulation entre transformation personnelle et action collective. Selon Egger, la transformation ne peut être uniquement politique ou économique : elle doit aussi être intérieure, impliquant une mutation des valeurs, des représentations et des modes de relation au vivant (Egger, 2012). Le Laboratoire de la Transition intérieure, dont il est le fondateur revendique un travail « sur les dimensions culturelles, psychologiques et spirituelles de la crise écologique et sociale, afin de contribuer à un changement de cap durable et profond »[69]. En dispensant des stages, des conférences et autres ateliers collectifs, ce « laboratoire » propose d'expérimenter les « transitions intérieures » à des fins de transformation sociale. On y retrouve typiquement cette conception du changement social où, en vue d'un dépassement de l'opposition des niveaux individuel et collectif, l'évolution des consciences est indissociable de la refonte des structures sociales et économiques. Ces conceptions sont justifiées par un « holisme » dont la coloration varie, selon les configurations, du scientifique au « spirituel ».

L'écospiritualité et l'écopsychologie apparaissent comme les voies d'exploration d'une nécessaire « transition intérieure ». Face à l'accélération de l'urgence, à la multiplication des catastrophes et à l'augmentation des risques, Egger en appelle à un « changement de paradigme ». Car « si rien ne se change au dedans de l'être humain et des collectifs, rien ne sera jamais vraiment changé au dehors. [...] C'est dans le cœur profond que s'originent le courage, la volonté et l'espérance en mouvement. C'est de là aussi qu'émergent les changements durables et profonds. » (Egger *et al.*, 2023, p. 26). La « transition intérieure » promue par Egger vise à « construire une culture régénératrice en cultivant et réharmonisant quatre liens : à soi, aux autres, au vivant et au "plus grand que soi". Elle permet en cela de soutenir et rendre plus puissantes les alternatives, les luttes et la résilience individuelle et collective. » (p. 29).

L'écopsychologie trouve aussi son expression à travers le Travail qui Relie (TQR). Développé par l'activiste et chercheuse en sciences des religions Joanna Macy, le TQR (*Work That Reconnects*) est un processus visant à renforcer notre lien avec nous-mêmes, les autres et la Terre (« le Vivant »), pour encourager et favoriser l'engagement écologique et social. Il s'appuie sur des pratiques collectives et introspectives pour transformer la douleur et l'apathie en action constructive. Les ateliers de TQR se tiennent souvent sur plusieurs jours et visent, par un processus en quatre étapes (« s'ancrer dans la gratitude » ; « honorer notre peine pour le monde » ; « porter un nouveau

[69] https://materiel.voir-et-agir.ch/transitioninterieure/, consulté le 07/02/2025.

regard » et « passer à l'action »), à faire passer les individus de l'inaction face aux catastrophes à l'engagement. Ils mobilisent diverses techniques associées à l'écopsychologie inspirées du bouddhisme, de la systémie et des pédagogies participatives, incluant des cercles de parole, des visualisations guidées, des exercices corporels ou encore des rituels symboliques destinés à renforcer le sentiment d'interconnexion avec le Vivant (on parle alors de « reliance »). La dimension collective de ces ateliers est centrale : « la souffrance individuelle qui n'est pas référée vers une psychothérapie est systématiquement reprise comme l'expression d'une résonance en lien avec la souffrance des autres vivants du monde » (Laval et Pégon, 2024, p. 131). Dès lors, le traitement des souffrances psychiques se joue indistinctement sur le plan du travail sur soi et de l'engagement. Ici les notions de « reliance » et d'engagement se recouvrent au sens où c'est en se « reconnectant à la toile de la vie » (selon l'expression consacrée) que les individus sont supposés trouver la confiance et l'énergie pour « guérir des violences que l'être humain adresse à la Terre et à ses vivants ; guérir des violences qu'il reçoit des autres vivants et qu'il adresse à lui-même ; réaliser un travail de deuil collectif ; guérir de l'apathie, de l'inertie de l'esprit du cœur en lien avec les nombreuses peurs qui habitent les humains — peur de souffrir, de désespérer, de paraître morbide, faible, ou ignorant, de culpabiliser, de provoquer de la détresse, manque de confiance en son intelligence, etc. » (Macy *et al*., citée dans Laval et Pégon, 2024, p. 132).

Transformation intime et changement social s'articulent autour d'une théorie du pouvoir portée par Macy. Celle-ci oppose deux visions antagonistes du pouvoir, en appelant à un dépassement de la première et au déploiement de la seconde. La première, le « pouvoir sur », correspond à la définition hégémonique du pouvoir. Ici, le pouvoir repose sur la séparation des entités entre elles et sur la prédation. Il est exclusif, conçu comme un « jeu à somme nulle » au sens où il se prend à quelque chose ou à quelqu'un, et s'exerce à son détriment. Il implique une relation de domination où l'autorité de l'un se construit sur la soumission de l'autre, consolidant ainsi des rapports de hiérarchie et de contrôle. C'est le mode de pouvoir qui s'exerce majoritairement dans les structures politiques, économiques et sociales, perpétuant les logiques de compétition entre des individus distincts et opposés entre eux. Au « pouvoir sur », elle oppose le « pouvoir avec », qui émerge de la *relation*. Le « pouvoir avec » ne provient pas d'individus séparés mais émerge collectivement[70] :

[70] La notion de « pouvoir avec » provient des écrits de la philosophe Mary P. Follett. Elle a connu par la suite un certain succès dans le mouvement féminisme étasunien (Cefaï, 2018, nt. p. 234).

> « Nous ne pouvons pas nous en servir comme d'une arme à feu. Nous ne pouvons pas mesurer sa quantité ni sa taille. Nous ne pouvons pas l'augmenter au détriment de notre voisin. Le pouvoir est comme un verbe ; il surgit à travers nous. Nous en faisons l'expérience lorsque nous nous engageons dans des interactions qui produisent de la valeur. Nous interagissons avec nos proches et nos concitoyens, avec Dieu, avec la musique, l'art et la littérature, avec les graines que nous plantons ou avec les matériaux que nous façonnons. Ces échanges synergiques génèrent quelque-chose qui n'était pas là avant. » (Macy, 2016, p. 179-80)

Le « pouvoir avec » provient de la coopération, de la connexion du Vivant. Il provoque un « changement de paradigme » où le monde n'est plus envisagé comme une somme d'entités séparées, mais comme un système unifié, un *Tout* au sein duquel il s'agit de « tisser » des connexions afin de favoriser collectivement le changement. Il s'appuie sur la collaboration et se renforce au fur et à mesure qu'il est collectivement produit, sans qu'aucun individu ne puisse le monopoliser.

De manière très liée à notre problématique sur la relation entre le travail sur l'intériorité et la politisation, le TQR répond avec une conception alternative du *pouvoir*. Il ne s'agit plus, comme dans la vieille définition du pouvoir, de le considérer comme un objet de possession et de domination, mais comme *une agentivité émergente, immanente, provenant d'une force « intérieure », cultivée collectivement et à travers la relation*. L'objectif du TQR consiste dès lors à cultiver et à renforcer pratiquement notre « reliance » au Vivant humain et non-humain[71].

En somme, il apparait peu pertinent de chercher à rabattre les pratiques étudiées vers la psychologie (écopsychologie), la « spiritualité » (écospiritualité) ou encore les sciences physiques (sciences du système Terre). Indépendamment du « registre » auquel elles appartiendraient, celles-ci convergent autour d'une conception précise des façons d'agir dans le monde et de s'y engager. L'intériorité apparait alors comme le point nodal de la transformation du monde.

2.1.2. Du *new age* au milieu des « transitions » : « se changer soi même *et* changer le monde »

Ces pratiques et ces discours s'articulent, on le voit, autour d'une vision du monde, *et des façons de le changer*. Elles circulent aussi au sein d'un milieu social tout autant spécifique en passant par des organisations qui malgré leur variété sont traversées par ces conceptions.

---

[71] Ces conceptions non-individualistes de l'intériorité seront étudiées à partir des données empiriques au chapitre 2, section 3., et nous reviendrons aussi empiriquement sur cette conception du pouvoir et de l'agentivité au chapitre 4, section 3.2.2.

Au-delà de simples affinités, les pratiques de développement personnel présentent des correspondances fortes avec les configurations effondristes dans la mesure où ces deux champs trouvent leurs sources dans la même histoire. Au vu de ces origines partagées, *l'usage effondriste des pratiques de développement personnel apparait inévitable*. Dès lors, les expressions contemporaines de cette « contre-culture environnementale » se retrouvent dans des institutions, des pratiques et des discours où *new age*, développement personnel et effondrisme s'entremêlent sans plus se distinguer. Ces intersections et ces circulations forment ce que nous proposons d'appeler le milieu des « transitions ».

La conception du pouvoir autour de laquelle ces mouvements se réunissent établit une intrication et une implication mutuelle des échelles individuelle et collective de l'action. Ainsi du TQR, dont le propos mêle précisément thérapie et changement social. En s'appuyant sur des pratiques elles-mêmes utilisées par le développement personnel, le TQR allie soin et militance, thérapie communautaire et engagement. On retrouve cette pratique dans de nombreuses organisations du milieu des « transitions » comme le mouvement des Colibris (Laval et Pégon, 2024, p. 131), l'Institut Momentum ou les Villes en Transition (Chamel, 2024, p. 17).

Les travaux de Joanna Macy ont occupé une place fondamentale dans la création même de XR à travers le développement au sein du mouvement de la « *Culture Régénératrice* » (Bunting et Westwell, 2020, p. 546). Cette « culture » repose sur des pratiques visant à soutenir émotionnellement les militant·es en intégrant des pratiques, souvent inspirés de l'écopsychologie, et des moments collectifs de « convivialité » et de « repos » pour éviter l'épuisement militant. Elle encourage également des dynamiques de soin mutuel, considérant que la « résilience intérieure » des activistes est indissociable de leur engagement dans la lutte écologique. :

> « La culture régénératrice est un acte politique. En travaillant à prendre soin au sein même du militantisme, nous cherchons à tester et incarner une nouvelle façon de « vivre ensemble » de l'intérieur. Nous portons une attention soutenue aux moyens utilisés tout autant qu'aux buts poursuivis. Nous pensons que les sociétés durables et joyeuses que nous voulons voir advenir naîtront du soin que nous portons aux blessures de notre société actuelle. Extinction Rebellion n'est pas un mouvement isolé de la société et souffre des mêmes maux, que ce soit le burn-out qui touche aussi les militant·es, les relations de domination entre groupes sociaux divers ou encore les troubles de l'éco-anxiété qui affecte les personnes sensibles à l'effondrement écologique et sociétal. Les cultures régénératrices proposent une diversité de moyens de soigner ces maux, en posant la question de ce qui nous relie – plutôt que de ce qui nous sépare – et de comment le partager : nos

> émotions comme nos “communs”, nos conflits comme nos besoins, nos rapports de pouvoir comme nos vulnérabilités. »[72]

Les « moyens utilisés » dont il est question concernent la composition du mouvement lui-même : plutôt que de reproduire au sein du mouvement social les mécanismes sociaux contre lesquels il lutte, il s’agit d’expérimenter « une nouvelle façon de “vivre ensemble” ». On parle ici d’une culture, au sein du collectif, visant à traiter au mieux la souffrance de ses membres et à conjurer toute forme de rapport de domination ou de prise de pouvoir. C’est au nom de cette « culture du soin » que des techniques issues du *new age* et associées au développement personnel (méditation « Communication Non-Violente », « cercles d’empathie »…) se trouvent mobilisées, et qu’un rapport « non-sacrificiel » au militantisme, dans lequel l’engagement n’est pas une source de souffrance, est revendiqué.

Ces conceptions traversent d’autres espaces traversés eux aussi par ces conceptions de l’engagement et ces orientations écologistes. Fondé en 1990 par l’activiste antinucléaire Satish Kumar, le *Schumacher College* occupe à ce titre une place incontournable dans la sphère anglo-saxonne. Développant des liens étroits avec les Villes en Transition ou la communauté *Findhorn*, il revendique l’enseignement d’une « écologie holiste », « intérieure » et « spirituelle » fortement orientée vers les questions écologiques. Les travaux de Jean Chamel montrent le rôle central joué par cette institution dans le développement du mouvement des Villes en Transition, mais aussi ses relations avec la communauté *Findhorn*, véritable « berceau du *new age* » (Chamel, 2024, p. 113) par lequel transitent les acteurs et les pratiques (p. 142 *sq*). En dispensant des enseignements visant à « trouver de nouveaux modes de vie qui placent l’humain et la planète au premier plan »[73], le *Schumacher College* participe ainsi à l’élaboration d’un milieu où se croisent écopsychologie, écospiritualité, engagement militant, développement personnel et effondrisme. Aux sources des formes contemporaines de la collapsologie étudiées par Chamel, *new age* et catastrophisme fusionnent autour de l’idée centrale selon laquelle le « changement de paradigme » requis par les menaces environnementales implique nécessairement une dimension intérieure, intime et « spirituelle ».

De l’effondrisme au développement personnel (et retour), les sensibilités écologistes s’entremêlent à des aspirations au « travail sur soi ». Loin de relever du seul « souci de soi » ou de

---

[72] https://extinctionrebellion.fr/culture-regeneratrice/, consulté le 07/02/2025.

[73] https://campus.dartington.org/schumacher-college-2024/, consulté le 08/02/2025.

préoccupations individuelles, *l'exploration de son intériorité est enchâssée dans des conceptions du monde tel qu'il est, tel qu'il doit être, et des façons de le transformer*. Nous voyons alors se dessiner un espace social à part entière, qui ne se réduirait ni à l'un ou à l'autre de ces pôles (effondrisme ou développement personnel), où introspection, engagement et changement social sont appréhendés simultanément et de manière convergente.

En prenant pour point de départ des espaces et des pratiques qui ne s'affilient pas totalement à l'effondrisme ou au développement personnel, nous voyons se dessiner un espace social situé à l'interface de ces deux mouvements — le milieu des « transitions ». Ici, la question de l'introspection et du « travail sur soi » s'articule à des formes variées d'engagement écologiste (puisqu'on la retrouve tant chez XR que dans la communauté *Findhorn*). Dans l'héritage du *new age*, l'intériorité individuelle, la Nature et le changement social s'entremêlent.

En adoptant cette perspective, il est inutile de distinguer entre la nature religieuse, scientifique ou politique des pratiques et des discours étudiés ; c'est ce que nous avons vu avec la figure de Gaïa et le « holisme » effondriste, qui peuvent s'exprimer dans un vocabulaire scientifique, mais aussi « spirituel ». De plus, et dans l'héritage direct du *new age* la question de la « religion » et de la « spiritualité » se confond ici très largement avec celle de l'introspection et de l'intériorité de l'individu. La « spiritualité » est toujours, ici, « intérieure ». C'est pourquoi nous devons, opérer une dernière clarification conceptuelle à propos des notions de « spiritualité » et de « religion » avant de nous pencher plus avant sur le milieu des « transition ».

2.2. Un point de clarification : le problème de la spiritualité

Quand ils ne s'ancrent pas directement dans la sociologie des religions, les travaux sur l'effondrisme et le développement personnel mobilisent presque systématiquement la catégorie de la « spiritualité » comme un concept analytique. Les « origines religieuses » de l'effondrisme et du développement personnel sont alors associées à une constellation de courants ésotériques plus ou moins dérivés du *new age* : écospiritualité, réinterprétations du bouddhisme, néo-paganisme, relectures *new age* du christianisme, ésotérisme… Cet ensemble éclectique de courants et de pratiques, réinterprétés dans la matrice du *new age*, est associé aux thématiques de la religion et de la spiritualité.

Contrairement à ce qu'on aurait pu escompter, l'analyse de Danielle Hervieu-Léger à propos des « groupes apocalyptiques » composant une frange des communautés néo-rurales des années

1970 ne conclut pas à un « retour du religieux », mais davantage à des mécanismes de « compensation » sociale (le catastrophisme se présentant comme une stratégie de revalorisation culturelle et sociale pour une population éduquée confrontée à l'inflation des diplômes). C'est toutefois dans un dialogue avec la sociologie des religions que s'établit cette analyse, l'apocalyptique écologique se trouvant comparée sous plusieurs aspects à l'apocalyptique religieuse. De plus, si l'analyse principale est celle des « stratégies compensatoires », l'autre logique à l'œuvre est bel et bien de nature religieuse : réunis autour d'une perspective de « survie » communautaire, se préparant à l'ultime catastrophe, ces groupes organisent une « éthique de la frugalité » dont la fonction sociale vise à dresser, selon la définition durkheimienne de la religion, la frontière séparant le sacré du profane :

> « On peut penser que les emprunts effectués par les intéressés aux grandes traditions religieuses de l'humanité, emprunts modulés en fonction du capital culturel détenu dans le groupe, ont une signification sociologique plus complexe que celle qu'on pourrait leur attribuer en repérant exclusivement leur fonctionnalité dans la stratégie compensatoire et distinctive de ces "intellectuels fuyant le monde" que sont, le plus souvent, les apocalyptiques néo-ruraux. Ces emprunts s'effectuent aussi selon une logique idéologique prescrite par cette expérience religieuse dans laquelle chaque groupe sublime son expérience collective de la survie territorialisée [...] » (Léger, 1982, p. 62-63)

Du côté du développement personnel, l'assimilation, la comparaison et l'association au religieux est courante en sociologie, là aussi en raison des racines *new age* de l'objet. Selon Françoise Champion, le mouvement originel du *new age* s'est très rapidement essoufflé pour céder le pas à une forme plus édulcorée et adaptée à la culture dominante. Le « premier mouvement » du *new age* est un millénarisme. Il attend « l'entrée (assurée) de l'humanité dans l'ère du verseau, tout en la préparant […]. La manière d'attendre activement ce nouvel âge déjà-là consistait à déjà transformer le monde mais aussi soi-même. Le "soi-même" alors en jeu était fondamentalement un soi relié aux autres, à la nature, au cosmos [...] ». Mais ce premier mouvement aurait rapidement rejoint « l'aspiration utopique post-68 », diluant ce faisant les dispositions « antimodernes » et « l'attrait pour le religieux » avec des « attitudes très modernes ». Ce faisant, le millénarisme et l'apocalyptique qui le définissaient centralement se sont rapidement effacés au profit d'une intense massification du mouvement (Champion, 2003, p. 176). Ce mouvement de « désapocalyptisation » du *new age* (Chamel, 2019) accompagne son adaptation à l'économie de marché et sa diffusion dans une culture de masse pétrie des contradictions de l'après-68 :

> « Le mouvement est devenu fondamentalement individualiste et pragmatique. La centralité de l'expérience personnelle – avec l'idée qu'"il ne s'agit pas de croire mais d'expérimenter"

> d'emblée hautement affirmée – a conduit, lorsque l'espérance millénariste a reflué, à la disparition de toute communauté croyante dotée d'un minimum de spécificité. Le Nouvel Âge est devenu un marché de conférences, séminaires et stages de développement psycho-spirituel. Avec la logique de marché devenue dominante, les diverses traditions religieuses ont, pragmatiquement, été considérées comme des réservoirs de ressources, conduisant à les disloquer, à les mettre en morceaux afin de faire entrer ceux-ci dans de nouvelles compositions dont la mise en cohérence s'est effectuée indépendamment des religions dans lesquelles on puisait. Les *nouvelles compositions* ainsi constituées se sont ajustées aux demandes diversifiées. Elles *ont glissé* pour certaines, *vers le magique*, empruntant plus ou moins au magico-religieux des traditions religieuses et plus ou moins aux parasciences, pour d'autres, *vers un humanisme revisité* (valorisant le sujet des affects et dotant l'humain d'une dimension spirituelle), et pour d'autres encore, les plus nombreuses, *vers le psychologique*. Toutes accordent une importance essentielle aux expériences intérieures individuelles, décidément toujours davantage installées au centre de la religion et la transformant ainsi en spiritualité intérieure. » (Champion, 2003, p. 176, souligné par l'auteure)

Le religieux devient « spiritualité intérieure ». Là où Hervieu-Léger donne à voir les aspects religieux d'une apocalyptique contemporaine, Champion avance que le reflux de l'apocalyptique *new age* s'accompagne d'une disparition du religieux en son sein. Forgé à la fin des années 1980, le concept de « nébuleuse mystique-ésotérique » désigne dès lors un vaste *réseau post-new age* organisé « *autour de centres de développement personnel et spirituel (proposant des ateliers stages conférences séminaires etc.), de librairies, de revues, de communautés, d'associations diverses* » (Champion, 1989b, p. 156).

Si elle vise une émancipation vis-à-vis du cadre jugé trop restrictif du concept de religion, la constitution de l'objet « nébuleuse mystique-ésotérique » comporte quelques limites. Malgré le fait qu'il fut forgé pour sortir du cadre religieux *stricto sensu*, ce concept demeure néanmoins orienté vers ce qui se présente comme un « résidu » ou une « transformation » du religieux. La notion de *spiritualité* joue bien souvent ce rôle. Dans le cadre de l'étude de certains « nouveaux mouvements religieux », le terme se trouve volontiers employé, alors même qu'il ne fait l'objet d'aucune définition (voir par exemple Barbier-Bouvet, 2015).

Du religieux au spirituel, de quoi est-il vraiment question ? On semble considérer, plus ou moins implicitement, que le premier se réfèrerait aux « religions instituées », au religieux « historique », là où le second désignerait un religieux moins institutionnalisé et plus diffus. Mais alors, qu'est-ce que ce « spirituel » ? Comment le définir sans se référer aux institutions religieuses ? Comme un rapport individuel aux questions « métaphysiques », « transcendantes », « cosmologiques » ou « existentielles » ? Comment, dès lors, déterminer sociologiquement ce qui se réfère à « l'au-delà », à « l'existentiel » — ou à toute autre domaine auquel il serait conféré une

forme de supplément d'âme ? On objectera peut-être qu'à côté de cette perspective phénoménologique, une définition sociologique du religieux et du spirituel pourrait s'effectuer en fonction du type de pratique mobilisée par les acteurs : lectures, régimes alimentaires, pratiques rituelles ou évènements collectifs constituent potentiellement autant de « pratiques religieuses » indiquant la présence, ou non, de religieux dans certaines configurations sociales. Mais ceci ne tiendrait pas compte des évolutions empiriques et bien documentées du « champ religieux » ces dernières décennies (Michel, 1994 ; 2003). Le mouvement de décomposition du religieux auquel nous continuons d'assister rend possible des bricolages multiples, mobilisant *entre autres matériaux* des éléments issus des grands monothéismes. Du Christ à Gaïa, de l'astrologie au soufisme, du chamanisme au tarot, la frontière est en réalité plus que poreuse dans les pratiques, et ce dans un contexte, initié notamment par le *new age*, d'éclatement, de mise en flottement et de relativisation des matériaux symboliques (Bréchon, 2000 ; 2008 ; Champion, 2003 ; Liogier, 2012). La distinction entre le religieux et le spirituel s'avère risquée, dans la mesure où le « croire contemporain » s'exprime comme un « croire pluriel », syncrétique, individualisé, débarrassé de l'idée de contrainte et orienté vers des horizons de confort et d'authenticité (Michel, 2001).

Pour pallier à un certain flou théorique, les utilisations de la catégorie de « spiritualité » par les sciences sociales lui accolent bien souvent l'adjectif d'*intérieure*. Par résonance implicite, l'expression de « spiritualité intérieure » permet alors d'évoquer l'orientation individualiste et les liens avec le champ du « bien-être » et du développement personnel de certaines pratiques. Le lien avec le développement personnel se trouve parfois directement établi avec la notion, pour le moins vague, de « développement personnel et spirituel » (mobilisée par exemple dans Barbier-Bouvet, 2015). Mais la catégorie de « spiritualité intérieure » se retrouve aussi dans les travaux sur la collapsologie, comme par exemple dans l'étude de Jean Chamel, lorsqu'il explique comment son enquête initiée à l'Institut Momentum a rapidement révélé des orientations « spirituelles » :

> « L'enquête a rapidement montré que les perspectives d'effondrement discutées au sein de Momentum dépassaient le cadre des discussions techno-scientifiques, économiques, sociales et politiques pour atteindre un niveau encore plus fondamental des questions de sens et d'ordre de l'intériorité et de la spiritualité. » (Chamel, 2024, p. 17)

Si intériorité et spiritualité sont intriquées dans les analyses, c'est surtout car elles le sont empiriquement. Cet enchevêtrement provient d'ailleurs directement du *new age*, qui confère à l'intériorité de l'individu un caractère sacré, et fait de la quête spirituelle une quête intérieure (Hanegraaf, 2005). Il pose néanmoins toute une série de questions, voire de problèmes, quant à sa

pertinence heuristique. Car si les deux champs se recouvrent, leur distinction analytique doit pouvoir se justifier. On peut par exemple se demander comment distinguer, au sein d'un atelier de TQR, ce qui relèverait du « religieux », du « spirituel » ou de « l'intériorité » ? Qu'est-ce que cette distinction permettrait-elle de faire émerger sociologiquement ? Qu'est-ce qui distinguerait la « part spirituelle » de la « part intérieure » des pratiques et des discours ? Et surtout, selon quel critère ?

La notion de spiritualité se réfère plus ou moins directement à la religion, alors même que l'avènement du *new age*, dont héritent les terrains étudiés, a participé d'un affaiblissement structurel du religieux… au point qu'il est désormais permis de douter de la pertinence heuristique, en sociologie, de la catégorie même de religion[74]. Les expressions contemporaines de la « spiritualité » sont fondamentalement vécues comme une exploration, une expression et une pratique des *intériorités individuelles*. Si elle semble les séparer analytiquement, Françoise Champion montre pourtant très bien que les « glissements » du « psy » au « spirituel » et du « spirituel » au « psy » prolifèrent et se multiplient dans les cultures contemporaines[75]. De l'un à l'autre, la frontière parait poreuse, en particulier dans les milieux où l'héritage du *new age* se fait particulièrement sentir. Dans l'effondrisme comme dans le développement personnel, il semble qu'on ait moins affaire à deux champs distincts (le psy d'un côté, le spirituel de l'autre) qu'à *une seule matrice*, celle des profondeurs de *l'intériorité*. Plutôt que de deux champs séparés que les acteurs mobilisent en passant de l'un à l'autre, il semble que le « psy » et le « spirituel » se recouvrent jusqu'à se confondre dans les pratiques et dans les discours.

Au vu de ces éléments, il semble plus adapté de considérer la « spiritualité » comme une modalité particulière d'expression de l'intériorité. Plutôt qu'un registre autonome de pratiques et de discours, la spiritualité apparait seulement comme *une des formes possibles* de l'intériorité. De la

---

[74] C'est en tout cas la réflexion à laquelle peut conduire le flou définitionnel dans lequel a évolué la sociologie ces dernières décennies. Car la religion s'exprime de nos jours d'une manière antinomique à ce qui semblait pourtant devoir constituer son « essence ». Est-il possible d'y croire sans « appartenir », ni participer aux rituels collectifs (Davie, 1994) ? De se constituer un « religieux à la carte », désaffilié de tout collectif ? D'utiliser des signifiants religieux, par définitions traditionnels, comme une forme parmi d'autres de « spiritualisation hypermoderne » (Liogier, 2010) ? De pratiquer une « religion séculière » inscrite dans le relativisme et le pluralisme qui caractérisent le régime croyant contemporain ? Sans abandonner la thématique, défrichée par Michel de Certeau, des modes d'expression d'un croire désormais émancipé de l'autorité religieuse, il semble heuristique de replacer la catégorie de religion en orbite de l'acte de croire. « Dans le système universel de la croyance, ce n'est pas la religion qui est au centre, le croire gravitant autour, mais bien la planète "religion" qui se trouve en orbite autour du soleil "croire", dont elle n'est jamais que le satellite. » (Michel, 2003, p. 163).

[75] Les exemples les plus parlants se retrouvent notamment dans la manière dont les thérapies cognitivo-comportementales fusionnent avec des pratiques parfois qualifiées de spirituelles, comme la méditation ou la sophrologie. De nombreuses pratiques corporelles, souvent issues de traditions orientales comme le yoga ou le qi-gong, font aussi l'objet de telles réappropriations où le « psy » et le « spirituel » se confondent.

même manière que l'intériorité peut s'exprimer dans le registre et sous la forme du « psy », celle-ci prend parfois les colorations de la « spiritualité ».

Cette perspective mettant l'accent sur le concept d'intériorité restitue tout de même à la notion de « spiritualité » une fonction analytique, faisant d'elle non pas un champ de pratiques plus ou moins référé au religieux, mais un mode d'expression formel de l'intériorité des individus. Ici, la « spiritualité » constitue, avec le psy, un style d'expression privilégié par les acteurs pour se référer à leur intériorité. Dans cette perspective, ils mobilisent un ensemble d'opérations visant à la performer et à la pratiquer socialement, en puisant dans des registres situés à l'interface du « spirituel » et du « psy ». Ainsi définie, et en lien avec les analyses qui précèdent, la notion d'intériorité permet de placer la focale sur l'un des thèmes centraux de la problématique de cette recherche, à savoir *la façon dont les acteurs déploient, en se référant à leurs intériorités, des prises tangibles sur le monde*. Pour ce faire, toute une série d'éléments, de méthodes et de techniques de l'intériorité sont mobilisées, indépendamment de leurs origines « religieuses », « spirituelles » ou « psy ».

Cette perspective permet là aussi de « symétriser » notre approche du milieu des « transitions » en utilisant des concepts qui, plutôt que de le rabattre vers un pôle ou un autre, s'en tiennent à une idée centrale : celle de « transition » — intérieure, sociale, écologique. En ce sens, l'accès et la pratique de l'intériorité se comprennent toujours en lien avec la question de l'écologie, du changement social et des façons d'agir dans le monde. C'est ce que nous avons vu en explorant des pratiques issues de l'écopsychologie, ou encore la Culture Régénératrice de XR. Loin d'un repli sur soi, l'intériorité est constituée ici comme une ressource par laquelle agir — indissociablement sur soi et sur le monde.

Nous avons posé dans cette section les premiers marqueurs pour baliser le milieu des « transitions », et opéré quelques clarifications conceptuelles pour l'aborder. Dans la section qui suit, nous nous intéresserons à sa structure et aux trajectoires des personnes qui y circulent.

3. MÉCANISMES DE SOCIALISATION ET STRUCTURATION DU MILIEU DES « TRANSITIONS »

Comment s'effectue la socialisation à un espace structuré en réseau et caractérisé par son caractère disséminé ? Comment des normes s'y exercent-elles alors même qu'il ne semble pas

exister d'institution centrale, de communauté ou de groupe majoritaire ? Comment la question du collectif se pose-t-elle dans ce contexte ?

Bien qu'il constitue un espace social à part entière, le milieu des « transitions » se structure à l'interface de mouvements bien plus influents que sont l'effondrisme et du développement personnel. Ces deux pôles exercent souvent une force d'inertie attirant les acteurs vers les « transitions » en les faisant passer dans un premier temps par l'effondrisme ou par le développement personnel. Ces processus de socialisation s'effectuent, nous allons le voir, à travers la consommation de biens culturels et la socialisation épisodique à des collectifs situés. Nous examinerons dans un premier temps les modalités de ces socialisations, avant de revenir secondement sur la façon dont le développement personnel et l'effondrisme fonctionnent comme des attracteurs orientant les enquêté·es dans l'espace des transitions.

3.1. La socialisation aux « transitions »

Les trajectoires de socialisation suivent souvent des schèmes typiques. Elles s'ancrent dans des évènements, des expériences et des épisodes que les acteurs constituent comme autant de « jalons », de « ruptures », de « déclics » les conduisant à ce qu'ils vivent alors comme de véritables « changements de vie ». La socialisation aux « transitions » est bien souvent vécue comme une socialisation de rupture. On peut néanmoins identifier une série de caractéristiques, de configurations et d'orientations pouvant favoriser les dispositions à ces trajectoires.

3.1.1. Caractéristiques sociodémographiques du milieu des « transitions »

Quel public attire le milieu des « transitions » et sous quelles modalités ? Comment changement personnel et changement social s'y articulent-ils ? Un bref état des lieux sociodémographique peut faire office de premier niveau de description.

À première vue, ce milieu social peut sembler hétérogène en raison même de sa structure composite. Du coaching de vie à l'écopsychologie, du management à la désobéissance civile, l'hétérogénéité des pratiques attire et draine des publics variés. Il s'ensuit que les caractéristiques sociales des personnes enquêté·es varient selon les colorations que prennent les situations et les pratiques. Par exemple, XR est un mouvement largement composé de 20-29 ans issus des classes moyennes-supérieures et récemment socialisées au militantisme. À l'inverse, les Ateliers du Faire Ensemble et le TQR attirent un public plus large en termes de classes d'âge, quoique globalement plus âgé (allant de 35 à 60 ans), et souvent plus éloigné du militantisme traditionnel. De la même

manière, les praticien·nes en développement personnel se réunissent autour d'une activité professionnelle déterminée et sont difficilement assimilables aux militant·es de XR (même si des proximités idéologiques émergent rapidement). Il peut donc sembler difficile de faire émerger des tendances socio-démographiques.

Quelques lignes de force émergent néanmoins. Il faut d'abord noter le triptyque formé par XR, les ateliers Coopic et le mouvement La Traverse (dont est issue Plantîves, l'association dispensant les ateliers Coopic). Une population jeune, diplômée et fortement socialisée à l'effondrisme se démarque nettement. Située à l'interface du militantisme écologiste « hors parti », de la désobéissance civile et des « alternatives » sociales et écologistes (communautés, tiers-lieux, éco-villages…), celle-ci se caractérise par un fort attachement aux questions environnementales et une socialisation homogène au milieu de l'engagement et des alternatives. Sur le plan professionnel, l'écrasante majorité de ces individus est issue du milieu de l'ingénierie, où ils ont souvent exercé quelques années avant de le quitter (ou de « bifurquer », selon le terme consacré) avec plus ou moins de radicalité. Au moment de l'entretien, ils vivent souvent du chômage et projettent de se reconvertir professionnellement dans des projets « en cohérence avec leurs valeurs », orientés vers la soutenabilité et la « transition »[76].

Sur les autres terrains, les origines socioprofessionnelles sont plus diversifiées sur le plan des secteurs d'activité, quoique toujours situées dans les franges supérieures de la hiérarchie professionnelle. Certain·es enquêté·es viennent du secteur du soin, de l'informatique, de l'art, d'autres ont dirigé des structures socioculturelles, d'autres encore sont issu·es du milieu de la recherche académique. Beaucoup ont occupé des postes de cadre, des professions intermédiaires, ou ont exercé de manière indépendante. La grande majorité détient au moins un bac +5 et une part significative ont un bac +8, ou cumulent des diplômes, parfois dans des institutions prestigieuses. Quasiment tou·tes ont quitté leur ancien emploi, considérant que celui-ci était trop désajusté avec les sensibilités et les attachements créés par la socialisation au milieu des « transitions ». La notion de « dissonance cognitive » est parfois invoquée pour exprimer cet écart entre la socialisation à ce milieu et l'occupation d'un emploi apparaissant alors comme contradictoire avec ces « valeurs » nouvellement cultivées.

Sur le plan du genre, un axe émerge sur un pôle qui oppose le terrain du développement personnel à celui de XR. Très majoritaires à mesure que l'on se rapproche du développement

[76] Nous reviendrons sur ces trajectoires sociales dans la section suivante.

personnel, les femmes sont bien moins nombreuses au sein de XR. Si la plupart des terrains étudiés sont marqués par une majorité de femmes, XR est le terrain où les hommes sont le plus représentés. Bien que le mouvement fasse l'objet d'une certaine parité (on remarque souvent un nombre équivalent de femmes et d'hommes aux diverses réunions), il reste pour autant un pôle où les hommes sont plus représentés qu'ailleurs. On peut supposer que ce phénomène est explicable par les socialisations genrées, déjà bien analysées par la sociologie : pour les femmes, évitement du militantisme traditionnel (Achin et Lévêque, 2006), pour les hommes, évitement des pratiques de *care*, d'introspection, de communication et de « travail sur soi ». Pourtant, le milieu des « transitions » conduit souvent les acteurs à entremêler militantisme et « travail sur soi » en attirant son public par différentes « portes d'entrée ». Comme nous allons le voir, plusieurs cas de figure coexistent.

3.1.2. Socialisation et consommation culturelle

La socialisation au milieu des « transitions » suit des schémas récurrents. Ici, et contrairement aux définitions classiques de la socialisation, il est moins question de conformation de l'individu aux normes et valeurs d'un groupe social par la sanction de ses pairs que d'un aller et retour répété entre consommation de produits culturels et expérience en première personne dans un espace-temps souvent très court. Ces séquences sont autant de charnières jalonnant les trajectoires des personnes (parfois qualifiés de « crise de sens », « d'effondrement » ou encore de « révélation »). Elles se cristallisent parfois autour de stages et d'ateliers, mais pas seulement.

C'est dans cette dialectique entre consommation de biens culturels et expériences concentrées que se construit partiellement la socialisation au milieu des « transitions ». Ce processus opère donc, apparemment, comme une socialisation « positive », par construction progressive d'attachements et de représentations. Mais, comme nous allons le voir, cette conception du monde tel qu'il est s'accompagne nécessairement d'une vision de ce qu'il pourrait ou devrait être, et des façons d'opérer pratiquement le passage de l'un à l'autre. On pourrait parler en ce sens de socialisation, sinon politique, à tout le moins idéologique.

Ancienne ingénieure agronome, Lucille, 36 ans, revient sur sa trajectoire avec émotion, en retraçant les jalons l'ayant conduite à « changer de vie ». Titulaire de six masters (trois double-diplômes), son intérêt pour les questions environnementales se manifeste à travers l'orientation qu'elle choisit pour ses études. À un premier double diplôme dans l'ingénierie succèdera un master « sciences et politiques de l'environnement » entre Sciences Po et l'Université de Jussieu, où elle

suivra notamment les cours de Agnès Sinaï (à l'époque même de la fondation de l'Institut Momentum, dont elle fut la présidente). Engagée dans une association écologiste à Sciences Po au moment de ses études, elle participe à plusieurs initiatives dans ce cadre. En 2012, ce petit groupe d'étudiant·es inspiré par une simulation de négociations climatiques appelée *Rewind COP*, décide de lancer leur propre initiative en amont de la conférence Rio +20. Sous le label « Paris +20 », elles et ils organisent tout au long de l'année une simulation de négociations internationales sur l'environnement. Chaque groupe d'étudiants représente un pays et travaille à approfondir sa position politique sur les enjeux écologiques mondiaux. L'initiative aboutit à trois jours de négociations dans les locaux de Sciences Po, débouchant sur l'adoption d'un texte « engageant » signé par l'ensemble des délégations étudiantes. Le projet prend de l'ampleur et s'étend à plusieurs universités à travers le monde, chacune menant sa propre simulation et produisant un texte similaire. Un petit groupe d'étudiant·es fut ensuite désigné pour porter ces engagements jusqu'à la véritable conférence Rio +20, où ils et elles assistent aux négociations internationales et interpellent les représentants officiels en soulignant que, contrairement aux gouvernements, elles et eux ont su parvenir à un accord collectif.

> « Donc on s'est rendus là-bas, on a été dans les négociations internationales, avec ce texte. "regardez, nous, les Jeunes, on a trouvé la solution. On a réussi à se mettre d'accord, donc il faut que vous le fassiez aussi." [...] Et en arrivant à Rio on s'est pris une espèce de douche froide de "ah en fait c'est ça les négociations internationales ?" Il ne se passe rien, ils chipotent pendant 2h pour une virgule qui n'est pas bien placée... Un gros désengagement des négociateurs qu'on a assez mal vécu, qui a été très difficile pour nous qui étions pleins d'espoir... Et je crois que ça pour moi ça a été un point de bascule, c'est-à-dire que l'action au niveau mondial, elle est quand même assez limitée, je vais plutôt moi me recentrer sur mon action individuelle, ma petite échelle, et qu'est-ce que je peux faire moi à mon niveau pour être dans une dynamique vertueuse, quoi. »

Cette « douche froide » est à l'origine de ce que Lucille qualifie d'un « rejet de tout ce qui était action collective » et d'une réduction radicale de l'échelle à laquelle elle souhaite agir. Elle préfère alors « faire tout toute seule » que de « perdre du temps »[77].

Dans les années qui suivirent, Lucille a poursuivi sa formation en passant entre autres par Agro Paris Tech — où elle réalisera un mémoire sur les « tensions entre protection de la nature et

[77] Ceci montre, par ailleurs, de manière significative, que la dualité individuel/collectif est souvent thématisée par les acteurs eux-mêmes au sujet de « l'engagement ». Cette dialectique recouvre partiellement celle opposant le politique « traditionnel » ou « par le haut » (celui se jouant dans les partis, les mouvements sociaux, les pouvoir publics, les instances nationales et internationales, etc.) aux « initiatives » « par le bas », souvent « locales » (économie sociale et solidaire, secteur associatif, actions locales…). Elle peut aussi se confondre avec l'opposition entre « changer la société de l'intérieur » et la transformer par la contestation sociale. En l'occurrence, Lucille parle de « recentrage sur l'action individuelle » et de « politiques locales ».

production agricole » dans une réserve naturelle. Malgré la passion qu'elle se découvre pour le développement agricole, elle fait le choix en 2013 de « rester à Paris » pour y intégrer une entreprise de finance en agronomie où elle effectuera de l'analyse stratégique.

> « Ça ne correspondait absolument pas à mes valeurs en fait. En rentrant dans cette entreprise, je me suis dit que j'y resterais 6 mois et que je trouverai autre chose. Sauf qu'en fait les conditions de travail étaient très agréables, j'avais des formations payées sur tous les sujets que je voulais, j'étais très autonome dans mon travail, je pouvais développer plein de choses, donc... Je suis restée 5 ans, et la dernière année j'avais commencé à développer les enjeux RSE [Responsabilité Sociale des Entreprises] dans cette entreprise. »

Malgré ces conditions de travail, son emploi devient rapidement une source de mal-être chronique.

> « Je travaillais à Paris, j'étais en pleine dissonance... En manque de cohérence entre moi, mes valeurs et mon travail. Du coup je souffrais de stress, de maux de dos, de troubles digestifs, plein de manifestations physiques de quelque chose qui n'est pas équilibré en fait, et j'ai commencé à me poser de questions, à... Parce que pendant mes études j'ai énormément voyagé, donc je prenais beaucoup l'avion, j'ai fait beaucoup de stages au bout du monde, c'était super parce que ça m'a ouvert l'esprit et j'ai découvert énormément de choses, etc., mais je me rendais bien compte qu'y avait quelque chose qui n'allait pas… »

Pour traiter sa souffrance physique et mentale, Lucille consulte une naturopathe pendant quelques années. La relation thérapeutique la conduit à s'intéresser de plus en plus sérieusement aux médecines douces et plus largement au *développement personnel*.

> « La naturopathie m'a ouvert à des lectures de développement personnel. C'est à cette époque-là que j'ai lu *Le Pouvoir du Moment Présent* de Eckhart Tolle[78], qui a été un livre assez marquant pour moi. Et je pense que c'est surtout passé par des lectures, ouais… »

Ces lectures s'accompagnent de pratiques régulières comme le yoga, qu'elle commence à pratiquer lors de ses années d'étude. De l'expérience du yoga à la lecture du développement personnel, Lucille se rapproche d'une éthique du ralentissement, de la sobriété, de l'authenticité, du souci de son corps et de ses émotions. Articulé à ses convictions écologistes, ce processus accentue progressivement son sentiment de « dissonance » entre cette socialisation aux « transitions » et son activité professionnelle. Peu à peu, elle réalise qu'un « truc » ne « collait pas » :

---

[78] Publié en 1997, *Le Pouvoir du Moment Présent* est un ouvrage de développement personnel proposant de recentrer l'attention sur l'instant présent comme clé d'un « apaisement intérieur » et d'une « transformation profonde ». L'auteur y développe une approche inspirée du bouddhisme, du taoïsme et de la psychologie contemporaine, affirmant que la souffrance humaine provient de l'identification au « mental » et aux pensées anxiogènes tournées vers le passé ou le futur. En abandonnant cette emprise du « mental », il serait possible d'accéder à un état de conscience plus libre et plus serein. L'ouvrage a connu un immense succès mondial, dépassant les 10 millions d'exemplaires vendus et étant traduit en plus de 50 langues.

> « C'était vraiment de la dissonance cognitive, parce qu'à côté de ça [*i.e.* : les pratiques requises par sa profession (par exemple, prendre l'avion)] j'étais végétarienne, je faisais hyper attention aux emballages, à plein de trucs en vrac, etc., donc voilà, y'avait un truc qui collait pas, quoi. J'ai commencé à lire sur ce sujet-là, et je crois qu'une des premières lectures qui m'a vraiment marquée c'est *Comment tout peut s'effondrer* de Pablo Servigne [et Raphaël Stevens]. Par contre je pourrais pas te dire comment je suis tombée sur ces lectures-là. Peut-être que c'est mes copains des associations environnementales… » Ah, ce qui était super c'est qu'en cours à Sciences Po on a eu un cycle de cours sur la décroissance. À mon avis c'est là que j'ai commencé à lire Pablo Servigne et d'autres auteurs sur la décroissance. »

L'essai *Comment tout peut s'effondrer* occupe un rôle déterminant dans les récits que les interrogés font de leurs trajectoires. Il peut être considéré, *mutatis mutandis*, comme l'équivalent, dans le champ de l'effondrisme, du *Pouvoir du moment présent* dans celui du développement personnel. Son grand succès éditorial fait d'emblée de lui un *best seller*, mais ce succès persiste avec les années. Très fréquemment, les personnes interrogées citent ces ouvrages lorsqu'ils reviennent sur les « prises de conscience » les ayant conduites à rompre avec leurs « anciennes vie » (démission, déménagement, changement des pratiques quotidiennes, etc.). Ainsi, à ce que Lucille thématise comme une expérience « d'effondrement » s'articule la lecture d'ouvrages hautement significatifs. Ces derniers fournissent un cadre interprétatif et mettent en mots des ressentis parfois diffus. Ils s'articulent aussi, on le voit, à la pratique du yoga et de la naturopathie, qui s'enchevêtrent avec les questions proprement écologiques et effondristes[79].

Suite à son premier congé maternité, Lucille quitte son poste en 2019. En quelques mois, elle décide de déménager avec sa famille, loin de la capitale, dans une région excentrée. À la même époque, elle entame une formation en naturopathie qu'elle suivra pendant deux ans en vue de s'établir elle-même comme naturopathe. L'horizon de son « changement de vie » dessine un idéal où son bien-être personnel s'articule à une « mise en cohérence » avec des valeurs « engagées » et orientées vers l'attachement au « vivant » :

> « J'ai commencé à faire plein de choses pour me sentir mieux, et j'ai vu que ça marchait, et ça m'intéressait. Moi j'adore apprendre, je suis un peu une éternelle étudiante. Et donc je me suis

[79] À côté des produits culturels, les réseaux sociaux peuvent aussi jouer un rôle important dans la socialisation aux « transitions ». Certain·es interrogé·es découvrent des initiatives ou des lectures via des groupes Facebook ou Instagram (par exemple le groupe Transition 2030, occupant une place importante dans les réseaux effondristes). Dans ces agencements sociotechniques, le rôle socialisateur des réseaux sociaux peut opérer de manières diverses. Ainsi d'une interrogée ayant « plongé » dans l'effondrisme puis dans le TQR suite à l'invitation directe d'un ami sur un groupe Facebook, ou encore d'un ancien membre de La Traverse, gravitant au moment de l'entretien autour du TQR, de XR et de Plantîves ayant découvert ces initiatives quelques années plus tôt via les algorithmes des réseaux sociaux, à une époque où il commençait à peine à s'intéresser aux questions écologiques.

> dit au moment de ce changement de vie que c'était peut-être le moment de faire cette formation qui m'attirait depuis des années, mais que je n'osais pas faire... Voilà. Et donc je me suis lancée. Bon entre temps y'a eu le covid, y'a eu le troisième enfant, y'a eu plein de choses, et quand mon dernier enfant avait huit mois je me suis lancée dans la formation de naturopathie qui a duré deux ans, et pendant laquelle j'ai pu explorer plein de choses. [...] Ça m'a permis d'expérimenter plein de choses moi-même, de me former sur plein de choses, de lire plein de livres, etc., tout en vivant à la campagne, en étant dans la nature, en commençant à m'intéresser aussi à la permaculture, en cultivant mon jardin, en apprenant à utiliser des plantes... [...] Ça m'a aussi quelque part rapproché de ce qu'on appelle le vivant, reconnectée au vivant. Et puis... J'ai découvert le TQR par mes lectures. C'était y'a à peu près un an je pense [printemps 2023], j'ai acheté ce livre, que tu dois connaitre... *Reliance, manuel de transition intérieure*, co-dirigé par Michel Maxime Egger. »

À l'été 2023, elle participe à un atelier de TQR qui se déroule en itinérance, « en pleine nature ». L'expérience, décrite comme « très forte » et « merveilleuse », constitue pour elle un autre jalon important de sa « transition ». À tel point qu'elle se forme quelques mois après ce stage pour en animer elle-même.

À ce jour, Lucille se présente comme « naturopathe holistique » et s'est établie en habitat collectif dans une ancienne bâtisse. Elle s'attelle depuis plusieurs années à des travaux de rénovation pour ouvrir, avec son compagnon et quelques ami·es un « espace de soins individuels et collectifs » alliant yoga, naturopathie, TQR, mais aussi de la cuisine, des cercles de parole ou encore des massages afin de « créer de la Reliance » — selon le mot d'ordre de Macy et du TQR. Le « changement de vie » qu'elle bâtit depuis plusieurs années émerge, sous plusieurs aspects, à l'interface de « l'individuel » et du « collectif ». Le changement personnel est pour Lucille comme pour les autres personnes interrogées, intriqué avec le changement collectif, tant au niveau de sa propre trajectoire (son changement de vie consiste en un engagement ou un « alignement » avec un horizon de changement social) que de sa conception de l'engagement et des façons de « changer le monde »[80].

Comme dans d'autres cas, les expériences de lecture s'articulent ici à des « ruptures biographiques. Au-delà des livres, des reportages et des films ont aussi cet effet socialisateur en offrant notamment aux acteurs de découvrir des pratiques et des « alternatives » diverses. Ils fournissent des significations à ces expériences de ruptures, mettent en cohérence des ressentis parfois diffus, cristallisent des sensibilités et des opinions éparses. La production culturelle du développement personnel, de l'effondrisme et plus largement des « transitions » attire donc un

[80] Comme nous le verrons au chapitre suivant (section 1.1.2.) et au chapitre 4 (section 2.1.), l'activité professionnelle joue un rôle important dans les conceptions de l'engagement partagées par les interrogé·es.

public pouvant, sous certaines conditions, se socialiser à ce qui deviendra, au fil de sa trajectoire, un milieu social. Dans le cas des personnes interrogées, la lecture d'ouvrages et le visionnage de reportages ou de films embraie sur l'intégration dans des collectifs et des organisations composant aussi ce milieu social. Du texte au collectif, les acteurs évoluent dans cet espace en passant toujours de l'un à l'autre.

3.1.3. Socialisation et collectifs

La consommation de produits culturels est un élément nécessaire mais pas suffisant pour expliquer les mécanismes de socialisation au milieu des « transitions ». À cette pratique de mise en sens s'articulent, on l'a dit, des expériences signifiantes. Mais malgré cette forme apparemment très individualiste et libérale, la socialisation à cet espace social comporte des séquences où les intéressé·es se trouvent plongé·es, sous des modalités variables, dans des configurations collectives.

Ces configurations peuvent être d'ordres divers et participer de mécanismes variés. Elles peuvent prendre la forme d'un stage de quelques jours, d'une organisation militante, d'une association, d'un tiers lieu, etc. De cette variété de cas, une constante émerge empiriquement : celle de la thématisation, par les interrogé·es, de leur attachement à des formes de sociabilités plus chaudes, plus intenses, plus « profondes », plus « authentiques ».

Après des études d'ingénieur en matériaux dans le Sud de la France, Clément, 33 ans, déménage à Paris pour y trouver du travail, puis se reconvertit rapidement dans le développement web. Il fréquente toujours ses amis de l'école d'ingénieurs qui sont aussi partis à Paris. L'un d'entre eux, impliqué dans des mouvements antifascistes « d'extrême gauche », entraine Clément dans certaines manifestations comme celles de 2016 contre la « loi Travail », ou celles des Gilets Jaunes. Clément confesse qu'il s'y rend à cette époque « plus par tourisme que par réel engagement ». Ces premières expériences de manifestation lui permettront néanmoins de s'engager plus activement dans les Marches Climat dès 2018. Quelques temps plus tard, à l'automne 2019, une amie de son colocataire lui parle de XR, dont elle est alors membre. Le mouvement organise à cette époque une grande occupation de la place du Châtelet, avec des actions symboliques, des conférences, des ateliers, etc. Véritablement porté par l'atmosphère de l'occupation, face à la réalisation d'un « rêve de rebellion pacifique », Clément rejoint immédiatement le mouvement.

L'expérience de l'occupation de Châtelet n'est pas ici une « rupture » ou un « effondrement » (comme dans le cas de Lucille) mais constitue une séquence charnière, cette fois positivement

chargée sur le plan émotionnel, et investie d'une forte intensité dans la socialisation de Clément. Dans les jalons de sa trajectoire, cette occupation joue un rôle déterminant. Clément s'investira par la suite chez XR avec rigueur et assiduité ; il y gravira rapidement les échelons, jusqu'à coordonner lui-même d'autres occupations d'une même ampleur dès l'année 2020. Son intégration dans le mouvement constitue alors un autre jalon important de sa socialisation aux « transitions » :

> « La culture militante à travers Extinction Rebellion ou à travers... J'ai du mal à dire "le développement personnel", mais en tout cas je dirais... Y'avait cette culture régénératrice, les méthodes de communication qui étaient utilisées, l'horizontalité, les modèles de gouvernance et tout ça, moi ça m'a beaucoup bousculé, j'étais un peu en mode "waouh, j'ai vraiment envie que tout le monde découvre ces outils-là parce que je les trouve ouf, parce ce qu'ils remettent l'humain au centre." L'idée aussi de ramener une couche d'émotions, de laisser de la place pour les émotions. Pour l'action y'avait une personne qui était dédiée' au bien-être de l'équipe, y'avait une dizaine de gens qui étaient pendant l'action dédiées au soin de tout le monde, et à la fin plein de temps qui étaient faits pour clôturer émotionnellement tout ce qu'on a pu vivre, donc à la fois l'équipe du jour J, à la fois la coordo', et repartir sur un truc "waouh", c'était incroyable, je trouvais ça génial, et j'avais qu'une envie, c'était de développer ça, de transmettre ça, cette culture. »

« L'horizontalité », la « régénération », le « soin », les « émotions » sont autant de thèmes permettant de « remettre l'humain au centre », c'est-à-dire de façonner au sein du collectif des sociabilités plus authentiques et plus soutenables. La socialisation à la « culture » de XR fut à l'origine de changements biographiques importants dans la trajectoire de Clément. En janvier 2021, il quitte son emploi, et quitte Paris au printemps pour s'installer dans un van aménagé. Il entame alors un « tour des éco-lieux » afin de s'inspirer et de fonder son propre collectif, où il pourrait « transmettre cette culture ». Pendant cinq mois, Clément navigue de lieu en lieu, de collectif en collectif, et se socialise au milieu des « transitions ». Il découvre alors le collectif La Traverse, sur les réseaux sociaux, et décide de suivre une formation dispensée par Plantîves d'une durée de 7 semaines :

> « La Coopération Plantîves, c'était 7 semaines où c'était que ça. La création du lien. On était 20 dans cette formation et dans laquelle... Là on peut parler de développement personnel parce qu'y avait vraiment des outils de développement personnel qu'on a appris et qu'on a appliqués, avec justement cette notion de connexion aux émotions qui permet de mieux communiquer avec les autres, de mieux savoir qui on était, et que... C'est une formation qui apprend vachement à vivre en collectif, et donc on arrive à cette finalité que pour bien vivre en collectif il faut déjà être bien avec soi-même, donc on utilise plein d'outils qui nous permettent d'être bien avec soi-même pour être bien en collectif. »

De XR aux éco-lieux jusqu'à la « Coopération Plantîves », Clément s'immerge toujours dans des configurations collectives au sein desquelles des normes, des valeurs, des visions du monde et des horizons sont façonnés et entretenus. De groupe en groupe, d'interaction en interaction, ses

sociabilités avec ce qui devient alors ses groupes de pairs façonnent sa socialisation aux « transitions ». Ce processus le conduit à chercher activement à s'intégrer lui-même dans un collectif où ces nouvelles habitudes et façons de faire trouveraient leur expression quotidienne. En janvier 2022, il rejoint La Traverse et s'établit dans un des « lieux » du mouvement (« La Casba »), où il vit depuis plusieurs années au moment de l'entretien.

La Traverse constitue le collectif idoine pour Clément, qui cherche alors à s'insérer dans cette « culture qui remet l'humain au centre ». De la Culture Régénératrice de XR à celle de La Traverse, une forme particulière *d'authenticité* transparait de ces styles relationnels. Des interactions « sincères et profondes », l'attention portée aux émotions et la valorisation de la bienveillance constituent autant d'indices de cette orientation particulière. Mais loin de répondre seulement à des aspirations de confort individuel, cette trajectoire obéit dans le même temps à une aspiration « militante », engagée vers des idéaux écologistes. D'une part, Clément réalise un horizon personnel (celui de quitter son milieu socio-professionnel d'origine), mais de l'autre, cet horizon est en partie celui d'un engagement pour un changement dépassant son cas particulier. Une fois encore, se changer soi-même et changer le monde semblent solidement intriqués. C'est d'ailleurs pourquoi il oppose La Traverse à d'autres éco-lieux :

> « L'éco-lieu répond plus à un truc de survivalisme là où nous on est plus dans une solution d'accompagnement de la société. [...] Mais dans laquelle... L'idée c'est d'inspirer des gens pour recréer des lieux comme ça un peu partout, et que... C'est dans des lieux comme ça que tu peux vraiment essayer d'envisager un truc "cool" sur ce qui pourrait se passer demain... À travers les crises qu'on risque de vivre. »

Bien que leurs trajectoires soient différentes, Clément et Lucille se sont socialisés au milieu des « transitions » en convergeant vers les mêmes pratiques et les mêmes horizons. Malgré leurs nombreuses différences, ces deux processus socialisateurs se caractérisent par l'enchevêtrement, à différents niveaux, du changement personnel et du changement social. Chez l'un·e comme chez l'autre, les « changements de vie » opérés sont orientés *in fine* vers un engagement visant à agir sur le monde. En d'autres termes, leurs changements de vie « individuels » consistent précisément en un engagement vers des fins « collectives ». À cette forme particulière de trajectoire s'articule chez eux l'idée selon laquelle le changement social doit en tant que tel émerger de tels changements individuels, en ce que ces derniers « s'ancrent » dans la « profondeur » d'un changement de paradigme.

Les mécanismes de socialisation au milieu des « transitions » prennent des formes et empruntent des chemins variés, mais des régularités transparaissent à travers ces différences. La consommation de produits culturels, la fréquentation de collectifs promouvant une certaine forme « d'authenticité » et l'expérience de séquences situées dotées d'une forte charge signifiante et émotionnelle apparaissent comme les trois éléments principaux de ce processus. À la croisée de ces deux dernières catégories, les ateliers ethnographiés occupent une place centrale dans ces parcours de socialisation. Le TQR dans le cas de Lucille et le stage de Plantîves dans celui de Clément sont en effet des jalons importants de leurs trajectoires respectives. Nous analyserons en détail dans les chapitres suivants la manière dont fonctionnent ces ateliers et les procédés utilisés pour produire de l'authenticité et de « l'engagement » à travers une certaine « effervescence ». À ce stade de l'analyse, on peut d'ores et déjà comprendre que, des Ateliers du Faire Ensemble au TQR, en passant par les ateliers dispensés par Plantîves, les individus engagés dans ces processus de socialisation aux « transitions » font à cette occasion l'expérience, spatialement et temporellement circonscrite, d'un collectif, orienté vers des valeurs et au sein duquel s'exercent des normes bien spécifiques. Comme un banc d'essai, comme séquence d'expérimentation, ils fournissent aux individus l'occasion d'expérimenter des formes nouvelles d'interaction, de sociabilité et de communalisation.

Les trajectoires des enquêté·es donnent à voir des régularités dans les processus de socialisation aux « transitions ». Comme l'illustrent les cas de Lucille et de Clément, les biens culturels, les expériences signifiantes et des collectifs dont la fréquentation est plus ou moins éphémère jouent des rôles importants. Partant de ce constat, nous pouvons examiner le rôle joué par l'effondrisme et le développement personnel dans ces mécanismes.

3.2. Le développement personnel et l'effondrisme : deux attracteurs

Si le développement personnel et l'effondrisme constituent des « milieux » sociaux à part entière, ils peuvent aussi attirer les individus vers d'autres mondes sociaux. Les individus peuvent en rester à l'un ou à l'autre, mais peuvent aussi dévier, par leur truchement, ailleurs. Ainsi, effondrisme et développement personnel constituent deux puissants *attracteurs* vers le milieu des « transitions ». En se présentant à des moments particuliers dans les trajectoires biographiques, ils constituent autant de portes d'entrée dans cet espace social. Il arrive que les acteurs s'attachent très majoritairement à l'un ou à l'autre de ces deux champs de pratiques et de discours, comme c'est parfois le cas sur le terrain des praticien·nes en développement personnel ou, symétriquement, des

membres de XR. Il arrive aussi qu'ils commencent par l'un et s'attachent finalement à l'autre, ou encore qu'ils s'efforcent de se maintenir à l'intersection des deux. Plusieurs compositions sont donc possibles.

Comme attracteurs, développement personnel et effondrisme présentent de nombreuses similarités dans leur structuration formelle. Leur organisation réticulaire en fait de vastes nébuleuses formant de petites communautés plus ou moins interreliées où se retrouvent des individus réunis autour d'idées et de pratiques communes. Ce type de structuration exerce une forte influence sur les formes de socialisation étudiées. Indépendamment de la prédominance d'un attracteur ou de l'autre, les trajectoires convergent vers un espace social tiers, situé à l'interface de chacun d'entre eux — *i.e.* le milieu des « transitions ».

3.2.1. Le développement personnel comme attracteur premier

Le développement personnel est une puissante source de sens et d'action pouvant mener les individus à s'attacher solidement à son message et à ses pratiques. La socialisation au développement personnel peut constituer *en tant que telle* une trajectoire vécue comme un engagement « dans le monde ». Au-delà de la seule quête de son Moi intérieur, elle constitue, pour les praticien·nes interrogé·es, une façon de « changer le monde ».

Les praticien·nes partagent une conception de l'individu, de la société, et de ce qu'ils devraient être. Ces idées se retrouvent au sein même du « discours » du développement personnel et sont formalisées par des couples d'opposition (que l'on retrouve en annexe 1). En tant qu'ils sont normatifs, ces derniers facilitent les processus de socialisation au développement personnel puisqu'ils indiquent clairement à quoi s'attacher et vers quoi s'orienter. En ce sens, la socialisation au développement personnel consiste à s'attacher au « pôle positif » du tableau et à se détacher du « pôle négatif ».

Le développement personnel est une pratique explicitement socialisatrice. Elle vise à transformer les conduites, les attachements et les valeurs des individus. Les personnes qui la dispensent et la diffusent (en particulier, les praticien·nes) visent ainsi à promouvoir activement cette « éthique » du développement personnel et vivent souvent cet élan comme un véritable engagement, lié à une volonté de « transformer le monde », de « changer la société de l'intérieur ».

À la fin de sa trentaine, Laura, 54 ans, se questionne sur son absence de désir d'enfant et décide « par curiosité » de consulter une psychothérapeute à ce sujet. Elle y découvre les « raisons

profondes » de cette absence de désir, puis tombera enceinte quelques mois plus tard. Porteur d'une véritable « révélation », cet épisode hautement signifiant est à l'origine de son « plongeon » dans l'univers du développement personnel. Depuis cette thérapie, Laura déclare qu'elle n'a « jamais arrêté » de suivre des séminaires, des conférences, d'assister à des stages, ateliers, etc. Coaching, formation en « liberté financière », tantra, constellations familiales, etc. Laura s'engouffre dans le coaching, l'entrepreneuriat, le « marketing multi-niveaux » et dans cet univers, naviguant du « psy » au « spirituel », de la mystique à l'entrepreneuriat :

> « J'ai fait la formation de Jean-Jacques Crèvecoeur qui s'appelle "je prends soin de ma vie" pendant 15 mois, j'ai fait la formation "liberté financière", j'ai fait la *neuro business school* l'année dernière, là je fais une formation pour créer un tunnel de vente, à côté de ça je suis aussi coachée, et donc depuis 2003 j'ai jamais arrêté, quoi. J'ai fait un séminaire intensif en 2008 où pendant 5 jours t'es en silence, pas de portable, tu manges bio, tu regardes pas les autres en dehors des "dyades", mais pendant 5 jours t'es en face de quelqu'un et tu lui dis "dis-moi qui tu es". "Laurian. Dis-moi qui tu es…" Et t'as 12 minutes pour me répondre, et au bout de 12 minutes, on inverse, donc "dis-moi qui tu es, [Laura]" et je te réponds. Au début c'est "je m'appelle Laurian, je suis étudiant, gna-gna-gna…" [...] Je peux te dire que ça dépote. Et c'est ça qui m'a fait prendre conscience que je m'annihilais totalement dans la relation de couple, et donc 4 ans après j'ai divorcé. [...] Ce séminaire intensif, "dis-moi qui tu es", c'est vraiment ça qui a été aussi un déclic, enfin c'était un jalon supplémentaire, tu vois, sur mon chemin de développement personnel. »

Laura travaille à cette époque depuis une vingtaine d'années comme ingénieure informaticienne dans une multinationale. Cette socialisation au développement personnel et l'inertie que cet ensemble pratique et sémantique exerce sur elle la conduisent à constater un écart croissant entre ses « valeurs » et son activité professionnelle. Elle cherche à développer « plus de congruence entre [s]a profession et ce qui [l]'avait nourrie pendant des années ». Elle démissionne et se met au chômage. Elle crée dans la foulée un « cercle de femmes » où elle organise des activités diverses et se forme en parallèle au coaching. Laura vit cette trajectoire comme une émancipation, un enrichissement. L'enthousiasme et l'optimisme qui émergent de ce récit de réalisation de soi s'articulent à l'insistance qu'elle porte sur le thème de l'inspiration :

> « J'ai démarré une formation de coach, et là j'étais méga super fière de moi, parce que j'ai été certifiée coach à 52 ans, et j'ai que mon bac. J'ai fait 2 ans de droit mais j'avais pas le niveau, j'ai passé un diplôme en informatique et finalement j'ai eu le niveau mais pas le diplôme, et donc mon seul diplôme reconnu, tu vois, c'était ça, et 30 ans après j'avais mon diplôme, et niveau expert, quoi. Avec mention. Et pour moi c'était "waouh !" Et donc je me suis dit "[Laura] tu peux inspirer les femmes." On peut avoir plus de 50 ans, reprendre ses études et y arriver, quoi ! »

Laura décide alors d'animer ses premières conférences au sein de son « cercle de femmes », pendant une année. Elle obtient dans la foulée (en 2019) sa certification en coaching et s'établit

comme coach. Cette nouvelle profession devient pour elle l'occasion de transmettre, à son tour, les « clés » de l'émancipation et de la réalisation de soi. Comme elle fut elle-même émancipée, elle aspire désormais à transmettre aux autres les outils permettant de gagner leur « confiance en soi », d'oser rompre avec l'inertie, de « prendre sa vie en main ». Son propre itinéraire atteste tangiblement qu'il est possible de se réinventer, et c'est cette conviction qu'elle cherche à insuffler, par sa nouvelle profession, à celles et ceux qui, à leur tour, envisagent une reconversion ou une transformation de leur mode de vie.

De nombreuses caractéristiques du parcours de Laura se retrouvent chez les autres praticien·nes interrogé·es. Dans un schéma classique, la socialisation au développement personnel crée des écarts croissants avec l'activité professionnelle alors exercée, rendant l'individu tiraillé entre un statut, des pratiques et ses habitudes acquises d'une part, et une socialisation nouvelle à l'authenticité, l'expression des émotions, l'empathie, l'écoute interpersonnelle, l'égalité relationnelle, etc., d'autre part. L'activité professionnelle ne « colle plus » (pour reprendre l'expression de Lucille) avec les aspirations, les pratiques, les normes et les valeurs nouvellement adoptées. Par définition, les personnes s'étant reconverties dans le développement personnel ont toutes suivi des parcours de transition professionnelle. Mais la seule recherche d'un confort individuel, à travers cette reconversion, ne saurait épuiser l'analyse. Une réduction de ces trajectoires à la poursuite d'intérêts privés ne permet pas de saisir les éléments centraux qui expliquent les processus de socialisation au développement personnel. À ces basculements survenant dans les trajectoires des individus, s'articule l'aspiration, très largement revendiquée, à « transmettre », à « inspirer », à « contribuer », à « éveiller les consciences ». Le sens vécu de ces trajectoires biographiques consiste moins dans un repli sur soi que dans une aspiration à répandre et à reproduire, par le biais de leur activité professionnelle, l'émancipation et l'accomplissement personnel qu'elles et ils ont vécu en première personne. Dans les termes de Laura, cette implication se dit surtout avec l'idée « d'inspirer », de « participer » ou de « semer des graines » :

> « Dans mon rôle de thérapeute... Enfin "thérapeute", oui, coach, ou praticienne en tantra, c'est aussi à mon échelle semer des graines. [Par exemple] une femme qui transcende son rapport à son corps va aussi inspirer d'autres femmes. [...] à l'échelle individuelle, c'est aussi permettre aux personnes de déployer leur potentiel, quoi. Et d'élargir leur zone des possibles. Pour moi, à mon échelle, c'est ma façon de pouvoir participer. »

La socialisation au développement personnel, et le style d'intériorité qu'elle façonne participent, dans le cas des praticien·nes, d'un élan à s'engager dans le monde en agissant sur autrui. C'est là un élément central du sens vécu des reconversions professionnelles auxquelles ils et

elles ont procédé. Sans cette part « projective », sans cette aspiration à agir dans le monde (en plus d'agir seulement sur soi), la compréhension de ces trajectoires professionnelles échappe à l'analyse.

D'autres praticien·nes parlent de « l'effet colibri » pour insister sur la pertinence de ces conceptions de l'engagement. Ils et elles déclarent alors « faire leur part », « participer », « contribuer » « à leur échelle ». Ils et elles estiment, ce faisant, participer de l'avènement d'une société autre, fondée sur les notions de « coopération », de « lien », de « respect », de « résilience », etc.

3.2.2. Du développement personnel aux « alternatives », de l'écologie à l'effondrisme

Comme toutes les personnes interrogées, Laura se tient très à l'écart de la « politique politicienne », qu'elle rejette en bloc. Les manifestations et le vote ne correspondent pas à l'idée qu'elle se fait de l'engagement. Elle déclare par ailleurs que la socialisation au développement personnel l'a conduite à des prises de conscience écologiques :

> « [Ma démarche] m'a fait me rendre compte de notre impact sur la planète, et donc j'ai démarré une démarche disons écolo. Ça fait 15 ans.
>
> [C'est le développement personnel qui t'a amené à ça ?]
>
> Oui. À cette conscience-là… Je fais partie d'un "écosystème" où on est des coachs et des thérapeutes, et sur tous les continents, et on se rejoint sur internet, donc on se fait des visioconférences tous les vendredis. Écolia existe depuis 1 an et moi j'ai intégré Écolia en octobre. Et vraiment, les valeurs d'Écolia, c'est d'être au service de l'humain et de mettre la conscience en action mais aussi d'être au service du vivant. Le vivant c'est toi et moi mais c'est aussi l'arbre, tu vois ? [elle pointe un arbre] »

Avec « Écolia », Laura oriente sa pratique professionnelle vers des solutions répondant aux « défis humains, économiques et environnementaux »[81]. Par l'intermédiaire de ce groupe de praticien·nes, elle intervient auprès de particuliers et de professionnels en promouvant l'horizontalité, la justice et la prise en compte des enjeux environnementaux dans les pratiques professionnelles.

Dans le cas de Laura, l'orientation vers l'écologisme se fait principalement à partir du champ de force du développement personnel, dans lequel elle demeure depuis une quinzaine d'années. D'autres trajectoires se caractérisent quant à elles par le fait qu'elles n'en « restent pas » au développement personnel et s'orientent plus largement vers les « transitions ». C'est par exemple le cas de Sandra, 45 ans, ancienne chargée de recherche en physique des particules. Après quelques

[81] Citation tirée du site web de Écolia.

années passées à travailler sur les accélérateurs de particules du CERN (Centre Européen pour la Recherche Nucléaire), elle identifie un « premier moment de rupture » au moment de sa trentaine :

> « J'ai dû passer un an assez apathique, je devais être déprimée, quoi. J'avais même vraiment du mal à me lever le matin pour aller au travail, je voyais plus aucun sens à ce que je faisais, et ça a duré longtemps, je pense une année. Et à ce moment-là, j'ai commencé déjà à sentir qu'il fallait que je change quelque chose. Mais à ce moment j'arrivais à changer que dans la perspective de "je suis chercheuse au CNRS donc je vais changer mon champ de recherche." Et j'avais commencé à investiguer pour être plus près de mon éco-anxiété, dont j'avais pas conscience à l'époque. Pour être plus près en tout cas de... Du monde vivant. »

Elle tente alors de changer de domaine de recherche, en vain. Une dizaine d'années plus tard, un « deuxième tremblement de Terre » se cristallise autour d'une rupture avec son conjoint :

> « Me séparer du père de ma fille, ça m'a fait une sorte de réveil un peu plus personnel de "ok c'est quoi la vie que je veux vivre, maintenant que tout s'écroule au niveau familial ?" Et là ça m'a ouvert sur le champ du développement personnel. »

Ce moment de trouble est vécu comme une ouverture, une occasion de « regarder à l'extérieur de [s]on microcosme ». Elle multiplie les découvertes, les lectures et les ateliers, et se rend de fil en aiguille à un stage agissant comme un véritable déclencheur. Elle identifie ici un « troisième moment de rupture » :

> « J'ai fait un stage de développement personnel hyper fort qui m'a complètement retourné le cerveau, et de là, tout s'est enchainé. [...] J'ai eu une expérience un peu mystique en fait, pendant ce stage. Et là je suis complètement sortie du cartésianisme dans lequel j'étais, et du "je crois que ce que je vois." D'un coup c'était évident qu'y avait des choses que j'avais même pas soupçonnées jusqu'ici, qui existaient parce que je les avait juste ressenties dans ma chair, quoi. Et donc là ça m'a ouvert le champ des possibles, quoi. Entre guillemets, puisque Dieu existe, même si j'aime pas ce mot-là, voilà, tout est possible, quoi. J'avais plus peur d'y aller. Y'avait un truc comme ça. Ça a fait effondrer toutes mes peurs. Comme une sorte de confiance absolue dans ce qui pouvait se passer. »

Elle rencontre à l'occasion de ce stage un petit groupe d'individus gravitant autour des personnes qui l'organisaient, avec qui elle allait fonder dans les mois qui suivaient un éco-lieu où elle s'établira avec d'autres :

> « Pendant ce stage j'ai eu cette expérience forte, donc en partant du stage, quand il nous a reconduits à la gare, je lui ai reparlé de ce qu'il faisait, je lui ai reposé des questions, et puis il m'a dit "on a un autre lieu qu'on a visité y'a pas longtemps, on hésite à faire un projet là-bas aussi." C'était ce qui allait devenir Elaris[82], et quand il a commencé à nommer ça, on a eu une sorte de connexion entre nous deux, qui était comme des antennes qui se sont reliées, et il m'a dit "on cherche des partenaires." J'ai dit "ah oui vous cherchez des partenaires ?" Et puis ça s'est passé

[82] Le nom du lieu a été anonymisé.

comme ça où je lui ai dit “moi je suis intéressée de savoir ce que vous voulez faire. Je suis curieuse.” »

Le projet consistait dans le rachat d’un ancien centre de vacances sur lequel vivraient une poignée de personnes, dont Sandra, en y appliquant les principes de l’autonomie énergétique, de la gouvernance partagée et de la permaculture. Comme beaucoup de projets semblables, ce lieu accueillait différents stages et ateliers gravitant autour des « transitions » moyennant une petite rémunération. Il s’agissait alors, et selon les termes choisis par les membres fondateurs, d’un « engagement ici et maintenant pour la société de demain » où il serait possible « d’inspirer » les personnes qui y transiteraient. On retrouve ici le modèle de beaucoup d’éco-lieux, comme ceux gravitant autour du mouvement La Traverse : loin du seul « repli communautaire » ou de ce que Clément appelle une « logique survivaliste », ces projets s’adressent à la société et visent à y instiller des façons de faire et des modes d’organisation alternatifs. Les trois orientations centrales des transitions s’y retrouvent toujours : le travail sur soi et l’introspection (« transition intérieure ») ; l’exploration d’alternatives organisationnelles, de styles interactionnels autres et et des différentes formes d’engagement (« transition collective ») : l’expérimentation d’alternatives écologiques : agroécologie, permaculture, techniques de traitement de l’eau, autonomie énergétique, etc. (« transition écologique »).

La « porte d’entrée » initiale dans les « transitions » est pour Sandra celle du développement personnel, mais rapidement, son exploration du seul développement personnel s’est élargie aux autres dimensions que recouvre ce milie. Au-delà de la seule question thérapeutique et de l’exploration des profondeurs du Moi, Sandra s’oriente vers des pratiques touchant aux façons (alternatives) de s’organiser collectivement, d’habiter, d’auto-produire, de s’alimenter, etc. Son implication dans le projet d’Elaris la conduit à se documenter sur la gouvernance partagée, les pratiques organisationnelles, la permaculture, etc. C’est d’ailleurs dans ce cadre qu’elle rencontre l’IFE, à qui il est fait appel pour instaurer les principes organisationnels de la gouvernance partagée dans ce collectif[83]. Dans la trajectoire de Sandra, le changement de vie embraie, par le truchement du développement personnel, sur l’engagement pour ce qu’on nomme la « transition sociétale ».

Sandra s’implique rapidement dans le projet d’Elaris, et en particulier sur les questions d’organisation et de « gouvernance ». L’éco-lieu est fondé en 2017 autour d’une quinzaine de

[83] Ceci fait écho à la fondation de La Traverse qui, comme on l’a vu, résulte d’une dynamique similaire. La fondation du premier éco-lieu de La Traverse d’est appuyée sur l’intervention de l’IFE dans l’objectif d’appliquer ces principes organisationnels.

personnes. La même année, un des membres fondateurs l'invite à une journée de conférences sur la pleine conscience. C'est là qu'elle entend pour la première fois la parole de Michel-Maxime Egger :

> « Il m'a transcendée, quoi, quand il a parlé de tout ça. J'ai bu ses paroles et j'ai acheté son petit livre, il avait un petit livre sur l'écopsychologie en sortant de la conférence. Et dans le petit livre y'avait un petit paragraphe sur le TQR. Et ça s'est rangé dans un coin de ma tête le "ah ouais, le TQR. Un jour je ferai ça." Donc en fait je me rappelle maintenant de la chronologie où 1 an plus tard j'ai franchi le pas en disant "allez je m'inscris." »

L'atelier de TQR constitue une nouvelle charnière dans la trajectoire de Sandra :

> « Pendant le TQR y'a une pratique qui s'appelle le Mandala de la Vérité[84], et c'était la première fois que je faisais exploser ma colère. Une colère sans limite qui pouvait sortir, qui était d'ailleurs dirigée contre mes ancêtres. Ça a été l'ouverture pour moi du travail que je fais depuis toutes ces années, du transgénérationnel en fait. Donc ça m'a reconnectée à ma lignée, et j'ai pu ouvrir cette case que je gardais soigneusement fermée en sachant bien que c'était un boulet à la patte, que j'osais pas ouvrir, là j'étais dans un milieu qui me permettait de l'ouvrir, et je l'ai ouverte en grand et ça a été le début d'un travail de guérison quoi, qui a pris des années, et qui est toujours en cours. »

En cohérence avec l'objectif affiché TQR, Sandra allie « travail de guérison », changement de mode de vie et engagement. Pour elle, le TQR est un moyen de traiter sa colère, mais, dans le même temps « d'entrer dans l'action » :

> « Le truc qui m'a fait aller vers le TQR, c'est que je pense qu'il y a un déni, même si intellectuellement on sait ce qui se passe etc., ça reste superficiel et ça ne s'ancre pas dans les actes. Donc si tu réalises l'ampleur du truc, ça vient faire exploser tes émotions, quoi. Pour moi c'est un peu le postulat de base du TQR, d'aller faire péter ça pour pouvoir justement entrer dans l'action. Tu restes en surface des choses parce que tu sens bien qu'au fond de toi quand tu ouvres cette case-là, mon Dieu, ça peut être terrible, quoi. Le désespoir. À la base ça s'appelle "travail sur le désespoir" le TQR. Ça peut ouvrir la porte du désespoir. Quand elle est ouverte, c'est bien, tu peux faire du TQR pour te redonner de l'élan, mais quand elle est pas ouverte du tout, tu restes gentiment à la surface des choses, même si intellectuellement tu as bien compris ce qui se passait, les chiffres sont là... Personne ne sait pas ce qui se passe, quoi. Mais effectivement y'a une apathie, parce que s'impliquer là-dedans, c'est s'impliquer émotionnellement… Et waouh ! C'est trop. C'est pour ça que le TQR peut être un outil super intéressant pour laisser ouvrir les vannes, pour un maximum de personnes. Et pour moi c'est une des compétences les plus importantes à acquérir dans les temps qui viennent, c'est-à-dire la gestion émotionnelle de ce que ça va générer. Y'en a pour qui c'est déjà bien ouvert ce truc-là et qui s'entrainent déjà à la gestion émotionnelle de cette angoisse, quoi. Et quand les choses vont empirer, et je doute pas qu'elles vont empirer, c'est aussi dans quelle mesure ça va pas être un vent de panique et de truc ingérable émotionnellement parce qu'on a plus cette compétence-là, quoi. »

---

[84] Le Mandala de la Vérité est un « rituel » constituant le point nodal du TQR. Il s'agit souvent de la séquence la plus importante, aux yeux des acteurs, parmi les différentes étapes qui composent ce stage. À partir des données ethnographiques, nous reviendrons en détail sur cet exercice consistant en une forme de catharsis collective (*cf*. chapitre 4, section 3.1.1.).

À l'image de nombreux autres cas, la trajectoire de Sandra se caractérise par le fait que, malgré une socialisation initiale au développement personnel, celui-ci ne constitue qu'une « porte d'entrée » dans l'espace plus vaste des « transitions ». À la différence de Laura, qui est restée très proche du seul développement personnel (ce qui ne l'empêche pas de s'engager, depuis le développement personnel, vers des questions environnementales), Sandra a élargi la sphère sociale et culturelle dans laquelle elle s'est engagée. Sans exclure le développement personnel, ses idées comme ses pratiques, elle l'associe avec l'effondrisme, et plus largement avec le monde des « alternatives » et des « transitions ».

Le cas de Sandra illustre la manière dont le développement personnel peut fonctionner comme un attracteur dont les effets socialisateurs orientent les trajectoires vers le milieu des « transitions ». En ce sens, il joue un rôle intermédiaire, comme une porte d'entrée vers cet espace social. De manière symétrique, l'effondrisme peut aussi jouer ce rôle.

3.2.3. L'écologie et l'effondrisme comme attracteurs premiers

Le développement personnel peut aussi exercer des effets socialisateurs en s'accordant d'emblée avec le champ des « alternatives » et de l'effondrisme. C'est par exemple le cas de Monique, 48 ans, qui s'intéresse depuis sa jeunesse à l'écologie, au développement personnel et aux alternatives organisationnelles. Après un BTS agricole en « Gestion et Protection de la Nature », elle a travaillé dans le secteur associatif, puis est devenue productrice et formatrice dans le secteur des plantes aromatiques et médicinales, et a co-géré une structure d'« *agriturismo* » en Italie avant de co-fonder une épicerie bio. De la Communication Non-Violente au *channeling*[85] en passant par la permaculture ou le yoga, elle évolue depuis un certain temps dans le milieu des « transitions ». Pour elle, développement personnel, « spiritualité », écologie et effondrisme font partie d'une constellation d'alternatives qu'elle explore depuis de nombreuses années. Animée par la conviction qu'une « rupture avec le système » est nécessaire, elle inscrit son engagement — comme souvent dans ce milieu — dans un rejet des formes traditionnelles du politique :

> « J'ai plus confiance dans le gouvernement, dans... Je pense que c'est aussi une manière de donner du pouvoir que de lutter contre eux, que de s'adresser à eux. Moi, sincèrement, j'ai rien à dire au gouvernement. [...] Je suis adhérente à aucun parti. Je vote, mais je vais pas voter pour les gens en qui je crois pas, donc je vote pas tout le temps, c'est juste pas possible en ce moment, et je vais pas manifester non-plus. Et en même temps avec mon vélo, dans la SCOP, à vendre des

[85] Le *channeling* est une pratique directement issue du *new age* qui consiste à recevoir et à transmettre des messages perçus comme provenant d'une source non ordinaire (entité, énergie, voix intérieure, « guide », etc.), généralement par le biais d'un état modifié de conscience.

produits sains, bio, cultivés en France ou en Haute Savoie, pour moi c'est profondément politique. »

Par toutes les alternatives qu'elle met en pratique dans sa vie quotidienne — et notamment en réduisant drastiquement sa consommation d'énergie — elle estime agir tangiblement pour une « transition écologique et sociale ».

Dans d'autres cas, l'effondrisme constitue en tant que tel un attracteur vers le milieu des « transitions ». C'est par exemple le cas dans la trajectoire de Clément évoquée précédemment, où la socialisation aux « transitions » est, à l'origine, une socialisation à l'effondrisme. C'est aussi celui de Valentin, 32 ans, ingénieur de formation. Il déclare qu'il « avait une sensibilité écologique depuis toujours ». Il a démissionné de la *start-up* dans laquelle il a travaillé six ans suite à un burn-out. Sa décision fut prise suite à la dernière mission qu'il a réalisée dans le cadre de son ancien emploi :

> « Ça s'est mal passé d'un point de vue humain et individuel, à savoir que j'ai fait que burn-out et que je suis ressorti de cette expérience dans un état psychique assez dégradé, dont il m'a fallu du temps pour me remettre. Et pendant ce temps-là, il s'est passé pas mal de choses. En fait, moi la dernière mission que j'avais faite, c'était aux Émirats Arabes Unis, et ça avait vraiment participé à ma prise de conscience sur à la fois les inégalités qui peuvent exister dans le monde, puisque le travail dans lequel j'évoluais était fortement inégalitaire, 'fin y'a beaucoup de choses qui m'ont vraiment choqué dans les rapports entre les gens. Et puis écologiques aussi. Parce que je travaillais dans une cimenterie en plein milieu du désert, où ils arrosaient des pelouses, 'fin tu vois y'avait plein de trucs comme ça. »

Pendant la pandémie de Covid-19, il s'intéresse aux *low tech* sur internet ainsi qu'aux problématiques effondristes. C'est dans un stage de « permaculture humaine » qu'il découvre Plantîves et La Traverse. Au moment du stage, il connaissait déjà la Communication Non-Violente :

> « J'avais déjà commencé à découvrir un peu certains concepts et certaines formes d'introspection liées à la Communication Non-Violente. Maintenant que je t'en parle, je m'étais déjà fait la réflexion à cette époque-là que ça avait déjà commencé à me transformer. Ça avait vraiment commencé à questionner pas mal ma façon d'être à moi et aux autres. Mais ça restait très dans la tête en fait. Parce que c'était en distanciel... Enfin voilà, *a posteriori* je me rends compte que c'était très intellectuel. Donc si tu veux, la partie Communication Non-Violente avec Plantîves je crois même que j'y ai même pas assisté, parce que c'est des choses que j'avais déjà vues, revues, retravaillées, qui me remontaient régulièrement en tête... Enfin voilà. En revanche la partie senso'[86], tout ce qui se passe dans le corps et tout, ça c'était complètement nouveau pour moi. Et d'ailleurs, vu l'état psychique dans lequel j'étais, ça a été complètement bouleversant. [...] Tout ce qu'on a pu faire et qui ne mobilisait pas mon esprit d'analyse, [...] et qui venait me ramener vraiment aux émotions et au corps, ça a été quelque chose de nouveau. »

[86] Valentin fait référence aux « exercices sensoriels », c'est-à-dire aux pratiques corporelles dispensées dans le cadre de l'atelier.

D'abord sensibilisé aux problématiques environnementales, c'est par Plantîves qu'il découvre l'univers du développement personnel. Suite à ce stage, il assistera à des ateliers de TQR pour approfondir son apprentissage des pratiques corporelles et de « travail sur soi ». Au moment de l'entretien, il projette de suivre des ateliers dispensés par l'IFE dans cette même démarche.

Dans certains cas (comme celui de Sandra), la socialisation au développement personnel devient, de manière itérative, une socialisation aux « transitions » incluant, au moment de l'entretien, une forte part d'effondrisme. Dans d'autres (comme ceux de Valentin ou de Clément), c'est à l'inverse d'abord le rapprochement avec l'effondrisme qui conduit, de fil en aiguille, à l'espace des « transitions » en incluant centralement une démarche de « travail sur soi » et des éléments de développement personnel.

L'effondrisme et le développement personnel constituent ainsi deux *attracteurs* faisant converger des individus *vers le même espace social.* Il s'ensuit que la socialisation aux transitions peut être définie comme un processus d'intégration conjointe d'éléments appartenant à l'effondrisme et au développement personnel. Plutôt que de fonctionner comme des champs de pratiques et de discours circonscrits et autosuffisants, ces derniers apparaissent comme des agents attirant les acteurs vers le milieu des « transitions ». Des trajectoires issues d'horizons variés convergent ici vers les mêmes « transitions ».

Le milieu des « transitions » apparait moins comme le résultat d'une circulation entre deux espaces sociaux que comme un milieu social *à part entière* puisant dans l'effondrisme et dans le développement personnel. Il possède en ce sens ses logiques propres, ses pratiques, ses normes, ses valeurs. Les organisations par lesquelles circulent les acteurs (l'éco-lieu Elaris où habitait Sandra, l'IFE, La Traverse, etc.) balisent ce qui apparait comme un espace social original, bien qu'hybride. Cette hybridation inclut *simultanément* la triple dimension de la notion de « transition » (intime, collective, écologique). En écho aux analyses précédentes sur les aspects historiques, il semble bien plus heuristique, là encore, de prendre pour point de départ l'objet « transitions » que celui d'effondrisme et/ou de développement personnel desquels « découleraient » les « transitions ».

La généalogie du milieu des « transitions » et l'analyse des trajectoires de socialisations convergent vers une caractéristique importante : l'opposition entre « militantisme » et « travail sur soi » ne recouvre pas la polarité opposant l'effondrisme au développement personnel. Les pratiques d'introspection comme celles plus apparemment « militantes » ou « engagées » se réfèrent

indistinctement l'orientation de l'action vers le monde et vers soi-même. D'un côté, comme dans le cas de Laura, le développement personnel peut être appréhendé par les acteurs comme une façon d'agir dans le monde pour le transformer. D'un autre côté, l'effondrisme comporte toujours une part d'introspection, comme en témoigne la pratique du TQR. L'analyse des trajectoires montre que la socialisation aux « transitions » les fait converger vers un horizon où des idéaux individuels et collectifs se dessinent dans le même geste. Ces processus de socialisation dessinent un « autrement qu'être » (Heurtin et Michel, 2021, p. 8), où la « transition » concerne tant les attachements de l'individu lui-même que ceux de la société dans son ensemble. Les trajectoires sont traversées par de multiples expérimentations où les échelles individuelle et collective se confondent : il s'agit toujours, pour les personnes interrogées, de déterminer comment convertir leurs « transitions personnelles » en « transitions collectives », et comment relier le changement personnel et le changement social.

CONCLUSION DU CHAPITRE 1

Du *new age* aux sciences du système Terre, des alertes environnementales au mouvement du Potentiel Humain, le milieu des « transitions » se constitue historiquement à l'interface de l'effondrisme et du développement personnel, dans l'effervescence de la « contre-culture environnementale » (Dutreuil, 2017). De l'un à l'autre, le Soi et la Nature se confondent et s'orientent autour de la quête d'une authenticité à retrouver. Il s'ensuit que si le retour à Soi est aussi un retour à la Nature, l'authenticité s'exprime ici dans un dépassement du dualisme opposant l'individu à son environnement.

C'est moins entre eux pôles que seraient d'une part le développement personnel (assimilé au « travail sur soi ») et d'autre part l'effondrisme (orienté vers l'engagement écologiste) qu'autour d'une vision du monde et d'une conception du pouvoir que se structure le milieu des « transitions ». Il s'ensuit que les processus de socialisation à cet espace social impliquent de telles conceptions du monde, et des façons d'y agir en vue de le transformer. Dans ces conceptions, l'intériorité des individus joue un rôle central. Les différentes façons dont elle est présentée, construite et mobilisée l'orientent vers la question de l'engagement écologiste au sens large. L'articulation de l'intériorité, de l'engagement et du changement social peut prendre des formes variées. Ainsi, il peut s'agir de maintenir la soutenabilité de l'engagement militant (par exemple dans le cas de la Culture Régénératrice de XR), de la volonté de transformer les individus en vue de « changer le monde »

(par exemple lorsque Laura parle de sa pratique de thérapeute), ou encore de trouver un « équilibre » entre « travail sur soi », « action individuelle » et « action collective » (comme dans le cas de Lucille).

Ces premiers éléments nous permettent de prendre pour point de départ un terrain d'enquête en vue de répondre à notre problématique : le milieu des « transitions ». Dans cette frange spécifique de l'espace de la cause environnementale, de nombreuses techniques de l'intériorité sont mobilisées sous des modalités variées, mais toujours autour d'une même idée selon laquelle la question de l'engagement et du changement social ne saurait faire l'économie de celle des changements intimes et « intérieurs ».

La corrélation collectif-individuel/politisation-dépolitisation, qui est au centre de notre recherche, peut désormais être interrogée empiriquement. Explorons d'abord le premier dualisme. Une question que l'on pourrait qualifier de « scalaire » apparait alors : dans le milieu des « transitions », le fait de se changer soi-même s'articule toujours, d'une manière ou d'une autre, à une façon de changer le monde. Mais comment ce passage de l'individuel au collectif s'opère-t-il concrètement ? Quels dispositifs et quelles pratiques le rendent possible (ou bien le limitent) ? Derrière les élaborations conceptuelles sur lesquelles nous sommes revenus ici, n'y a-t-il pas quelque contradiction *pratique* à articuler l'engagement et le « travail sur soi » ? C'est à l'examen de ces modalités concrètes que sera consacré le chapitre suivant.

CHAPITRE 2 : L'INTÉRIORITÉ EN PRATIQUES

Le chapitre précédent nous a permis de constituer le milieu des « transitions » comme un espace social à part entière. C'est au crible de ce terrain que nous chercherons à déterminer si la mobilisation de techniques de l'intériorité dans l'espace de la cause environnementale est, ou non, un vecteur de dépolitisation de l'écologie. Cette question se pose légitimement dans la mesure où la corrélation collectif-individuel/politisation-dépolitisation, d'abord élaborée pour dévoiler les effets délétères du néolibéralisme, des transformations du salariat ou du capitalisme, a été très largement transposée aux questions environnementales[87]. Ce chapitre est consacré au premier des deux dualismes.

Comment s'articulent les échelles de l'action dans le milieu des « transitions » ? De premiers éléments de réponse sont apparus au chapitre précédent, alors que nous retracions les corpus de textes, les pratiques et les réseaux formant ce milieu social. Si ces éléments paraissent concilier aisément l'individuel et le collectif, ils en restent à des discours généralistes insistant sur l'articulation de ces niveaux. Interrogeons à présent le terrain désormais constitué pour examiner les modalités *concrètes* de cette articulation. Pour ce faire, nous nous intéresserons aux conditions de production de l'intériorité dans le milieu des « transitions ».

Trois registres d'analyse mettront en évidence les conditions pratiques de production de l'intériorité, et la façon dont elles engagent l'articulation des niveaux individuel et collectif. Dans un premier temps, nous rendrons compte de la manière dont les acteurs posent eux-mêmes ces questions au travers d'enquêtes pratiques sur l'engagement et la soutenabilité. Au creuset de ces explorations, la question de l'activité sur soi et sur le monde apparait comme un nœud central. La deuxième partie proposera une analyse situationnelle de la production sociale d'authenticité comme modalité d'action articulant changement personnel et changement social. Nous verrons ainsi comment la pratique de l'intériorité s'insère dans un contexte de production collective de l'authenticité, créant un style spécifique d'interactions sociales. La troisième partie proposera, enfin, une analyse des conceptions de l'intériorité dans le milieu des « transitions ». Nous décèlerons *de quoi* l'intériorité est investie par les acteurs, c'est-à-dire les conceptions du social, le type d'idées et d'activités que ces orientations encouragent ou, au contraire, réprouvent.

[87] *cf.* introduction, section 2.

1. MENER L'ENQUÊTE DANS LE FEU DE L'ACTION

La notion *d'enquête* peut être féconde pour qui s'intéresse aux processus de construction du monde social, c'est-à-dire au monde *en train de se faire* plutôt qu'au monde comme état de fait déjà constitué. Dans cette approche « performative », le social est, selon des termes garfinkeliens, un accomplissement pratique toujours réitéré et actualisé (Latour et Strum, 2006). Si cette approche s'éloigne de la tradition déterministe qui domine la sociologie, elle entend cependant poser à nouveaux frais la question de la détermination de l'action.

Norbert Elias signalait déjà les pièges dans lesquels tombent souvent les sciences sociales à force de séparer conceptuellement l'individu et la société (Elias, 1991). Ainsi se trouve-t-on souvent sommé de choisir un camp ou l'autre : soit le déterminisme social, soit le libre-arbitre individuel. Dans le cas de notre recherche, chacune des branches de ce dilemme implique un paradoxe. D'une part, rabattre les « déterminismes sociaux » sur les phénomènes observés fermerait immédiatement notre enquête, en l'expliquant par les schémas éprouvés de la sociologie du dévoilement. Mais ce faisant, on plaquerait justement sur notre terrain empirique les procédés de socialisation de l'écologie examinés précédemment[88]. Il va de soi que ces déterminismes exercent une influence, mais notre propos consiste précisément à poser la question d'une politisation écologiste irréductible à sa socialisation. Il importe donc, méthodologiquement, de les faire redescendre au rang des autres entités qui interviennent *empiriquement* dans les mondes formés par les acteurs. D'autre part, il ne s'agit aucunement de défendre l'idée que les personnes seraient libres d'agir, de s'engager et de transformer le monde selon leurs désirs, leurs intérêts, leurs valeurs ou leur croyances propres — au risque de tomber dans une célébration béate de « l'*empowerment* », de la « résistance » ou de la « créativité » (inhérentes aux formes « alternatives » de la mobilisation et du politique). Là encore, et cette fois de façon plus optimiste, on projetterait sur le terrain des considérations qui lui sont étrangères dans la mesure où rien ne nous dit, à ce stade, si « politisation », « engagement » ou « mobilisation » il y a.

Tel qu'il fut formé par John Dewey, le concept d'enquête (et la théorie de l'action qu'il engage) permet de sortir de ces faux dualismes, sans pour autant tomber dans une sorte de « consensus mou », qui articulerait deux termes antagonistes. Dans la pensée de Dewey, l'unité d'analyse élémentaire n'est ni l'individu (et ses volitions intérieures), ni la société (et ses déterminations extérieures), mais *l'activité comme processus*. Dans une perspective que l'on peut

[88] *cf.* introduction, section 2.1.

qualifier « d'écologique » au sens fort, l'activité résulte de processus relationnels où l'agentivité est distribuée (Quéré, 2024). Les systèmes formés par ces processus tendent à l'équilibre, c'est-à-dire à l'intégration totale des différentes opérations qu'ils comportent. Dans ce processus d'intégration, que Dewey nomme des « transactions », l'ontologie des entités varie au fil du temps, à mesure que les transactions se renforcent… ou s'affaiblissent.

« La vie peut être considérée comme un rythme continuel de déséquilibres et de restaurations d'équilibres » (Dewey, cité dans Quéré, 2006, p. 9). Ces déséquilibres peuvent par exemple se manifester par un « manque de coordination des activités » créant un « état de tension ou de malaise, qui se transforme en recherche et en exploration visant, non pas le retour à l'état antérieur, mais la restauration de l'équilibre, c'est-à-dire le rétablissement d'une relation intégrée comme forme de l'interaction. » Au creuset des ruptures, des discontinuités de l'expérience, une problématisation émerge, qui incite à *enquêter* en vue de rétablir l'intégration individu-environnement, c'est-à-dire la continuité de l'expérience (Quéré, 2006 ; Thievenaz, 2019).

La notion d'enquête désigne ainsi un processus réitéré d'essais et d'expérimentations au cours desquels les acteurs établissent (avec plus ou moins de succès) la continuité de leur expérience. Dans une perspective plus classiquement sociologique, nous utilisons ce concept pour désigner un processus d'investigation au cours duquel des personnes cherchent, explorent et expérimentent ce qui compte ou ce qui vaut — non pas dans le ciel des idées (de la métaphysique, de la morale ou de l'éthique), mais par des *actes concrets*. Il consiste en ce sens à « établir dans l'action ce qui vaut », c'est-à-dire à évaluer, au cours de l'activité, ce qui mérite d'être poursuivi, ajusté, abandonné ou promu (Bidet *et al.*, 2011 ; Bidet, 2022).

Dans ces processus ouverts, les modalités concrètes, les moyens et les fins de l'action sont *indéterminés*. Plus précisément, ils ne s'établissent pas avant, mais se configurent au cours même de l'action. Au fil de l'expérience et des épreuves qu'elle recèle, des étonnements, des découvertes, des désaccords, des hésitations, des ajustements, des doutes et des remises en question, les horizons vers lesquels s'orienter sont évalués, tout autant que les moyens mobilisables pour les atteindre. En ce sens, les enquêtes menées par les acteurs ne sont pas linéaires. Elles sont faites d'orientations multiples, d'allers et retours, de bifurcations, et de réajustements successifs.

Les conditions mêmes des enquêtes, qui les précèderaient (*i.e.* les détermineraient) conceptuellement, ne permettent pas, en elles-mêmes, de rendre compte du contenu de celles-ci.

Aussi, le déterminisme ne se réduit pas aux seules « déterminations sociodémographiques » qui suffisent trop souvent à expliquer, en dernière analyse, les processus observés. Ici, ce qui contient, contraint et oriente l'action, se trouve dans la *résistance* qu'oppose le réel aux activités, mais aussi dans les habitudes incorporées, les routines héritées, les cadres déjà stabilisés, les pratiques reproduites mécaniquement… Autant de « boites noires » que les acteurs s'efforcent d'ouvrir au cours de l'enquête. C'est à l'épreuve de cette forme « chronologique » de déterminisme — qui englobe donc sa définition triviale tout en invitant à porter attention à la pluralité des déterminations existantes *en situation* — que les acteurs répondent aux désajustements et aux problèmes qui s'imposent à eux. Ce faisant, les perspectives ouvertes par l'enquête sociologique sur les enquêtes profanes permettent de rétablir la dimension temporelle de l'agir en s'intéressant au type de déterminisme qu'elle comporte en tant que telle (Emirbayer et Mische, 2023)[89].

Dans cette section, nous nous efforcerons de saisir les explorations et les expérimentations auxquelles se livrent les acteurs lorsqu'ils s'orientent vers les « transitions ». Ces enquêtes s'articulent autour de deux thèmes. Premièrement, elles portent sur les formes souhaitables de l'engagement et de ses modalités. Comment s'engager, et à quelles conditions ? Les enquêtes explorent ainsi les façons de s'engager dans les « transitions ». Mais cet engagement s'articule toujours à l'exploration pratique des modalités concrètes de la soutenabilité. C'est là le deuxième objet des enquêtes. Le terme de « soutenabilité » permet de souligner la dimension à la fois temporelle et pratique des enquêtes. Temporelle, car il rend compte de la recherche par les acteurs de ce qu'il s'agit de cesser ou de poursuivre, et permet de montrer comment s'établit pratiquement ce qui est viable, au sens de ce qui peut se perpétuer dans le temps90. En plus de cet aspect temporel, la notion pointe aussi la question de l'orientation de l'activité, et permet de décrire comment les acteurs recherchent ce qu'il s'agit de soutenir, au sens de promouvoir, de défendre ou d'investir. Ainsi, la question de la soutenabilité implique indissociablement des questions sociales (comment s'organiser et vivre ensemble ?), techniques (comment s'approvisionner, produire, utiliser l'énergie, etc.), éthiques (quels types d'arbitrages effectuer ?), etc. La notion de soutenabilité recouvre donc à la fois ce qui est viable, faisable et souhaitable pour une personne et pour un collectif.

---

[89] Cette approche sera développée au chapitre 4 (notamment section 1.) à partir d'une approche processuelle de la notion d'engagement.

[90] Par exemple : est-il soutenable de dépendre de biens et de services dépendant des énergies carbonées, alors même que l'imminence du pic pétrolier en limite logiquement la disponibilité future ?

Comment les horizons normatifs traversant cet espace social se présentent-ils concrètement aux acteurs, et quelles questions pratiques posent-ils ? Des enquêtes sur l'engagement à celles sur la soutenabilité, ces explorations pratiques forment un espace d'élaboration où sont éprouvées les modalités concrètes de ce qu'il est possible et souhaitable de réaliser. Dès lors, ces enquêtes débordent nécessairement les registres et les sphères d'activités (sphère privée, associative, professionnelle, politique, etc.) ou, plus précisément, les traversent.

1.1. Enquêter sur l'engagement

Face aux catastrophes, aux dérèglements et aux dangers environnementaux, qu'ils soient en cours ou à venir, une question se pose, celle de trouver quoi faire. Comment agir dans un monde en crise, saturé par le débordement, la désorientation et la complexité des processus qui l'organisent ? Comment prévenir les effets pervers d'un mode d'action donné ? Selon quels critères en choisir un plutôt qu'un autre ? Comment équilibrer la remise de soi et le confort personnel ? Faut-il chercher à s'adapter, à résister, à reconstruire autrement ? Ces interrogations traversent les réflexions, les discussions, et structurent les choix de personnes plongées dans le régime de l'incertitude. Par conséquent, les enquêtes conduites pas les acteurs portent en premier lieu sur l'engagement lui-même (Bidet et Gayet-Viaud, 2023a). À quoi répondre ? Que privilégier et au nom de quoi ? Dans quelle mesure est-ce réalisable ? Comment l'évaluer ? Quels sont les coûts et les effets inattendus associés ? C'est d'abord à de telles questions qu'il s'agit, pour les acteurs, de répondre. Dès lors, la socialisation au milieu des « transitions » analysée précédemment se présente, aussi, comme une enquête sur la « bonne manière » de s'engager.

1.1.1. La part de l'intériorité dans les enquêtes sur l'engagement

Au cours des entretiens, les personnes interrogées reviennent sur des trajectoires plurielles, traversées par des tâtonnements et des expérimentations au cours desquels se construisent et s'évaluent, de manière incrémentale, les formes souhaitables de l'engagement. D'essai en essai, de rencontre en expérimentation, elles questionnent pratiquement les modes souhaitables de l'action et de l'engagement. Cette navigation entre différentes pratiques s'effectue au gré des opportunités, des désillusions et des apprentissages.

La question de l'intériorité (c'est-à-dire des façons de s'y rapporter et de la mettre en pratique individuellement et collectivement) structure ces enquêtes sur l'engagement. Comme nous allons le

voir, les trajectoires étudiées sont traversées voire structurées par ce souci récurent du « travail de l'intériorité ».

Au tournant de sa trentaine, alors qu'il travaille comme ingénieur dans l'informatique depuis plusieurs années déjà, Jules s'intéresse de plus en plus aux questions environnementales. Il déclare qu'il avait alors « la fibre sociale », mais « pas du tout de fibre écolo ». Il situe ses premiers « déclics » autour de l'année 2019, notamment avec la lecture de *Comment tout peut s'effondrer ?* et le visionnage de conférences de Jean-Marc Jancovici. Cette première « prise de conscience » active la recherche par Jules d'une façon de s'engager. Pour répondre aux « effondrements systémiques », il entreprend de s'engager « au niveau local » et rejoint rapidement une liste citoyenne dans le cadre des élections municipales de sa commune, puis, dans la foulée, un groupe local de XR. Rapidement, dès les premiers confinements, l'expérience sociale du Covid bouleverse l'enquête et le conduit à certaines formes de ruptures :

> « Au bout d'un moment, avec le covid, un an en télétravail notamment, ça a commencé à me taper un peu sur les nerfs. Et y'a un moment où je me suis dit "j'arrive plus à faire ce métier. Ça me saoule. Je me sens pas du tout acteur par rapport au problème du réchauffement climatique et du problème environnemental en général" qui devenait de plus en plus clair dans ma tête. J'avais vraiment l'impression de pas du tout être actif là-dedans via mon métier. »

Il tente d'abord de réduire le temps passé au travail en demandant à son employeur de passer à temps partiel, ce qu'il obtient rapidement. Néanmoins, ce premier essai ne répond pas au sentiment de malaise, qui s'installe durablement. En 2021, il démissionne. « Après des mois de réflexion et d'hésitation » et, sous les conseils de ses proches, décide par la suite de se mettre au chômage :

> « J'ai fini par dire "allez on y va, parce que tant que j'aurai pas de hauteur de vue et que je pourrai pas me libérer le cerveau de mon taff je ne saurai pas ce que je veux faire." Je savais juste que je voulais agir pour l'environnement de manière générale, je savais que mon métier ne me plaisait plus, j'étais un peu fâché avec le numérique, en me disant "c'est pourri, c'est délétère, y'en a trop, j'en peux plus." Donc, c'était clairement pas une période très drôle…"

Jules témoigne du malaise éprouvé par cette série de désajustements auxquels il cherche à répondre en « agissant pour l'environnement ». Il n'a cependant pas d'idée précise des formes concrètes que peuvent prendre ces mesures. Ses premiers essais pour concilier son activité professionnelle et son activité militante n'ont pas été concluants, mais cette série de discontinuités l'engage, bon gré mal gré, dans la recherche d'un réagencement de ses sphères d'activité. C'est à cette époque qu'il entreprend une thérapie :

> « Ça a été l'occasion de reprendre un peu tout ça et de refaire le lien entre toutes les émotions désagréables qui me traversaient, et un besoin d'agir... 'Fin y'avait un *melting pot* de trucs désagréables en moi et j'allais vraiment pas bien. Donc déjà le fait de quitter mon travail ça m'a fait du bien, et j'avais un boulevard ouvert, deux ans de chômage, pour me dire "je fais quoi ?" »

Dans cette phase de recherche, Jules prend le temps de « ne rien faire » et de « prendre soin de [s]oi ». Quelques mois plus tard, un ami évoque la Fresque du Climat[91]. Il s'y intéresse et se forme pour dispenser à son tour des ateliers. La découverte et la pratique de la Fresque du Climat répondent à son désir de « crier sur tous les toits le problème climatique ». Il poursuit cet élan en se formant aussi à la Fresque du Numérique. La Fresque du Climat lui apparait comme l'une des voies possibles. Mais, de manière symptomatique, l'enquête de Jules ne se réduit pas à une simple adhésion à une cause ou à un format stabilisé d'activité. Elle vise au contraire à explorer continuellement d'autres façons d'agir, dans une logique de réajustement permanent :

> « Dans cette période de chômage, bon, j'étais animateur de Fresques et tout ça, mais je me suis dit "tiens je vais essayer de reprendre pied dans ces trucs de désobéissance civile." Et finalement j'ai eu l'occasion de participer à une grosse action en novembre 2022. On a été bloquer un golf, c'était vraiment un gros truc avec XR, hyper organisé, dans le secret, etc. 'Fin voilà, c'était assez intéressant. »

Jules s'essaie à la désobéissance civile avec XR, explorant ainsi d'autres formes possibles d'engagement. Mais l'expérience s'avère décevante : « le problème c'est que les retombées ont été très faibles. Ça a été beaucoup d'énergie pour pas grand-chose. Et je me suis dit "clairement, j'ai l'impression qu'on a fait tout ça pour pas grand-chose." » Cette épreuve l'amène à reconsidérer ses attentes en matière de mobilisation militante et à prendre conscience de son attachement à une exigence d'efficacité, que la désobéissance civile ne lui semble pas satisfaire.

Mais l'enquête menée par Jules n'exclut pas la question de son « chemin intérieur ». Le travail thérapeutique qu'il mène avec sa « psy » le conduit à questionner la colère qu'il ressent et qu'il associe à son engagement. Dans le cadre de la Fresque du Climat, Jules découvre Plantîves, dont les propositions « résonnaient » avec la dimension « intérieure » de sa recherche. Il participe alors en 2022 à un atelier « Coopic » :

> « Ça, ça a été un grand moment de ma vie, la Coopic. Comme je faisais un travail psy à côté, je faisais vraiment des ponts avec des trucs que j'avais vu à côté. Des trucs que j'avais déjà vu mais que j'avais peut-être un peu oublié, d'autres où ça a remis une couche, et donc ça a contribué vraiment à ce chemin intérieur que j'avais commencé vraiment en quittant mon travail. Où là

[91] Nous reviendrons en détail sur cette pratique dans cette même section. Retenons d'ici là que ce terme désigne un atelier collaboratif de sensibilisation aux enjeux climatiques.

> j'avais vraiment commencé à comprendre ce qui pouvait se jouer en moi en termes de gestion émotionnelle et en termes de gestion de la colère surtout. Parce que c'était ça qui m'animait, c'était la colère, mais une colère pas forcément très bonne, quoi. Et donc ça m'a beaucoup aidé. Et la Coopic en a rajouté une couche ; et de voir tous ces gens hyper bienveillants, ce cadre hyper sécure, je me suis dit "en fait c'est possible". [...] Ça continue encore, mais ça a vraiment été une année de transition, de chemin intérieur. À la fois je me mettais en action sur des trucs qui me parlaient plus, à la fois je transitais à l'intérieur de moi pour comprendre un peu mieux pourquoi j'étais comme ça, pourquoi je réagissais comme ça, et arrêter de chercher des exutoires et peut-être mieux catalyser ces émotions. Comprendre ces émotions, ça, ça a vraiment été un grand chemin. Et ça continue en 2023 [année de l'entretien] de manière... Je continue à avancer sur ça. Ce qui m'a aidé c'est, par exemple, quand on a fait cette action de blocage de golf, on s'est fait insulter par des gens, y'a un mec qui était vraiment insupportable, et là justement ça a été intéressant parce que moi, j'avais cette base-là, qui m'aidait à me dire "attends, laisse-le, de toutes façons il est énervé, tu sers juste de fusible, mais ne rentre pas dans la conflictualité avec lui." Et je pense que ces outils-là ils sont super importants. Et ce qui était bien, c'est qu'après, avec XR le lendemain on a fait ce qu'ils appellent un "week-end régé[nération]", c'est-à-dire une journée où on a fait un feu, on a fait des jeux, on a discuté... Y'avait vraiment un truc de "prendre soin" qui était vraiment intéressant. Et si je parle de XR, c'est parce que comme j'avais du mal à voir la portée des actions, notamment celle-ci où je me disais "en fait on donne beaucoup d'énergie pour pas grand chose", moi ça m'a fait réfléchir. »

Les dimensions thérapeutique, intime, organisationnelle et militante s'entremêlent dans l'enquête que mène Jules durant plusieurs années. Des élections municipales au cabinet de sa thérapeute, de XR à La Traverse, où il se rend en « immersion » pour apprendre à « vivre différemment », en passant par les ateliers de Plantîves, les épreuves se succèdent, les apprentissages s'accumulent, et l'orientent dans une recherche, toujours continuée, des façons souhaitables de s'engager.

Mais le cas de Jules montre aussi la manière dont ces enquêtes engagent les personnes dans le rapport qu'elles entretiennent à elles-mêmes. La question des émotions et, plus largement, du rapport intime entretenu à la perspective de l'effondrement et aux façons d'y répondre apparait comme un élément central. Jules insiste particulièrement sur le travail thérapeutique qu'il opère depuis plusieurs années. L'engagement qu'il tisse progressivement n'est pas délié – dans son récit, comme dans les appuis qu'il semble requérir – d'un travail sur soi et de ses conséquences pratiques.

Cette part de travail sur soi apparait de manière assez différente dans la trajectoire d'Héloïse. Chez elle aussi, l'aspiration à l'engagement découle de ce qu'elle thématise comme un « effondrement », et, plus intimement, comme une « dépression ». Occupant auparavant un poste à responsabilité au conseil départemental de Loire Atlantique, son emploi l'a conduite à contribuer directement à un projet de délégitimation de la Zone à Défendre (ZAD) de Notre Dame des Landes.

> « Ça avait de moins en moins de sens pour moi, même s'il y avait une espèce d'ambiance collective où on te disait que ce projet était bien pour le développement, qu'en déplaçant l'aéroport on allait préserver les terres qui étaient au sud, bref on donnait toutes les raisons possibles pour que ce soit une bonne idée, et en fait ça ne tenait plus du tout à mon niveau. Et surtout, cette manière de soutenir un projet qui est passée par la violence, etc., pour le faire coûte que coûte, vraiment ça me correspondait plus du tout. Donc j'ai vraiment eu une grosse perte de sens qui s'est concrétisée par un effondrement qui m'a clouée au sol pendant plusieurs mois. »

Suite à une longue période d'inactivité, elle décide de passer à temps partiel et d'entamer des études de psychologie. En parallèle, elle s'engage en politique à l'échelle municipale. Rapidement, elle constate que la commune dans laquelle elle réside mène une politique « atroce au niveau de l'écologie » :

> « C'est un combat désespéré parce que [la commune] est très ancrée à droite. [...] Je me suis engagée par désespoir en espérant que quelque chose était possible de changer, et en fait je me suis rendue compte que c'était compliqué, et qu'il fallait vraiment plutôt un changement de conscience qui n'allait probablement pas se produire avant tout dans ma petite commune. »

Quelques temps plus tard, elle rejoint le mouvement Génération Écologie (présidé par Delphine Batho). Mais là aussi, cette expérience militante se solde, au bout de quelques années, par le retrait d'Héloise. Elle rapproche son expérience au sein de Génération Écologie à celle de la vie politique municipale, dont elle qualifie, d'une part comme de l'autre, le fonctionnement comme « problématique » :

> « J'étais conseillère municipale, mais là j'ai démissionné parce que vraiment ça me gonflait, la manière dont ils fonctionnaient. Ça donnait des conseils municipaux qui étaient extrêmement agressifs. On s'en prenait plein la gueule parce qu'on était 6 élus sur les 26 autres. Donc je voyais pas l'utilité de continuer là-dedans. »

Son expérience de la politique institutionnelle la conduit à se questionner sur son engagement et sur l'engagement en général[92]. À l'issue de son diplôme de master, obtenu suite à sa reprise d'études, elle s'installe comme psychologue. Elle entame au même moment une thèse universitaire prenant pour objet l'éco-anxiété. Ce thème est au cœur de sa proposition thérapeutique, destinée à accompagner celles et ceux qui ressentent une détresse liée aux crises écologiques. Elle reçoit notamment des militant·es de XR dans son cabinet. La déception qu'elle éprouve à l'issue de son expérience dans des partis politiques s'articule à sa reprise d'étude et à la recherche qu'elle mène depuis maintenant plusieurs années sur l'écopsychologie et l'éco-anxiété. Dans l'enquête qu'elle

[92] On reviendra plus en détail sur le rapport des enquêté·es à la « spécialisation politique » et aux institutions du champ politique au chapitre 3, section 2.1.

mène, il apparait clairement aux yeux d'Héloïse que son engagement ne saurait faire économie d'un travail sur l'intériorité.

Héloïse développe cette exploration dans le cadre de sa thèse en psychologie, mais aussi en tant qu'animatrice d'ateliers de TQR — auxquels elle s'est formée récemment au moment de l'entretien. Elle poursuit aussi de manière expérientielle cette enquête personnelle sur l'engagement à travers un projet qu'elle prévoit de réaliser prochainement au moment de l'entretien : partir une année à vélo avec sa famille. L'« itinéraire vers le dénuement » qu'elle thématise, dans sa dimension « spirituelle » et « intérieure », témoigne de la recherche d'un « alignement » entre mode de vie, « travail sur soi » et militantisme.

Du conseil municipal aux bancs de la faculté de psychologie, de l'expérience déceptive des partis politiques au TQR, l'enquête que mène Héloïse la conduit vers l'exploration résolument « engagée » de l'intériorité — qui se cristallise dans sa formation au TQR, dans sa pratique de psychologue et aussi dans sa recherche doctorale sur l'éco-anxiété. Comme chez Jules, la question de l'intériorité apparait comme un axe nécessaire de l'enquête, un des points nodaux de sa démarche. Pour Héloïse comme pour d'autres, l'engagement doit réunir « émotions, spiritualité et politique ».

1.1.2. Travailler « en attendant de sortir du capitalisme »

Dans de telles dynamiques, la question de l'emploi et de l'activité rémunérée se pose aussi de façon aiguë. Chez Héloïse, Jules, comme chez la majorité enquêté·es, le malaise et le désajustement impliquent *in fine* une rupture ou bifurcation professionnelle. Mais là encore, c'est par tâtonnements, essais répétés et négociations diverses que s'opère ce pan des enquêtes sur l'engagement auxquelles se livrent les acteurs. De manière exemplaire, l'enquête de Jules sur son propre engagement implique une réflexion pratique sur les formes possibles d'activité professionnelle :

> « Là, je réfléchis actuellement à ce que je vais faire à la rentrée, notamment si je dois bosser à mi-temps. J'aimerais bien trouver un boulot à mi-temps, et en fait... Toute cette période [relatée précédemment] ça m'a fait réfléchir sur le rapport au travail et le fait de pas avoir un seul boulot à temps plein qui te bouffe quasi tout ton temps, mais vraiment essayer de trouver des axes où tu te dis "j'ai un boulot qui me rapporte un peu d'argent et après j'ai du temps pour faire plein d'autres trucs…" »

C'est à l'épreuve du réel que sont évaluées les modalités concrètes de l'engagement, et son articulation avec l'activité rémunérée. Dans le cas de Jules, l'enquête s'oriente vers un rééquilibrage

de ses activités et une diminution du temps consacré au travail salarié. Dans le cas d'Héloïse, elle implique une démultiplication de la sphère professionnelle — à travers son installation comme psychothérapeute, animatrice d'ateliers de TQR, et la réalisation d'une thèse universitaire.

Une « rupture professionnelle » peut intervenir plus ou moins rapidement ; des arrangements et ajustements, plus ou moins précaires, peuvent être mis en place et entretenus. Il apparait néanmoins aux acteurs que l'activité professionnelle et l'engagement non-professionnel ne se concilient pas aisément. Certain·es recourent pendant une période plus ou moins longue au temps partiel, comme dans le cas de Jules. Une enquêtée profite, quant à elle, d'un arrêt maladie dans le cadre de son emploi d'éducatrice spécialisée pour se lancer dans la peinture et le TQR. Quelques temps avant son burn-out (qui en est la cause), elle a découvert les réseaux « collapso » sur internet et a pris contact, de fil en aiguille, avec le TQR. Elle estime qu'une « lutte » s'est alors opérée entre les « vannes intérieures » ouvertes par le TQR et son activité professionnelle.

> « Je suis en train de vouloir changer de travail. Là où j'ai été enseignante spécialisée depuis quelques années, maintenant ça m'est plus tellement possible, en fait. Même si je contribue aussi à une forme de changement en étant en plus entre guillemets en infiltration, quoi, c'est-à-dire d'être dans le système pleinement et d'apporter des touches différentes, des alternatives et tout, mais j'ai de plus en plus de mal parce qu'encore une fois j'ai l'impression d'être un petit kayak sur un fleuve ou dans un torrent immense à être à contre-courant ».

L'enquête sur l'engagement conduit à des ruptures, puis à des reconversions professionnelles. Ce processus résulte du fait que la dimension résolument pratique de ces enquêtes sur l'engagement initie une recomposition des sphères d'activité. C'est donc, d'abord, la question de l'activité qui s'impose comme le pivot central de l'enquête. Qu'est-il possible de faire dès à présent ? Comment et à quelles conditions ? Dans ce cadre, se pose centralement la question des revenus : comment gagner sa vie tout en s'engageant ?

Plusieurs voies sont ouvertes. Certain·es vivent des aides de l'État, d'autres deviennent thérapeutes, organisent des ateliers divers, fondent des éco-lieux et créent un modèle économique spécifique. Parmi les voies possibles de constitution d'un revenu, la Fresque du Climat se présente souvent comme un modèle viable — en particulier pour la fraction la moins âgée des personnes enquêtées.

Créée en 2018 par Cédric Ringenbach (ingénieur et consultant en transition énergétique), la Fresque du Climat est un atelier collaboratif de sensibilisation aux enjeux climatiques basé sur les travaux du GIEC. Son format interactif, accessible et adaptable à différents publics, a favorisé son

essor rapide, tout particulièrement dans le milieu des « transitions », où elle constitue une activité à la fois militante, sensibilisatrice et professionnelle. De nombreuses personnes interrogées en animent ou en ont animé. Rémunérées, les interventions ont lieu dans des entreprises, des collectivités, des cercles associatifs, etc. Loin d'apparaitre comme la forme la plus noble ou la plus élevée de l'engagement, la reconversion des personnes en tant que « fresqueur » ou « fresqueuse » apparait plutôt comme celle qui convient. D'une part, elle peut apparaitre comme un engagement militant, comme chez Anne (dont les revenus proviennent de l'allocation chômage et de l'animation de Fresques) :

> « La Fresque du Climat, ça m'a donné aussi envie en tant que bénévole de me dire "ok, là j'ai un outil qui peut me permettre de... gentiment…" parce que c'est quand même censé être ludique et un peu pédagogique, d'amener les gens à se confronter à la réalité dans laquelle on est, et avec un petit peu l'alibi d'utiliser un "jeu" pour en parler. Où c'est pas juste moi en tant que Anne, en tant que meuf trop radicale qui parle d'effondrement et de collapsologie… En fait là "j'ai un outil, et donc si je vous en parle, c'est le GIEC qui le dit et c'est vrai." »

D'autre part, cette même interrogée déclare sans ambages :

> « Clairement, moi je fais pas ce métier-là en me disant que ça va révolutionner quoi que ce soit. [...] Je le fais parce qu'encore une fois c'est un des rares métiers que j'ai envie de faire, qui me motive, qui me rend joyeuse, qui me donne envie de bosser même à 23h, enfin voilà, dans lequel je vois du sens, et qui peut me rémunérer dans le système capitaliste actuel. Voilà. C'est le plus cohérent que je trouve actuellement. Après, avec l'humilité de me dire que je pense que mon impact réel sera peut-être plutôt du côté militant[93]. Mais encore une fois, j'en sais rien. On navigue dans le flou, et les militants et militantes, on est tous à se dire... Un grand questionnement sur ce qu'on va faire pour travailler : est-ce que ça a du sens de travailler, de cotiser pour la retraite... On en est là, hein. »

Comme activité, l'animation de Fresque du Climat est souvent perçue comme la plus équilibrée, dans la mesure où elle permet d'articuler des sphères d'activité apparaissant souvent difficilement conciliables (l'activité professionnelle et l'activité militante, en tête). Dans le « flou » et l'incertitude de ce qu'il s'agit de faire, Anne trouve dans l'animation de Fresques une activité praticable et cohérente avec les horizons qu'elle se fixe. S'il ne s'agit pas de l'activité la plus noble ou la plus efficace, elle lui permet néanmoins d'articuler d'une façon qui lui convient son aspiration à l'engagement avec les contraintes au sein desquelles elle évolue.

Ces éléments éclairent pourquoi le milieu des « transitions » est traversé par des logiques de marché et de professionnalisation. Du TQR aux ateliers de gouvernance partagée, des ateliers de

---

[93] L'interrogée fait référence à ses engagement divers, notamment auprès de XR et d'un mouvement municipaliste.

« coopération » au développement personnel, c'est à la fois un marché et un secteur professionnel où des offres de service sont dispensées, contre rémunération, à un public défini. Mais qu'il s'agisse de s'établir comme thérapeute, d'organiser des formations à la désobéissance civile ou de proposer des stages de gouvernance partagée, il serait pour le moins réducteur de rabattre ces trajectoires professionnelles sur le « réalisme » de la sociologie de la domination ou sur une logique instrumentale selon laquelle l'activité rémunérée ne répondrait qu'à la seule logique de l'intérêt privé. C'est justement contre le cynisme et l'absence de considérations « éthiques » que les acteurs enquêtent pratiquement sur l'engagement en posant la question des orientations possibles de l'activité professionnelle.

Pour établir ce qui vaut (Bidet, 2022), l'enquête porte sur l'activité professionnelle, mais aussi sur les revenus, et plus largement sur les orientations normatives des usages de l'argent. Elle consiste en particulier à réencastrer la valeur de l'argent dans l'économie générale de nos « valuations », de ce à quoi nous tenons (Dewey, 2011). Ici, l'enquête sur l'engagement devient une enquête sur les valeurs et pose la question du type d'évaluation qu'il s'agit d'opérer à propos de la rémunération, des revenus et des dépenses monétaires. Pour ce faire, elle pose par exemple la question de la juste rémunération d'une activité, des usages « engagés » de l'argent ou encore du rapport qu'il s'agit d'entretenir à celui-ci. Ainsi, lorsqu'il est demandé à Anne si elle pourrait animer une Fresque du Climat dans un groupe pétrolier ou dans une banque finançant les énergies fossiles, elle répond :

> « Pour moi c'est pertinent de le faire, surtout si l'idée derrière c'est de se dire qu'on va pouvoir prendre de l'argent à ces entreprises pour rémunérer des gens qui vont prêcher la bonne parole climatique, j'aime bien l'idée, quoi. Prendre de l'argent aux entreprises, j'aime bien l'idée. »

Cet argument est souvent avancé par les personnes interrogées, qui répondent majoritairement par la positive à une telle question. Il témoigne entre autres d'une réflexion collective au sein du milieu des « transitions », sur le rapport pratique qu'il s'agit d'entretenir avec l'argent, et sur les façons d'en user. On trouve d'autres traces de telles explorations à travers la mise en place, par certain·es thérapeutes ou animateur·ices de stages et d'ateliers, d'une grille tarifaire différenciée selon le niveau de revenu et la situation familiale des personnes — aussi appelée « grille tarifaire anticlassiste ». De tels documents témoignent en tant que tels des enquêtes menées par les acteurs sur la valeur et l'argent, et des façons d'articuler professionnalisation, rémunération et engagement :

> « Pourquoi une grille tarifaire anticlassiste ?

> Parce que suivant notre classe sociale, nous n'avons pas les mêmes moyens financiers pour payer des séances de thérapie, alors que la souffrance, elle, ne connait pas les frontières des classes sociales. La thérapie ne devrait pas être un luxe réservé à des personnes privilégiées. Il m'importe donc de proposer des tarifs adaptés aux moyens de chaque personne/de chaque foyer.
> C'est de ma part un positionnement anti-classisme, militant, un refus de cautionner notre système oppressif classiste, et de proposer des soins, de la thérapie d'une grande qualité, à toustes, et adaptée aux moyens financiers de la personne qui vient consulter.
> Le tarif en thérapie doit être significatif pour la personne, s'il est trop haut, la thérapie n'est pas accessible, ou alors cela engendre des attentes irréalistes, s'il est trop bas, cela nuit à l'implication dans la thérapie.
> Ce coût financier est aussi un investissement que vous faites pour vous-mêmes, pour prendre soin de vous, comme l'on peut parfois prendre des vacances, ou dépenser pour des loisirs qui nous font plaisir. Si vous pouvez donner plus que cette grille tarifaire, cela pourra servir à accueillir des personnes ayant des revenus plus bas. Je vous en remercie d'avance pour elles.
> La diversité des client·es et de leurs ressources est ce qui me permet de vous faire bénéficier de ces tarifs.
> [...]
> Si vous avez des questions sur cette grille ou comment vous situer, n'hésitez pas à me contacter.
> En fonction de vos possibilités, je fais aussi du troc (sur des besoins spécifiques, comme du jardinage, des travaux), pour sortir, quand c'est possible, du système capitaliste.
> Paiement des séances : En attendant de sortir du capitalisme, voici les moyens de paiement : liquide, chèques ou virements. » — Extrait de la « grille tarifaire anticlassiste » d'un atelier de Travail qui Relie.

« En attendant de sortir du capitalisme », les acteurs s'essaient à d'autres modes de rémunération, de consommation et d'usages de l'argent dans le cadre de leur engagement. Par exemple, certaines personnes interrogées se disent capables d'intervenir dans des multinationales pour « prendre leur argent » et l'utiliser pour favoriser des projets se « transition » subversifs.

Une pratique largement instituée au sein du milieu des « transitions » propose une articulation paradigmatique des axes principaux de ces enquêtes sur l'engagement que sont l'intériorité, la profession et le rapport à l'argent. Dans le cadre de prestations de service (conférences, ateliers, stages, etc.), la « participation consciente » réunit ces trois axes. Toujours pratiquée dans le cadre des ateliers ethnographiés, elle consiste à scinder le prix de la prestation entre une part fixe (hébergement, nourriture, frais de fonctionnement) et une autre part rémunérant les animateur·ices du stage ou de l'atelier. Mais l'aspect financier n'occupe qu'une partie de cette pratique. À la différence du « prix libre », la « participation consciente » requiert un travail émotionnel, introspectif et relationnel bien spécifique.

À la fin des ateliers dispensés par Plantîves, les organisateur·ices prennent un moment pour revenir auprès de la quinzaine de participant·es sur leur engagement, ses motivations, ses modalités

pratiques et ses perspectives. Elles et ils rappellent le mot d'ordre qu'elles et ils se sont données en se lançant dans cette « aventure » (à savoir, « encapaciter les acteurs du changement pour qu'ils se sentent légitimes à agir pour la transition ») et exposent leur propre rapport à l'argent (qui n'est « pas une fin mais un moyen »). S'en suit la phase, présente dans tous les ateliers ethnographiés, d'introspection et de réflexion des participant·es où il leur est demandé de réfléchir à la somme qu'elles et ils souhaitent verser « en participation consciente ». À ce stade du processus, aucun repère chiffré ne leur est communiqué (tel que la participation moyenne ou médiane), afin de les amener à interroger leur rapport subjectif à l'argent plutôt qu'à adopter une approche strictement instrumentale. On leur demande de sonder, dans leurs intériorités, ce que cette pratique et cette situation leur font ressentir. Cet exercice s'inscrit pleinement dans la logique du stage, qui vise à explorer les liens entre introspection, émotions et engagement. Après cette étape, les participant·es déposent dans une urne un bulletin indiquant la somme qu'elles et ils déclarent remettre en « participation conscience », accompagnée d'une « couleur » parmi trois (rouge, jaune et vert), chacune reflétant un degré d'aise ou de malaise face au montant donné. Un court commentaire permet également aux participant·es d'exprimer comment elles et ils se sentent vis-à-vis de ce choix[94].

Une fois que tout le monde a glissé son bulletin dans l'urne, les organisateur·ices s'isolent pour faire le total des contributions. Elles et ils reviennent ensuite vers le groupe pour annoncer la somme recueillie et la mettre en regard avec le seuil qu'elles et ils considèrent comme « confortable » et « aligné avec leurs ressentis » tout en assurant l'équilibre financier de l'atelier.

La « participation consciente » se présente simultanément comme une pratique de rémunération, d'engagement et d'introspection. Les différentes étapes du processus témoignent d'une volonté de réencastrement des pratiques économiques dans des logiques non-instrumentales. En imbriquant la pratique de la « participation consciente » dans le contenu même des ateliers, les organisateur·ices proposent d'inclure l'échange économique dans des pratiques orientées vers des horizons normatifs désirables. Il s'agit donc ici d'élaborer des pratiques économiques articulées aux formes d'engagement qui se déploient dans ces mondes sociaux.

---

94 Certain·es participant·es peuvent témoigner, dans les bulletins qu'elles et ils remettent, du fait qu'ils se sentent ou non à l'aise avec le fait de donner une somme qui leur semble « juste pour nous » et « juste pour vous ». D'autres, en revanche, font état d'un malaise : ils peuvent souhaiter donner davantage sans en avoir les moyens, mais aussi, à l'inverse, se sentir mal à l'aise avec le fait de trop donner par rapport à leurs moyens financiers en raison de leur volonté de soutenir les projets portés par les organisateur·ices des ateliers (quitte à se mettre en difficulté financière).

Les activités d'introspection, militantes et professionnelles sont travaillées par les acteurs pour être « alignées », mises en cohérence entre elles. C'est moins l'investissement d'une seule de ces trois sphères que la recherche d'un équilibre entre elles qui est ainsi visé. Ces explorations de l'engagement s'enracinent dans un questionnement pratique de chaque activité, indépendamment de son registre (professionnel, associatif, etc.). À travers cette aspiration à la mise en cohérence des sphères d'activité, c'est donc la question du mode de vie qui se pose de manière centrale.

1.1.3. « Faire sans » : préfigurer plutôt que combattre

Il arrive que les enquêté·es thématisent directement des conceptions spécifiques de ce que doit être l'engagement. C'est au cours de ces séquences que se cristallisent des conceptions de l'engagement et que se dessinent des normes implicites encadrant les façons jugées légitimes ou pertinentes d'agir.

Forts de leur expérience au sein de La Traverse, les membres fondateurs de Plantîves proposent, dans un podcast, de courts entretiens au cours desquels ils explorent les différentes « définitions de l'engagement ». Chaque épisode débute par un préambule qui invite à réfléchir à ses multiples dimensions possibles :

> « S'engager, ça veut dire quoi au juste ? Ce mot a autant de significations possibles que d'êtres humains pour en parler. L'engagement au service de la transition ça peut faire peur, mettre la pression, ou au contraire galvaniser, rassembler. Et toi, t'en penses quoi au juste ? Quelle est ta définition de l'engagement, et comment elle se concrétise dans ta vie ? »

Compagnonne de route de Plantîves depuis ses débuts, Christelle revient, dans un épisode du podcast, sur son parcours et son rapport à l'engagement :

> « Pour moi, s'engager c'est un grand mot qui à un moment m'a fait peur parce que j'avais l'impression qu'il y avait un peu une injonction à faire de très grandes actions. J'ai beaucoup de copines activistes et pendant un moment je me disais "mais moi j'ai l'impression de pas pouvoir agir face à l'urgence de la Terre, quoi. Je sais même pas si je suis capable de faire face à des problématiques aussi grandes sans tomber en dépression." Et j'avais l'impression que moi, ce qui me fait vibrer, qui est plus dans une recherche du plaisir, de l'authenticité et de connexion profonde, c'était quelque chose d'inutile, alors qu'à travers le parcours Coopération Plantîves j'ai au contraire réalisé que c'était un maillon essentiel dans l'engagement parce qu'en me connaissant moi-même, en fonctionnant mieux avec les autres, je peux prendre soin de la Terre, du Vivant. Et en nourrissant l'espoir qu'on peut faire les choses autrement, y'a vraiment cette possibilité d'agir, alors que si y'a pas d'espoir, ben y'a pas d'action. Donc moi, aujourd'hui mon engagement c'est de remettre du plaisir dans mon quotidien […] »

À la suite, Christelle déclare qu'elle a drastiquement changé de mode de consommation. Elle a notamment réduit au maximum la provenance de produits dont l'acheminement se fait par voie aérienne (chocolat, café, etc.), consomme le plus possible des produits localement produits et a fortement réduit sa consommation de produits hygiéniques et de beauté. Elle est aussi devenue végétarienne, et ne prend plus l'avion. Au moment où nous la rencontrons (un peu moins de deux ans après l'interview pour le podcast), elle anime un atelier Coopic auquel nous assistons. Elle vit avec une poignée de personnes à l'Oasis des Sentes[95], un ancien hameau qu'elles et ils rénovent depuis un an. Le lieu est voué à recevoir des stages et ateliers (en particulier ceux dispensés par Plantîves) et à organiser quelques événements culturels dans une ancienne grange transformée en théâtre. Des projets d'habitats légers s'y multiplient, et les personnes qui y résident cultivent plusieurs denrées en permaculture, en visant l'autonomie alimentaire. Pour s'organiser, les personnes investissant ce lieu ont suivi les préceptes qu'ils dispensent au sein des ateliers : ceux de la gouvernance partagée, de l'intelligence collective et de la « coopération ». Mais loin de constituer un retrait du monde, l'Oasis des Sentes constitue, à l'image de ce que promeut La Traverse, un répertoire d'action militant :

> « Si je devais donner une définition de l'engagement, je dirais que c'est un ensemble d'actions que chacun chacune peut faire pour vivre d'une façon qui est plus respectueuse de soi, des autres et de l'environnement. »

En écho à sa propre expérience, Christelle insiste sur l'importance de se « déculpabiliser » vis-à-vis de l'engagement, de faire « ce qu'on peut et à son rythme » plutôt que de « tout faire parfaitement ». Dans son témoignage, elle montre que le contact avec le militantisme dans sa forme contestataire fut pour elle une source de « culpabilisation ». Les façons d'agir qui y étaient valorisées ne correspondaient pas à son rapport à l'engagement, fondé sur des pratiques plus introspectives et axées autour de la recherche du « plaisir ».

Les « définitions de l'engagement » produites dans le podcast de Plantîves convergent avec certaines séquences observées sur le terrain. Au cours de certains ateliers ethnographiés, des exercices tendent à promouvoir vers de telles conceptions de l'engagement. Une large part du contenu de ces ateliers est réservée à la pratique d'exercices corporels destinés à transmettre par une « pédagogie sensorielle » des « postures de coopération ». Prenons l'exemple de l'exercice nommé « l'artiste et la glaise » — deux rôles que les participant·es, agencés en binôme, incarneront tour à tour. L'artiste doit « modeler » la glaise à sa guise en infléchissant différentes parties de son corps

[95] Le nom du lieu a été anonymisé.

(bras, jambes, tête, bassin, dos, etc.). La glaise a les yeux fermés. Au début, il n'y a pas de consignes et la glaise est supposée « se laisser faire ». Rapidement, une première consigne est énoncée par l'animateur·ice : « Maintenant, la glaise est *sans* l'artiste ». Elle/il précise cette consigne en demandant « qu'est-ce que ça fait à la glaise d'être *sans* l'artiste ? Comment elle le sent ? Et qu'est-ce que ça fait à l'artiste ? Comment est-ce que je peux être *sans* la glaise ? » Les participant·es continuent de se mouvoir pendant quelques minutes, puis une nouvelle consigne est énoncée : « Et à présent, la glaise est *pour* l'artiste. Explorons cette dimension. Qu'est-ce que c'est que d'être *pour* ? Qu'est-ce que ça fait à la glaise ? Et à l'artiste ? Allez-y, incarnez le *pour*, vivez-le ! » Les participant·es « explorent » alors cette modalité. La glaise se meut les yeux fermés en cherchant par le corps la différence entre le *pour* et le *sans*. L'expérience se reproduit avec deux autres consignes : la glaise doit se mouvoir par la suite *avec* puis *contre* l'artiste. Les acteurs explorent ce faisant par le corps et dans la relation à l'autre quatre « postures de coopération » que sont « pour, contre, avec et sans ».

Après cet exercice se tient le « débriefing ». Les participant·es sont invité·es à s'exprimer à propos de leurs expériences en partageant leurs observations et leurs « ressentis ». Au début de la séquence, les interventions sont très hétérogènes. Les remarques des participante·s se réfèrent à des éléments de détail et semblent elliptiques et éclatées. Mais progressivement, un travail de mise en cohérence s'opère par le travail des animateur·ices et la coopération active des participant·es. Ce processus s'opère notamment par l'inscription sur un tableau des éléments énoncés par les participant·es et retenus comme pertinents par les organisateur·ices. La lecture de l'expérience qui vient de se produire fait l'objet d'un travail actif de « mise en sens ». Ces opérations de cadrage procèdent d'un glissement par analogie des situations auxquelles il est fait référence : s'il est question, au début, de la situation d'exercice qui précède (« l'artiste et la glaise »), le référentiel s'oriente progressivement vers des situations de la vie quotidienne, ou l'interprétation d'une relation avec un·e proche.

Les « débriefings » après les exercices corporels visent à déplacer ce référentiel d'un exercice particulier vers des considérations plus larges. Deux horizons de signification sont alors visés. D'abord, un horizon proprement social et interpersonnel, où les acteurs cherchent à interpréter ce que cet exercice leur dit d'eux dans leur relation avec autrui — nous reviendrons plus bas sur ce point. Ensuite, et pour ce qui nous intéresse ici, un horizon orienté vers la question de l'engagement et des façons désirables de s'y consacrer.

> « Beaucoup de participant·es ont été éclairé·es par la différence entre “contre” et “sans” proposée par [l’animatrice]. Clotilde estime qu’elle a dépensé beaucoup d’énergie en se débattant “contre” “alors qu’il y a d’autres manières d’être contre”. Céline considère qu’elle aurait pu, durant son adolescence, être “moins contre et plus sans”. » — Extrait du journal de terrain réalisé lors d’un stage dispensé par Plantîves.

Loin d’être aléatoire, le travail de signification guidé par les organisateur·ices est orienté vers des thématiques spécifiques. En l’occurrence, c’est surtout la question des *façons souhaitables de s’engager* qui apparait comme une clé d’interprétation centrale de l’exercice de l’artiste et la glaise :

> « Carine intervient : “Moi ce qui m’est venue dans ce parallèle-là c’est que je repensais à la discussion qu’on avait eu hier sur les actions militantes et comment on se sent par rapport au fait d’être contre, et la désobéissance civile, toutes ces discussions-là, et ça m’a questionnée sur le fait que moi c’est quelque chose qui me met très mal à l’aise, et où j’ai vraiment du mal, et en même temps je pense que c’est très pertinent et que ça a vraiment sa place, mais moi être dans ce contre-là, j’ai vachement de mal. Et voilà, je faisais un peu le parallèle avec l’exercice où vraiment, être dans le “contre” c’est une posture où je suis pas du tout à l’aise.” [...]
>
> Pascal prend la parole. À propos de l’exercice, il dit : “Au début j’étais en opposition, un peu en force, et ensuite j’ai plutôt expérimenté une forme d’esquive, quitte à me laisser faire, mais pour mieux esquiver ensuite, et ensuite, ben être en force ça me demandait plus d’énergie et je me suis très vite un peu… Pas blasé mais ça m’amusait pas. Et j’ai vu que dans le côté esquive à la fois ça me demandait moins d’énergie et y’avait un côté amusé en moi, et je fais le parallèle sur parfois des stratégies d’opposition où plutôt que dans être une opposition frontale, je me reconnais dans parfois le fait d’être pour essayer de faire bouger des choses, d’accepter certaines choses pour pouvoir mieux faire bouger de l’intérieur, ou entrer par une porte pour faire bouger des choses ailleurs.” » Extrait du journal de terrain réalisé lors d’un atelier dispensé par Plantîves.

On pointe souvent les limites de la « posture contre » en soulignant que « être contre », au sens de lutter, se battre, équivaut à investir son temps et son énergie dans le combat. Or les forces investies dans la lutte créeraient de la confrontation, de la destruction, et les dommages se répercutent sur les partis respectifs. Le « contre » pourrait souvent se montrer moins efficace que le « sans » (ne pas s’investir, ne pas tenir compte, se détacher, s’éloigner). Dans un milieu social où se pose centralement la question de l’engagement, de l’efficacité de l’action et du changement social, l’analogie entre l’exercice corporel et le militantisme apparait alors très fréquemment et parfois très explicitement :

> « Noah [membre de l’équipe pédagogique, animateur des exercices « sensoriels »] insiste sur le fait que “être contre le contre, ça le renforce”. “Je suis pas contre les manifestations mais être contre ça mobilise beaucoup de forces des deux côtés”. Il fait une démonstration avec Dominique en lui demandant de lui bloquer le bras pour montrer tous les “espaces de liberté” qu’il pouvait acquérir néanmoins. Il a parlé à plusieurs reprises d’un “changement de paradigme” qui consiste ici à ne plus être “contre le contre”, à ne plus être “avec son propre contre”. À la pause, il a poursuivi en nous expliquant que le tai-chi-chuan lui avait fait “changer de paradigme, philosophiquement et politiquement”. Il nous a expliqué que l’on pouvait toujours se servir de la force de l’ennemi pour

la dévier, ou même “être sans” cette force. » — Extrait du journal de terrain réalisé lors d’un Atelier du Faire Ensemble.

De la pratique sensorielle à l’engagement, c’est la « posture contre » qui se trouve interrogée, voire mise en cause. Le message inhérent à cette activité émerge d’autant plus facilement qu’il correspond au geste même de ces ateliers, visant à transmettre aux personnes des façons de s’engager « autrement » — en cultivant l’authenticité et la coopération et en utilisant des outils formels d’organisation issus de l’intelligence collective et de la gouvernance partagée. La contestation sociale comme style d’engagement apparait ici comme une modalité dominante de l’action vis-à-vis de laquelle il s’agirait pour les personnes de s’émanciper. « Faire sans », refuser d’entrer dans le jeu dialectique du conflit, détourner, remodeler et dévier sont perçus comme autant d’alternatives possibles de l’engagement.

La question de la conflictualité dans les conceptions de l’engagement déployées dans le milieu des « transitions » apparait comme un des points centraux des enquêtes conduites par les acteurs. Il apparait assez clairement que l’engagement ne saurait ici se réduire à la seule conflictualité sociale. Il faut néanmoins signaler que ces conceptions n’embraient pas sur un refus de cette dernière. Au contraire, les enquêté·es manifestent très généralement un soutien plus ou moins actif à l’action contestataire — lorsqu’elles ne sont pas directement engagées chez XR. Ainsi, Plantîves réserve certaines places de ses ateliers à des activistes proches de leurs réseaux (comme des militant·es de Dernière Rénovation) :

> « [Un dîner, lors d’un atelier Coopic, organisé dans le hameau transformé en éco-lieu où réside Christelle. Dans le réfectoire, plusieurs petites tables rondes réunissent organisateur·ices et participant·es autour de discussions conviviales, souvent centrées sur leurs trajectoires militantes et formes d’engagement.] À une table voisine, Thomas évoque DR [Dernière Rénovation] dont il est membre. En entendant ce qui se dit, la conversation dévie également sur ce sujet à notre table, où Marc [animateur du stage avec Christelle] est assis avec nous. Il explique que Plantîves réserve intentionnellement quelques places aux membres de DR lors des ateliers Coopic. C’est, dit-il, leur manière de les soutenir, car ils les soutiennent vivement, comme d’autres collectifs qui “se bougent pour La Traverse du système”. Il développe ensuite en soulignant le fait que DR opère avec des modes d’action “qui sont vraiment dans le contre” et qu’il est important de les soutenir. »

En entretien, les personnes interrogées citent très régulièrement les « trois piliers de l’engagement », une typologie proposée par Joanna Macy distinguant trois formes complémentaires d’engagement : la résistance et la défense du vivant (la conflictualité, la contestation), la création de structures alternatives (par exemple, des éco-lieux, des monnaies locales ou des coopératives

autogérées) et enfin le « changement de conscience » (le travail sur l'intériorité et l'exploration de nouveaux modes d'être au monde).

Plutôt qu'une opposition à la forme contestataire de l'engagement et de la mobilisation, les enquêtes sur l'engagement tendent vers la valorisation d'une complémentarité entre différentes approches. L'engagement passe donc, ici, par la préfiguration de modes de vie autres[96].

Comment s'engager ? C'est à cette question que les acteurs s'efforcent de répondre en déployant des enquêtes pratiques au sein desquelles loin d'être préétablis, des horizons individuels et collectifs se constituent dans et par la pratique. Qu'il s'agisse de pratiques orientées vers les intériorités individuelles, d'activités militantes, professionnelles ou se rapportant aux modes de vie, ces enquêtes sur l'engagement appellent à un décloisonnement des sphères d'activité et ainsi, pour les étudier, à réunir des domaines que la sociologie a pris pour habitude de séparer (Bidet et Sarnowski, 2022, p. 279 *et sq*.). Appréhendé par le prisme de l'enquête, l'engagement se présente comme une exploration pratique interrogeant les modalités, les contraintes et les conséquences de l'action. Parce qu'elles s'éprouvent d'abord dans l'expérience concrète, ces explorations de l'engagement impliquent nécessairement une dimension éminemment sociale car elles s'élaborent toujours dans et par la relation à autrui. Dès lors, la question n'est pas seulement celle de la « défense de la nature » ou des « bonnes pratiques », mais plutôt de trouver des façons d'agir collectivement qui ne perpétuent pas la destruction et la prédation.

1.2. Les fondements sociaux de la soutenabilité

Ateliers féministes de réparation de vélo ; permaculture humaine, agricole ; stages de Communication Non-Violente ; d'autosuffisance énergétique ; de « gouvernance partagée » ; retraites méditatives ; Fresques du climat, du numérique ou de l'alimentation[97] ; stages d'exploration sensorielle par la danse, le jeu ou le sport ; Ateliers de « Travail qui Relie », etc., une myriade d'activités participent d'une vaste nébuleuse où sont expérimentées d'autres façons d'agir sur le monde et de s'y engager. Réunies autour de principes, d'habitudes, de pratiques et de valeurs

[96] À ce titre, le projet de « l'Arbre aux actions », disponible sur https://www.racinesderesilience.org/arbre-aux-actions/france, fournit une cartographie émique du milieu des « transitions » de manière très pragmatique. Plutôt que de répertorier des pôles institués de manière statique pour en établir une cartographie, ce document présente les différentes façons de trouver « quoi faire » pour s'engager en passant par ces collectifs. Il vise en ce sens à informer et à ouvrir des pistes pratiques destinées à celles et ceux qui mènent des enquêtes sur les façons désirables, viables et souhaitables de s'engager. La question centrale reste, comme on le voit, celle du type d'activité qu'il s'agit d'investir.

[97] À côté de la Fresque du Climat, d'autres pratiques se sont déployées en mobilisant un format similaire visant à sensibiliser les publics sur des thèmes divers (souvent proches des questions environnementales).

assez homogènes (autonomie, coopération, sobriété, etc.), ces alternatives convergent vers un horizon de soutenabilité. Par l'expérimentation et la réitération des essais, elles dessinent les fragments d'une réponse tangible et concrète aux enjeux environnementaux.

Comme évoqué précédemment, la notion de soutenabilité telle que nous l'utilisons ici permet saisir les questions écologiques avec le prisme des enquêtes pratiques. Elle permet de rendre compte des enquêtes que mènent les acteurs sur les activités dont l'exécution est soutenable, c'est-à-dire d'une part durable (au sens où elles peuvent se perpétuer dans le temps) et d'autre part défendable « créditables » ou « instituables » (au sens où elles peuvent faire l'objet d'un investissement, et mériteraient d'être renforcées).

Où habiter ? Comment s'alimenter ? Se déplacer ? Travailler ? Quoi consommer ? Comment s'organiser ? Avec qui et comment « relationner » ? De quelle manière interagir et communiquer ? Ces enquêtes posent des questions éminemment *pratiques*, que nous allons examiner ici. Dès lors qu'il prend sa source dans l'activité, l'horizon de soutenabilité autour duquel se rassemblent ces pratiques dépasse les seules « questions écologiques » au sens restreint. De manière concomitante aux explorations des « bonnes » façons de s'engager, il s'agit aussi d'élaborer des activités soutenables, répondant aux enjeux face auxquels buttent les acteurs. Aux enquêtes pratiques sur l'engagement s'articulent ainsi des enquêtes *sociales* sur la soutenabilité. Comment agir avec autrui et sous quelles conditions ? Au nom de quoi et vers quels horizons ? Que révèlent les expérimentations menées par les personnes et les collectifs sur les modalités concrètes de perspectives possibles (Guéguen et Jeanpierre, 2022) ?

1.2.1. Le « PFH »

Au-delà des seules questions énergétique, démographique ou alimentaire, le « facteur humain » apparait comme un thème central des enquêtes sur la soutenabilité. D'abord parce que la mise en pratique de la soutenabilité ne saurait faire l'économie d'une transformation profonde des formes sociales et des modes de vie. À quoi bon, en effet, ouvrir des chemins plus soutenables si nous reproduisons entre nous les rapports sociaux destructeurs de l'environnement ? Loin de se réduire aux approches purement technicistes, l'écologie implique ici une réflexion sur les styles de rapports sociaux auxquels tenir. En ce sens, l'acronyme « PFH » se rapporte au « Précieux Facteur Humain ». La question de nos capacités à coexister, à collaborer et à coopérer apparait comme le point nodal de l'investigation. Comment faire ensemble, et construire un monde à la fois désirable et soutenable ?

Mais il est une autre acception du « PFH », comme l'autre face de cette même pièce, pointant quant à elle la formidable difficulté d'un tel travail. Celle-ci donne à voir les échecs, les erreurs et les risques des expérimentations alternatives menées au nom d'une transformation des interactions et des relations sociales. Elle rappelle que lorsqu'il est mis en pratique, le « Précieux Facteur Humain » devient souvent le « Putain de Facteur Humain »[98]. Les tensions interpersonnelles, les désaccords de principe et les contradictions organisationnelles constituent autant de *mises à l'épreuve* du monde désirable et durable qu'il s'agit de faire advenir.

C'est pour répondre aux problèmes posés par le « PFH » que Monique (48 ans) participe, en avril 2022, à un Atelier du Faire Ensemble. Après quelques années passées à travailler dans le secteur associatif, elle est devenue productrice et formatrice dans le secteur des plantes aromatiques et médicinales avant de co-fonder une épicerie bio sous la forme d'une SCOP[99]. Elle s'était aussi impliquée dans un projet d'habitat partagé avec une poignée de personnes, mais l'initiative périclité pour des « raisons humaines » :

> « J'ai participé à un projet d'habitat partagé qui a capoté parce que une des personnes a utilisé le mot "modèle", et ça, juste ça, ce petit truc, là, ça a fait capoter le groupe. Et ça, ça a vraiment été le déclencheur où je me suis dit "c'est pas possible, on peut pas rester à avoir envie de fonctionner ensemble, à avoir envie de…" Si on demande "est-ce que tu veux plus d'horizontalité, plus d'égalité, des échanges plus riches, plus sincères, plus francs…", tout le monde dit oui. Mais après on se retrouve à bloquer avec des gens qui ont déjà des parcours, quoi. »

Elle constate, à ses dépens, qu'il ne suffit pas « d'avoir envie », ni de « lire des livres » ou de suivre des formations en ligne. Elle réalise à l'issue de cet échec qu'« il faut aller plus loin que simplement être chez soi et faire le MOOC, ou lire… ». La dimension pratique de l'apprentissage apparait à ses yeux comme fondamentale, pour ne pas reproduire les échecs auxquels elle a assisté. De cette expérience, Monique retient l'importance de « se former » aux alternatives organisationnelles en assistant à des stages et à des ateliers. Alors que son projet de SCOP voit le jour, elle s'inquiète d'y reproduire les erreurs dont elle a été témoin pour l'habitat partagé. Ces inquiétudes émergent de certains signes qu'elle voit déjà poindre dès les premiers mois de fonctionnement de l'épicerie :

---

98 L'acronyme « PFH » apparait très fréquemment sur le terrain, toujours associé à sa double signification. Il s'agit bien de souligner, à travers cette expression, la dimension essentielle du « facteur humain » dans la poursuite de la soutenabilité, ainsi que les nombreuses difficultés pratiques qu'il soulève.

99 Une Société Coopérative et Participative, ou Société Coopérative de Production (SCOP), est une forme d'entreprise coopérative où les salarié·es détiennent majoritairement le capital et exercent un contrôle démocratique sur sa gestion. Son fonctionnement repose sur le principe « une personne, une voix », indépendamment du capital détenu, et sur une gouvernance qui favorise l'implication des travailleur·euses dans les décisions stratégiques.

> « J'étais déjà intéressée par la gouvernance partagée depuis longtemps. J'ai suivi les MOOC de gouvernance partagée, et avec mes associés de la SCOP j'ai proposé qu'on travaille en gouvernance partagée. Sans vraiment me former en plus, avant l'ouverture du magasin. Et puis quand on a ouvert le magasin on est parti dans de l'opérationnel et on a un peu oublié nos jolies formes de réunion, notre manière d'échanger... Il fallait être efficace, avancer au quotidien, faire rentrer les sous... Donc ça, ça a été mis un peu en retrait. »

Le « Précieux Facteur Humain » est apparu comme le « Putain de Facteur Humain », et les idéaux sociaux auxquels tient Monique ont été rudement *mis à l'épreuve* au cours de ses expériences passées. La question de la soutenabilité se pose ici de manière éminemment pratique : c'est d'abord celle de son épicerie qui se trouve à son tour menacée. C'est pour préserver ce projet d'un « blocage », d'un conflit ou d'un délitement qu'elle s'inscrit à un Atelier du Faire Ensemble, car elle considère que les modes d'organisation et les styles d'interaction qui qu'y trouvent dispensés favorisent cette soutenabilité, tout en étant souhaitables et désirables.

Au cours de l'Atelier du Faire Ensemble, Monique rencontre Sandra — dont il a déjà été question dans le précédent chapitre. Le stage se tient au sein d'Elaris, l'éco-lieu co-géré par Sandra et ses partenaires. Sandra y assiste aussi comme participante car, quelques mois plus tôt, Elaris acte sa fermeture définitive et entame une procédure de revente du lieu. Rapidement après sa fondation, le projet s'est trouvé confronté à des tensions internes et n'a pas résisté, lui non plus, à l'épreuve du « facteur humain ». De nombreux problèmes organisationnels et relationnels se sont accumulés et ont conduit à des conflits importants entre les membres du collectif, rendant impossible la poursuite du projet dans des conditions viables. Comme Monique, Sandra se rend à l'Atelier du Faire Ensemble pour « se former » et expérimenter la gouvernance partagée et les styles de socialité sur lesquels elle repose. Elle y cherche aussi des réponses aux impasses qu'elle a traversées, dans l'espoir d'éviter que les mêmes schémas ne se reproduisent dans ses futurs engagements :

> « On était pas formés. Pour moi le constat numéro un c'est qu'on était pas formés. Et moi je suis pour l'humilité au bout de quatre ans. Parce que tout le monde est dans le développement personnel, donc tout le monde est dans une super posture, machin, mais non en fait. C'est revenir à l'humilité et se dire "non, on sait pas faire ensemble". C'est pas parce qu'on sait faire de la méditation qu'on sait faire ensemble. »

« Faire ensemble ». C'est bien autour de cette formule que se réunissent les interrogations posées en pratique par les acteurs. C'est aussi le sujet auquel conduit bien souvent le « PFH », comme une donnée fondamentale d'un travail qui s'avère toujours éminemment collectif. Derrière les aspirations à des modes d'organisation plus coopératifs, il insiste sur les difficultés éprouvées dans la construction de pratiques et de modes d'organisation plus soutenables.

1.2.2. « Faire ensemble »

Les ateliers Coopic et les Ateliers du Faire Ensemble se présentent précisément comme une proposition de réponse aux problèmes posés par le « PFH ». Conscients de la faible durabilité d'un nombre considérable de projets collectifs dans le milieu des « transitions », les organisations dispensant de telles pratiques visent précisément à instituer davantage de soutenabilité. Pour ce faire, le travail sur le « facteur humain » vise à faire perpétuer dans la durée des formes sociales et de styles relationnels jugés plus désirables (plus « profonds », justes, sincères, épanouissants, équitables, etc.), mais aussi plus viables.

Après les échecs face auxquels elle a buté, Monique se rend à l'Atelier du Faire Ensemble pour « se former » au « PFH ». Mais cet atelier ne lui fournit pas de « réponse clé en main ». Au contraire, il participe en tant que tel à l'enquête qu'elle conduit :

> « [Et sur la mise en pratique, après l'Atelier du Faire Ensemble, est-ce que tu as réussi à faire ce que tu voulais faire ou pas ?]
>
> Ben pas exactement comme... Comme je le pensais, mais... Parce que moi j'étais dans l'idée de repartir... D'appliquer la gouvernance partagée de manière très... Mais ça c'est mon côté... C'est mon côté "pouvoir". J'ai un côté "ça doit être comme ça, et puis voilà. La première étape ça va être de faire un cadre de sécurité[100], etc." À la sortie du stage, juste après l'Atelier du Faire Ensemble, j'étais vraiment dans l'idée de contrôler la mise en place de la gouvernance partagée, et le groupe dans lequel je participe de manière plus régulière c'est la SCOP dans laquelle je travaille, et puis en fait, ça s'est pas fait comme ça. Parce qu'on a toujours... Y'a tellement de choses à faire en opérationnel... On n'a pas assez de temps en temps à part, et en fait ça se distille petit à petit... [...] Quand on a une décision à prendre, on la prend en GPC[101], donc du coup on réutilise ça. La météo[102], j'ai fait d'autres petites choses... Avant, la météo c'était "y'a des nuages ou du soleil ?" Le tour de météo en début de réunion on en faisait un mais ça restait... Donc voilà, j'ai amené d'autres outils de météo, et puis [avant], souvent, c'était l'heure d'aller rouvrir le magasin ou

[100] Le « cadre de sécurité » (tel qu'il est nommé au sein des Ateliers du Faire Ensemble) correspond à un ensemble de règles fixées au début d'un projet de gouvernance partagée. Il énonce des principes comme la « souveraineté » de chaque individu, le « respect », la « bienveillance », etc. Ce « cadre » se veut « opposable et évolutif », c'est-à-dire que chaque personne participant à cette organisation est en mesure de l'amender et de le modifier. On en trouvera une présentation détaillée dans ce même chapitre.

[101] « GPC » pour « Gestion par Consentement ». Il s'agit d'une technique de prise de décision collective où une proposition est adoptée tant qu'aucune objection raisonnable et argumentée n'est formulée. Contrairement à la recherche du consensus, il ne s'agit pas que chacun·e soit d'accord, mais que personne ne considère la décision comme risquant de nuire au projet ou au groupe. Cette méthode est centrale dans la gouvernance partagée, où elle remplace les modèles décisionnels fondés sur le vote ou le consensus intégral.

[102] Le « tour de météo intérieure » est un « rituel » d'ouverture de réunion où chaque participant·e donne brièvement son état émotionnel, mental ou physique du moment. Cette pratique vise à favoriser l'écoute, la présence à soi et aux autres, et à créer un climat de confiance propice au travail collectif. Elle traverse le milieu des « transitions » et constitue en tant que telle un indicateur important de la place accordée à l'intériorité dans cet espace social.

d'aller chercher les enfants, voilà, donc on filait. Et en fait maintenant on prend le temps de faire une clôture des réunions, et de célébrer ce qu'on a fait. C'est vraiment des petits trucs. »

Dans une série d'allers et retours entre une vision idéale de la soutenabilité et les difficultés pratiques, Monique passe de l'un à l'autre par la mise à l'épreuve de ces horizons de soutenabilité. L'Atelier du Faire Ensemble auquel elle participe est à la fois l'occasion de développer une vision idéale de l'organisation collective, mais aussi l'occasion d'expérimenter ses modalités concrètes. En l'occurrence, elle en retire un certain nombre d'apprentissages :

« J'ai été nourrie pendant trois jours, j'ai savouré ces trois jours, c'était génial, parce que je découvrais des outils que j'aurais pu utiliser avant, et certains que j'ai utilisé depuis. Et puis j'avais des réponses directes des formateurs sur des problématiques, et notamment une qui est... C'est le pouvoir, en fait, voilà. Qu'est-ce que c'est que le pouvoir... Donc dans le groupe, c'est moi qui sait sur la gouvernance partagée, par exemple, et alors voilà, ou dans un groupe c'est cette personne qui a amené le plus d'argent, donc elle a plus de pouvoir, et... Et ça c'est des trucs qui me... La relation de pouvoir c'est vraiment quelque chose qui me... Qui me chagrine depuis longtemps, enfin qui me chagrinait, et aujourd'hui, enfin à l'Atelier du Faire Ensemble j'ai eu une réponse que j'ai entendue et que j'ai comprise, et ça change tout... 'Fin voilà. Donc en termes d'outils, pour moi, dans ma posture, dans les groupes… […] Exactement comme ils nous disaient : on est dans l'action et on est en méta en même temps. Et moi j'avais ces deux niveaux où je me disais "regarde : qu'est-ce qui se passe ?" 'Fin voilà, moi je me suis régalée… »

Si elle retire de l'atelier une expérience très positive et des ambitions de réforme importante de la SCOP dans laquelle elle travaille, ces dernières sont loin d'avoir été appliquées telles qu'elle l'imaginait. Six mois après l'atelier, elle revient sur cette mise à l'épreuve de ses « ambitions » :

[Tu as l'impression que tu as réussi à amener des petits éléments, mais tu aurais aimé peut-être que ça soit plus structurel dans l'organisation, si je comprends bien ?]

Oui. Mais finalement, euh... Ce serait plus structuré si j'étais toute seule, c'est ça le truc. Mais dans un groupe on n'est pas tout seul. 'Fin voilà c'est aussi respecter le côté organique du groupe, et c'est aussi respecter mes collègues, leur disponibilité, leur... Leur implication... Enfin voilà. Sans les forcer. Et en fait, là, ce qui se passe, c'est qu'à chaque fois... Là on a encore pris une décision pas évidente sur de l'argent avant-hier, et on l'a prise en GPC, et en fait... Ben en fait on est tous conscients que l'outil il aide vraiment à ça, et donc c'est plus comme ça, petit à petit, qu'on avance. Après on a... Oui, je ne sais pas si un jour on arrivera à... À vraiment avoir cette organisation. Une organisation par cercles, une organisation avec des liens[103]… Et puis aussi parce qu'on est 6, 5 associés et 6 salariés. T'as vite fait de faire un cercle à toi tout seul ou alors d'être dans tous les cercles. *rires*. Donc c'est pas adapté non plus. J'ai pas de regret sur la manière

[103] La structure « par cercles » et « liens » est au fondement de la holacratie et de la gouvernance partagée. En opposition au « modèle pyramidal » des organisations où le pouvoir se concentre à mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie, elle propose une organisation distribuée en cercles autonomes, mais reliés les uns aux autres par des « liens ». Au sein de chaque cercle, des mandats sont attribués de manière temporaire selon des processus de prise de décision variés. Les cercles peuvent parfois être hiérarchisés entre eux, et chaque personne peut appartenir à plusieurs cercles en même temps.

dont... Puisque c'était un peu le sens de ta question, j'ai pas de regret sur la manière dont ça se passe aujourd'hui. C'est plutôt... Je mets de côté mes ambitions, mes idéaux. »

D'une conception « idéalisée » de la soutenabilité à la multiplication de ses expériences du « facteur humain », l'enquête menée par Monique montre que certains de ses « idéaux » ne sauraient se transposer tels quels dans la réalité sociale. La mise à l'épreuve de ces vues donne lieu à une série d'ajustements, de renoncements partiels, mais aussi de réinventions concrètes. Loin de signer l'échec de son engagement, cette dynamique témoigne de la dimension *pratique* de son enquête sur la soutenabilité et, par conséquent, des épreuves qu'elle recèle.

Cette dimension enquêtrice se retrouve au cours même des ateliers ethnographiés. Au cours des ateliers Coopic et des Ateliers du Faire Ensemble, l'apprentissage pratique du « faire ensemble » s'opère entre la transmission de modèles et l'expérimentation pratique de la coopération. Pendant plusieurs jours, il s'agit de transmettre des éléments formels d'organisation (structure en « cercles », rôles en réunion, Communication Non-Violente, cercles de coaching, Gestion par Consentement…), mais aussi d'apprendre par l'expérimentation les modalités concrètes et plus informelles de la mise en œuvre de ces alternatives. On parle alors « d'expérimenter la coopération », de « voyage » ou « d'immersion » au cours desquelles le « PFH » se traduit par des questions éminemment pratiques.

De la « pédagogie expérientielle » de l'IFE à la « pédagogie immersive » de Plantîves, l'apprentissage pratique est un élément central de ces propositions. Au cours des ateliers Coopic cette dimension pratique se cristallise notamment autour de ce que Plantîves nomme « l'autogestion ». Les personnes assistant au à l'atelier sont invitées à s'organiser entre elles sans qu'un cadre explicite préside à cette organisation. Sans règles pré-établies, la quinzaine de personnes assistant au stage doit alors « s'organiser ». Cette configuration est une source d'essais, de mises à l'épreuve et d'arrangements multiples au cours desquels les acteurs explorent ensemble les modalités concrètes du « faire ensemble ». Les ethnographies révèlent des moments de tension et de négociation au cours desquels le « facteur humain » se trouve mis à l'épreuve au sein même des ateliers. Par exemple, à propos de l'organisation des repas, du covoiturage ou de la répartition de la parole :

[C'est le quatrième jour de l'atelier, la journée touche à sa fin. Nous sommes assis·es en cercle, sur le parquet de la salle « Gandhi ». L'atelier se déroule dans un lieu excentré et loin des transports en commun. Le principes de l'autogestion ont été annoncés au début de l'atelier et quelques initiatives ont été prises, notamment en ce qui concerne le co-voiturage pour le départ du lieu, ou encore des dispositions à prendre face aux inégalités de prise de parole, comme le fait de

« faire tourner la parole » plutôt que de laisser librement les personnes lever la main pour la prendre.]

« Maxime [animateur, avec Christelle, de l'atelier] aborde le thème de "l'autogestion". Il nous demande "comment on se sent vis-à-vis de l'autogestion". Il invite à utiliser le vocabulaire de "l'émotionnel". Après la première prise de parole, la parole tourne sur la droite. On se dit principalement "perdu, frustrée, confiant, incertaine, attentive, optimiste, vulnérable, maladroite, serein". Il propose une prise de température entre "à l'aise" et "pas à l'aise"[104]. Tout le monde met les mains au milieu. Morgane aborde le fait qu'elle maitrise mal les outils comme Telegram et que l'organisation du covoiturage a été frustrante pour elle. Plusieurs rebondissements s'en suivent sur le flou qu'il y a eu autour du covoiturage. Hélène aborde le problème de se resservir de la nourriture au moment des repas collectifs. Elle veut que nous réfléchissions à la façon de faire "pour qu'y ait zéro frustration chez chacun", puisqu'il n'y a pas de règle instaurée concernant le fait de se resservir.

Maxime nous invite à faire un tableau à trois colonnes en demandant "Qu'est-ce qui a été aidant, bloquant et qu'est-ce que j'aurais pu mettre en place face à ce qui a pu être bloquant" dans cette autogestion. Chacun·e écrit dans son carnet des éléments de réponse, puis les partage à tout le monde[105].

[…]

Flash info[106]. À l'issue du cercle de coaching[107], le groupe ayant discuté sur la question des inégalités de prise de parole au sein du stage propose un temps d'échange d'ici la fin de la Coopic portant sur ces questions. Tout le monde se dit intéressé·e par la participation à ce temps d'échange. Hélène revient sur le fait de se servir et de se resservir lorsqu'on mange pour dire que c'est quelque chose qui lui importe réellement. Elle nous demande de faire attention.

Maxime propose un petit rituel pour terminer la journée. Nous pouvons tour à tour évoquer une image ou faire un geste qui symboliserait ce avec quoi "nous repartons" de cette journée. Lorsque son tour est venu, Morgane, le visage fermé, dit qu'elle n'a pas compris la consigne. Au début, les gens en rient avec elle… Puis elle explique qu'elle a été trop "activée" par le sujet de la nourriture et qu'on ne pouvait pas "le balayer comme ça", car "les gens n'ont pas la même alimentation". En l'occurrence, elle ne mange pas de gluten ni de produits laitiers. Une conversation s'engage avec des personnes réunies autour d'elle. » — Extrait du journal de terrain réalisé lors d'un stage dispensé par Plantîves.

---

[104] La technique de la « prise de température » permet d'évaluer rapidement l'opinion ou le ressenti des membres d'un cercle sur une question donnée. Elle repose sur une expression gestuelle graduée : les participant·es indiquent simultanément leur position en plaçant leurs mains vers le bas (« pas du tout »), au milieu (« moyen ») ou vers le haut (« beaucoup »). Dans ce contexte, elle est utilisée pour mesurer le degré de confort ressenti par chacun·e.

[105] Le tableau résumant les éléments partagés par les participant·es à propos de l'autogestion se trouve en annexe 3.

[106] Le « flash info » consiste à interrompre temporairement une activité collective pour diffuser des informations d'organisation pratiques à l'ensemble des participant·es. Ces annonces, brèves et ciblées, visent à assurer la fluidité du déroulement des événements sans nécessiter de longs échanges ou discussions.

[107] Le cercle de coaching est une méthode visant à accompagner une personne dans la résolution d'un problème ou d'une question qu'elle rencontre. L'ensemble du groupe adopte une posture « d'écoute active » et suit un cadre structuré : la personne accompagnée expose sa problématique, puis les autres participant·es formulent des questions ouvertes ou proposent des pistes de réflexion, sans imposer de solutions.

C’est à travers ces épreuves ordinaires que se manifeste le « PFH ». La mise en pratique des horizons de soutenabilité se traduit ici dans la quotidienneté de la gestion de la vie collective et de son organisation. Les tensions ne portent pas uniquement sur des désaccords organisationnels, mais révèlent surtout des manières divergentes d’habiter concrètement un collectif et de gérer l’incertitude dans laquelle plongent de telles expérimentations.

Des stages et ateliers aux projets menés par les acteurs (l’épicerie coopérative de Monique, l’éco-lieu de Sandra, etc.) ces expériences s’inscrivent dans des dynamiques plus larges au cours desquelles se déploient des enquêtes portant, on l’a vu, sur les modalités pratiques de l’engagement, mais aussi de la soutenabilité. Elles participent d’un processus d’apprentissage où la réitération des essais, la mise à l’épreuve d’idéaux et l’élaboration de « fins en vue » (Dewey, 2011) se construisent dans l’interaction des personnes avec leur environnement. Ce faisant, elles montrent que les horizons, les valeurs, et les intérêts ne sauraient se saisir dans les dualismes classiques opposant d’une part les fins aux moyens et de l’autre l’individuel et le collectif, mais se constituent au cœur même de l’activité, dans son caractère itératif et cumulatif (Bidet et Gayet-Viaud, 2023b, p.15-17).

1.2.3. La « verticalité » : pouvoir, autorité et soutenabilité

Au creux des enquêtes sur la soutenabilité, un autre thème que celui du « PFH » émerge tout particulièrement à propos des formes alternatives d’organisation : celui de la « verticalité ». Alors que les acteurs cherchent d’autres façons de « s’organiser » et de « faire ensemble », une figure repoussoir, sur le plan strictement organisationnel, est celle du « modèle pyramidal ». Au sein d’une entreprise, d’une association, et plus généralement de toute forme d’organisation, la centralisation du pouvoir et l’exercice unilatéral de la contrainte sont considérés comme les porte étendards d’un « ancien monde » dont il s’agit, précisément, de se détacher. Aussi, toute forme d’exercice trop autoritaire du pouvoir au sein d’un collectif suscite-t-elle rapidement des inquiétudes, voire des soupçons.

Néanmoins, le rejet de la verticalité dans une organisation et la recherche de processus démocratiques plus horizontaux se heurtent souvent à des difficultés. Plus les processus sont soumis à la délibération, plus le pouvoir se dilue, et moins l’organisation est « efficace » et capable de statuer rapidement à propos d’une question quelconque. Une tension émerge alors entre l’efficacité de la verticalité et la justice de l’horizontalité.

Cette tension est au cœur des principes organisationnels de XR. Issue des principes de la « holacratie » et de la gouvernance partagée, l'organisation s'est structurée autour de ce que les militant·es appellent le « système d'auto-organisation » (SAO). Au cours des « formations SAO » dispensées au sein du mouvement, il est précisé dès les premières minutes que la hiérarchie au sein d'une organisation « ne doit pas être diabolisée ». La réflexion autour de la structure organisationnelle s'opère dès lors autour de la « distribution de l'autorité ». En l'occurrence, XR n'a pas de leader ni de direction centralisée. Le mouvement fonctionne en « cercles », c'est-à-dire en groupes de travail que chaque personne peut rejoindre librement. Ces cercles ne sont pas hiérarchisés entre eux, et se divisent en trois catégories : les groupes affinitaires, les groupes locaux et les groupes de support thématiques (appelés « GST », réunis autour de thèmes, par exemple : juridique, finances, rapport aux médias, logistique, etc.). Chaque cercle dispose d'une autonomie décisionnelle dans son périmètre d'action, tout en étant relié aux autres par un système de « liens » : un·e référent·e de chaque cercle participe aux échanges avec d'autres cercles pour assurer la circulation de l'information et la coordination du mouvement. Cette architecture décentralisée vise à garantir à la fois une large autonomie des membres et une cohérence d'ensemble, tout en évitant la concentration du pouvoir. Elle peut néanmoins conduire le mouvement à de longues réunions décisionnelles et opérationnelles, où chaque prise de décision suite une procédure spécifique issue de la gouvernance partagée (« élection sans candidat », « Gestion par Consentement », etc.). Elle entre parfois en contradiction avec la nécessité de réactivité et d'action inhérente à toute structure militante.

De la culture du résultat associée à la hiérarchie, à la culture de la délibération promue par l'aspiration à la démocratie au sein de l'organisation, l'horizontalité se trouve souvent questionnée par les acteurs. Au sein de XR, elle peut se transformer en un formalisme parfois qualifié d'excessif, en ce qu'il complexifie considérablement les procédures :

> « [Réunion en ligne interne à XR à laquelle j'assiste en tant que membre du mouvement. C'est le "cercle des GST" (Groupe de Support Thématique). La réunion consiste à rendre compte des activités de chaque GST et de prendre des décisions pour les coordonner. Chaque GST désigne un·e représentant·e selon des procédures qui lui sont propres. Après un "tour de météo intérieure", chaque représentant·e d'un GST prend la parole selon un ordre alphabétique (Action et logistique, puis Culture régénératrice, Démocratie, Finances, etc.). Par souci de transparence et de démocratie interne, tout le monde peut assister à ces réunions, indépendamment de son statut au sein du mouvement (comme c'est souvent le cas). L'assistance peut intervenir à tout moment, notamment pour demander des clarifications et des reformulations]

C’est au tour du GST Culture Régénératrice, représenté par Saro[108] : “La culture régé’ a eu beaucoup de mal à faire des élections sans candidat, mais je crois que c’est fait. On a un peu de mal mais on va revenir peu à peu. Y’a toujours un groupe actif pour la médiation. Y’a eu des haut et des bas mais ça continue d’être actif. Y’a un groupe d’écoute qui fonctionne toujours, pour écouter et pour aider au débrief’ des actions, et y’a un groupe méditation qui continue le dimanche, voilà, donc on va proposer d’autres activités et évidemment, la culture régé’ de l’Assemblée des Rebelles[109] est en train de se préparer, notamment parce que par rapport au GST de l’année dernière c’était pas hyper… Donc voilà on va faire un gros travail pour que tout le monde se sente incluse, écoutée, prise en compte… Voilà. J’ai dit, merci.”

[Facilitation][110] : “Alors… Tulio, pour une demande de clarification”

Tulio : “Ouais merci. C’est pour une question, à savoir est-ce que je peux *hacker* la culture régénératrice puisque je suis là pour [le GST] Modération, et la Modération est ancrée dans la culture régé, ou alors est-ce que ça n’a pas lieu d’être de passer par là ? Voilà. J’ai dit, j’attends une réponse… [ton faussement défiant]

[Silence]

Quelqu’un : je sais pas.

Facilitation : [lit le *chat*] “j’ai pas compris”... “Vous n’avez pas compris la réponse de Saro ou bien la demande de Tulio ? Que je sache ce qu’il faut reformuler... Bon. Alors perso j’ai pas entendu la réponse de Saro non plus mais j’ai cru entendre à la fin que c’était “je ne sais pas.” Du coup la question de Tulio étant “est-ce que ça vous choque si Modération intervient au moment où on parle Culture régé’ ?” puisque ça fait partie de la culture régé’ de demander la modération et de la faire respecter, pour caricaturer. Est-ce qu’il y a des oppositions à ça, ou est-ce que vous voulez que Modération parle plus tard, en tant que groupe à part entière ? ... Je trouve à titre personnel que c’est très formaliste, mais... [lit le chat] ***rires*** “J’ai toujours pas compris”. Euh comment je reformule... Notre culture régé’ c’est de prendre soin les uns des autres, du coup le fait de faire attention à ce que les échanges se fassent de manière non-violente et respectueuse les uns des autres, ça pourrait être un principe de la culture régé’, donc la modération appartiendrait à la culture régé’, appartient à la culture régé’, et donc est-ce que Tulio peut parler maintenant juste après culture régé’ dans culture régé’, ou bien est-ce que on attend la lettre M de l’alphabet pour qu’il parle au nom de la Modération à ce moment-là. [enchainement rapide] J’ai l’impression que tout le monde est d’accord pour dire que ça se tient ton raisonnement et que tu peux donc parler dans la culture régé’, sous ce chapeau, si ça te va. J’ai cru voir qu’il y avait quelqu’un pour [le GST] Médiation aussi, si jamais effectivement il faut rajouter un point médiation, qui appartient aussi à culture régé’ si je ne me trompe pas, il faut pas hésiter à me le signaler. Mais donc vas-y, Tulio… » — Extrait d’une réunion en ligne interne à Extinction Rebellion.

---

[108] Pour des raisons de sécurité, les militant·es de XR utilisent des pseudonymes. Ces pseudonymes ont été changés afin d’assurer leur confidentialité.

[109] L’Assemblée des Rebelles était alors une action en cours de préparation. Sam indique ici que des éléments de soutien émotionnel et d’accompagnement individuel des militant·es sont en train d’être mis en place pour cette action (comme c’est le cas pour chaque action menée au nom de XR).

[110] Pour chaque réunion, une personne est désignée, selon les principes de la gouvernance partagée, pour occuper un « rôle de facilitation ». Puisqu’il n’y a pas de statut fixe ni d’exercice d’un pouvoir lié à un quelconque statut, les rôles sont exercés dans le cadre de mandats ou peuvent être attribués *ad hoc* pour des réunions épisodiques.

Le souci de l'horizontalité se traduit à de nombreux niveaux. Personne au sein de la réunion n'occupe un statut hiérarchique supérieur aux autres. Le rejet des « prises de pouvoir » inhérentes à la hiérarchisation se retrouve dans le souci de chacun·e de prendre la parole au détriment d'autrui. En l'occurrence, Tulio, représentant du GST Modération, demande s'il peut parler en s'associant à Saro, représentant du GST Culture Régénératrice. L'humour qu'il utilise et l'expression « *hacker* » témoignent d'un certain malaise à s'imposer au sein du groupe en transgressant le processus lui attribuant son tour de parole (attendre la lettre M de l'alphabet). La personne assurant la facilitation doit dès lors demander aux membres de la réunion si quelqu'un s'oppose à ce que Tulio parle dès à présent, tout en répondant à une demande de clarification à propos de la demande de Tulio… L'*imbroglio* n'est résolu qu'au prix d'une prise de décision de la Facilitation, qui sort techniquement de son rôle pour rétablir une certaine fluidité (« J'ai l'impression que tout le monde est d'accord »). C'est donc paradoxalement par une micro « prise de pouvoir » que les personnes s'extraient des méandres décisionnels dans lesquels les plonge l'excès d'horizontalité.

Parce qu'ils en font directement les frais, les acteurs préviennent souvent des risques du « culte de l'horizontalité », qui émerge souvent des projets collectifs dans lesquels ils s'engagent et provoque souvent des effets contre-productifs. Pourtant, le milieu de la gouvernance partagée ne refuse pas dans son discours l'idée d'autorité ni de verticalité. La question de la répartition et des usages du pouvoir dans l'organisation est au contraire au cœur de la plupart des réflexions. La notion de mandat est souvent utilisée (par exemple chez XR) pour conférer temporairement à une personne (occupant elle-même un rôle, par définition éphémère, et pas un statut fixe) le pouvoir de décider et d'agir dans un périmètre d'action restreint. Plus largement, toute une série de techniques et de procédures sont déployées pour éviter toute forme de concentration du pouvoir. Par ailleurs, au sein de l'IFE, la question de l'articulation entre verticalité et horizontalité se trouve directement prise en charge :

> « Pendant un certain temps, nous avons fantasmé une organisation totalement horizontale. Une organisation où les rapports dominant-dominé seraient définitivement effacés par l'absence de verticalité. [...] Le tout horizontal est un bout du chemin qui omet de voir que notre monde fonctionne bien en plusieurs dimensions. La verticalité, l'horizontalité et la profondeur. L'idée de la gouvernance partagée est de retrouver un équilibre et une relation saine entre ces trois dimensions. La dimension verticale donne la puissance du pouvoir, son efficience. Éviter les écueils de tout décider ensemble et de ralentir considérablement le rythme, la créativité et l'initiative, ou de chercher le consensus systématique, ce qui peut avoir pour conséquence de se restreindre au plus petit ensemble commun. […] [La verticalité] est l'apprentissage, le moteur de la souveraineté

> individuelle et de la confiance que ce type de fonctionnement demande : confiance en moi, confiance en l'autre, confiance dans notre groupe et dans l'organisation. »[111]

Loin de rejeter toute forme d'autorité, la proposition de l'IFE consiste à développer un équilibre entre les trois dimensions de l'organisation que sont la verticalité, l'horizontalité et la profondeur. Toutefois, ce modèle affiché ne correspond pas toujours à l'expérience que les acteurs font des Ateliers du Faire Ensemble. Ainsi d'une participante à ces ateliers interrogée à l'issue de l'un d'entre eux :

> « Pour moi le Nous de l'Institut du Faire Ensemble, il est trop plat. Il est trop horizontal, il est pas dynamique. Il est pas... Il est pas réaliste en fait. Tu vois, il est un peu "Bisounours", quoi. »

Ces désaccords montrent que le thème de la verticalité apparait comme un problème épineux, complexe et sujet à controverse. Chercher à s'en affranchir totalement revient souvent à le voir surgir à nouveau, sous des formes détournées. Il est une des questions que pose très concrètement le fameux « PFH », à la fois indispensable, « précieux » et dans le même temps source de difficultés, d'échecs et de tensions récurrentes au sein des collectifs.

Il ne fait pas de doute aux yeux des acteurs que le milieu des « transitions » est traversé par nombre de projets avortés, d'échecs cuisants, de scissions tumultueuses, d'agonies prolongées ou encore de dilution de projets divers dans le « système » qu'ils entendaient pourtant transformer. Aux espoirs initiaux succèdent souvent des désaccords stratégiques, des conflits interpersonnels ou une usure progressive face aux contraintes matérielles et organisationnelles. C'est aussi dans ce contexte que l'on assiste, comme le fait Monique, aux ateliers proposés afin d'« apprendre » et « se former » pour continuer à enquêter sur les modalités concrètes des « transitions ».

Pour Sandra, c'est précisément le thème de la gestion de l'autorité, du pouvoir et de la verticalité dans le projet d'Elaris qui s'est imposé. Dès les premières discussions, la réflexion sur l'organisation collective s'est structurée autour des apports de l'IFE, notamment à travers l'implication de Florian, un formateur qui était déjà intervenu à plusieurs reprises sur le lieu. En rejoignant la poignée de personnes à l'origine du projet, Sandra décide de s'y investir pleinement et s'installe sur place avec la volonté de contribuer activement à la construction d'un fonctionnement coopératif. Comme les autres membres du collectif, elle possède alors une connaissance encore limitée des outils de gouvernance partagée, mais cherche activement à se former « *en théorie* » : elle lit des ouvrages, visionne des vidéos, et suit notamment le « MOOC Gouvernance Partagée »

[111] Extrait d'une formation en ligne de l'IFE.

proposé par l'IFE en partenariat avec le mouvement Colibris. Très tôt, les discussions abordent les notions clés que sont la « raison d'être », le « cadre de sécurité », ainsi que les processus d'inclusion et d'exclusion, autant d'éléments jugés fondamentaux pour éviter les impasses rencontrées par d'autres collectifs. Car, comme le rappelle alors Florian, sur ces questions, « tous les collectifs se font avoir »… Dans ce contexte, Sandra est désignée présidente de l'organisation, un rôle qui l'amène à porter la responsabilité de mettre en œuvre la gouvernance partagée dans les pratiques quotidiennes du collectif. Elle se heurte néanmoins à des difficultés liées à son autorité au sein du collectif :

> « J'avais beau être directrice générale sur le papier, et moi me sentir être la personne qui devait mettre en place la gouvernance partagée, en pratique, tous les autres voulaient mettre en place de la gouvernance partagée, tous ensemble. Sans être formés. […] Dans les réunions j'essayais de structurer les choses, j'essayais de clarifier les rôles, les modes de décision... Et en fait j'essayais ça un peu toute seule dans mon coin, et y'avait pas vraiment de gens qui me suivaient véritablement. […] Tout le monde avait l'impression d'être tout à fait compétent en gouvernance partagée sans avoir jamais pratiqué la gouvernance partagée, et de dire que voilà, tout le monde avait sa pierre à mettre à l'édifice... Donc hyper horizontal. Et finalement c'était le fouillis, quoi. J'ai senti que ça fonctionnait pas. Toute cette première année, j'ai beaucoup ramé en voyant qu'il y avait quelque chose que j'arrivais pas à mettre sur la table, que j'arrivais pas à clarifier... À la fois, j'avais pas la confiance en moi ni la légitimité ni les compétences de prendre mon rôle, de prendre mon pouvoir, et la verticalité, en disant "bon les amis, ça va être comme ça", et si ça vous va pas, vous quittez le projet. Donc vraiment d'être verticale au début, quoi. J'ai pas été là. Je pense aussi que j'étais pas en mesure de le faire. Et en même temps, on était pas non plus en train de co-organiser les choses de manière claire, fluide, avec des outils, etc. »

L'expérience de Sandra montre comment la verticalité s'impose à elle comme une question pratique incontournable, au cœur même de l'expérimentation collective. Entre la volonté de se séparer des schémas traditionnels de la hiérarchie et le constat empirique de la nécessité de l'exercice de l'autorité dans une organisation, les acteurs se trouvent confrontés à des dilemmes concrets qui les obligent à ajuster en permanence leurs pratiques. Ils sont ainsi conduits à résoudre les problèmes posés par les enquêtes sur la soutenabilité qu'ils conduisent non pas en théorie, mais dans le feu de l'action.

Au cours de l'Atelier du Faire Ensemble auquel elles assistent toutes les deux, Monique et Sandra expérimentent certaines modalités pratiques de la gouvernance partagée. Quelques temps après l'atelier, Sandra s'inscrira à un atelier Coopic qui participera pleinement de la poursuite de son enquête. Rétrospectivement, elle souligne la place essentielle des apprentissages issus de ces ateliers, en particulier sur la question de la verticalité :

> « J'avais quand même pris le temps de faire des MOOC, des vidéos de [Frédéric] Laloux, des machins, des trucs, et malgré tout, maintenant que j'ai fait l'Atelier du Faire Ensemble et Coopic, je vois que j'étais encore loin du compte... Euh... Voilà. Et pour moi tout le chemin a été... Déjà à l'Atelier du Faire Ensemble ça m'a fait ça, mais encore plus à la Coopic cette histoire de verticalité... Pour moi tout le chemin c'est d'arriver justement à être dans sa verticalité sans redevenir un tyran et sans reprendre le contrôle, quoi. Parce qu'il y a beaucoup de lâcher prise à avoir. Mais ce que j'ai pigé par exemple, surtout à la Coopic c'est que si personne n'est dans sa verticalité, c'est... Ça ne fonctionne pas. Il vaut mieux que quelqu'un soit trop vertical, tu vois, trop dans prendre une décision, mais au moins t'as de la matière sur laquelle discuter. Que si on est tout le temps en train d'attendre que l'autre soit d'accord, qu'il ait dit que machin et truc… »

De la « verticalité » au « PFH » en passant par les modalités concrètes de « l'autogestion », la soutenabilité se présente ici sous le jour de questions éminemment pratiques. Ce n'est pas à partir d'idéaux abstraits mais bien d'activités concrètes et situées que se dessinent ici les horizons pratiques de la soutenabilité. Ces horizons se dessinent dans leur dimension doublement temporelle et pratique. Ils répondent tant aux habitudes incorporées et aux façons d'agir héritées qu'à la façon de les transformer et, surtout, à la question de leur redirection, de leur réorientation. Ce qui apparait (ou non) comme soutenable recouvre donc à la fois ce qui peut se perpétuer dans le temps, et ce qu'il s'agit d'investir, de promouvoir, de cultiver.

Dans ces processus ouverts, dominés par *l'incertitude*, aucune conception pré-établie de ce que doit être le monde commun n'a de grandes chances d'apparaître satisfaisante *in situ*. L'exploration des potentialités offertes par l'épreuve du réel et des contraintes qu'il impose apparait comme le mode privilégié du rapport à l'action. Bien en deçà de l'utopie, c'est alors *dans l'activité* que s'élabore, de manière itérative et située, une soutenabilité pratique, concrète et matérielle. Il s'ensuit que parce qu'elles posent en premier lieu la question de ce qu'il est possible de faire, les enquêtes sur la soutenabilité et les enquêtes sur l'engagement recouvrent un processus de transformation mutuelle de l'individu et de son environnement (Bidet et Gayet-Viaud, 2023a).

Ces enquêtes pointent notamment, on l'a vu, vers l'intériorité des individus. Au cours des ateliers portant sur la « dimension humaine » des « transitions », la pratique des intériorités apparait effectivement comme un élément central. Il s'agit certes de se transformer soi-même pour agir autrement, avec autrui, mais surtout, d'instituer collectivement des styles de socialité au sein desquels l'intériorité se trouve sans cesse performée et mise en pratique. Nous explorons dans la section qui suit les modalités de cette institution d'une forme particulière d'authenticité.

2. PRODUIRE ET REPRODUIRE L'AUTHENTICITÉ

« Si on continue à développer du productivisme dans le milieu militant, on va pas développer un autre monde, on ne va faire que reproduire là d'où on vient. »[112] C'est à partir de ce constat, (parfois thématisé comme une « attention aux moyens autant qu'aux fins ») que la question des styles d'interactions et de relations sociales apparait comme un des thèmes centraux des enquêtes menées par les acteurs.

Les ateliers ethnographiés visent à façonner des modes de conduite et des styles interactionnels considérés comme « plus sains », mais aussi plus efficaces, et soutenables. En nous focalisant sur ces ateliers, nous verrons comment la production et la reproduction d'un type « authentique » d'interactions et de relations sociales éclaire l'articulation des échelles de l'action dans le milieu des « transitions ». L'analyse détaillée des mécanismes de production collective de l'authenticité relationnelle rendra compte dans un premier temps de la dimension située des conditions sociales favorisant de telles interactions. Puis nous verrons dans un second temps comment la production de l'authenticité s'opère dans l'ambiguïté entre cette dimension située et sa vocation à être reproduite et généralisée dans d'autres situations.

Signalons, avant de poursuivre, ce que nous entendons par « authenticité ». Dans le cadre d'une perspective proprement sociologique, ce concept ne suppose aucunement que des acteurs plongés dans certaines configurations seraient aptes à être « véritablement eux-mêmes », ou à être « en accord » avec « qui ils sont vraiment ». Comme pour la notion d'intériorité[113] que nous mobilisons dans cette étude, l'attention porte ici sur les processus collectifs par lesquels les acteurs en viennent à faire l'expérience de l'authenticité, sans que nous adoptions pour autant ces catégories. En particulier, les notions d'intériorité et d'authenticité doivent être mises à distance si l'on aspire à en analyser le sens sociologique — ce qui n'empêche pas de les prendre au sérieux dans l'analyse.

« Être *réellement* un certain type de personne, ce n'est pas se borner à posséder les attributs requis, c'est aussi adopter les normes de la conduite et de l'apparence que le groupe social y associe. La facilité avec laquelle les acteurs mènent à bien, sans avoir besoin d'y réfléchir, et,

[112] Propos tenu au cours d'un atelier de TQR.

[113] L'intériorité est appréhendée, on l'a dit (chapitre 1, section 2.), comme une production située à laquelle se réfèrent les acteurs dans des registres divers (« psy » ou « spirituel ») en vue de trouver des prises pour agir — indistinctement sur eux et sur le monde.

malgré tout, de façon conséquente, ces routines conformes aux normes, signifie non pas qu'il n'y a pas eu de représentation mais tout simplement que les participants ne se sont pas rendu compte qu'il y en avait une. » (Goffman, 1973, p. 76). Pas d'authenticité, donc, ailleurs que dans le respect des signes verbaux et non-verbaux, des codes explicites et des normes implicites qui permettent à un groupe social d'identifier et de qualifier une conduite comme « authentique ».

Contre une interprétation parfois erronée de ses travaux, la perspective d'analyse de Goffman s'oppose radicalement à l'interactionnisme symbolique. S'il reprend les objets (les institutions, la vie urbaine, etc.) et les méthodes (observation participante notamment) de l'École de Chicago, Goffman s'est très rapidement écarté de l'individualisme méthodologique auquel il reprochait le refus de tout « modèle », et plue largement de toute forme d'analyse proprement sociologique (Verhoeven, cité dans Nizet et Rigaux, 2005, p. 81). Plutôt que d'une sociologie de l'émergence des phénomènes collectifs à partir des interactions inter-individuelles, l'approche goffmanienne s'intéresse à l'ordonnancement des interactions sociales. Certes, la microsociologie de Goffman se présente à maints égards comme une sociologie de l'individu, décrivant des rites interactionnels célébrant la sacralité de la face et du Moi (Goffman, 1974). Mais cette lecture ne doit pas faire oublier que l'ensemble de ses travaux est tout entier tendu vers l'objet central de son œuvre que fut « l'ordre de l'interaction ». Des conversations ordinaires à la présentation de soi, des rassemblements à la civilité, l'exercice consiste pour Goffman à recenser le nombre *limité* des formes existantes et de leurs ordonnancements possibles[114]. Les situations de la sociologie goffmanienne ne sont donc pas les lieux d'une expression libre et spontanée des individus, mais des scènes codifiées où les conduites sont contraintes par des règles plus ou moins explicites[115].

C'est à partir de cette perspective goffmanienne que nous analyserons dans cette partie les modalités de production et de reproduction de l'authenticité. Ici, l'authenticité n'apparait pas comme la révélation d'une vérité intérieure mais comme un style interactionnel régi par des normes et formant des conduites spécifiques. Au-delà d'une simple « boite à outils », la sociologie de Goffman permet d'analyser les conditions de la production sociale de l'authenticité en portant une attention microsociologique aux détails de l'interaction. Si la métaphore théâtrale sera privilégiée

---

[114] « L'examen en propre de situations d'interaction suffit à montrer de manière convaincante comment s'y joue, s'y constitue et s'y régule une certaine forme d'ordre social. » (Cefaï et Perreau, 2012, p. 5). L'ordre de l'interaction se caractérise en effet par des régularités et se structure par des règles qui ne sont autres que celles de l'ordre social (Goffman, 1988a).

[115] C'est pourquoi on a parfois pu dire de l'œuvre goffmanienne qu'elle se comprenait bien moins à l'aune de l'individualisme méthodologique que du structuralisme (Gonos, 1977).

dans un premier temps pour l'analyse de la production de l'authenticité, on utilisera davantage la perspective des cadres (*framing*) pour traiter des conditions de sa reproduction.

2.1. La production interactionnelle d'authenticité

Les trois types d'ateliers ethnographiés n'offrent pas le même contenu à leurs publics. Depuis une quinzaine d'années, les Ateliers du Faire Ensemble se sont progressivement imposés comme une formation de référence en matière de gouvernance partagée. Ils se différencient par la quantité d'outils et de notions développées au sein de l'IFE et le foisonnement d'éléments techniques d'organisation collective qui y sont développés. Plus directement orientés vers l'écopsychologie, les ateliers de TQR s'ancrent, quant à eux, dans l'écoféminisme étasunien des années 1980, principalement autour de Joanna Macy. Le problème originel qu'ils visent à traiter est celui du « désespoir » face aux désordres écologiques et de l'importance de transformer collectivement l'apathie en engagement. Beaucoup plus récemment, les ateliers Coopic dispensés par le collectif Plantîves proposent, de leur côté, une synthèse entre certains éléments issus de la gouvernance partagée telle qu'elle est dispensée et pratiquée par l'IFE et d'autres éléments d'organisation élaborés au sein du mouvement La Traverse depuis 2019.

Malgré ces différences, de nombreux éléments communs traversent ces trois offres. Par exemple, la pratique du cercle (qui consiste à toujours s'asseoir en cercle, souvent à même le sol), les gestes de communication (comme le fait de lever les mains ou les baisser pour signifier son accord ou son désaccord), l'utilisation généralisée du registre des émotions ou encore la pratique de certains exercices corporels se retrouvent dans tous ces ateliers. Les ramifications qui s'établissent au sein du milieu des « transitions » (on cite le TQR au sein des ateliers Coopic ; les personnes qui assistent à un Atelier du Faire Ensemble participent souvent aussi aux ateliers Coopic, et parfois aussi aux ateliers de TQR, etc.) fluidifient la circulation de ces éléments.

S'il est un élément qui traverse tous ces ateliers, c'est leur vocation à produire au cours de ces séquences une forme particulière « d'authenticité ». Pendant les quelques jours au cours desquels ils se déroulent, plusieurs dispositifs sont déployés en vue de produire collectivement des styles d'interactions sociales, d'émotions et de relations considérées par les acteurs comme « profonds », « vrais », « sincères », « riches » et « intenses ». Ainsi, ces ateliers se présentent-ils comme autant d'occasions d'expérimenter une forme alternative de socialité. Comment, les ateliers en question établissent-ils concrètement les agencements favorables à cette production collective de l'authenticité ?

2.1.1. Marqueurs, frontières et balisage des séquences

Plutôt que d'un modèle fixe qu'il s'agirait d'apposer sur le matériau d'enquête, les concepts composant la métaphore théâtrale s'avèrent remarquablement féconds dans le cadre d'une analyse « situationniste » (Joseph, cité dans Bonicco-Donato, 2012, p. 268) de la production collective de l'authenticité. Ainsi les stages ethnographiés peuvent-ils être analysés comme autant de « représentations » scéniques[116] où se rejoue, dans chaque interaction, l'ajustement entre les attentes du public et les expressions de soi. Au cours de ces séquences, l'enjeu consiste pour les acteurs à produire, aux yeux de leur public, de l'authenticité.

Dans l'espace de la représentation, des marqueurs physiques et symboliques délimitent la « région antérieure » et la « région postérieure » (*i.e.* la scène des coulisses). Par exemple, les participant·es n'ont accès qu'à certains espaces (le dortoir, la salle de restauration, l'espace où se déroule l'atelier…), alors que les organisateur·ices accèdent à d'autres lieux (où l'on stocke du matériel, où l'on dort, etc.). En retour, il est entendu que les organisateur·ices n'accèdent pas aux dortoirs ni aux sanitaires des participant·es. Dans les cas où les personnes animant l'atelier ne vivent pas sur les lieux, ils dorment dans une chambre commune séparée des participant·es et, dans le cas des Ateliers du Faire Ensemble, mangent ensemble, séparément des participant·es. Dans le cas spécifique des Ateliers du Faire Ensemble, ces moments d'isolement sont délibérément pensés comme des réunions de « pilotage dynamique », où l'équipe organisatrice adapte le programme de la journée en fonction de la manière dont se déroule l'atelier. L'équipe revient par exemple à l'occasion du dîner sur ce qui s'est passé dans la journée en vue d'adapter le programme du soir et du lendemain matin. Dans les coulisses de l'atelier, l'équipe ne travaille plus à fournir une impression de cohésion auprès de son public et laisse au contraire apparaitre les désaccords et les tensions entre les personnes :

> « [C'est le premier soir d'un Atelier du Faire Ensemble. Des tensions ont émergé dès les premières réunions de la journée entre les quatre membres de l'équipe organisatrice en raison d'une série de modifications opérées sur la manière dont se déroulent les ateliers.] Nous avons dîné dehors malgré le froid pour ne pas que les participant·es entendent les discussions. En tant que facilitatrice interne[117] Léa a ouvert le tour de météo. J'ai dû commencer. Je leur ai dit que je sentais bien qu'il y avait des tensions entre elles et eux, mais que j'avais du mal à comprendre en quoi elles consistaient puisque je les rencontrais à peine et que je n'avais pas de référentiel. Pas de réaction de

[116] Goffman définit la représentation comme « la totalité de l'activité d'une personne donnée, dans une occasion donnée, pour influencer d'une certaine façon un des autres participants » (Goffman, 1973, p. 23).

[117] Dans la gouvernance partagée, un·e facilitateur·ice distribue la parole au sein du cercle et s'assure de la fluidité des échanges. Il ou elle veille au cadre méthodologique des échanges collectifs, sans intervenir sur le fond des décisions.

> leur part. Après quelques prises de parole, Léa a fini par dire ce qu'elle avait sur le cœur, encouragée par Noah qui lui a rappelé la profondeur de leurs relations, et qu'ils "s'aimaient". Elle s'est alors lancée : elle ne comprend pas son rôle dans l'atelier, elle trouve que Florian n'est pas dans son rôle de "capitaine" et que Benoit n'a "pas géré" sur la description de la PC [participation consciente] et ne lui demande pas d'aide sur le pilotage. »

C'est même au nom de la cohésion de l'équipe qu'il importe, ici, de travailler ensemble sur « ce qui ne va pas ». Dans les coulisses de sa représentation, l'équipe organisatrice rompt (presque intentionnellement) avec l'impression de cohésion qu'elle donne aux participant·es. Ceci nous indique qu'elle constitue bel et bien une *équipe* au sens conféré à ce terme dans l'analogie théâtrale : de chaque côté de l'interaction, une « équipe de représentation » coopère à la « mise en scène d'une routine particulière », c'est-à-dire d'une série de rôles et de conduites exécutés en vue de produire une définition spécifique de la situation (Goffman, 1973, p. 81). Pour mener à bien sa représentation, l'équipe doit produire une impression de familiarité et de solidarité en vue de « main[tenir] une impression donnée » face à un *public* qui observe et évalue sa représentation (p. 86). Dans cette perspective, organisateur·ices et participant·es constituent réciproquement une équipe et un public relatif à l'autre groupe[118]. Les un·es comme les autres travaillent à des représentations définies. Sur la scène des ateliers en question, l'établissement d'un certain style d'interactions (considérées comme authentiques) apparait alors comme un enjeu structurant de la définition de la situation.

D'autres éléments matériels et symboliques permettent quant à eux de borner la représentation dans l'espace et dans le temps. Autour de l'espace de la représentation opposant la région antérieure à la région postérieure, la « région extérieure » (Goffman, 1973, p. 130) fonctionne comme un hors-scène où la définition de la situation propre à l'atelier ne s'applique plus. À de nombreux égards, l'efficace de la production d'authenticité requiert l'établissement de marqueurs différenciant

---

[118] Cette distinction entre l'équipe organisatrice et les participant·es comme deux équipes interagissant autour d'une représentation ne recouvre pas l'ensemble des séquences ethnographiées. Dans la perspective de la métaphore théâtrale, il importe de rappeler la variabilité continue de la délimitation entre la scène et les coulisses. Comme le rappelle Goffman : « beaucoup de régions […] peuvent fonctionner, à un moment donné et d'un certain point de vue, comme une région antérieure et à un autre moment, et d'un autre point de vue, comme une région postérieure (Goffman, 1973, p. 122). Autrement dit, la définition de la scène dépend à la fois des situations étudiées et de la position même de l'observateur·ice. Dans le cas qui nous occupe, la scène principale apparait certes comme celle où l'atelier se déroule (c'est-à-dire où participant·es et organisateur·ices sont réuni·es et s'adonnent au contenu même de l'atelier), mais toutes les séquences périphériques (les pauses, les repas, les promenades, les interactions dans les dortoirs…) donnent à voir d'autres représentations, d'autres équipes et d'autres publics. Ainsi, et dans la mesure où l'équipe organisatrice s'écarte intentionnellement des participant·es afin de s'engager sur une autre scène, la séquence ethnographique du repas au cours de Ateliers du Faire Ensemble dont il est question pourrait aussi être analysée comme une représentation où la distinction entre équipe et public s'opère au sein même des organisateur·ices.

l'intérieur (l'espace de la représentation, au cours duquel l'authenticité est produite et collectivement investie) de l'extérieur (parfois thématisé par les acteurs comme « la société par défaut »).

Pour « fixer la définition de la situation qui est proposée aux observateurs[119] », les organisateur·ices mobilisent un « appareillage symbolique » (ou « façade ») participant de la définition de la situation qu'ils cherchent à établir au cours de la représentation (p. 29). À l'échelle du séjour lui-même, il faut d'abord relever les éléments matériels comme le fait de se retrouver dans un lieu souvent excentré, parfois en pleine nature et à l'écart des habitations. Ces lieux se présentent souvent comme des lieux « alternatifs » (souvent des éco-lieux) où celles et ceux qui y résident agissent et s'organisent selon des principes particuliers. Ce cadre spatial participe activement à la construction d'une atmosphère rompant avec les repères et les rythmes du quotidien urbain ou professionnel. Le décor (souvent simple, chaleureux, parsemé de symboles associés au « zen » ou à la « simplicité », fait de matériaux naturels et d'objets artisanaux), ainsi que la proximité immédiate avec la nature, participent en tant que tels à l'instauration de cette atmosphère. Ces agencements scéniques proposés aux participant·es entrent alors en cohésion avec les « façades personnelles » (façons de parler, expressions faciales, vêtements, signes distinctifs…) des membres de l'équipe organisant l'atelier (p. 30). Un premier niveau symbolique est donc franchi au moment même où les participant·es se rendent sur le lieu où se tient l'atelier.

Mais, au sein même de ces séquences de quelques jours, la représentation de l'authenticité se déploie dans l'espace plus restreint que constitue le contenu de l'atelier en tant que tel. Ainsi, d'autres marqueurs dressent à un second niveau, plus intense, la frontière entre le dedans et le dehors, entre l'espace propre de l'authenticité et le « reste » de l'atelier (séquences périphériques comme les repas, les pauses, etc.). D'abord, une étape est franchie au moment d'entrer dans la salle (dans les cas où l'atelier se déroule en intérieur[120]). Spontanément, les participant·es s'assoient en cercle, souvent en tailleur. Les animateur·ices proposent un exercice de relaxation (méditation, sophrologie, etc.), de « connexion à son corps » ou une pratique de « connexion aux autres » (passant par le regard ou le toucher). À partir de là, le silence règne parmi les participant·es, qui

[119] Dans l'analogie théâtrale telle que déployée par Goffman, les termes d'observateur et de public se recouvrent mutuellement.

[120] Lorsque l'atelier se déroule en extérieur, la disposition en cercle se déroule dans un espace dont les frontières occupent, de la même manière que les murs d'une salle, la même fonction sociale de délimitation des zones d'activité. Cet agencement participe pleinement des opérations de délimitation déployées en vue de produire cette forme d'authenticité (*cf*. annexe 4).

écoutent avec un apaisement manifeste les voix calmes et les rythme lents des animateur·ices. Dans certains ateliers, les visages souriants et les regards intenses participent de l'instauration d'une certaine atmosphère.

Après quelques mots de présentation, plusieurs règles sont édictées à propos des modalités de prise de parole. Ce que les acteurs nomment eux-mêmes le « cadre » au sein duquel ils évoluent « à partir de maintenant » participe pleinement à les projeter *dans* la séquence d'authenticité qu'est le « contenu » même de l'atelier. Au sein de ce cadre, les interactions seront désormais régies par une série de règles explicites, présentées sous forme écrite, collectivement discutées et performées. Ces règles varient selon les stages, mais une grande partie s'y retrouve régulièrement. Au sein des Ateliers du Faire Ensemble, elles forment un « cadre de sécurité » ; au cours des ateliers Coopic elles constituent un « espace de libertés », alors qu'on parlera plutôt de « membrane de confiance » dans le TQR. Si les noms changent, le principe est toujours le même : il s'agit de créer un espace relationnel distinct de l'ordinaire, où la parole et l'écoute sont encadrées par des règles précises, explicitement partagées et validées par l'ensemble du groupe.

L'un des principes centraux de ce cadre est celui du « parler en je » (ou « en son Je »), c'est-à-dire de s'exprimer à partir de sa propre expérience, subjective et située, en utilisant la première personne plutôt qu'en énonçant des vérités générales[121]. Ceci permet, aux dires des animateur·ices, de mieux « ancrer » ce que l'on dit dans notre vécu et nos émotions, de mieux « s'approprier les apprentissages » plutôt que de les mettre à distance, mais aussi de ne pas parler indument à la place de personnes qui ne se « sentiraient pas concernées » par certaines déclarations générales du type « on pense que ». « Parler en Je » conduit souvent à ramener le discours à son vécu personnel et (implicitement) à un registre émotionnel. Cette règle favorise des prises de paroles orientées vers le « ressenti intérieur » et l'expérience subjective.

Une autre règle (qui est plutôt un principe) traversant les différents ateliers est celle de la souveraineté. Ici, on appelle les personnes à « se demander si ce qu'on fait est juste pour nous et les autres », « se demander à quoi on dit "oui" lorsqu'on dit "non" », en rappelant que chaque personne doit être « souveraine de ses émotions, de sa parole, de sa présence ». Le principe de souveraineté invite toujours les personnes à se dire « souveraines » de leurs « ressentis » et de leurs actes.

---

[121] Plutôt que de dire « les gens ressentent souvent de la colère face à l'injustice », on préfèrera « je ressens beaucoup de colère face à l'injustice » ; ou encore, il serait préférable se substituer « dans cette situation, j'ai eu besoin de prendre du recul pour comprendre ce que je ressentais » à « dans ce genre de situation, il faut prendre du recul ».

La règle de la bienveillance invite les personnes à réfléchir à leurs « postures » et à leurs « intentions » envers autrui. Elle rejoint d'autres règles, spécifiquement développées par Plantîves au sein des ateliers Coopic, comme celle de « parler avec intention », qui s'énonce comme suit :

> « Je réfléchis avant de parler, plutôt que de parler avec réaction. Prendre un temps de silence (de "centrage"), une respiration avant de s'exprimer peut être très précieux. C'est "perdre du temps pour en gagner". Je me demande pourquoi j'ai envie de parler. Pour apporter au groupe ? Pour nourrir mon ego ? Et si je ne parlais pas, que permettrait mon silence ? » Extrait des ressources pédagogiques dispensées au cours des ateliers Coopic.

Les règles de « bienveillance » ou de « parler avec intention » (mais aussi de « confidentialité » ou encore « d'écoute active ») ont un rôle important de régulation des formes possibles de la prise de parole. Elles participent d'un phénomène général de formalisation des interactions, où les acteurs travaillent à élaborer d'autres routines et d'autres conventions que celles instituées dans les situations ordinaires. Plus globalement, et en ce qu'elles visent directement à orienter les interactions, cet ensemble de règles participe directement de l'établissement d'une frontière entre le « dedans » et le « dehors » de la représentation. Après avoir énoncé les règles, l'équipe organisatrice demande aux participant·es d'exprimer oralement, chacun·e son tour et face au groupe leur accord et, le cas échéant leurs questions, propositions d'amendement ou désaccord vis-à-vis de celles-ci[122]. On peut donc dire que, dans une certaine mesure, la frontière entre le « contenu » de l'atelier et ce qui l'entoure est intentionnellement établie par les acteurs.

De tels marqueurs produisent des effets considérables. On peut les mesurer en observant les différences entre les interactions avant, pendant et après l'atelier. Par exemple, au moment de l'arrivée sur les lieux, les rôles adoptés répondent aux attendus ordinaires de la « présentation de soi » : on parle du temps qu'il fait, du lieu où l'on se trouve, on demande aux autres « ce qu'ils font dans la vie », d'où ils viennent, par quel biais ils ont connu le stage, etc. Ces conversations sont marquées par les conventions habituelles et l'usage de « ressources sûres » permettant à chaque individu de maintenir son engagement dans l'interaction tout en préservant sa face et celle d'autrui (Goffman, 1988c). Mais dès l'entrée dans le « contenu » de l'atelier, une fois franchies les frontières délimitant l'intérieur de l'extérieur de la séquence, d'autres contraintes s'exercent dans les

[122] Au sein des ateliers Coopic, malgré la volonté de l'équipe organisatrice de masquer la dimension contraignante de ces règles (par exemple avec l'appellation « d'espace de liberté » pour qualifier l'espace interactionnel qu'elles dressent), ces éléments sont bel et bien appréhendés et perçus comme des contraintes qu'il s'agit de respecter. Au moment du « tour d'engagement », où il est demandé à chaque personne de déclarer qu'elle « s'engage à évoluer dans cet espace de liberté », les premières personnes à parler réutilisent le terme « d'évoluer » dans l'espace de liberté (expression utilisée par l'équipe organisatrice), mais à ce terme se substitue rapidement, à mesure que la parole circule tout à tour, celui de « respecter », voire de « respecter les règles de » l'espace de liberté.

situations. Les façons de parler, les regards et les comportements changent, et marquent progressivement des ruptures avec le régime ordinaire de l'interaction. Les rôles disponibles ne sont plus les mêmes et des normes particulières s'exercent sur les acteurs.

2.1.2. Les sanctions positives : l'authenticité comme rôle

Le rôle se définit dans l'analogie théâtrale comme un « modèle d'action pré-établi que l'on développe durant une représentation et que l'on peut présenter ou utiliser en d'autres occasions » (Goffman, 1973, p. 23). Loin d'insister sur l'agentivité et la capacité des acteurs à créer des routines et à inventer des conduites, cette définition insiste au contraire sur les contraintes et les règles inhérentes à ces « modèles ».

Les nombreux concepts forgés par Goffman tout au long de sa carrière montrent la manière dont les personnes doivent composer, en situation, avec les contraintes qui s'imposent à elles. Du jeu aux cadres en passant par les rites, l'intérêt de Goffman ne se porte pas sur l'agentivité et la créativité des individus mais sur les normes qui les contraignent tout en produisant, dans le même temps, la valeur morale de leur « face » et de leur identité[123]. Ainsi peut-on s'apercevoir que dans la métaphore théâtrale, les rôles déployés ne sont pas exécutés au bon vouloir des acteurs mais résultent de modèles socialement « *pré-établis* » (selon la définition donnée par Goffman). Le concept de rôle ne doit donc pas suggérer un individu libre déployant des routines en vue de maximiser son intérêt. Au contraire, et dans la mesure où toute situation comporte toujours son lot de conventions, l'acteur est sans cesse guidé, au creux de l'interaction, dans le choix de son rôle et

[123] « S'il est important de sauver la face, c'est que, ce faisant, les hommes sauvent la situation. Et de même, ce qui rend tout échec d'une interaction, aussi futile soit-elle, si déstabilisant, c'est que le désordre de l'interaction défait aussi le moi individuel » (Nizet et Rigaux, 2005, p. 100).

dans son exécution (Bonicco-Donato, 2012, p. 271)[124]. Il est possible, à partir de ces quelques éléments, d'appréhender l'authenticité non pas comme la manifestation des profondeurs de l'intériorité des personnes[125] mais bien comme un « modèle d'action pré-établi » socialement produit dans des configurations et à des occasions spécifiques. Ces configurations orientent « positivement » les individus vers certains rôles (c'est l'objet de cette section) mais rendent aussi possible l'exercice de sanctions sociales (« négatives ») contraignant directement les personnes (c'est ce qu'on verra dans la section qui suit).

Au cours des ateliers ethnographiés, des dispositifs et des pratiques spécifiques sont établis afin d'instaurer un régime interactionnel placé sous le signe de l'authenticité. On parle alors de « se connecter au groupe », « d'entrer dans les émotions » ou de se « relier à l'autre ». Ainsi des ateliers Coopic où, après le « tour d'engagement » sur « l'espace de libertés », l'équipe organisatrice propose l'exercice du « Qui es-tu ». Il s'agit de poursuivre la dynamique qui, une fois ces règles interactionnelles édictées et collectivement acceptées, transforme les styles interactionnels au sein

---

[124] Le concept d'idéalisation montre bien la manière dont le rôle et la représentation structurent et ordonnent les comportements. L'idéalisation désigne la propension d'un acteur à conformer, face à certains publics, sa représentation aux « valeurs sociales officiellement reconnues, bien plus, en fait, que n'y tend d'ordinaire l'ensemble de son comportement ». Si l'idéalisation s'oriente vers des « valeurs sociales », elle est surtout calibrée sur les distinctions présentes dans la stratification sociale de chaque société. Ainsi l'idéalisation consiste-t-elle essentiellement à se « rapprocher du foyer sacré des valeurs sociales établies » (Goffman, 1973, p. 41). À travers cette notion, Goffman montre que la gestion de l'apparence et de la conduite n'est jamais indépendante de la position sociale des individus, et que les attentes du public et les contraintes de situation intègrent la structure sociale. Le concept d'idéalisation rejoint certaines thématiques traitées par Pierre Bourdieu avec les notions d'habitus et d'hexis corporelle articulant comportements, corporéité et hiérarchie sociale (Bourdieu, 1979 ; 1990). Mais dans la perspective d'une analyse de la stratification sociale (et dans la filiation de Lloyd Warner), Goffman porte moins son attention sur les dispositions incorporées ou la reproduction des manières d'être que sur la « restriction des usages des symboles de classe » (Goffman, 2012). Avec la notion de « style social », Goffman ne manquera pas de souligner que de multiples « particules de comportement » comme « l'étiquette, le costume, le maintien, la gestuelle, l'intonation, le parler, le vocabulaire, les petits mouvements corporels et les évaluations exprimées spontanément à propos de la vie » limitent la propension des individus à se présenter comme appartenant à un groupe social supérieur à celui auquel ils appartiennent réellement (p. 23).

[125] La perspective goffmanienne semble ici particulièrement indiquée puisqu'elle comporte dans ses termes une théorie sociale de l'identité. Comme le soulignait déjà Robert Castel (1989), pour Goffman, « le moi n'est pas un oignon » dont il faudrait retirer différentes couches pour en découvrir la vérité (Gardella, 2003, §42)… Plutôt que d'un cœur, d'un noyau plus « profond », « sincère » ou « authentique » entouré de « couches sociales » elles-mêmes hiérarchisées selon leur degré supposé de « vérité », le Moi dépeint par Goffman s'apparente plutôt à un millefeuilles de rôles et de routines ou encore, dans la métaphore des cadres, à un « spectre de lumière blanche » où « la lumière blanche serait le sentiment « naturel » d'une unité vécue ; le diffracteur de lumière serait le regard (et le travail d'écriture) du sociologue ; le spectre (bande de couleurs) serait les Moi articulés, contigus mais différents, dans les cadres exhibés » (Gardella, 2003, §42). Quoi qu'il en soit, le Moi tel qu'il est appréhendé par Goffman ne se caractérise pas par des effets de relief distinguant le Moi profond du Moi superficiel. C'est au contraire, d'une part, un Moi de surface, plat, en deux dimensions, et d'autre part un Moi discontinu et multiple. Si l'acteur se réalise parfois dans son opposition aux institutions (Goffman, 1968) ou dans sa distance au rôle au sein d'un « système d'activité » (Goffman, 2002), ce n'est jamais pour rejoindre les profondeurs de son intériorité ou pour exprimer une quelconque émancipation vis-à-vis du « social », mais pour mieux épouser d'autres routines, d'autres rôles et d'autres faces requises par la situation.

du collectif. Pendant quelques dizaines de minutes, les personnes sont amenées à se mettre en binôme et à « entrer en connexion ». Elles se tiennent d'abord debout, disséminées dans l'espace, puis on leur demande de marcher aléatoirement. Au signal de l'animateur·ice, elles doivent s'arrêter puis entrer en binôme avec la première personne croisant leur regard. Tour à tour, les participant·es doivent répondre à quatre questions : « Qui es-tu ? » ; « Quelle est ton intention pour cette Coopic ? » ; « Quelles sont tes peurs pour cette Coopic ? » ; « Sur quoi peux-tu compter pour les dépasser ? » Au cours de ces échanges les acteurs s'essaient à parler de leurs « véritables motivations », de ce qui les anime, de ce qu'ils identifient comme leurs « moteurs profonds ». On parle de son parcours personnel, souvent marqué par des moments de remise en question ou de rupture (par exemple une « perte de sens » au travail, un épuisement professionnel, une quête de cohérence entre convictions et mode de vie, etc.). Les récits incluent fréquemment des voyages vécus comme transformateurs, (notamment en Asie où beaucoup ont séjourné plusieurs mois voire quelques années). Certaines personnes mentionnent leur participation à des retraites de méditation ou des expériences de vie en éco-lieux, perçues comme décisives dans leur trajectoire. Sur la forme, ces échanges se distinguent par un style interactionnel spécifique : les regards sont prolongés, parfois presque immobiles ; les voix sont posées, les mots choisis avec soin, les silences habités. Le ton est généralement bas et doux, les phrases entrecoupées de pauses qui marquent l'importance accordée à ce qui est dit. Ces modulations vocales, associées à une expressivité corporelle contenue mais significative (par exemple, un lent hochement de tête), participent à produire une atmosphère d'authenticité et de sincérité.

Il faut noter que si les acteurs se conforment si aisément à de tels rôles, c'est bien car ils les ont appris. Les exercices corporels, les pratiques de « connexion » à soi ou aux autres, et les éléments d'organisation collective font souvent déjà partie de leur univers puisqu'ils sont inhérents à leur socialisation au milieu des « transitions ». À des occasions variées — en fréquentant des « éco-lieux », en se rendant à des ateliers, en rejoignant des collectifs, etc. — le style interactionnel des « transitions » a infusé les rôles joués. Les personnes les plus intégrées à ce milieu les performent souvent avec une compétence remarquable ; au contraire, celles qui ne sont pas aussi socialisées aux « transitions » faillissent parfois. Ainsi par exemple d'un participant qui, n'ayant jamais rencontré les pratiques corporelles et « sensorielles » dispensées au cours des ateliers, a quitté la salle par excès de malaise au cours de l'exercice (déjà évoqué) de « l'artiste et la glaise ».

Au cours des ateliers, l'authenticité comme rôle s'apprend et s'exprime, en situation, par des exercices pouvant reposer sur le langage (comme dans le cas du « Qui es-tu ? ») et/ou sur le corps (Goffman, 1987 ; 1988b). Dans le premier cas, les façons de parler (les intonations, les silences, les onomatopées, les exclamations, mais aussi les regards, les gestes accompagnant les mots, les expressions faciales…) participent pleinement de cette socialisation. En invitant les personnes à sonder leurs mondes intérieurs et à les partager avec autrui, de nombreux exercices façonnent très directement le régime interactionnel de l'authenticité. Du jeu du Tao[126] à l'exercice des Cinq Pourquoi[127] en passant par les « tours de météo intérieure » ou les « phrases ouvertes »[128], tous ces dispositifs ont en commun de guider les participant·es vers une mise en forme narrative et émotionnelle de leur expérience personnelle. Ils favorisent l'expression de vulnérabilités, de doutes ou de « désirs profonds », tout en édictant les manières de les exprimer. Nous verrons dans la section suivante comment l'apprentissage de tels rôles s'opère aussi par l'exercice de sanctions négatives. Retenons pour le moment que ces exercices participent pleinement de l'entrée des

---

[126] Le jeu du Tao est un exercice expérientiel inspiré des principes du taoïsme. Il est adapté, dans le cadre des ateliers ethnographiés, aux objectifs de « l'intelligence collective ». Les individus sont invités à « formuler une quête personnelle » que les autres membres du groupe les aideront à explorer et à approfondir. Au fil des cartes tirées et des échanges, souvent intenses et « profonds », les participant·es sont conduit·es à se livrer sur leurs « quêtes intérieures », à révéler leurs vulnérabilités, leurs peurs, leurs frustrations et leurs désirs. Les parties de Tao sont souvent les scènes d'une grande effervescence émotionnelle (sur laquelle nous reviendrons au chapitre 4, section 3.1.1.) au cours desquelles les affects sont performés et poussés au bout de leur expression. Les pleurs sont fréquentes, acceptées voire encouragées au cours de ces séquences. Le jeu du Tao devient alors une occasion typique du déploiement interactionnel de l'authenticité.

[127] À la croisée de techniques organisationnelles de gestion des problèmes et de certaines pratiques de tantra (au cours desquels les participant·es se posent mutuellement, pendant plusieurs jours, la même question : « qui es-tu ? Qu'y a-t-il à l'intérieur ? »), l'exercice des Cinq Pourquoi consiste, dans un premier temps, à répondre individuellement à la question « quel est le moteur de mon engagement ? ». Une fois que tout le monde a répondu par écrit à cette question, les participant·es se mettent en binôme. Une fois que la personne A a donné les « moteurs de son engagement », la personne B lui demande « pourquoi » en élaborant légèrement sa question (sur le mode du « tu as dit que […], pourquoi penses-tu cela ? »). A répond, puis B demande à nouveau « pourquoi »… Et ainsi de suite, pendant cinq tours. Cet exercice vise à orienter les individus vers leurs motivations « véritables » (authentiques) en abandonnant les raisonnements « de surface » qu'ils peuvent développer d'ordinaire quant à « ce qui les anime ». Tel qu'il est pratiqué dans les stages ethnographiés, l'exercice provoque là aussi des interactions où les personnes font montre de vulnérabilité émotionnelle et de confiance envers leurs interlocuteur·ices.

[128] Très utilisées dans le TQR et dans les Ateliers Coopic, les « phrases ouvertes » consistent à donner aux participant·es un début de phrase et à leur demander d'écrire individuellement la suite de cette phrase. Elles et ils partagent ensuite (en binôme ou à tout le groupe) ce qu'ils ont écrit. Par exemple, au début de la deuxième étape du TQR consistant à « honorer notre souffrance pour le monde », un exercice consiste à disposer des images brutales des crises contemporaines (inondations, îles de déchets dans l'océan, mégafeux, guerres, marées noires, bidonvilles, élevages intensifs…) et à laisser chaque personne les regarder une par une (dans un silence glaçant). Suite à cela, elles doivent compléter trois « phrases ouvertes » : « Ce qui me fait souffrir sur cette Terre, c'est… » ; « Ce que je vais laisser aux générations futures, c'est… » ; Pour éviter de souffrir, je… ». Dans ce cas précis, les phrases ouvertes participent d'un exercice consistant à susciter chez les personnes les émotions qu'elles éprouvent quant aux questions environnementales et, plus largement, à propos de l'état du monde.

acteurs, au cours des ateliers, dans un régime interactionnel spécifique balisé par des marqueurs sociaux, spatiaux et temporels et au sein duquel s'exercent des normes bien définies.

Dans le cas où le corps est plus engagé (en particulier au cours d'exercices requérant des interactions non-verbales), les rôles de l'authenticité s'apprennent et s'instituent par d'autres canaux que ceux du langage verbal. Si les mots s'effacent, tout un éventail de gestes et d'expressions corporelles se déploie en vue d'instaurer, dans l'interaction, une « connexion » à autrui, une « sincérité », ou encore une forme de « présence pleine » à soi et à l'autre. Ces interactions non verbales — qu'il s'agisse de maintenir un regard soutenu, de synchroniser sa respiration avec celle d'un·e partenaire, de s'enlacer en silence ou simplement de partager une proximité corporelle inhabituelle — participent à produire une atmosphère spécifique, marquée par l'intensité et l'implication personnelle. La socialisation à un tel style d'interaction requiert un apprentissage par corps où les expressions du visage, les gestes de la main, les postures et les regards comptent :

> « [Un des derniers ateliers auxquels je participe, trois ans et demi après le premier auquel je m'étais rendu dans le cadre de ma recherche de terrain. Je maitrise alors quelques uns des codes interactionnels qui ont cours dans ces ateliers. C'est le moment du premier exercice de l'atelier.] Nous sortons de la hutte de bambous[129] et nous plaçons à proximité. Marie [qui organise et dispense l'atelier] nous demande d'une petite voix de marcher au hasard sans but précis, de nous croiser mutuellement… Puis elle nous demande, d'un ton enveloppant : « *Marchez, croisez-vous, et lorsque vos regards se rencontrent, laissez-vous guider. Mettez-vous en binôme avec cette personne.* »
>
> Je croise le regard de Luc. Nous nous arrêtons, face à face. Il a quelques difficultés à maintenir le regard, et tend, comme par réflexe, à regarder à côté (une réaction normale lorsqu'on est pas habitué·e). Je le regarde au contraire "au fond des yeux", comme si je savais exactement ce qu'on attendait ici. C'est la bonne manière de faire : ancrer le regard, maintenir l'intensité, habiter la relation… À cet instant, je sais pertinemment que je dois scruter ses pupilles (comme Jean m'avait regardé lors de l'exercice de danse miroir[130] au cours de mon premier stage et où c'était alors moi qui détournait les yeux par réflexe ; comme Manon m'avait regardé lorsque nous-nous touchions les mains au cours du premier atelier de TQR ; comme nous allions nous regarder mutuellement avec Lucille dans les minutes qui allaient suivre.)
>
> Marie, d'une voix grave et posée, énonce lentement : "*Regardez la personne en face de vous. Imaginez… imaginez qu'à l'origine, cette personne n'était qu'une seule cellule. Une seule. Et*

[129] *cf.* annexe 4.

[130] La danse miroir est un exercice corporel pratiqué en binôme. Il consiste dans un premier temps, et sous les consignes d'un·e animateur·ice, à fixer longuement les yeux de la personnes en face de nous. Debout et face à face, les individus sont alors supposés « entrer en connexion » par le regard. Dans un second temps, au son d'un morceau de musique, les personnes, maintenant leurs regards plongés l'un dans l'autre, sont invitées à bouger à leur guise (d'abord très doucement, puis le rythme s'accélère). L'exercice consiste en une synchronisation des mouvements corporels, favorisant une attention sensible à l'autre à travers le langage non verbal. L'exercice repose sur l'intensité du « lien » créé d'abord par le regard soutenu du binôme, puis par la synchronisation des gestes.

qu'elle s'est développée, lentement, patiemment. Pensez à tout ce que cela a demandé. Chaque battement de cœur. Chaque organe. Chaque étape. Tant d'efforts… pour qu'aujourd'hui, elle soit là, devant vous. Unique." Elle marque une pause, nous laisse absorber ses mots. Puis elle poursuit, avec d'autres images, d'autres métaphores. « *Imaginez que cette personne a été un bébé. Qu'elle est tombée encore et encore, plus de deux mille fois, avant de réussir à marcher. Deux mille tentatives. Deux mille échecs. Et pourtant, elle s'est relevée. Quelle persévérance… Quelle force… D'avoir osé recommencer. Encore… Et encore…* » Chaque mot semble conçu pour éveiller une émotion, un vertige intérieur. Tout le monde se tient debout, face à face, et se perd dans le regard de l'autre, enlacé au son de la voix de Marie. Elle continue, sur ce ton grave et bienveillant : "*Imaginez tout ce que cette personne a traversé. Ses joies, ses peines, ses élans et ses doutes. Et elle est là. Maintenant. Face à vous. Ici…*" D'autres exercices similaires ont suivi, et les binômes ont tourné […]. Après quelques tours, je me retrouve à nouveau en face de Luc. Je me remets à le regarder droit dans les yeux, à scruter ses pupilles. Je remarque à ce moment-là qu'il ne détournait plus le regard. Il avait dompté son réflexe. Lui aussi me regardait "au fond des yeux". Comme si l'exercice lui avait demandé un petit temps d'adaptation, le temps de se souvenir qu'ici, c'est ainsi qu'on interagit, et qu'il est d'usage de "se connecter" à l'autre par de tels regards. »

Si Luc met du temps à « se souvenir », c'est car il n'est pas habitué à soutenir ainsi le regard dans ses interactions quotidiennes. Or il se trouve justement que sa socialisation aux « transitions » ne le plonge que de manière épisodique dans de telles configurations interactionnelles. Praticien en shiatsu depuis quelques années, sa socialisation politique aux milieux anarchistes (auxquels il reproche d'évacuer automatiquement « la question des émotions et du bien-être ») et ses sensibilités écologistes l'ont conduit à l'écopsychologie et au TQR. Il participe quand il le peut à quelques évènements autour de ces thématiques et concilie cela avec son activité de thérapeute. Mais, à la différence d'autres cas, la socialisation de Luc apparait comme stabilisée dans un rapport intermittent au milieu des « transitions ». Il n'envisage pas, comme d'autres, de déménager dans un habitat collectif, de modifier radicalement ses pratiques de consommation ou de déplacement, ou encore d'inscrire pleinement sa trajectoire professionnelle dans un projet de « transition ». Son rapport au milieu reste ainsi marqué par une forme de distance sélective. Sa socialisation distante aux « transitions » pourrait expliquer le léger temps d'adaptation qu'il lui a fallu pour « se souvenir » qu'il était attendu de lui qu'il regarde l'autre « au fond des yeux ». Avec ou sans le langage, de tels rôles de l'authenticité sont appris (et doivent, comme tout apprentissage, faire l'objet d'une mise en pratique régulière pour ne pas être oubliés).

Ces éléments ethnographiques montrent aussi que le régime interactionnel de l'authenticité apparait bien comme manifestement différent du cours ordinaire des interactions. Peu habitué à interagir dans de telles configurations, Luc doit, comme toute personne n'étant pas quotidiennement immergée dans ce régime interactionnel, opérer un travail de passage du régime « ordinaire » au

régime de l'authenticité. Dans ces passages du « dedans » au « dehors », de l'authentique à l'ordinaire (et retour), les acteurs doivent donc adapter leurs rôles aux situations et aux conventions qu'elles comportent. Ceci peut créer des contrastes remarquables entre deux situations très rapprochées dans l'espace et le temps :

> « Une fois l'atelier terminé, personne ne semble vouloir revenir sur ce qui s'y est passé. À ce moment précis, il y a une légère effervescence. Certain·es fument des cigarettes, parlent fort, rient… Nous entretenons des conversations banales, normales, comme celles que nous avions avant le début de l'atelier, sur cette même terrasse ensoleillée. Il y a comme une légèreté, une facilité à revenir sur un registre "normal", celui que nous connaissons et pratiquons spontanément. Celui où il est permis de rire et de faire rire pour s'intégrer aux conversations, de s'en désengager lorsqu'on le souhaite, de regarder son téléphone, le ciel, les chats qui déambulent entre les chaises, ou tout ce qui nous passe sous les yeux ; de parler de sujets bassement ordinaires (de la fosse sceptique de la maison, du modèle de voiture d'un participant, de lieux d'habitation, de l'augmentation des prix…), d'investir un personnage plus enthousiaste, plus éloquent, plus bavard. Celui que nous connaissons si bien. Comme si nous ré-investissions avec entrain et facilité nos rôles habituels, les peaux dans lesquelles nous-nous sentons à nos aises, nos meilleurs costumes de scène.
>
> Sans trop trainer, Luc et moi réunissons nos affaires et montons dans sa voiture pour rentrer. Les "au revoir" sont chaleureux mais pas si émouvants. J'ai l'impression que malgré tout ce qu'on s'est dit, malgré l'intensité de ce qui s'est vécu, tout le monde a envie de rentrer chez soi et/ou de se retrouver seul, ou avec ses proches. Personne n'a envie de trainer ici. Nous repartons. Sur le trajet, Luc et moi parlons de tout sauf de l'atelier. Comme si rien de particulier ne s'était passé. Comme si tout était normal. »

Les balises et les marqueurs dressés autour des séquences que constituent le contenu des ateliers aident les individus à franchir ces frontières sociales. Ces repères circonscrivent un espace spatialement, temporellement et socialement délimité où des interactions « authentiques » s'apprennent et se réalisent. Il s'ensuit que si les ateliers apparaissent comme des « bulles » au sein desquelles des « relations authentiques » se nouent, ces opérations de délimitation favorisent la production, au cœur de ces séquences, du régime interactionnel de l'authenticité.

Mais un tel régime d'interaction est aussi rendu possible par l'instauration de normes et l'exercice de sanctions s'exerçant de manière plus ou moins explicite sur les individus. Aux sanctions positives de la socialisation aux transitions s'articulent nécessairement les sanctions négatives.

2.1.3. Les sanctions négatives : l'authenticité comme norme

Si les conventions instituées dans les situations étudiées ouvrent un espace où les rôles de l'authenticité *peuvent* se déployer, elles enjoignent aussi les personnes à investir de tels comportements. Ainsi *doivent*-elles, en d'autres termes, manifester de l'authenticité.

Au cours de ces séquences, il est demandé à chacun·e de dire le vrai à propos de soi, de révéler aux autres « qui l'on est véritablement ». Mais il ne faudrait pas croire que l'expression de sa subjectivité pourrait faire l'économie du respect de codes sociaux et interactionnels. Au contraire, l'expression de l'authenticité doit, pour être reconnue comme telle, suivre des procédures et des formes socialement instituées. Il ressort de ceci une contradiction proprement sociologique : l'authenticité, censée être spontanée et personnelle, obéit en fait nécessairement à des règles sociales précises. Dans la mesure où il est demandé aux personnes d'exprimer leur intériorité (autrement dit, d'être authentiques), leur réponse à cette injonction requiert le respect d'une série de normes.

Les pratiques corporelles et « sensorielles » occupent une place très importante dans les ateliers étudiés. Souvent pratiqués en binôme, ces exercices visent à transmettre par le corps des conceptions du « rapport à l'autre » et de la manière dont les individus s'engagent et pratiquent cette relation. Ils visent à créer une forme d'interaction spécifique, considérée comme authentique par les acteurs. On peut à ce titre revenir sur l'exemple, déjà avancé (section 1.1.3) de l'artiste et la glaise. Au moment même où les participant·es se livrent à l'exercice, l'animateur·ice leur demande de se concentrer sur « ce que ça fait » d'être « avec », « contre », « pour » ou « sans » l'autre. Il est aussi demandé « d'incarner », de ressentir dans son corps les effets de la posture relationnelle expérimentée, et de se « laisser traverser par les émotions » qui émergent. L'animateur·ice mobilise en continu un vocabulaire émotionnel — on parle de confiance, de vulnérabilité, de soutien, de peur ou de joie — et oriente l'attention des participant·es vers leur vécu sensoriel et affectif. Dans cette exploration du rapport à l'autre, les affects sont mobilisés pour faire émerger une forme de vérité sur soi et sa relation à autrui.

Un long moment de « débriefing » et de discussion collective suit toujours ce type d'exercice. Il est alors demandé à chaque personne de répondre sur un carnet à des questions diverses posées par l'équipe organisatrice : d'abord « comment je me suis senti·e avant, pendant et après l'exercice ? » Il est parfois explicitement demandé aux participant·es d'utiliser le « lexique des émotions » pour répondre. Ces questions participent directement d'un cadrage et orientent les discussions sur la définition de la situation. Après un temps de réflexion, les personnes sont invitées à « partager leurs ressentis ». Différents termes émergent : « curieux », « confiante », « en harmonie », serein, « pleine de reconnaissance », « centré », « ancrée », « amusé »… Une autre question porte directement sur la relation : « comment je me suis senti·e dans mon rapport à

l'autre ? » Les participant·es peuvent alors se livrer à leurs analyses, tout en restant dans le registre du « ressenti » :

> « Alex n'a pas distingué le "pour" du "avec", il a ressenti de la colère dans le contre. Yannick se sentait "triste" lorsqu'il était "sans la glaise". Benjamin quant à lui voit plutôt de "l'empuissancement" que de la tristesse dans le "sans". C'est une prise de liberté, une émancipation. Christelle [organisatrice] hoche de la tête de manière affirmée, signifiant son accord avec ce qui vient d'être dit. Marie distingue le "pour" du "avec" : "avec" a un côté "d'accompagnement du mouvement", alors que "pour, c'est vraiment donner une intention et puis on s'écarte." »

La demande faite aux participant·es d'utiliser le registre du ressenti et des émotions contraint *de facto* le champ de ce qu'il est possible de dire. Mais au sein même de ce registre c'est un sens bien précis qui est attribué à ces séquences. On a déjà souligné (section 1.1.3.) qu'au cours de ces séquences de discussion, un travail de « mise en sens » est opéré par l'équipe organisatrice, qui vise implicitement à transmettre certains messages à cette occasion. En l'occurrence, on voit que le fait que l'organisatrice hoche la tête après certaines prises de paroles est loin d'être neutre, et participe d'un travail de cadrage et d'orientation des significations[131].

D'autres exercices que celui de l'artiste et la glaise suivent le même format. Ils constituent autant de dispositifs guidant les acteurs dans la performance et l'expression de l'authenticité. Ici, l'authenticité doit être comprise de deux manières. D'une part, les individus sondent, expriment et pratiquent collectivement leurs intériorités. En plongeant dans les profondeurs de leurs vécus émotionnels et corporels, ils sont invités à verbaliser ce qu'ils ressentent et à le placer au centre de l'interaction. D'autre part, l'authenticité s'exprime, au-delà des seuls individus, comme un régime interactionnel et un style relationnel spécifiques caractérisé par la prégnance du registre de l'intériorité.

L'authenticité apparait aussi comme une norme au sens où les individus sont socialement conduits à mobiliser les registres des émotions, du ressenti et du sensible dans ce régime interactionnel. Les « tours de météo intérieure » occupent à ce titre une place importante au cours de laquelle l'authenticité apparait comme le seul registre attendu. Dans le cas des Ateliers du Faire Ensemble, les tours de météo sont très fréquents. Ils structurent le rythme des ateliers en « grand

---

[131] Ceci se vérifie, on l'a vu (section 1.1.3.), par le fait que les différentes ethnographies effectuées ont montré que ce moment de « mise en sens » pointe toujours vers le même message : il s'agit de diffuser à cette occasion une conception spécifique de l'engagement : un engagement "sans" plutôt que "contre". Il s'ensuit que le sens de la situation est, malgré l'apparente pluralité des ressentis individuels, étroitement cadré par l'équipe organisatrice.

cercle » (réunissant l'équipe organisatrice et les participant·es), mais sont aussi pratiqués en permanence au sein de l'équipe organisatrice tout au long du stage, lors de réunions de « pilotage » au cours desquelles l'équipe s'adapte à la « dynamique du groupe ». Ces réunions débutent le matin avant le début de l'atelier, se poursuivent tout au long de la journée (pauses, repas) et se terminent tard le soir. Au cours de ces séquences auxquelles nous avons participé comme observateur (à la fois participant et non-participant, on va le voir), les tours de météo jouent un rôle décisif. L'extrait ethnographique qui suit montre la manière dont quelqu'un qui ne respecterait pas les normes de l'authenticité peut être rapidement sanctionné :

> « [J'assiste à un Atelier du Faire Ensemble comme observateur non-participant. Il a été décidé au préalable que je serai intégré au "cercle" de l'équipe pédagogique. Minimisant l'importance des "tours de météo" de l'équipe pédagogique qui précédaient chaque début de journée de l'atelier, je n'avais pas assisté au premier, et j'étais arrivé en retard le matin-même.
> L'extrait qui suit se déroule au troisième jour de l'atelier. Le moment du dîner est l'occasion pour l'équipe de faire une "réunion de pilotage" et de s'accorder, entre autres, pour l'organisation de la soirée.]
>
> Nous dînons à nouveau dehors, pour ne pas que les participant·es nous entendent. [...] Lors de son tour de météo, Florian signale qu'il aura besoin d'un temps pour discuter avec moi car il ne comprend pas trop ma posture d'observateur ni mon engagement. Étant donné que le moment ne se prête pas vraiment à cette discussion, on passe à autre chose. [...]
>
> Après la réunion, Léa, Noah et moi nous levons pour aller installer le plateau. Nous prenons des objets sur la table pour les ramener à l'intérieur. Alors que je reviens dehors pour récupérer les derniers éléments, Florian est assis sur le banc, seul. Je lui demande s'il veut qu'on parle de ce dont il a parlé. Après avoir un peu hésité il me répond par l'affirmative. Sur un ton léger, fait pour masquer mon sentiment de gêne, je lance "*dis moi"*. Il répond "*ben y'a des moments que tu rates, comme le début de nos réunions le matin* [il s'agit des tours de météo intérieure]*, qui sont des moments hyper forts entre nous, et t'es pas là. Et ce matin lors de la météo t'y étais pas du tout*[132]*...* » Il se demande quel est mon degré d'engagement avec elles et eux, quel est mon positionnement. Je réponds qu'en effet, hier matin j'ai loupé mon réveil, mais que ce matin, Benoit a occupé la douche jusqu'à 7:00 [heure où devait commencer le « tour de météo » de l'équipe pédagogique] et que je suis passé après lui. J'ai ajouté que ma posture d'observateur me force à me désengager. Par exemple, ce qui s'est passé cet après-midi était passionnant, mais j'ai quand-même dû aller chercher mon carnet pour prendre des notes car « *c'est maintenant ou jamais* » que je peux retranscrire ce qui est en train de se passer.
>
> Comme je m'y attendais, cette réponse ne lui a pas convenue, ce qu'il m'a signifié en répondant que ce n'était que des prétextes… Après un silence, il m'a dit « *tu sais quoi ? J'ai envie*

[132] En disant « t'y étais pas du tout », Florian utilise une expression pour dire que « je » n'y étais pas « dans ma tête », malgré ma présence physique.

de te donner un sourire[133], parce que là je suis en train de me rendre compte que j'ai projeté sur toi ce que j'attendais de Cécile[134], qui n'en est pas du tout au même stade de travail sur elle que toi. Et c'est ok que tu sois là, là où tu en es, avec ce que tu es. » J'ai répondu que oui, Cécile était davantage dans la recherche action et moi dans une recherche plus « extérieure », mais ça n'a pas "résonné" en lui : il m'a répondu qu'il parlait de travail sur soi et pas du reste, mais que "*c'était ok*" que j'en sois là, qu'il n'y avait pas de problème. Le simple fait de m'en parler "*levait sa tension*"[135]. "*Tu as quel âge, toi ? 24 ans ? Moi à 24 ans je fumais des joints et je buvais des bières. Donc c'est génial que tu sois là, que tu t'intéresses à tout ça, depuis là où tu es, avec ce que tu es."* Cette situation a éveillé chez moi un fort sentiment de gêne. J'étais désormais exclu avec bienveillance du groupe des organisateur·ices. En marchant à ses côtés de la salle à manger vers a salle commune, j'ai essayé de "rattraper le coup" en lui expliquant que c'est vraiment un problème pour moi de m'intéresser à tout ça en arrivant de la sociologie, mais qu'à force de fréquenter les gens, j'ai déjà beaucoup évolué. J'ai bien senti que le coup n'avait pas été rattrapé ; j'étais désormais considéré comme la cinquième roue du carrosse de l'équipe pédagogique. »

La première erreur que nous avons commise est bien sûr d'avoir manqué le premier « tour de météo ». La deuxième est celle de ne pas avoir assez bien parlé de soi lors du tour de la matinée (ce qui nous a valu la sanction du « ce matin, tu n'y étais pas du tout »). C'était alors un des premiers ateliers auxquels nous assistions, et nous ne maitrisions pas encore le régime de communication de l'authenticité. En particulier, il s'est avéré difficile au cours des premières ethnographies de trouver comment « parler de soi » en usant de registres et de codes que l'équipe organisatrice maitrisait parfaitement.

Mais cet extrait révèle aussi que la manière même dont nous avons essayé de répondre à la critique, de maintenir notre place et notre légitimité au sein du groupe, n'était en fait pas la bonne. Notre interlocuteur n'attendait pas un registre argumentatif, ni une explication objectivante teintée d'une forme de mise à distance — autant de conduites attendues dans la grammaire ordinaire des interactions. Le bon registre eut été celui de « l'expression de nos émotions », de notre « mise en vulnérabilité », d'une parole plus alignée sur nos « affects ». Il ne s'agissait pas de justifier ou de s'expliquer, mais « d'accueillir les émotions » puis de « parler avec le cœur »… Ou plus

---

133 Au cours des Ateliers du Faire Ensemble, 3 cartes nommées « sou-rire » sont distribuées à tout le monde. Organisateur·ices comme participant·es peuvent donner une de ces cartes à quelqu'un au cours de l'atelier pour « exprimer sa gratitude » ou « ancrer un moment de joie, de rire ».

134 Cécile est une sociologue proche de l'équipe pédagogique qui devait venir avec moi à cet atelier comme observatrice, mais qui n'est finalement pas venue.

135 Ce vocabulaire est issu de la méthode de la Gestion par Consentement et de la « gestion par tension », des éléments très utilisés dans le cadre de la « gouvernance partagée ». On voit ainsi qu'au cours de l'atelier, les membres de l'IFE fonctionnent toujours dans le cadre de la « gouvernance partagée » et ne sortent aucunement de la démarche de « travail sur soi » qu'elle requiert.

exactement, d'exprimer à notre interlocuteur la manière dont ce qu'il disait nous affectait. Dans ce contexte, la sincérité ne suffit pas : il faut savoir la dire de la bonne manière.

L'authenticité participe d'une véritable grammaire des interactions au sein de laquelle l'expression de ses émotions est préférée à la retenue ou à la neutralité affective. C'est ici tout un régime interactionnel qui se dessine avec ses normes et ses valeurs, et auquel les personnes sont amenées à se socialiser en participant à ces ateliers. Si les styles interactionnels forgés dans ces ateliers ne s'opposent sans doute pas aussi frontalement au régime ordinaire que les acteurs le font entendre, il reste que certains de leurs aspects se singularisent néanmoins. Ainsi, à l'inverse de ce qu'on trouve dans les interactions ordinaires, les pleurs sont fréquentes et même valorisées. Loin d'apparaitre comme le signe de la tristesse et de la souffrance, elles témoignent au contraire du fait que la personne concernée « accède à ses émotions » et « les laisse sortir ». Il arrive souvent que des personnes pleurent sans que cela rompe le déroulement de l'interaction. Les acteurs ne cherchent pas à « consoler » celui ou celle qui pleure ni à témoigner de la tristesse ou de l'inquiétude. Les pleurs peuvent même participer des normes s'imposant aux individus dans des séquences spécifiques et participer ainsi d'une forme d'obligation de l'expression des sentiments (Mauss, 2021).

Les ateliers ethnographiés se présentent donc comme des séquences sociales délimitées au cours desquelles des normes, des valeurs et des conventions s'exercent sur les individus. Dans ces configurations, toute une série de dispositifs et d'agencements participent à la production situationnelle de l'authenticité. En ce sens, ces ateliers se rapprochent de certains stages de développement personnel où ces styles de relations sociales sont élaborés le temps de quelques jours. Mais il serait erroné d'arrêter ici l'analyse sociologique. En effet, la production situationnelle d'authenticité ne constitue qu'une part de la démarche des organisateur·ices de ces ateliers. L'authenticité n'est pas produite pour demeurer dans une séquence sociale délimitée (comme c'est plus souvent le cas dans les stages de développement personnel), mais bel et bien pour en sortir et être *reproduite* ailleurs.

2.2. Reproduire l'authenticité au-delà des ateliers

Nous avons vu comment les ateliers étudiés apparaissent comme autant de séquences socialement délimitées au cours desquelles les rôles disponibles et les normes établies participent de la production collective de l'authenticité. Or ce processus de construction située des styles d'interactions n'est pas entendu par les acteurs comme une fin en soi. Il s'agit toujours, au cours des

ateliers, de comprendre comment reproduire ces formes sociales dans d'autres collectifs, ou au cours d'interactions ordinaires. Cette aspiration à *reproduire l'authenticité* s'inscrit dans une conception partagée du changement social fondée sur l'idée selon laquelle le « changement de paradigme » ne saurait faire l'économie d'une transformation radicale des styles de relations sociales et des modes de communication. Il s'agit par exemple, dans les termes de Christelle (organisatrice et des ateliers Coopic, de « créer et modeler les comportements et relations qui permettent la société qu'on veut voir arriver ». C'est donc dans un objectif de diffusion et de reproduction que sont créées les séquences sociales de l'authenticité.

Cette orientation comporte une série d'enjeux visant, pour l'équipe organisatrice, à construire une définition de la situation. Comme nous allons le voir, il arrive que ces définitions fassent l'objet de négociations voire de contestations entre les acteurs. Il s'ensuit qu'en restant dans l'approche goffmanienne, la métaphore théâtrale apparait ici moins appropriée que l'analyse des cadres (Goffman 1991). La question centrale qui ressort ici est alors celle de la réalité d'une situation et de la manière dont un cadre peut être enchâssé dans un autre.

Au cours des ateliers, cette portée générale (à tout le moins généralisable) traverse toujours la question de savoir « ce qui se passe ici » (Goffman, 1991, p. 16). Cette orientation est présente plus ou moins explicitement au cours de certaines situations. On se demande toujours dans quelle mesure ce qui se produit à l'intérieur de ce cadre interactionnel peut être reproduit « ailleurs », en dehors du cadre de l'atelier. Ainsi, les procédures déployées par les acteurs visant à ouvrir des séquences sociales placées sous le signe de l'authenticité (par des opérations de balisage, d'entrée et de sortie) ne se referment jamais complètement. Au contraire, les personnes sont encouragées à reproduire, en dehors de ces séquences, les formes sociales qui s'y déploient. L'objectif consiste ainsi à diffuser « ailleurs » ce qui y a été rendu possible et précautionneusement entretenu.

Comme nous allons le voir, ce phénomène s'inscrit dans un positionnement revendiqué des ateliers comme autant d'occasions d'expérimentations sociales reproductibles dans d'autres configurations. Nous verrons que cette définition de la situation traverse plus implicitement nombre de situations sociales au cours de ces ateliers, créant parfois une certaine ambiguïté et ménageant un flou entre le « dedans » et le « dehors » des séquences ouvertes à ces occasions.

2.2.1. L'authenticité au socle du changement social

Les ateliers ethnographiés proposent principalement deux types de contenu. Il s'agit d'une part de transmettre des éléments destinés à organiser un collectif selon des principes alternatifs (gouvernance partagée, holacratie, sociocratie, etc.), et d'autre part de fournir aux individus des éléments favorisant leur engagement en faveur de la cause environnementale. Dans les deux cas, la production d'authenticité est toujours orientée vers un horizon de reproduction et de diffusion à une échelle plus large.

C'est par exemple ce que l'on voit avec les Ateliers du Faire Ensemble, qui mettent l'accent sur les questions organisationnelles. On a déjà souligné que loin de promouvoir une organisation totalement horizontale (où le pouvoir serait dilué dans une égalité de principe entre tou·tes), l'IFE propose un modèle « en 3 dimensions » incluant la verticalité (l'autorité hiérarchique, typique du « modèle pyramidal »), l'horizontalité (la répartition égalitaire du pouvoir), mais aussi la profondeur :

> « Le "tout horizontal" est un bout du chemin qui omet de voir que notre monde fonctionne en plusieurs dimensions : la verticalité, l'horizontalité et la profondeur. L'idée de la gouvernance partagée est de retrouver un équilibre et une relation saine entre ces trois dimensions. […] la dimension verticale donne la puissance du pouvoir, son efficience. [...] l'horizontalité développe notre posture de coopération, qui vient jouer sur cette tension entre le Je et le Nous. [...] Reste la dimension de la profondeur. Afin de rester en phase avec l'idée d'une organisation vivante, organique, et de ne pas retomber dans une organisation qui pourrait glisser de nouveau vers une forme mécanique et froide, nous avons développé un axe qui a pour objectif de colorer voire de poétiser notre "faire ensemble" : la dimension sensorielle, les pratiques corporelles, les pratiques de méditation, le soin à l'esthétisme dans ce que nous faisons, l'attention au chemin [autant qu'au résultat] et à la relation donnent cette profondeur pour nous nécessaire à cette nouvelle forme d'organisation. »[136]

Dit autrement, les modèles organisationnels promus par l'IFE reposent très directement sur la qualité authentique des relations sociales de leurs membres. Sans « profondeur », la gouvernance partagée se trouve structurellement affaiblie.

Ce principe se retrouve dans la mise en pratique des éléments de gouvernance partagée. On peut prendre l'exemple de la manière dont est utilisée la technique de la Gestion par Consentement pour illustrer cela. Issu des principes de la sociocratie, cet outil organisationnel consiste à prendre une décision collective non pas à l'unanimité, ni par majorité, mais à partir de l'absence d'objection « raisonnable ». Concrètement, une proposition est formulée, puis soumise à un tour d'expression

[136] Extrait d'une formation en ligne de l'IFE.

où chaque participant·e est invité·e à exprimer ses éventuelles objections. Si aucune objection n'est formulée — ou si les objections émises sont levées — la proposition est adoptée. L'objectif n'est donc pas de parvenir à un consensus complet, mais d'éviter qu'une décision ne cause un tort manifeste ou ne rende le travail impossible pour l'un des membres du groupe. Cette méthode entend garantir une certaine efficience tout en maintenant une implication égalitaire des membres dans le processus décisionnel.

Dans les Ateliers du Faire Ensemble, cette pratique prend une coloration spécifique. Elle est intégrée dans un cadre relationnel et émotionnel particulier, où l'accent est mis sur la qualité de présence, l'écoute active, la connexion au ressenti, et l'expression authentique. Avant même le moment de l'expression des objections, il est demandé aux participant·es de « prendre un temps de centrage », de « ressentir ce que cela leur fait intérieurement », ou encore de « parler depuis leur cœur ». L'objection n'est pas seulement évaluée selon des critères d'opérationalité ou de faisabilité, mais aussi en fonction des ressentis liés au vécu personnel de la proposition. Telle que pratiquée ici, la Gestion par Consentement mobilise fortement les registres émotionnels et sensoriels, en cohérence avec la place accordée à la « profondeur » dans les conceptions de l'organisation défendues par l'IFE.

Cet exemple illustre la manière dont la gouvernance partagée implique, dans ces configurations, l'instauration de relations et d'interactions sociales authentiques entre les personnes. En sondant leurs intériorités, en exprimant ce qui s'y joue, et en pratiquant collectivement ces émotions et ces ressentis, les membres du collectif participent à un fonctionnement organisationnel qui requiert de manière centrale l'introspection, ainsi que le partage explicite de leur vie intérieure. On retrouve ici les deux aspects, déjà évoqués, de l'authenticité : il s'agit à la fois de la capacité de l'individu à explorer et mettre en pratique socialement son intériorité, mais aussi d'un régime interactionnel régi par des conventions spécifiques, distinctes des formes ordinaires de l'échange.

On voit bien comment la production d'authenticité est directement orientée, en situation, vers la question des conditions de sa diffusion. Cela conduit les participant·es des Ateliers du Faire Ensemble et des ateliers Coopic (qui dispensent de tels éléments organisationnels) à poser de nombreuses questions sur les modalités pratiques de la reproduction de l'authenticité dans leurs collectifs respectifs.

Lorsqu'il est davantage question de l'engagement et de ses modalités que des pratiques organisationnelles, l'authenticité est là aussi vouée à être reproduite et diffusée. Au cours des ateliers Coopic, l'exercice déjà évoqué des Cinq Pourquoi illustre bien comment l'authenticité est mise au service d'un soutien des personnes dans leurs démarches associatives, militantes, professionnelles, etc. Pendant plusieurs heures, deux personnes en binôme explorent ensemble les « moteurs » de leurs engagements respectifs :

> « [Deux participants à un atelier Coopic pratiquent les Cinq Pourquoi. Tout le monde est en binôme, et l'animatrice, Christelle, délimite les temps de parole. L'un des deux membres du binôme exprime les "moteurs de son engagement" tandis que l'autre l'interroge sur les "raisons véritables" de cet engagement en "creusant" à travers la même question, répétée à cinq reprise : "pourquoi ?"]
> [Théo] Les vingt premières années de ma vie j'avais le sentiment d'être le fils modèle, qui se fait porter un peu par les attentes de mes parents, indirectement, dans le sens où… J'ai suivi un peu la trajectoire normale de "tu fais tes écoles" donc j'ai fait une école de commerce, et puis après j'ai fait une première étape de vie où j'ai eu mon premier CDI, machin, et en fait je me posais des questions un peu limitées parce qu'elles étaient simplement sur "c'est quoi le chemin de vie pour gagner de l'argent, et en fait y'a eu… Des expériences de voyage qui m'ont fait me poser des questions, mais en tout cas, j'ai le sentiment que le fait de pas me poser les questions suffisamment tôt, ça a largement contribué à… Enfin « largement »… Ça a contribué, en tout cas, à mettre cette fameuse huile sur le feu. Et le fait d'avoir autant de recul aujourd'hui me permet de me dire que ce que j'ai fait auparavant était pas forcément 100% cool parce que c'était un plaisir égoïste, et de dire "ouais moi je kiffe ma vie, machin", alors qu'y a plein de choses dans le monde… *ding, dang, dong*
> [Christelle] : Celui ou celle qui parle peut terminer sa phrase, noter ce qu'il a envie de garder, et l'autre préparer son quatrième Pourquoi… [quelques secondes s'écoulent]… Et c'est parti. Quatrième Pourquoi.
> [Léo] : … J'essaie de revenir un peu à l'intention de cet exercice qui était un peu de creuser les motivations de l'engagement, et du coup j'avais envie de te demander pourquoi aujourd'hui t'es pas dans un plaisir égoïste.
> [Théo] : Ok. Pourquoi je suis pas dans un plaisir égoïste… Je suis pas complètement déconstruit sur cette notion de plaisir et de l'aspect égoïste, mais j'ai le sentiment de pas être dans un plaisir égoïste parce que je prends beaucoup plus conscience du rôle des personnes qui sont autour de moi dans mon quotidien, et par exemple lorsque j'ai deux possibilités de faire mon kiff, ben en fait c'est pas simplement ça. J'ai beaucoup plaisir à vivre quelque chose quand je vais vivre quelque-chose dont je sais qu'il va servir aux autres, autour de moi. Je suis dans cette dynamique-là, et j'ai l'impression que ça m'apporte beaucoup plus. Je pense que je suis aussi sorti du plaisir égoïste parce que j'ai pas mal creusé les sujets. J'ai beaucoup lu de mon côté, j'ai beaucoup essayé de comprendre, de poser les questions au quotidien, et donc j'ai l'impression de penser à… Pas aux autres avant moi, mais en tout cas d'essayer de faire en sorte que mon plaisir puisse apporter aux autres. Et donc je me pose toujours la question dans la balance avant de faire un acte "c'est quoi les conséquences que ça peut avoir ?" »

Ici, l'authenticité d'une interaction est mise au service de l'engagement des personnes et de la manière dont elles peuvent s'y investir. Les ateliers Coopic revendiquent à ce titre ne pas se limiter à fournir des techniques organisationnelles, mais bien de soutenir les acteurs dans leurs engagements respectifs. L'organisatrice d'un atelier rappellera dès le premier jour que l'objectif de ces sessions est d'« encapaciter les acteurs du changement pour qu'ils se sentent légitimes à agir pour la transition ». De tels exercices se retrouvent aussi au cours des ateliers de TQR où les participant·es partagent des réflexions intimes sur leur rapport à l'engagement et au « vivant ».

Qu'il s'agisse de soutenir l'engagement ou de diffuser des modèles organisationnels, ces ateliers visent toujours à permettre aux acteurs de reproduire de telles configurations interactionnelles. Cette orientation au-delà de l'atelier se retrouve à différents niveaux au cours de ces sessions.

2.2.2. Ruptures de cadre, ambiguïtés situationnelles et jeux d'échelle

Si la dimension corporelle et sensorielle occupe une grande partie du contenu proposé, il est intéressant de noter que certains ateliers aspirent à lui conférer des significations plus générales. Comme on l'a remarqué[137], l'exercice sensoriel de l'artiste et la glaise est suivi, au cours des Ateliers du Faire Ensemble et des ateliers Coopic, d'une longue séquence au cours de laquelle les participant·es reviennent collectivement sur l'exercice. On leur demande alors comment ils se sont « sentis » dans leur rapport à l'autre en les invitant à parler le langage des émotions. Nous avons aussi vu comment l'équipe organisatrice s'adonnait lors de ces séquences à un travail de « mise en sens » au cours duquel un glissement de référentiel s'opère : s'il est question, au début des échanges, de l'exercice de l'artiste et la glaise, les participant·es sont progressivement amenées à parler de leurs expériences passées et de leur rapport aux autres dans la vie quotidienne. En invitant les personnes à dresser des liens entre la manière dont ils ont vécu l'exercice sensoriel et des expériences extérieures à l'atelier, l'équipe organisatrice opère un glissement de cadre. Si l'expérience de l'artiste et la glaise nécessite comme on l'a vu des procédures d'entrée et de sortie la distinguant du régime ordinaire de l'interaction (balises, frontières, etc.), ceci n'empêche pas les acteurs de transposer ce qui se joue à l'intérieur de l'atelier et les expériences du monde ordinaire. C'est en cela que les séquences sociales de l'authenticité ne sont jamais complètement hermétiques à ce qui les entoure. Au contraire, l'enjeu consiste pour l'équipe organisatrice à favoriser de telles opérations de transposition entre l'intérieur de l'atelier et les situations vécues à l'extérieur.

[137] *cf*. section 1.1.3.

Pour ce faire, d'autres questions sont posées aux participant·es après les exercices. Après avoir échangé sur leurs « ressentis », l'équipe organisatrice demande : « Est-ce qu'il y a des parallèles que vous pouvez faire avec votre quotidien ? » Après avoir noté les réponses sur leurs carnets, les participant·es peuvent répondre en les exprimant à tout le groupe :

> « Baptiste : "Je vois que dans mes interactions sociales je suis beaucoup "pour", à l'écoute des besoins de l'autre quitte à nier mes propres besoins. Je fais ça jusqu'à ne plus en pouvoir [...] Et du coup le parallèle c'est aussi de faire avec, d'être aussi dans la co-construction, et de trouver un juste milieu entre ses besoins et ceux des autres."
>
> Léo : "C'est plus facile pour moi de suivre, d'être "pour", que d'être "avec". Dans le sens où j'ai toujours cette tendance à vouloir anticiper les besoins de l'autre, à vouloir continuer ce qu'il m'a demandé, alors que juste faire ce qu'on me demande de faire, c'est plus compliqué. Et en revanche, être contre, pour moi c'est très facile." »

On peut aussi demander : « Qu'est-ce que j'emporte avec moi après cet exercice ? », et les participant·es de répondre que ces exercices permettent « d'explorer son rapport au détachement », de « sentir les zones de confort ou d'inconfort dans le lien », ou encore de « voir comment je me positionne dans la relation à l'autre, sans suradapter ou me retirer ».

Dans le cas de la gouvernance partagée, les exercices de « mise en situation » dispensés au sein des Ateliers du Faire Ensemble et des ateliers Coopic font l'objet d'un travail de cadrage comparable. De nombreuses heures sont consacrées à la réalisation, par les participant·es, d'un « livrable » élaboré selon les principes de la gouvernance partagée et sous la coloration que lui donne l'équipe organisatrice (écoute des émotions, « posture de coopération », etc.). Ces travaux se font collectivement, dans une alternance entre activités en petits groupes affectés à une tâche spécifique et retours en grand groupe où tout le monde se coordonne. Ils sont l'occasion de mettre en pratique les nombreux éléments organisationnels et les différentes techniques de communication et de « gestion émotionnelle » dispensées lors des ateliers. Du point de vue des cadres, ces exercices apparaissent comme une « mise en situation » se déroulant elle-même au cours d'une séquence sociale (celle de l'atelier) distincte du cours ordinaire des interactions. Mais malgré cet effet de mise en abime, c'est bel et bien pour être répliqués et transposés dans la « vraie vie », hors de ces cadres situationnels que ces techniques, façons de faire et styles de communication sont expérimentés. On retrouve donc l'importance des ouvertures disponibles dans ces séquences et activement mobilisées par les acteurs pour appliquer ce qui s'expérimente dans l'atelier à d'autres configurations extérieures à ceux-ci.

Il peut néanmoins arriver que des acteurs s'engouffrent dans ces ouvertures vers l'extérieur, quitte à menacer le cadrage de la situation :

> « [Au cours d'un processus de Gestion par Consentement dans le cadre de la réalisation d'un livrable[138], des voix s'élèvent contre la "verticalité" introduite dans l'exercice par "l'équipe pédagogique" (ou équipe organisatrice). Responsable de l'organisation de l'exercice, Florian avait effectivement décidé d'introduire une "dose de verticalité" dans les processus de prise de décision en désignant lui-même certains "rôles" chez les participant·es dans leur "mission" de réalisation du livrable. Cette décision avait jeté le trouble dès le début de l'atelier entre les membres de l'équipe organisatrice, dont certains s'inquiétaient d'un "excès de verticalité"[139].
>
> Une équipe "proposeuse" a été désignée par l'équipe organisatrice et pour faire une proposition élaborée de projet pour la réalisation du livrable. Il y a eu un "tour de clarifications" au cours duquel les participant·es posent des questions. C'est désormais le moment du "tour de ressenti"] C'est le moment du "tour de ressenti". Manon trouve qu'il y a trop de choses à faire. "*Je suis flippée mais d'un autre côté j'ai confiance dans les ressources dont dispose le groupe*." Patrice se questionne quant à lui sur le fond du message.
>
> Marianne est interloquée. Elle estime que les rôles attribués doivent être définis en Gestion par Consentement [plutôt que d'être attribués par l'équipe pédagogique]. Florian intervient immédiatement pour dire que les rôles seront affectés par le Second lien [c'est-à-dire par un membre de l'équipe pédagogique]. Cette proposition n'est pas négociable.
>
> Marc prend la parole, un peu ébranlé. Il se dit déçu et en colère par la proposition. "*Je m'attendais à une proposition vachement moins élaborée. Là je vois un coup d'État mené par un petit groupe aidé par l'équipe péda' ! Je vois souvent ça dans des projets où il y a une prise de pouvoir qui… Qui me saoule en fait !*". Il ne croit plus en l'exercice. Pour lui la gouvernance partagée ici est "un *fake*". Ça ne fait plus sens pour lui de poursuivre.
>
> Florian répond : "*Merci d'amener ça, de poser ta colère. Moi j'ai besoin d'entendre à quel endroit tu sens que c'est fake. Je vois qu'il y a des pas qui sont faits...* » Marc le coupe : "*la proposition est trop précise. Là je sens qu'on est en train de m'imposer quelque chose !*"
> Léa [de l'équipe organisatrice] : "*Oui, mais en même temps dans cette proposition de quoi tu as besoin, toi, pour être là ?* » Marc répond que "l'aspect théâtre" qui était présent dans son sous-groupe de travail a été "totalement éludé"… Or c'est important pour lui que "tout le monde soit acteur dans la présentation, que tout le monde s'implique".
>
> Florian : "*Moi j'entends que tu as besoin qu'il y ait du théâtre. Tu as une objection, tu dis "ça ne me va pas" et c'est ok, merci de le dire. Et donc là comment tu fais alliance avec les proposeuses parce que le but, là, c'est de coopérer.* » Léa abonde : "*de quoi tu as besoin dans ce*

---

[138] Le livrable consiste ici dans la réalisation collective d'une « illustration en réponse à une carte taoracle ». Issues du jeu du Tao, les « cartes taoracle » sont des cartes illustrées accompagnées de courtes phrases énigmatiques ou poétiques, conçues pour susciter l'introspection, la mise en discussion collective et le travail symbolique. La carte tirée lors de l'atelier est jointe à l'annexe 5. Elle porte ici sur le thème de « l'adversité ».

[139] On voit ici comment la question de la répartition hiérarchique du pouvoir et de l'exercice unilatéral des décisions (la « verticalité ») apparait de nouveau comme une des questions centrales qui se posent aux acteurs (*cf.* section 1.2.3.). Car si Florian veut « introduire de la verticalité », c'est bien car il constate les dérives de « l'excès d'horizontalité » dans certains projets fonctionnant en gouvernance partagée. Sur

groupe ?" Marc répond qu'il tient à ce que "tout le monde soit impliqué, que chacun décide ce qu'il fait".

Le tour de ressenti se poursuit. Noah esquisse les rôles (écriture, chorégraphe...), il a des idées de qui affecter selon les compétences et appétences de chacun… »

Face à la dimension unilatérale de certaines décisions prises au sein de l'exercice, Marc rompt le cadre proposé par l'équipe organisatrice. Pour lui, l'exercice et l'atelier lui-même se trouvent remis en question. Ils apparaissent comme un simulacre (un « *fake* »). Ce faisant, le cadre de l'exercice et celui de l'atelier dans lequel il est enchâssé sont rompus.

Face à cette rupture de cadre (Goffman, 1991, p. 370), Florian et Léa travaillent activement à rétablir la définition de la situation qu'elle et il s'efforcent de construire et de maintenir en place. Alors que Marc déclare à tout le monde qu'il estime que l'exercice et la gouvernance partagée sont « *fake* », l'équipe organisatrice rétablit le sens le ramenant vers son engagement dans l'exercice : « de quoi tu as besoin, toi, pour être là ? » ; « Moi j'entends que tu as besoin qu'il y ait du théâtre. ». Là où Marc atteint le montage déployé par l'équipe organisatrice et les définitions de la réalité qu'elle propose, l'équipe riposte immédiatement pour le ramener (lui et les autres) à l'intérieur du cadrage qu'elle entretient soigneusement.

On voit ainsi que si ces séquences disposent d'ouvertures vers « l'extérieur », celles-ci peuvent être investies de manière à remettre en cause la crédibilité des ateliers. C'est alors la question de la réplicabilité « à l'extérieur » de ce que les ateliers rendent possible qui se pose. Remarquons à ce propos qu'à la suite de cet épisode, qui se déroulait alors en pleine période de « confinements » successifs, une participante a annoncé qu'elle venait d'être testée positive au Covid positive au Covid. Contrairement à ce qu'on aurait pu attendre, la réaction immédiate de l'équipe organisatrice n'a pas été de mettre en suspend l'atelier. Bien que la décision à prendre les affectait grandement (elle suscitait chez certain·es des affects politiques frontalement opposés aux lois liberticides et plus généralement au pouvoir gouvernemental), les membres de l'équipe organisatrice n'ont pas agi en sortant du cadre de l'atelier :

« Manon annonce qu'elle vient d'être testée positive au Covid.
Après un "temps de centrage" [au cours duquel chacun·e ferme les yeux et se "recentre sur soi"], les orga' lancent une "parole au centre" en "chapeau blanc"[140]. Manon énonce le cadre légal. D'autres rappellent que la responsabilité pénale de l'Institut du Faire Ensemble et du lieu [qui reçoit l'atelier] sont engagées. L'équipe organisatrice prend la décision de se réunir en petit cercle.

[140] La technique des "chapeaux de Bono" est mobilisée dans ce cas. "Lancer la parole au centre en chapeau blanc" signifie que n'importe qui peut parler mais que cela doit être pour apporter des éléments factuels, neutres et objectifs à propos du problème concerné.

Ils s'installent spontanément devant nous, au centre du grand cercle que nous formons autour d'eux. Nous assistons alors à leur réunion, comme les observateur·ices silencieux·ses d'une réunion interne. Je suis surpris qu'ils aient pris cette décision et qu'elle leur semble si évidente. Je pensais qu'ils s'isoleraient.
Temps de centrage puis tour de parole.

Noah et Benoit disent qu'ils ne sont pas prêts à parler.

Florian veut trouver un équilibre entre la "légalité froide" et "faire vivre ce qui existe ici". Il hésite entre demander à Manon de quitter l'atelier ou lui demander de se protéger. Il préfère la seconde option.

Léa voudrait plutôt que Manon s'isole et protège les gens. Elle se demande si on maintient le stage car elle a peur qu'on les accuse d'entretenir un *cluster*. Elle voudrait qu'elle quitte le stage, qu'on aère la pièce et qu'on mette à disposition des masques.

Noah s'en "fout profondément" du Covid. Il voudrait aussi demander aux gens ce qu'ils en pensent et prendre une décision en intelligence collective. […]

Florian dit qu'il ne souscrit pas aux "règles étatiques" mais à la "Raison d'être de l'IFE". Il se met à pleurer. Pointant le panneau accroché sur un mur, le visage en larmes, il lance "Moi, la responsabilité elle est là-bas". Le panneau :

"*Raison d'être de l'IFE :*

Faire humanité

Explorer la posture de coopération

Cultiver l'autonomie des communs"

[…] Léa lance un "appel à proposeurs". Florian : "Manon met un masque, se lave les mains régulièrement et chacun est en responsabilité de mettre un masque s'il le souhaite et respecte les gestes barrières. […]"

[...] La décision est prise. Le petit cercle se défait et l'équipe organisatrice rejoint le grand cercle. Une tension particulière habite ce moment de flottement. Personne ne sait si Manon devra ou non quitter la salle dans les instants qui suivent. Les enjeux sont de taille car ils entrent directement en rapport, chez certains, avec des idéaux politiques. Ils sont aussi perçus comme une sorte d'épreuve de réalité de l'alternative que représentent ces ateliers.

Cercle de parole en grand groupe. Noah rappelle que là, contrairement à ce que disait Marc quelques temps plut tôt, "on est bien dans la vraie vie", pas dans un jeu. Il n'y a pas de différence entre l'atelier, cette situation de gestion de crise, et la "vraie vie ". Noah poursuit : il n'a pas peur de la mort, pointe l'affiche « raison d'être de l'IFE » et rappelle à tout le monde que ce sont ces principes qui l'animent, dans sa vie. Que c'est pour ça qu'il se bat et que c'est ce qu'il veut défendre. Il n'y a pas de différence entre l'atelier et le sens de sa vie. Ce qui se passe ici, c'est pour lui "hautement politique".

Sylvie demande si on a de quoi filmer la suite du stage pour Manon. On répond que oui. Elle annonce qu'elle va objecter de toutes façons, et qu'il n'est donc pas la peine d'entamer le tour d'objection.

Florian est désarçonné. Manon dit quelques mots de remerciements et d'au revoir puis part. Benoit la raccompagne. »

Cette séquence illustre bien la manière dont les opérations de cadrage des ateliers peuvent engendrer une certaine ambiguïté dans la définition de la situation. On voit ici comment différents niveaux peuvent s'imbriquer les uns dans les autres tout en cultivant une grande porosité dans les frontières entre les cadres. Mais cette porosité est le point nodal de la définition de la situation qu'il s'agit de cultiver : la réunion de l'équipe organisatrice en petit cercle disposé au centre du cercle plus large des participant·es se tient elle-même au sein de l'atelier. Or l'enjeu de la situation consiste précisément pour les acteurs à passer du niveau le plus étroit au niveau le plus large. En d'autres termes, ce qui se passe au niveau le plus petit doit pouvoir être « diffusé », appliqué dans le cadre plus large de la « vie ordinaire », ailleurs qu'au sein de l'atelier.

La porosité entre les niveaux de cadrage est nécessaire dans la mesure où les techniques et les façons de faire propres à ces ateliers n'acquièrent pleinement leur sens que si elles peuvent sortir de cet environnement social. C'est toujours pour sortir de l'atelier et être instaurées *ailleurs* que ces pratiques sont expérimentées et éprouvées.

Ainsi, et de manière apparemment paradoxale, si la production de l'authenticité nécessite d'être située et distinguée du cours ordinaire des interactions par des opérations de balisage, les conditions situationnelles de sa reproduction impliquent la création d'ouvertures permettant aux acteurs de traverser les différents niveaux de cadrage opérés au cours des ateliers. C'est la possibilité de passer du cadre le plus étroitement « authentique », de l'exercice ou du modèle le plus formel à celui de la réalité ordinaire qui permet aux ateliers d'être appréhendés comme les pivots du changement social[141].

Nous avons vu comment l'authenticité se trouve collectivement produite au cours des ateliers étudiés. Ici, la production d'authenticité et sa reproduction sont centrales dans le rapport entretenu au changement social. C'est en instituant ce régime interactionnel et ces formes sociales au-delà des ateliers que les acteurs considèrent pouvoir agir pour transformer la société et ses institutions Mais si l'authenticité se manifeste aux yeux des acteurs comme l'expression de leurs intériorités, il reste néanmoins à comprendre précisément comment cette intériorité est appréhendée et conçue dans le milieu des « transitions ».

---

[141] Comme le montre l'extrait ethnographique qui précède, cette transposition des pratiques depuis le cadre des ateliers vers celui de la réalité ordinaire n'a rien d'évident. Elle butte au contraire face à d'importantes difficultés, que les acteurs rencontrent lorsqu'ils cherchent à reproduire et à diffuser ces pratiques à l'extérieur de ces ateliers. Ces épreuves sont décrites et analysées au chapitre 3, section 3.1.2.

3. LA PRODUCTION DE L'INTÉRIORITÉ DANS LE MILIEU DES « TRANSITIONS »

Nous avons vu dans les sections qui précèdent comment les échelles individuelle et collective se recouvrent et s'articulent dans le milieu des « transitions ». Qu'elles portent sur l'engagement ou sur la soutenabilité, les enquêtes menées par les acteurs conduisent à explorer différentes modalités de « travail sur soi ». La question de l'intériorité et de la nécessité de prendre en charge des questions de « gestion des émotions », de « communication » ou de « prise de décision collective » intervient systématiquement. C'est pourquoi les ateliers étudiés proposent aux personnes gravitant dans cet espace social de produire, en situation, les conditions sociales d'un style particulier d'authenticité, voué à être reproduit et diffusé. Ainsi, le « travail sur soi » est placé à la base du changement social.

La question posée dans ce chapitre (comment s'articulent les échelles individuelle et collective dans le milieu des « transitions » ?) requiert l'analyse d'un dernier élément. On a déjà vu que le changement social repose selon les acteurs sur un travail des intériorités… Mais il reste à éclairer ce que les acteurs entendent par « intériorité ». Quelles conceptions de l'individu apparaissent-elles lorsque les enquêté·es parlent de l'intériorité et la mettent en pratique ? En quoi ces conceptions participent-elles d'un rapport à la mobilisation et à l'engagement, et comment éclairent-elles l'articulation de l'individuel et du collectif dans ce milieu social ?

Nous verrons ici que l'intériorité, telle qu'elle est conçue dans le milieu des « transitions », nourrit des conceptions situées du social et s'articule intimement à des formes diverses d'engagement. Ces conceptions « engagées » de l'intériorité s'alignent point par point sur des horizons normatifs, des visions du monde et de ce qu'il doit être. Ce premier développement nous conduira à questionner plus directement la question des échelles. On verra comment, loin d'être conçue comme un « retour à soi », l'intériorité apparait plutôt dans ce milieu comme une « connexion aux autres » — une intériorité moins individualiste que relationniste.

3.1. L'intériorité engagée

Les travaux de Michel Foucault nous rappellent que le sujet ne préexiste pas aux rapports sociaux. Loin de toute essentialisation, il est le produit d'une construction historique et sociale traversée par des visions du monde et des rapports de pouvoir. Selon cette perspective, la construction du sujet requiert des « techniques de soi » *via* lesquelles les subjectivités se trouvent constamment performées (Foucault, 1984). Avec le concept d'assujettissement, Foucault montre

que la « connaissance de soi » (entendue comme l'ensemble de procédures destinées à produire du savoir sur l'identité du sujet) est indissociable des rapports de pouvoir qui l'organisent (Laval et Pégon, 2024, p. 22). La construction des subjectivités s'inscrit dès lors dans une « pragmatique de soi » où le sujet n'existe autrement que par des techniques de subjectivation elles-mêmes normatives et prescriptives. Dans la mesure où ces procédures ne sont jamais politiquement innocentes, l'individu se présente dès lors comme le creuset d'anthropologies charissant immanquablement leur lot de conceptions situées du monde social. L'étude des procédés de subjectivation apparait alors comme indissociable de celle des rapports de pouvoir (Foucault, 2001).

Pas de sujet sans procédure de subjectivation, pas de subjectivation sans rapport de pouvoir. Tel fut le postulat de l'approche foucaldienne de la construction des subjectivités (par exemple, Butler, 2007). Cette approche soulève pourtant plusieurs limites. Contre la conception du sujet comme simple « effet de pouvoir » (Martuccelli, 1999, p. 300-305), Michel de Certeau (1990b) rappelle d'abord que les individus ne sont pas de simples récepteurs passifs des dispositifs de pouvoir ou des produits culturels : ils en détournent les usages, bricolent des significations propres et expriment une agentivité dans les contraintes imposées. De plus l'approche foucaldienne peine à satisfaire aux exigences de l'empirie car elle tend à négliger les modalités concrètes par lesquelles les individus s'approprient, détournent et renversent les usages. En important dans la sociologie les édifices intellectuels de la philosophie, elle a souvent fait l'impasse sur l'analyse des pratiques, oubliant ainsi la question (pourtant centrale en sociologie) de leur mise en œuvre empirique (Lemieux, 2012b).

Les sociologies critiques de « l'individualisation », du « psy » ou du « développement personnel » dépeignent un processus univoque de production néolibérale d'un individu soucieux de son seul bien-être privé. On peut néanmoins se demander avec Michel de Certeau comment les acteurs s'approprient, ré-interprètent et détournent *par l'usage* les dispositifs, les techniques et les savoirs produits par les institutions. Les « arts de faire » étant une invention discrète mais subversive d'autres façons de lire, de cuisiner, ou de marcher dans la ville, on peut se demander quelles « tactiques » permettent d'utiliser et de détourner par l'usage des techniques de l'intériorité issues d'univers hétérogènes (management, traditions orientales, psychologie cognitive, etc.). Dès lors, à l'inverse d'un « processus exclusif et dominant qui ne rencontrerait aucune forme d'opposition, de résistance, de détournement » (Stevens, 2008, p. 7), la sociologie des usages de l'intériorité rend compte de la manière dont la production de l'intériorité s'opère à partir des

pratiques ordinaires des acteurs (et pas d'entités surplombantes comme les « *épistémè* », le « néolibéralisme », le « gouvernement » ou les « régimes de subjectivation »).

Loin de s'imposer comme une structure discursive mise au service d'un gouvernement des populations, l'intériorité est un objet d'appropriations polysémiques et d'usages différenciés. Indépendamment de leur contexte de production, les techniques de l'intériorité font l'objet d'usages divers et d'interprétations modalisées. Le syncrétisme régnant dans le milieu des « transitions » conduit à de tels usages et permet aux acteurs de mobiliser de manière indifférenciée des éléments issus d'horizons variés. C'est aussi au nom de ce « bricolage » (pour reprendre la formule consacrée par Certeau) et de la mise en équivalence de ces techniques de l'intériorité dans cet espace social qu'il importe, d'une part, de ne pas différencier entre le « psy » et le « spirituel » (puisque les deux conduisent, selon les acteurs eux-mêmes, aux profondeurs des intériorités) et, d'autre part, de partir des usages plutôt que des doctrines.

Comment *les acteurs eux-mêmes* investissent l'intériorité de conceptions normatives de l'individu et du social ? Comment les usages situés de l'intériorité embraient-ils sur des horizons collectifs ? Quels procédés rhétoriques, quelles critiques et justifications sont utilisés pour mettre en forme ces horizons normatifs ?

3.1.1. L'intériorité comme rapport authentique à l'environnement

De quoi se détachent les acteurs lorsqu'ils disent se relier à leur intériorité ? Ce questionnement apporte quelques premiers éléments d'analyse pour comprendre « de quoi » est faite l'intériorité du milieu des « transitions ».

Il faut d'abord relever l'idée que se relier à son intériorité s'apparente pour les acteurs à un éloignement de l'esprit de performance, de compétition et d'investissement dans des logiques productives. À rebours du « culte de l'efficacité », du « profit » ou de la « réussite individuelle », les interrogé·es défendent la nécessité d'un « ralentissement », d'un « retour » à des formes de « simplicité » voire de « décroissance heureuse ». Pour « se regarder autrement que concurrents, que produits, que compétiteurs », les techniques de l'intériorité apparaissent comme une voie d'émancipation relativement aux injonctions à la performance qui traversent, selon les interrogé·es, les sociétés contemporaines.

De manière concomitante, l'attachement à l'intériorité apparait comme un détachement de la consommation. Identifier et « nourrir » ses « besoins véritables » permet, selon les interrogé·es, de se déprendre de la recherche perpétuelle de satisfactions immédiates. Puisque les projections désirantes sont perçues comme des réponses illusoires à un vide existentiel entretenu par la société marchande, se relier à soi-même devient une manière de s'émanciper du piège de la consommation. De manière générale, le désir et la possession de signes de richesse ou de biens matériels considérés comme « superflus » sont largement rejetés car perçus comme le signe d'une « déconnexion de soi ». Les acteurs thématisant le « matérialisme » de la société comme un autre des vices (avec le productivisme et le culte de la performance) desquels la « reconnexion à soi » permettrait de s'émanciper.

Contre le consumérisme et le productivisme, la qualité du lien à autrui et à la nature est affirmée et valorisée de manière univoque. Il arrive que les interrogé·es thématisent les « trois écologies » développées par Félix Guattari :

> « Je me suis formé, j'ai fait tout un tas de stages, de formations sur plusieurs années, en direction... Dans l'écologie profonde. C'est essentiel d'être connecté... Ce que je travaille longtemps, pour moi c'est le triple lien : le lien à soi, le lien à autrui et le lien à la Nature. [...] Pour moi, ce qui est très clair, c'est que le travail, c'est un vrai travail à faire sur soi, à faire dans le développement du lien avec les autres, avec autrui, avec une visée entre autres politique, et la connexion à la nature. Pour moi c'est essentiel. C'est un besoin fondamental en termes de reconnexion au vivant. Je suis pas en haut de la pyramide à dominer tout ça. » — Extrait d'entretien avec un organisateur d'ateliers de Travail qui Relie, praticien en art-thérapie et membre de Extinction Rebellion.

Les interrogé·es témoignent d'un attachement à l'idée de « reconnaitre l'autre comme son égal » et de « respect des personnes ». On parle parfois d'une « écologie de la relation » ou « d'écologie intérieure » en jouant sur la polysémie du terme. Ainsi, les personnes ayant assisté aux stages ethnographiés peuvent thématiser l'intensité d'une « connexion émotionnelle » qu'ils n'avaient jamais expérimenté auparavant. En ce sens — et nous développerons ce point — se relier à son intériorité consiste aussi à se relier aux autres par la qualité d'une relation « authentique ».

L'intériorité est aussi investie (on s'en doute) de conceptions proprement écologistes. C'est aussi en ce sens qu'il faut comprendre en quoi la « connexion à soi » est aussi une sortie du productivisme et du consumérisme. Se relier à soi implique toujours ici de se relier ici à la nature et au « vivant » :

> « Ce qui a vraiment été au démarrage [de mon engagement dans le développement personnel] c'est la rencontre avec la Gestalt-thérapie. Pour moi c'est clair. [Puis j'ai rencontré] la danse, et puis... Ce lien qu'ont tous les enfants, ou quasi tous les enfants, que j'avais perdu, parce qu'à un moment donné on dit aux enfants que c'est des conneries, qu'il faut aller apprendre des trucs, mais ce lien avec la nature, puissant, quoi. Donc j'ai fait des retraites de chamanisme, j'ai fait… Je suis pas parti là-dedans, mais ça a aussi fait partie d'une redécouverte de "ben en fait y a pas la nature et moi, quoi. Je suis la nature." On dit "c'est beau la nature" avec notre objectivation, là, c'est comme si on regarde la nature et nous à part. On est pas du tout à part quoi. Je passe mon temps en thérapie [en tant que thérapeute] à dire "écoutez la bestiole en nous, en vous !" » — Extrait d'entretien avec un coach et Gestalt-thérapeute.

On voit comment se réactivent dans les discours tout un ensemble de schèmes forgés et consolidés par le *new age*. En particulier, l'articulation entre le « retour à soi » et le « retour à la nature » autour du trope de *l'authenticité* constitue un point très récurent. En miroir d'une société perçue comme aliénante et destructrice du « vivant », l'intériorité apparaît comme une « reconnexion » avec une nature originelle et authentique. Ce mouvement conduit à l'abandon du dualisme opposant l'individu à son environnement, avec l'idée (systématisée par l'écologie profonde) de la nécessité d'abandonner l'anthropocentrisme pour penser plus largement le « vivant ».

L'intériorité est investie d'un imaginaire présentant d'une part des relations sociales plus justes, égalitaires et empathiques et d'autre part un rapport à un environnement naturel plus sensible harmonieux et profond. Ces conceptions l'orientent donc vers une conception spécifique de ce que doivent être l'individu et la société. Elles embraient ainsi sur des pratiques visant à diffuser et à instituer de telles conceptions de la vie sociale.

3.1.2. L'intériorité saisie par l'écopsychologie

Comme champ de savoirs et de pratiques, l'écopsychologie force le trait de ces conceptions et en propose une théorie structurée. Elle repose sur l'idée d'interdépendance de l'individu et du « vivant » duquel il fait partie — et pas de son « environnement » comme dans le cas de la Gestalt-thérapie. Comme évoqué au chapitre précédent (section 2.1.1.), la souffrance individuelle y est appréhendée comme le signe d'une souffrance plus large du « vivant ». En associant thérapie et engagement, l'écopsychologie fait du militantisme et de toute forme de « défense du vivant » un élément « normal », vers lequel l'être humain tend « naturellement ». Selon Joanna Macy, le « déni collectif » dans lequel nous serions collectivement plongé·es serait le signe d'un trouble duquel il s'agit, précisément, de sortir collectivement.

Dès lors (et à rebours, là aussi de ce que certains courants de la psychologie soutiennent), les émotions comme la colère, l'anxiété ou la tristesse face à l'état du monde sont considérées comme des réactions normales face à une situation de désastre. Dès lors, se « connecter à ses émotions » serait pour certain·es le premier pas à effectuer dans une démarche de « transition » (où thérapie et engagement se confondent). La rencontre de l'écopsychologie peut favoriser des formes variées d'engagement, impliquant souvent des reconversions professionnelles dans le milieu des « transitions ».

L'écopsychologie véhicule une conception écologiste de l'intériorité des individus : se connecter à soi implique de se rendre sensible au « vivant » et, en particulier, aux atteintes qui lui sont faites. Dès lors, l'engagement pour la défense du « vivant » apparait presque comme une évidence : si notre « nature intérieure » s'intègre à la « nature environnante », défendre l'un implique de défendre l'autre.

De plus, l'écopsychologie apporte aussi une vision du monde et des manières de s'y impliquer : si le militantisme est nécessaire, il ne saurait épuiser toutes les façons possibles de s'engager. Joanna Macy insiste à ce titre sur deux autres modalités possibles de l'engagement pour le « changement de cap », passant notamment par l'expérimentation d'alternatives concrètes d'une part et le « changement de conscience » (ou de « vision ») de l'autre (qui implique des réflexions philosophiques et cosmologiques).

Dans le cas de XR, rappelons que la « culture régénératrice », placée au cœur du mouvement, provient directement des travaux de Macy en écopsychologie. Les conceptions écopsychologiques de l'intériorité y sont présentées et utilisées sous des modalités diverses par les militant·es. Elles fournissent en ce sens une approche de l'intériorité ajustée au militantisme, tout en insistant sur l'importance du « soin militant ». Ainsi, lors d'une réunion interne, un praticien en TQR venant présenter cette pratique et son importance pour les militant·es parle en ces termes de la manière dont l'écopsychologie et l'écologie profonde ont bouleversé sa perception du monde et de la manière de s'y engager :

> « [Je reprends en substance, sur mon journal de terrain, ce que dit l'intervenant en le citant partiellement (entre guillemets)] Joanna Macy définit le TQR comme un "processus collectif pour célébrer la Terre, accueillir nos peines liées à la destruction en cours du vivant dans l'intention d'agir pour soutenir la vie". C'est très lié à l'écologie profonde. On peut résumer l'écologie profonde comme un processus qui n'est pas simplement intellectuel, c'est plutôt une "transformation intérieure" à laquelle on arrive au travers d'actions menées au nom de la Terre. Le concernant, il nous raconte que dans sa propre trajectoire, il disait "à la base je milite parce que je

> protège la forêt tropicale", et cette position-là s'est transformée en "je fais partie de la forêt tropicale et je me protège moi-même. Je suis cette partie de la forêt tropicale qui a récemment émergé avec la conscience et la pensée." On voit que l'écologie profonde sous-entend un "engagement intérieur", une "transformation intérieure", un "changement spirituel" » (termes employés comme synonymes). On est là dans "une manière de faire de la politique qui est récente." » — Extrait du journal de terrain réalisé lors d'une réunion interne à Extinction Rebellion.

On retrouve ici l'idée selon laquelle ces ensembles de théories et de pratiques suggèrent que le « chemin intérieur » est en fait indissociable d'un dépassement du dualisme opposant l'individu au reste du « vivant ». Cette idée (centrale dans le milieu des « transitions ») trouve son expression dans des pratiques de « reconnexion au vivant », mais aussi dans une lutte plus traditionnelle pour l'écologie. C'est ce que développe le praticien en TQR dans l'extrait ethnographique lorsqu'il énonce que l'écologie profonde réside dans une articulation entre des « actions menées au nom de la Terre » et une « transformation intérieure ». À propos de son propre parcours, il explique aux militant·es comment l'engagement et le « politique » s'articulent à de profondes transformations des intériorités.

3.1.3. Le « soin militant » et le « militantisme soutenable » : santé mentale et engagement

Ces conceptions de l'intériorité s'articulent aussi à des formes diverses d'engagement sur le mode de la « régénération » et du « soin ». Chez XR, la « culture régénératrice » joue un rôle central pour créer au sein du mouvement de tels espaces.

Le thème du « soin » apparait beaucoup au sein du mouvement et peut recouvrir plusieurs acceptions. Pour prévenir du « burn-out militant » et préserver la santé mentale, de nombreux dispositifs sont mis en place en interne : ateliers, conférences, pratiques de communication diverses, etc. Au cours d'ateliers divers, une attention particulière est portée à la question du soin et de la santé des militant·es, notamment au cours des actions menées. Cette attention est souvent justifiée au nom de l'idée que le militantisme chez XR n'est pas « sacrificiel » (à la différence des mouvements traditionnels), c'est-à-dire que le fait de « s'engager pour un monde meilleur » n'exclut pas l'idée de « se faire du bien à soi-même ».

Le « soin militant » s'exprime à travers différents dispositifs de « soin en action ». Chaque action chez XR comporte des rôles reliés au pôle de la « culture régénératrice » : les « bulles de soin » sont des espaces ouverts après les actions où les militant·es peuvent « décharger leurs états émotionnels négatifs » ; les « bulles volantes » sont composées de militant·es chargé·es d'assurer le

soutien émotionnel et physique de celles et ceux qui occupent un espace, souvent dans des positions statiques, lors de blocages ou d'occupations, etc. À travers ces dispositifs, c'est bien sous l'angle de la santé psychique, émotionnelle et corporelle que l'intériorité est mobilisée et cultivée au sein du mouvement.

En parallèle de ce « soin militant », la notion de « régénération » renvoie à l'ouverture d'espaces-temps spécifiquement dédiés à la récupération et au « ressourcement collectif ». Le soin et la régénération ne sont pas ici périphériques, mais constitutifs de la manière dont l'engagement est conçu et mis en pratique. Ainsi, des nombreux « moments de convivialité » au cours desquels une tonalité festive est cultivée. Les militant·es peuvent se retrouver dans un parc, un bar ou un lieu autogéré afin de partager un repas, chanter, danser, ou simplement être ensemble, sans « pression militante » explicite.

Ces éléments s'orientent vers l'idée d'un militantisme « durable », qui caractérise particulièrement XR relativement aux autres mouvements sociaux. Chez XR, l'intériorité est placée au cœur des relations interpersonnelles et des dispositifs d'action. Ainsi, se retrouve-t-elle dans les pratiques d'organisation et de communication instituées au sein du mouvement. Avant chaque réunion (où tout le monde s'assoit en cercle), un « tour de météo intérieure », au cours duquel chacun·e est invité·e à partager au groupe « comment il/elle se sent en ce moment », marque le début des discussions. Des « cercles d'empathie », au cours desquels les souffrances de chacun·e sont entendues, sont régulièrement organisés. De même, des « check-out » en fin de réunion permettent de verbaliser les ressentis, contribuant à clore les temps collectifs sur une note de « partage émotionnel ». On retrouve donc là beaucoup de pratiques dispensées au cours des stages ethnographiés. Des éléments issus du développement personnel, comme la Communication Non-Violente ou l'Analyse transactionnelle, se retrouvent, eux aussi, dans les pratiques ordinaires du mouvement.

C'est donc autour d'un engagement qualifié de « non-sacrificiel », soucieux du bien-être et de la santé des individus, attaché à la durabilité du militantisme, que se réunissent les éléments de la « culture régénératrice » :

> « [je participe, comme membre de XR, à un atelier sur le "militantisme résilient" destiné aux membres du mouvement] Sacha [militante XR qui anime l'atelier] nous rappelle que le "mythe du militant modèle" est tenace : celui qui est partout, "sur tous les fronts à la fois". Contre ce mythe, elle insiste sur l'importance de connaître et de respecter ses propres limites dans son engagement à XR, mais aussi de "respecter les niveaux d'investissement des autres, sans jugement, sans

culpabilité." » — Extrait du journal de terrain réalisé lors d'un atelier interne à Extinction Rebellion.

À la durabilité du militantisme s'articule aussi sa désirabilité. Au cours du même atelier, on demandera aux participant·es de « réfléchir au souvenir d'un engagement militant qui [leur] a procuré des sentiments positifs », puis de trouver « à quel besoin ce sentiment répondait. » Cet exercice inspiré de la Communication Non-Violente vise à favoriser l'association du militantisme à des émotions ou sentiments « positifs » comme la joie, l'enthousiasme, la gratitude, la fierté. Des documents proposant une liste des émotions et « besoins fondamentaux » sont alors distribués aux participant·es afin de les guider dans ce processus de production d'une intériorité alignée avec l'engagement militant[142]. Certain·es évoquent par exemple la joie ressentie lors d'une action de désobéissance menée collectivement, identifiée comme répondant à un besoin de solidarité et de cohérence entre leurs valeurs et leurs actes. D'autres associent la fierté ressentie après avoir animé un atelier ou formé de nouvelles recrues à un besoin de « transmission » ou de « reconnaissance ». Un participant mentionne, quant à lui, l'enthousiasme partagé durant une veillée musicale après une journée d'action, en lien avec son besoin de « connexion » et de célébration collective.

Au sein de XR, l'intériorité est définie, conçue et pratiquée en lien étroit avec l'engagement militant. Elle ne constitue pas un espace privé coupé de l'action collective, mais un levier essentiel pour soutenir l'engagement. Ainsi se trouve-t-elle toute entière tendue vers une conception « non-sacrificielle » de l'engagement, où les notions de soutenabilité, de durabilité et de désirabilité du militantisme sont au centre des pratiques. Loin d'apparaitre comme dépolitisant, le travail sur soi est ici constitué comme un élément central du militantisme écologiste[143].

À rebours des formes d'engagement reproduisant dans leurs moyens et leurs expressions ce contre quoi elles luttent (violence, domination, productivisme…), la nécessité pour les individus d'incarner le changement qu'ils veulent voir advenir les conduit à un travail introspectif et intérieur. Du travail sur soi à l'action dans le monde, du changement personnel au changement social, l'intériorité se trouve façonnée par des conceptions du monde et de ce qu'il doit être alignées avec

142 On trouvera ces documents en annexe 6.

143 On retrouve là des dispositifs et des pratiques propres aux réseaux effondristes et militants anglo-saxons. Dans son étude comparée du mouvement de la décroissance et du réseau des Transitions, Luc Semal montre effectivement que dès les années 2000, l'écopsychologie de Joanna Macy est au cœur du mouvement des *Transition Towns* et permet de déployer une série de dispositifs de sensibilisation et d'accompagnement des militant·es dans leur engagement. Ces dispositifs permettent de « maîtriser et canaliser les dynamiques émotionnelles que suscite l'anticipation catastrophiste dans un sens présumé favorable à l'engagement politique et à l'action collective. » (Semal, 2019 p. 262).

les horizons cultivés par le milieu des « transitions ». Il s'ensuit que la pratique de cette intériorité « engagée » s'articule parfaitement aux formes d'engagement dont il est ici question. Or, si le travail de l'intériorité ne saurait ici se réduire à un « repli sur soi dépolitisant », c'est aussi car elle n'est, de fait, pas conçue sur un mode individualiste.

3.2. L'intériorité relationniste

Il apparaît clairement, à ce stade, que le milieu des « transitions » se caractérise par l'importance accordée au « travail sur soi » dans les formes d'engagement promues. Loin d'un complément ou d'un soutien individuel à l'action collective, le travail de l'intériorité est une des conditions mêmes de l'engagement. C'est bien contre l'idée selon laquelle il serait possible de transformer le monde sans se transformer soi-même que s'érige le milieu des « transitions » : pas de changement global sans « révolution des consciences », pas de transformations « extérieures » sans transformations « intérieures », pas de lutte efficace sans un intime travail de « déconstruction », « déconditionnement » et « changement de cap ». Cette conviction traverse les discours, les pratiques et les formats d'engagement de ce milieu, où l'écologie est pensée autant comme une question de structures que comme une affaire de subjectivités. Le recours aux techniques de l'intériorité structure les pratiques autant qu'il façonne une certaine idée de ce que signifie « agir politiquement ».

Dès lors, l'intériorité est façonnée, pratiquée et investie par les acteurs en accord avec des visions singulières du monde et de ce qu'il doit être. Ces horizons ne sont pas définitivement fixés, mais font l'objet d'enquêtes permanentes, au sein desquelles ils sont envisagés, modelés et questionnés de manière éminemment pratique. Au travers de ces explorations situées, l'intériorité est travaillée, éprouvée et pratiquement engagée dans des processus d'enquêtes sur une soutenabilité indissociablement écologique et sociale. C'est dans ce contexte qu'elle se trouve définie, en pratique.

Sur le plan proprement scalaire (qui nous intéresse particulièrement dans ce chapitre), et en lien étroit avec les développements qui précèdent, la pratique de l'intériorité dans le milieu des « transitions » ne saurait être réduite à un processus d'individualisation. Ces conceptions de l'intériorité se caractérisent bien au contraire par leur opposition nette à toute forme d'individualisme. Ici, le chemin vers les profondeurs du Moi n'est qu'une partie d'un processus plus large de dépassement du seul « souci de soi ».

3.2.1. L'intériorité comme vecteur de décentrement de soi

Comme on a pu le voir, la démarche de « travail sur soi » implique un processus d'attachement à certains horizons normatifs et à certaines valeurs. Lorsqu'il est question d'évoquer de manière assez générale cette démarche, les interrogé·es déclarent se lier davantage à des relations sociales authentiques ainsi qu'à une approche sensible et intime de la nature. Ce renforcement des attachements aux humains et au « vivant » placé sous le signe de l'authenticité s'accompagne de la thématisation d'une question proprement « scalaire ». Tou·tes les interrogé·es, des praticien·nes en développement personnel aux membres de XR en passant par celles et ceux gravitant autour des ateliers, affirment que loin de conduire au « repli sur soi », cette démarche s'inscrit au contraire dans l'ouverture de l'individu à la relation et au collectif.

Pour « sortir de son petit quant à soi », pour « sortir de l'individualisme », l'introspection, la thérapie et l'exploration de soi ne sont qu'une étape d'un processus plus général. Le « travail sur soi » est orienté vers une démarche d'engagement. Ainsi de cette praticienne en développement personnel pour qui sa pratique de coach et psychopraticienne est indissociable d'un engagement associatif et humanitaire :

> « Il faut que les gens aient fait suffisamment de travail sur eux pour sortir de "se réparer soi-même". Parce que quand on est que pour réparer soi-même, et qu'on s'en rend pas compte, on va faire des erreurs. Donc il faut avoir travaillé sur soi, et être vraiment le plus possible dans cette distance suffisante pour agir et être décentré de soi. Partager, c'est ça. [...] Contribuer. Pour moi c'est le mot : contribuer. Faire sa part. Faire sa part pour une société qui je l'espère va s'élever, dans le bon sens du terme, s'élever pour s'ouvrir à la nature, à ce regard systémique. » — Extrait d'entretien avec une coach et psychopraticienne.

À ce titre, les enquêté·es insistent sur la distinction entre un usage « néolibéral », axé sur le productivisme et la performance des techniques de l'intériorité (réunies sous l'appellation de « développement personnel »), et leur propre démarche au sein de laquelle « le changement collectif ne peut se faire que *via* le changement individuel » :

> « Le développement personnel peut être utilisé de plusieurs manières, en fait. Il y a le truc "je peux toujours être plus performant dans mon business, dans ce que je fais, dans la destruction…" Enfin dans n'importe quoi, même dans des choses positives, évidemment. Mais la performance personnelle, du mieux-être, un espèce de truc individualiste, égoïste parfois... [...] Il y a plein de choses comme-ça dans le développement personnel qui peuvent être utilisées de manière contre-productive. Et je suis un peu fâché avec ce terme-là pour cette raison-là. Et en même temps, ce qui a switché, c'est que je suis convaincu depuis maintenant plusieurs années que le changement collectif il ne peut se faire que via le changement individuel. C'est-à-dire que je peux pas résonner à l'extérieur ce qui n'a pas changé en moi. » — Extrait d'entretien avec un praticien en écopsychologie et organisateur d'ateliers de Travail qui Relie

> « En étant moi, avec mon authenticité, mon langage, ma façon d'être, mon art, ma spiritualité, et tout ce que je suis... Enfin tout ce que j'amène là c'est pas pour mon propre plaisir personnel individuel et égotique, c'est de toutes façons avec la conscience que j'ai envie de mettre tout ça au service. [...] Heureusement que j'ai réouvert les canaux de moi-même pour pouvoir laisser fluidifier mon être et l'exprimer pour pouvoir mieux contribuer. » — Extrait d'entretien avec une organisatrice d'ateliers de Travail qui Relie et militante à Extinction Rebellion.

« Mettre au service », « contribuer », « partager », « résonner à l'extérieur »… ces signifiants indiquent que l'intériorité ne saurait être centrée sur le seul individu. Elle participe au contraire d'un « élargissement », d'une « ouverture » sur le monde. « Travailler sur soi » est une condition requise pour changer le monde :

> « On a que ça, des exemples de bonne structure politique où le mec qui dirige ça n'a évidemment, de toute évidence, pas fait de travail personnel, donc des egos démesurés, des récupérations, et donc ce travail personnel il est à mener ! Donc là ça rejoint effectivement des questions de développement personnel. Et évidemment la limite c'est que quand tu ne fais que du développement personnel, ben voilà, tu travailles ton nombril. [...] Pour moi c'est complètement interconnecté. Le personnel, le quotidien, le professionnel, le politique, le spirituel... [...] C'est un préalable essentiel, mais en même temps, j'ai envie de dire, c'est pas que c'est complètement insuffisant mais c'est quand même insuffisant. » — Extrait d'entretien avec un organisateur d'ateliers de Travail qui Relie, praticien en art-thérapie et militant à Extinction Rebellion.

Le « travail sur soi » n'est pas appréhendé comme une fin en soi. Il constitue le préalable d'un engagement considéré comme plus juste, plus lucide et plus durable. Par conséquent, l'intériorité n'est pas envisagée comme une forteresse close sur l'individu et ses affects. Elle apparait bien plutôt comme un vecteur « d'ouverture », de « partage », de « solidarité » et de « coopération » — autant de termes et d'expressions utilisées pour évoquer la relation à autrui et les manières désirables de s'organiser et d'agir collectivement. Cette conception non-individualiste de l'intériorité peut être précisée à travers l'étude de sa mise en pratique.

3.2.2. La production située de l'intériorité relationniste : se « connecter aux autres »

Les ateliers ethnographiés se réunissent, on l'a vu, autour de la centralité de l'articulation entre travail sur l'intériorité et engagement. Mais c'est aussi, une conception non-individualiste de l'intériorité qui y est promue.

Dans le cas des Ateliers du Faire Ensemble, c'est précisément le « passage du Je au Nous » qui est présenté comme la trame centrale de l'exercice. L'objectif revendiqué de ces ateliers consiste à « satisfaire les intérêts individuels [en les mettant] au service d'un but collectif »[144]. La

[144] Extrait du livret pédagogique de l'IFE.

thématisation du « Nous » s'apparente à une réification du collectif où les personnes qui le composent sont amenées à « coopérer » en se réunissant autour d'un « objectif commun »[145]. Si le travail sur soi est placé au cœur de ce collectif, c'est pour y développer des « relations authentiques », autrement dit, une solidarité s'exprimant dans le registre de l'intériorité. Une attention particulière est portée au souci de soi, non pour l'entretenir comme tel, mais pour mieux l'orienter vers une disponibilité au groupe, vers une capacité à reconnaître et accueillir les « besoins », les « limites » et les « vulnérabilités » d'autrui. Ainsi, l'intériorité mobilisée dans ces ateliers est avant tout celle des membres d'un groupe intégré cultivant une forme spécifique d'authenticité.

Avec les ateliers Coopic, Plantîves thématise davantage la « coopération » et reprend à son compte l'expression inaugurée par l'IFE de « faire ensemble autrement ». Dans un style sensiblement différent, ces ateliers insistent sur l'importance de l'introspection et de l'usage des techniques de l'intériorité, mais toujours dans un objectif collectif : réaliser un projet commun, s'engager dans un mouvement ou une association, etc. Ainsi Plantîves se présente-t-elle comme une « école de l'engagement et de la coopération » où le travail collectif sur des notions de « posture de coopération », de « gouvernance partagée » ou « d'autogestion » favorisent l'engagement des individus dans des collectifs variés. À côté de la gouvernance partagée, Plantîves se rapproche du TQR par la thématisation de la notion « d'engagement ». Il s'agit, là aussi, de « travailler sur soi » collectivement afin d'identifier et de mobiliser les « ressources intérieures » requises par des formes variées d'engagement.

Le TQR et l'écopsychologie fournissent une définition plus formalisée de l'intériorité. On a déjà montré qu'il s'agissait dans ces ateliers de favoriser l'engagement par l'introspection. Mais ceci ne doit pas faire oublier que l'idée de travailler sur soi pour s'engager s'inscrit dans une philosophie construite en opposition au « biais individualiste de la psychologie traditionnelle » (Macy, 2016, p. 162). C'est en effet contre l'idée selon laquelle les émotions des individus proviendraient de leurs seuls esprits (l'esprit de sujets libres, autonomes et détachés du monde) que ces pratiques affirment l'existence d'un lien organique, « systémique », entre l'intériorité et le monde. L'anxiété, la tristesse ou la colère sont ainsi interprétées comme les symptômes d'un dérèglement du lien entre soi, les autres, et le monde. Ce déplacement du regard transforme l'introspection en un exercice de « reconnexion » — à soi, aux autres, au vivant. Ainsi, l'objectif

[145] Extrait du livret pédagogique de l'IFE.

revendiqué de l'écopsychologie consiste à développer et à cultiver la « reliance », c'est-à-dire la connexion de l'individu à l'ensemble du vivant. On parle alors de la « toile de la vie » pour évoquer cette interdépendance fondamentale de tous les êtres, et souligner l'idée que toute action, toute émotion, toute pensée s'inscrit dans un réseau vaste réseau de *relations*. Dès lors, la distinction entre l'introspection et l'action la plus traditionnellement qualifiée de militante est ontologiquement dépassée :

> « Ce terme de conscience est super important. Cette conscience que ce qu'on fait ça agit à tous les niveaux. La reliance dans le TQR ça peut aussi en être quelque chose de très intime et qui peut être même presque cellulaire, quelque part. [...] Le Travail qui *Relie* [elle appuie sur ce terme] cherche à acquérir davantage cette conscience, mais à une très grande échelle, c'est-à-dire que tout est lié à l'intérieur de nous, mais aussi à l'extérieur de nous et que tout ce qu'on va faire dans une pratique intérieure, ça va se répercuter sur l'extérieur. » — Extrait d'entretien avec une organisatrice d'ateliers de Travail qui Relie et militante à Extinction Rebellion.

Ce dépassement de l'opposition intériorité-extériorité se retrouve dans les nombreuses pratiques corporelles où les regards et les gestes se substituent au langage. À l'instar d'exercices tels que « l'artiste et la glaise » ou la « danse miroir », nombre de pratiques observées relèvent moins d'une introspection solitaire (comme c'est le cas, par exemple, de la méditation) que d'une exploration pratique de la *relation à autrui*. Alors que les corps se déplacent lentement dans l'espace, les participant·es s'observent, se répondent, s'ajustent. L'un tend un bras, l'autre enchaîne un mouvement similaire ou complémentaire. Un jeu de regards s'instaure, des silences sont habités par les respirations et les gestes. Dans l'exercice de la « danse miroir », par exemple, il ne s'agit pas simplement de reproduire les mouvements de l'autre, mais d'entrer dans une attention corporelle de ce qu'il ou elle exprime. Le corps devient le médium de relation et l'intériorité est produite collectivement dans cette attention mutuelle à la corporéité « sensible ». Ce n'est pas tant un « retour en soi » qu'un déplacement vers l'autre, une attention sensible à ce qui circule entre les personnes.

Il arrive à ce titre que lors d'exercices corporels impliquant l'ensemble des membres du groupe (pas une série de binômes), l'animateur·ice se montre très attentif à la tendance des participant·es à fermer les yeux pour se concentrer sur leurs sensations corporelles. Il peut, à ce moment-là, rappeler autant de fois que nécessaire que l'objet de l'exercice n'est pas là. Il ne s'agit pas, lors de ces exercices, de se « recentrer sur soi », mais bien de se *« connecter aux autres »*. Ainsi peut-on entendre fréquemment : « ouvrez les yeux ! C'est pas un trip ! Gardez les yeux ouverts !

C'est pas un trip ! » Là encore, la production de l'intériorité ne s'oriente pas vers soi-même mais vers la relation aux autres.

L'intériorité n'est pas abordée de manière individualiste, mais *relationniste*. C'est par et pour la relation à l'autre que les personnes accèdent à leurs intériorités. Autrement dit, non-seulement l'exploration de soi s'opère toujours à travers la relation, mais l'intériorité n'y est jamais conçue comme appartenant aux seuls individus. Loin d'être un espace clos ou autonome, elle est pensée et façonnée pratiquement par les relations sociales.

La dimension relationniste des modalités de production de l'intériorité est un élément central pour comprendre le sens que les acteurs donnent à ces pratiques. Il suffit pour le réaliser de voir comment les participant·es parlent de ces « découvertes » :

> « Je me suis senti vraiment porté par les questionnements, par l'introspection qu'y a pu y avoir. Donc en fait c'était vraiment des grandes découvertes à chaque fois. Un atelier d'introspection pour moi c'était une grande découverte. Chaque atelier sensoriel c'était une grande découverte. Les conversations que je pouvais avoir, dans l'Espace de Liberté, avec une profondeur intense, c'était une découverte. La connexion émotionnelle avec les personnes, c'était aussi une découverte. Donc... Donc ouais, moi j'ai... Durant mon parcours Plantîves je pense que j'ai rarement été aussi tactile avec des personnes dans... Dans la manière d'être avec des personnes. J'ai... Je suis reparti vraiment avec ce côté de... En fait les personnes avec qui j'étais dans ces parcours, c'était pas de l'amitié, c'était pas de l'amour au sens désir sexuel, et donc moi j'étais un peu en mode "c'est de l'amourtié", un mélange entre les deux, mais y'a juste pas de désir sexuel avec ces personnes-là. Donc une connexion émotionnelle vraiment forte avec ces personnes. » — Extrait d'entretien avec un participant à un atelier Coopic.

L'introspection et la relation se recouvrent mutuellement. La découverte de soi se pense et s'exécute dans des *relations « authentiques »* élaborées et entretenues dans le cadre de ces ateliers. Sur le plan proprement scalaire, cette conception relationniste de l'intériorité s'oppose donc fondamentalement à toute orientation individualiste. Plutôt que de se révéler dans les profondeurs du Moi, l'intériorité se construit dans la relation à l'autre que soi.

3.2.3. Mettre en pratique l'intériorité relationniste dans un collectif

Les collectifs qui composent le milieu des « transitions » se caractérisent par la centralité d'un tel style de « travail sur soi » dans leur fonctionnement interne. La dimension relationniste de l'intériorité éclaire le rôle qu'elle y joue et la fonction qu'elle y occupe. Là encore, c'est à des fins collectives que le travail sur soi est requis dans ces configurations. Les styles de gouvernance et d'organisation mis en place dans ces collectifs demandent aux individus d'exprimer « ce qui se

passe en eux », afin de mettre en pratique collectivement des interactions et des relations sociales « authentiques ».

C'est ce qu'on peut observer dans les « tours de météo intérieure », où les personnes partagent tour à tour leurs états émotionnels au groupe tout entier. Ces (longs) moments de tour de parole consistent à « placer au centre du cercle » que forment les participant·es des « ressentis intérieurs » qui doivent, dans ce contexte, être partagés et pratiqués socialement au sein du collectif. Ces pratiques participent ainsi d'un style relationnel dans lequel l'expression et la pratique collective des intériorités devient une condition de la relation sociale. L'intériorité y est donc à la fois un objet de travail indissociablement individuel et collectif : elle n'est pas seulement « ce que l'on ressent » personnellement, mais ce que l'on partage, ajuste, régule et met en commun pour le groupe.

Pour prendre un autre exemple, la pratique relationnelle de l'intériorité dans les collectifs s'exprime aussi au travers des « cercles d'empathie ». Très pratiquée chez XR, cette technique issue de l'écopsychologie (et inspirée du Mandala de la Vérité du TQR[146]) s'apparente à des formes de thérapies communautaires. Réuni·es en cercle, les participant·es suivent un tour de parole codifié et ritualisé. Après un long et silencieux « temps de centrage », la première personne à parler doit exprimer son « ressenti » à propos d'un sujet déterminé. Il s'agit de partager au groupe des sentiments considérés comme « désagréables » à propos de ce sujet et de nommer des émotions comme la tristesse, la peur, l'impuissance, l'anxiété, etc. Les autres membres du cercle écoutent en silence, sans interrompre ni commenter, dans une posture d'écoute « empathique ». Aucun échange, aucune tentative de réconfort ou de solution n'est attendue. Il s'agit au contraire « d'accueillir » la souffrance qui se dit. Une fois la parole revenue au silence, certaines personnes peuvent reformuler ce qui a été dit. Une fois que le tour est terminé, une autre personne prend la suite, et le processus se répète. Il ne s'agit donc ni d'une simple expression de soi, ni d'une discussion, mais d'une mise en partage de l'intériorité, où l'écoute est conçue comme un acte en soi. Là encore, l'intériorité se pense et s'exécute dans la relation de l'individu aux autres membres du collectif.

La production de l'intériorité dans le milieu des « transitions » s'articule toujours à l'immersion de l'individu dans un groupe social. Or, comme on l'a vu, les collectifs promus et façonnés au sein de ce milieu se caractérisent précisément par l'instauration en leur sein d'un régime interactionnel et relationnel spécifique qu'est celui de l'authenticité. Dans le milieu des « transitions », les membres des collectifs doivent sonder, exprimer et pratiquer socialement leurs

[146] Une analyse de cette pratique sera proposée au chapitre 4 (section 3.1.1.).

intériorités. Par conséquent, le Moi n'y est jamais conçu de manière individualiste. Les procédures de production de l'intériorité reposent sur l'idée que c'est dans la rencontre avec autrui, dans le partage sincère et authentique de ce qui se vit intérieurement, que l'individu se découvre, s'ajuste et se transforme. C'est donc moins une intériorité individualiste que *relationniste* qu'il s'agit ici de produire et de travailler collectivement. De plus, cette intériorité est traversée, *via* un ensemble de figures de style (analogies, métonymies, etc.), de conceptions écologistes la rapprochant des concepts de « vivant » de « nature » et « d'authenticité ». Celles-ci s'articulent à la promotion d'un « engagement » pouvant prendre des formes multiples, mais toujours orienté vers des horizons écologistes.

CONCLUSION DU CHAPITRE 2

La question du changement personnel et de l'action de l'individu sur lui-même est centrale dans le milieu des « transitions ». Les styles d'engagement qui le traversent, s'ils prennent des formes différentes, convergent vers l'intimité du sujet et l'action sur son intériorité. Mais cette orientation ne saurait se réduire à une simple « logique individualisante ». Dans les enquêtes menées en première personne, les acteurs interrogent leur rapport au militantisme, au productivisme, aux usages de l'argent, à la consommation, aux déplacements, et à bien d'autres dimensions encore. Ces enquêtes engagent un « travail intérieur » considéré comme nécessaire pour la durabilité de l'engagement, mais aussi pour une transformation pérenne de la société. Parce que l'engagement dans les « transitions » implique des changements personnels, parce que le changement social suppose, en général, de tels changements, et enfin parce que ces changements appellent en tant que tels un travail sur l'intériorité des individus, les niveaux individuel et collectif de l'action apparaissent ici inextricables.

Ces enquêtes confèrent une place centrale au travail de l'intériorité. Qu'il s'agisse de trouver des façons souhaitables de s'engager ou d'instaurer des pratiques jugées soutenables, le travail sur sa « vie intérieure » et les nombreuses techniques de l'intériorité qu'il requiert constituent les leviers essentiels des enquêtes menées par les acteurs, à la fois comme ressources pratiques et comme objets d'expérimentation. C'est pourquoi la question de l'authenticité, de sa production et de sa reproduction situées, apparait comme un des enjeux traversant centralement le milieu des « transitions ». En témoigne notamment le foisonnement de stages et d'ateliers divers, où des

modalités relationnelles qualifiées « d'authentiques » sont diffusées, apprises, négociées et collectivement discutées.

Mais cette centralité de l'intériorité ne doit pas se confondre avec une simple sensibilité individualiste. Dans la mesure où elle se trouve pratiquement conçue et appréhendée comme le résultat de la relation des individus à leur environnement, elle s'inscrit au contraire dans une conception éminemment relationniste. Plutôt que de précéder la relation, l'intériorité des individus en émerge. La relation est à la fois le moyen et la fin de l'intériorité, au sens où c'est à la fois par et pour le lien à autrui que cette dernière est collectivement performée.

Telle qu'elle s'exécute et s'accorde aux activités, l'intériorité relationniste a peu à voir avec le « repli sur soi » ou « l'égoïsme ». Sa construction et ses usages concrets s'orientent plutôt vers la relation sociale et l'intégration de l'activité dans un collectif. Dans certains cas, ce collectif est réifié et tend à une intégration de chaque individu, au point qu'elle se pense moins comme le « for intérieur » d'un Sujet que comme ce qui traverse chaque membre du collectif.

Plus généralement, l'intériorité se réfère moins aux profondeurs de chaque individu (conçu comme ontologiquement séparé de ce qui l'environne) qu'à une dimension spécifique des *relations sociales*. L'intériorité relationniste s'insère ainsi dans un régime interactionnel, le régime d'authenticité, au sein duquel les acteurs sont conduits à dire et à faire collectivement, dans le même geste, leurs intériorités respectives et celles des autres[147].

En somme, le dualisme scalaire opposant différentes échelles de l'action ne permet pas de rendre compte de ce qui se joue sur le terrain. Cette conception scalaire de l'action, très présente dans les approches classiques des mobilisations et la sociologie politique, ne rend compte qu'approximativement des formes d'engagement observées. Un travail de spécification reste donc à opérer — ce sera l'objet du chapitre 4. Mais avant, il nous reste à explorer la seconde partie de notre problématique et à nous saisir de l'épineuse question de la (dé)politisation. En effet, le fait que la pratique de l'intériorité n'indique pas en tant que telle un processus d'individualisation ne permet pas de déterminer dans quelle mesure les phénomènes observés ressortissent ou non d'une politisation de l'écologie.

[147] Cette double-orientation de l'accès à l'intériorité découlant de son caractère relationniste sera reprise et développée au chapitre 4, section 2.2.2.

CHAPITRE 3 : DES CRITÈRES AUX ÉPREUVES DE POLITISATION

Le milieu des « transitions » est-il, ou non, un espace politisant ? Tout dépend, semble-t-il, de ce que nous entendons par « politique ». Nous avons vu jusqu'ici qu'il était possible, en particulier en sociologie, de retenir le critère scalaire de l'action collective pour repérer des logiques de politisation. Ainsi, il serait possible de repérer les processus de dépolitisation en observant leur individualisation. Cependant, nous avons vu dans le chapitre précédent que l'usage de techniques de l'intériorité sur nos terrains d'enquête ne saurait être constitué comme l'indicateur d'un processus d'individualisation. Il devient alors impossible de répondre à notre problématique en conservant pour seul critère de définition de la politisation celui des échelles de l'action.

Pour éclairer la question du politique, nous allons devoir abandonner la question des échelles et sa corrélation à la politisation pour nous intéresser à d'autres critères de définition de la (dé)politisation. C'est à cette tâche que nous nous attèlerons dans un premier temps.

Une fois ces critères identifiés et isolés, on se demandera dans une deuxième partie dans quelle mesure le milieu des « transitions » s'y conforme, les rejette ou les redéfinit. Cette démarche nous permettra de franchir un pas supplémentaire pour répondre à notre problématique. Elle ne fournira néanmoins pas de réponse totalement satisfaisante en raison de son caractère déductif. En effet, l'élaboration théorique de certains critères de définition destinés à évaluer la dimension politisante ou dépolitisante de certaines pratiques permet mal de saisir des recompositions qui sont justement revendiquées comme telles sur le terrain. Que faire, par exemple, de la revendication par les acteurs d'une dimension qu'ils qualifient eux-mêmes de politique à leurs activités et à leurs engagements, *alors même qu'ils se départissent volontairement* de ces critères de définition ? Faut-il alors conserver une définition minimaliste (au risque, d'abord, de ne pas saisir ces transformations et, de plus, de reconduire une conception traditionnelle du politique centrée sur la seule question sociale, au détriment de toute tentative d'écologisation), ou bien adopter une approche maximaliste (au risque, au contraire, de dissoudre le concept en renonçant à tout critère définitionnel) ?

La troisième partie de ce chapitre proposera une approche alternative, inductive cette fois, pour étudier les modalités de production et d'institution du politique. En partant de l'idée selon laquelle la définition du politique se joue moins dans les discours ou dans les idées que dans les

pratiques et les activités, on examinera les séquences où les acteurs eux-mêmes produisent, en pratique, des conceptions situées et réflexives du politique. En faisant du politique le résultat d'un travail de production ancré dans des pratiques, il devient possible d'échapper dans le même geste aux risques du légitimisme et aux pièges du relativisme. Lorsque la politisation, en tant que catégorie de pensée et de connaissance, s'ancre dans les *épreuves* qui jalonnent l'expérience concrète que les acteurs font du monde, il devient possible de l'étudier en actes, en suivant la façon dont les acteurs eux-mêmes en viennent, ou pas, à évaluer la dimension et la portée « politiques » de certaines activités.

1. LA POLITISATION : DE LA COMPÉTENCE POLITIQUE À LA CONFLICTUALITÉ

Les travaux sociologiques passés en revue en introduction définissent le politique par la négative. C'est en effet l'analyse de la *dé*politisation du social par son individualisation qui les conduit à associer l'échelle collective au politique. Pour comprendre ce qu'on entend par « politique », nous devons compléter cette approche critique de la dépolitisation par des travaux portant plus directement sur la politisation.

Dans le champ des sciences politiques, ils se signalent par une recherche explicite des critères de définition de leur objet. À ce titre, de nombreux débats ont traversé la discipline, la faisant notamment entrer en dialogue avec la sociologie. Participant de controverses plus larges traversant les sciences sociales, ces approches ont cherché à dépasser une conception institutionnaliste et restrictive du politique en assouplissant sa définition. Pour éviter le risque du « tout est politique », les sciences politiques et la sociologie politique se sont attachées à identifier des « critères » précis permettant de caractériser cet objet.

Du politique « par le haut » au politique « par le bas », ces travaux montrent néanmoins la labilité d'un objet fuyant et difficile à saisir. Du légitimisme au populisme en passant par le constructivisme, les définitions du politique ont varié tout en produisant, à chaque mouvement, des critères nouveaux. Ainsi, si la question scalaire émerge des travaux sociologiques portant principalement sur la dépolitisation de la question sociale, ces études portent quant à elles sur les processus de politisation et s'inscrivent dans des contextes intellectuels et des débats différents. Le passage en revue des travaux sur la politisation apparait donc comme une étape indispensable pour déterminer dans quelle mesure le milieu des « transitions » peut être considéré comme un espace politisant.

1.1. Le politique « par le haut » : le légitimisme

À l'interface des sciences politiques et de la sociologie critique, le paradigme légitimiste réunit les premiers travaux sur le fonctionnement des mécanismes de politisation des individus. Comme objet d'étude, les processus de « politisation individuelle » s'intéressent à la proximité des individus au champ politique. Dans ce paradigme, le politique est entendu comme un champ spécialisé et socialement légitimé, et la politisation comme un rapprochement de l'individu vis-à-vis de cet espace social. L'activité politique se déroule ici dans les instances gouvernementales et dans la lutte entre les partis politiques. Elle se définit par son inscription même au sein du champ politique.

1.1.1. L'école du Michigan : le politique comme compétence

C'est avec l'école du Michigan que fut impulsé, au tournant des années 1960, un champ de recherche orienté vers l'élucidation des comportements électoraux. Fortement influencés par le béhaviorisme, Angus Campbell, Philip E. Converse, Warren E. Miller et Donald Stokes (1960) s'appuient dans *The American Voter* sur des enquêtes nationales menées auprès des électeur·ices de l'élection étasunienne de 1948 pour analyser les représentations, leurs « perceptions » du politique. L'approche psychosociologique qu'ils développent s'intéresse d'emblée aux représentations individuelles des objets politiques et à leur construction interpersonnelle. Dans ce paradigme individualiste, on s'intéresse moins aux forces sociales ou aux phénomènes structurels qu'aux « influences sociales » entretenant un rapport de causalité avec des représentations et des comportements individuels. Il s'agit dès lors d'identifier les « facteurs » susceptibles « d'influencer » les « perceptions politiques » des individus.

Les résultats de l'enquête confirment ceux de l'étude menée quelques années plus tôt par Paul Lazarsfeld et son équipe (Lazarsfeld et *al.*, 1944) : les représentations des électeur·ices interrogé·es seraient peu structurées et ne reposeraient pas sur des raisonnements stables et rationnels. Ce faible niveau de structuration idéologique s'expliquerait par un manque patent d'information sur la sphère politique et les enjeux publics. Mal informée, la grande majorité des citoyen·nes serait incapable de porter des raisonnements idéologiques solides sur les candidats. Loin de procéder d'un choix éclairé, son vote procèderait d'une démarche logique située hors de la sphère idéologique.

Philip E. Converse développera par la suite ces analyses, en particulier dans un texte de 1964 (Converse, 1964) qui se trouvera au centre de vifs débats scientifiques (autour de la pertinence du

paradigme de l'électeur rationnel) et politiques (à l'heure où la figure du citoyen éclairé s'éloigne de l'horizon démocratique et des idéaux qui le fondent). Complétant l'étude précédente par de nouvelles enquêtes par panel, il poursuit et affine l'analyse des données. Les résultats sont sans équivoques : un·e répondant·e sur dix est capable de raisonner en mobilisant des catégories idéologiques (p. 17), la moitié seulement des interrogé·es les plus informé·es mobilisent correctement les catégories de conservatisme et de libéralisme (p. 18-34), et les opinions politiques déclarés se caractériseraient pas une grande instabilité temporelle (p. 44-52).

Manque d'information, de connaissance, de cohérence, de stabilité… L'opinion publique se caractérise ici par ses lacunes, ses déficits, en miroir du modèle du citoyen éclairé — et de son pendant en sciences politiques : l'électeur rationnel (Blondiaux, 1996 ; 2007). L'idéal-type du citoyen éclairé apparait comme un individu informé, réflexif et capable de discernement dans ses attitudes politiques. Ses comportements politiques sont issus d'une démarche *rationnelle*. Qu'importe le type de rationalité dont il est ici question, l'électeur rationnel est (doit être) émancipé des tendances affectuelle et traditionnelle de l'action politique. C'est à l'aune de cette conception idéale (au double sens d'abstraite et de normative) de la citoyenneté que les citoyen·nes « empiriques » sont mesuré·es, comparé·es, étudié·es, etc. Il s'ensuit que l'apport des sciences politiques tient au constat de l'écart empirique entre les représentations idéales de la démocratie (et des citoyen·nes informé·es et rationnel·les qu'elle produit) et les attitudes politiques réelles (qui semblent se déployer bien en-deçà, ou à côté, de l'action rationnelle). D'où le concept de « non-attitudes » (Converse, 1970) pour désigner des comportements électoraux qui, non seulement, n'obéiraient à aucune forme de raisonnement idéologique (rationnel), mais surtout, ne seraient soumis en dernière analyse à aucune sorte de loi, au point de sembler purement aléatoires.

Dans le paradigme du Michigan, le politique est un savoir, et la politisation une compétence. La proximité des individus au politique se mesure par les différents « niveaux de conceptualisation » qu'ils et elles sont capables de donner à voir dans leurs réponses aux questions posées. Ces capacités à « conceptualiser » sont mesurées par la propension des individus à juger les projets politiques des candidats en se situant dans une « dimension conceptuelle relativement abstraite et de grande portée » (Converse, 1964, p. 14). La politisation des individus se mesure donc comme une *compétence* à raisonner en se situant sur un plan « idéologique » défini comme une *connaissance rationnelle et abstraite*. Le politique est ici compris comme un savoir théorique, conceptuel, qui s'apprend.

Quelque six décennies plus tard, il ne fait plus de doute qu'un tel rapport au politique ne saurait être partagé par la majorité d'une population mais s'observe, au contraire, dans ses fractions les plus éduquées (donc minoritaires). Converse n'est pas aveugle à cette corrélation, sans que cette dernière vienne questionner les axiomes sur lesquels ses travaux reposent[148]. Reste néanmoins à expliquer les attitudes politiques effectives (opinions, vote, etc.) d'individus « dépolitisés ». En effet, le constat du manque de compétence politique dans la population globale ne permet pas de rendre compte de ses attitudes politiques. Le manque de « connaissances politiques » n'empêche pas les individus de donner leur avis, ni d'aller voter ! Il convient dès lors de se demander quelle logique préside à de telles attitudes. Le concept « d'identification partisane » développé dans *The American Voter* (Campbell *et al*., 1960) permet d'expliquer des comportements politiques qui, loin de procéder d'un raisonnement rationnel, résulteraient de « l'attachement affectif » à un parti déterminé par le milieu religieux, familial ou professionnel de l'individu (Mayer, 2007, p. 19). Le manque de connaissances politiques de la majorité des citoyen·nes (que Converse qualifie de « non-idéologues ») les conduit à s'en remettre à des *leaders*, leur indiquant point par point les positions à prendre : les « non-idéologues » « n'ont pas la compréhension contextuelle du système qui leur permette de savoir comment ils doivent y répondre sans que les élites qui ont leur confiance ne le leur disent. » (Converse, 1964, p. 15).

Le manque d'accès à l'information politique et au raisonnement idéologique rationnel qu'elle permet nourrit donc des mécanismes de délégation symbolique. Quelques individus (l'élite) indiquent aux différentes fractions des citoyen·nes les positions politiques à défendre dans l'espace public. Loin d'être rationnelle, cette relation politique du peuple à ses élites serait d'ordre affectuelle. À travers la question des inégalités de compétence, c'est alors celle de l'autonomie politique des citoyen·nes qui en vient à se poser de manière centrale dans ce débat (Déloye et Haegel, 2019, p. 71).

148 « We have long been intrigued, in dealing with attitudinal and behavioral materials drawn from cross-section publics, at the frequency with which the following sequence of events occurs. An hypothesis is formed that seems reasonable to the analyst, having to do with one or another set of systematic differences in perceptions, attitudes, or behavior patterns. The hypothesis is tested on materials from the general population but shows at best some rather uninteresting trace findings. Then the sample is further subdivided by formal education, which isolates among other groups the 10 percent of the American population with college degrees or the 20 percent with some college education. It frequently turns out that the hypothesis is then very clearly confirmed for the most educated, with results rapidly shading off to zero within the less educated majority of the population. » (Converse, 1964, p. 65)

1.1.2. Daniel Gaxie : « sociologiser » les comportements politiques

C'est précisément cet aspect du problème que Daniel Gaxie entreprend d'éclairer en 1978 dans son ouvrage séminal, *Le cens caché*. L'apport principal de sa démonstration tient dans la corrélation qu'il révèle entre position sociale, compétence politique et proximité au politique. L'ouvrage propose plus largement de déplacer le débat juridico-philosophique, alors dominant en sciences politiques, des seules conditions politiques de réalisation du projet démocratique vers une analyse sociologique de la représentativité sociale des démocraties contemporaines. Car, loin de l'idéal démocratique, nos sociétés reposent sur des inégalités multiples et cumulatives produisant des effets concomitants d'exclusion politique et de ségrégation sociale. En intégrant le politique dans le social, c'est donc avant tout un projet de sociologisation du politique qu'entreprend Gaxie. Fondamentalement ancré dans la théorie des champs (Bourdieu, 2000 ; Gaxie, 2013), ce projet se déploie tant sur le plan des positions objectives des individus que de leurs dispositions à la politisation. L'ouvrage envisage ces dernières comme partie prenante des *habitus* — *i.e*. l'ensemble des schèmes de perception et d'action acquis de manière pérenne au cours de la socialisation (en particulier de la socialisation primaire). Ainsi la politisation se trouve t-elle assimilée à un processus de socialisation au *champ* politique — à ses normes, valeurs, catégories et schèmes de pensée spécifiques. L'acquisition de tels éléments symboliques est envisagée dans cette comme la constitution d'une forme de *capital culturel*.

> Les consommations culturelles constituent des systèmes nettement différenciés selon les groupes sociaux, et l'intérêt pour la politique, le goût pour les discussions politiques, la lecture des ouvrages d'information et des rubriques politiques des journaux relèvent des comportements culturels des classes privilégiées (Gaxie, 1978, p. 169)

C'est bien là l'innovation majeure de l'étude de Gaxie que d'envisager les processus de politisation comme des mécanismes d'acquisition de compétences *légitimes*. Il apparait qu'au-delà des inégalités économiques, les inégalités symboliques et culturelles engendrent des dispositions différenciées à s'intéresser et s'engager dans la vie publique. Et comme l'ont enseigné Bourdieu et Passeron, l'école joue ici un rôle central :

> En donnant conscience d'appartenir au monde cultivé, le système d'enseignement développe le sentiment de la possibilité et de l'obligation d'acquérir quelque compétence sur tout ce qui porte la marque de la culture légitime. [...] Le passage prolongé dans le système d'enseignement développe une manière d'assurance culturelle ou, si l'on préfère, le sentiment qu'aucun des aspects de la culture légitime n'est inaccessible et s'accompagne, avec l'entrée dans les milieux sociaux cultivés, de l'obligation de compétence socialement sanctionnée, dans ses différents domaines. (p. 170)

En permettant à l'individu « d'acquérir une disposition à s'intéresser aux problèmes politiques en même temps que les instruments intellectuels nécessaires à leur compréhension » (p. 168), l'institution scolaire se présente dans la démonstration de Gaxie comme un élément majeur dans le processus d'acquisition de compétence politique.

Malgré une posture scientifique assez différente, la sociologie dispositionnaliste de Gaxie prolonge bel et bien le paradigme du Michigan, en ce qu'elle envisage le politique sous l'angle de la légitimité culturelle (Duchesne et Haegel, 2001, p. 96) : qu'on déplore ou célèbre ce fait, le politique est avant tout un champ spécialisé, régi par des normes et des règles spécifiques, structuré par des institutions, dont la fonction consiste à en garantir la production, l'orientation et la stabilité. Les processus de politisation s'envisagent dès lors comme des processus de socialisation politique, c'est-à-dire d'acquisition, d'une part, des normes, valeurs et catégories produites par les institutions politiques et, d'autre part, de la connaissance requise par le champ politique.

Dans le paradigme légitimiste, le politique est un domaine spécialisé, circonscrit par des frontières socialement construites, au fil d'un processus sociohistorique ancré dans le développement des démocraties contemporaines (Dulong, 2010). Ce champ spécialisé *légitime* est placé au sommet de la hiérarchie sociale et son accès requiert un ensemble de compétences politiques, c'est-à-dire, en termes sociologiques, un certain type de capital culturel. Dès lors, la politisation ne saurait s'effectuer « hors piste », à côté des institutions, puisque ces dernières la produisent, la contrôlent et la valident — à la manière de véritables magistères.

En ramenant les recherches étasuniennes dans la sociologie de la domination, les travaux de Gaxie ont assuré un solide fondement intellectuel et une portée académique considérable à l'ambition d'établir une véritable sociologie politique. Le légitimisme tel qu'il fut développé autour des travaux de Gaxie s'inscrit lui-même dans le paradigme alors dominant de la discipline sociologique — structuré autour de la figure tutélaire de Pierre Bourdieu et des notions de domination, de légitimité culturelle et de reproduction sociale. Ancrés dans une anthropologie utilitariste, ces travaux opèrent un geste de dévoilement de rapports de domination « réels », « matériels », « objectifs », structurant le monde social. Ces conceptions forment alors une posture intellectuelle tendanciellement misérabiliste (Déloye et Haegel, 2019). Les groupes sociaux éloignés du politique sont en effet définis par l'incompétence, le manque, la subordination ou la contrainte. Engluées dans la perpétuelle reproduction du même, les classes dominées y apparaissent empêchées, immobiles, car condamnées à rejouer l'éternelle pièce de la domination sociale.

1.2. Un élargissement épistémique modéré : le constructivisme

Depuis l'après-guerre, la science politique a connu des changements significatifs, qui l'ont progressivement émancipée du droit et l'ont rapprochée de la sociologie. Les travaux de Converse comme ceux de Gaxie ont fortement participé de ces évolutions, tout en posant les jalons d'un paradigme nouveau, qui allait prendre racine dès les années 1990. Le constructivisme s'est en effet alors largement imposé dans les sciences sociales, au point de devenir un véritable paradigme.

Dans les sciences politiques et la sociologie politique, il vient répondre au misérabilisme du légitimisme en refusant de prendre pour acquis les hiérarchies sociales telles qu'elles se donnent à voir spontanément. Il étudie plutôt comment se construisent socialement ces différenciations et ces hiérarchies à travers les processus historiques, les luttes symboliques et les mécanismes d'institutionnalisation qui *rendent légitimes* certaines formes de domination. De manière concomitante aux études menées sur la « résistance » et « l'infra-politique », le dévoilement de la construction sociale des hiérarchies a ouvert la voie à une critique des formes établies d'autorité et des structures de légitimation qui les soutiennent.

1.2.1. L'offensive populiste

Au tournant des années 1980, dans un contexte académique marqué dans l'espace francophone par la domination des théories de la légitimité, les débats en sociologie générale se sont intensifiés autour des rapports à entretenir avec les élites, d'une part, et les classes populaires d'autre part. Ces questions épistémologiques ont trouvé une résonance particulière dans les débats en sociologie de la culture, où une opposition marquée a émergé entre les travaux français — notamment ceux de Pierre Bourdieu (1964 ; 1979) — et les Cultural Studies anglo-saxonnes. Pour Bourdieu, la culture doit être analysée à partir des pratiques des élites, lesquelles assoient leur position sociale à travers la distinction culturelle. Pour les chercheur·es du *Centre for Contemporary Cultural Studies* (dirigé par Stuart Hall), les « études culturelles » consistent à rendre compte de la multiplicité *des* cultures qui composent nos sociétés, qu'elles soient socialement légitimées ou non. Loin d'être caractérisées par le manque ou l'incompétence, les *subcultures* sont ici autonomes et capables de productivité symbolique (Hebdige, 2008). Dans les termes consacrés (Grignon et Passeron, 1989), le débat se joue entre deux postures scientifiques et morales que sont le misérabilisme et le populisme.

Ces débats renvoient aux questions qui nous intéressent ici. De la culture à la politique, court en effet la même question de la légitimité des pratiques, de son articulation à une forme de domination et de la manière dont les sciences sociales abordent ce thème. En sociologie de la culture, l'enjeu consiste à savoir quoi dire de la « culture du pauvre » (Hoggart, 1970) : doit-on la définir par le manque et la privation, comme une sorte de non-culture, ou bien lui reconnaitre une autonomie symbolique ? La question se pose aussi, quoique sous des coordonnées sensiblement différentes, pour l'étude du politique. Car si le paradigme légitimiste s'inscrivait dans une conception restrictive du politique en le réduisant au champ spécialisé et élitaire qu'il constitue dans nos sociétés, le souffle populiste traversant alors les sciences sociales les a poussées à déceler des dimensions politiques en dehors des institutions et des pratiques légitimes. C'est ce qu'on voit particulièrement au travers de la place centrale accordée à la notion de « résistance » au sein des *Cultural Studies*. Avec le concept de « lecture oppositionnelle », Stuart Hall montre comment les « récepteurs » du signe télévisuel peuvent utiliser un cadre interprétatif totalement différent de celui élaboré par les « émetteurs » — par exemple en décodant en termes « d'intérêts de classe » un débat portant sur « l'intérêt national » (Hall, 2008). Toute une série de travaux sur la réception des signes culturels a insisté à la suite de Hall sur les mécanismes de résistance des sous-cultures à l'hégémonie culturelle. En France, Michel de Certeau occupe une place importante dans l'offensive populiste, insistant sur les « ruses » et les « tactiques de résistance » fines et subtiles, déployées la plupart du temps dans l'intimité de l'espace privé et le flux ordinaire du quotidien (Certeau, 1990b). Loin d'être simplement soumis aux dictats de la consommation, les gens ordinaires façonnent leur quotidien par des « arts de faire » élaborés. Le détournement, la transformation ou le fameux « braconnage » sont autant de poïétiques, de renégociations créatrices ou de résistances au règne de la domination.

L'insistance sur la résistance interstitielle, diffuse et subtile des classes dominées se retrouve dans les travaux de James C. Scott sur « l'infra-politique » (Scott, 2006). Son analyse de la manière dont les classes dominées des sociétés paysannes d'Asie du Sud-Est résistent à la domination des classes dirigeantes met en lumière la marge d'autonomie et d'action des groupes subordonnés. Par l'anonymat et l'ambiguïté de leurs ragots, contes populaires, chansons, blagues, etc., ils expriment discrètement leurs désaccords idéologiques, créant ainsi des « textes cachés » qui échappent à la surveillance des dominants et répondent aux « textes publics » – ces discours façonnés par les dominants et diffusés publiquement, notamment auprès des dominés. Simultanément, les élites dirigeantes cherchent à maintenir une apparence d'hégémonie à travers des parades, des cérémonies

d'État, etc. Ces « résistances souterraines », réservées à des espaces privés et de confiance témoignent d'une culture d'opposition, discrète voire dissimulée, véhiculant des formes de renversement de légitimité et de réévaluation morale des pratiques.

1.2.2. La conception lagroyenne de la politisation

À partir des années 1990, l'idée s'impose ainsi que la conception légitimiste du politique ne rend pas suffisamment compte de ce qui se joue en dehors des arènes instituées et étiquetées comme « politiques ». L'enjeu sera dès lors celui d'un décentrement théorique et empirique vis-à-vis du secteur spécialisé dans l'exercice du pouvoir.

Les travaux de Jacques Lagroye sur la politisation participeront pleinement de ce décentrement. Dans un article retraçant l'histoire de la « conception lagroyenne de la politisation », Myriam Aït-Aoudia *et al.* (2010) rappellent que le politiste développe, dès sa thèse sur la réussite politique de Jacques Chaban-Delmas (Lagroye, 1973), une approche originale de l'objet politique. Ce travail se distingue par sa focalisation sur « les points d'intersection entre la sphère institutionnelle et d'autres sphères sociales : les relations de types amical, personnel, et organisationnel entre l'homme politique et les membres de ces milieux », mettant au jour les interactions des acteurs politiques avec leur « environnement social » (Aït-Aoudia *et al.*, 2010, p. 213). En expliquant le politique par le social, cette approche proprement sociologique participe tout autant que celle de Gaxie d'un projet de sociologisation du politique. Elle sera systématisée dans un ouvrage collectif (Lagroye, 2003) au sein duquel les processus de politisation sont définis par Lagroye comme une « requalification des activités sociales les plus diverses, requalification qui résulte d'un accord pratique entre des agents sociaux enclins, pour de multiples raisons, à transgresser ou à remettre en cause la différenciation des espaces d'activités » (p. 360-1). Ici, la politisation n'est plus comprise comme la manifestation d'une compétence ou d'une proximité individuelles à une sphère institutionnelle et spécialisée, mais comme un processus de *construction sociale* porté par des entrepreneur·es de politisation. Le politique n'est donc plus envisagé de manière substantielle, comme une activité propre à une sphère qui serait hermétique à son milieu, mais comme le résultat d'une activité collective consistant à construire politiquement des sujets, des pratiques ou des discours.

Sans avoir « fait école » au sens strict de l'expression, les études lagroyennes ont néanmoins inspiré de nombreux travaux sur les mouvements sociaux (Mathieu, 2005 ; 2012 ; Bereni et Revillard, 2012) et l'exercice localisé du pouvoir (Aldrin et Vannetzel, 2019). Ils ont plus

généralement laissé une empreinte durable en sociologie politique en rappelant l'attention vers les échanges constant du social et du politique. Le champ politique est ici saisi par ses marges, ses « frontières » (Arnaud et Guionnet, 2005), ses interactions avec ce qui gravite à ses alentours. Il en ressort que la conception lagroyenne de la politisation participe pleinement d'un geste constructiviste antinomique avec la perspective légitimiste. En réinscrivant le politique dans le social, elle donne à voir les multiples processus de construction sociale du politique opérés par les acteurs eux-mêmes.

Mais qu'entend-on précisément, ici, par « politiser » ? Loin de tomber dans un vague « tout est politique », le critère retenu pour caractériser le politique reste sans équivoque… son champ spécialisé. En rendant un sujet « politique » (*i.e.* en le politisant), les entrepreneur·es de causes, les institutions et les mobilisations opèrent des connexions avec le champ politique. Si l'apport majeur de la conception lagroyenne de la politisation tient dans sa capacité à « décloisonner l'étude de la politique institutionnelle et [à] l'insérer dans le social » (Aït-Aoudia *et al.*, 2010, p. 216), le politique n'en demeure donc pas moins référé *en dernière analyse* à une définition restreinte. L'approche constructiviste développée par Lagroye n'est ainsi nullement extérieure au paradigme légitimiste ; au contraire, elle y participe pleinement — tout en complexifiant le modèle.

1.3. Le politique « par le bas » : le populisme

Face au paradigme légitimiste, des conceptions plus larges et extensives du politique ont été développées de manière plus disséminée. Cette perspective émane surtout de l'étude de la mobilisation des groupes opprimés et tire les conséquences des limites inhérentes au légitimisme. Ces limites découlent des impasses propres à la démarche misérabiliste : en adoptant une définition du politique se référant à un champ spécialisé occupé par l'élite d'une société, le légitimisme ne saurait, du fait de cet axiome, appréhender les pratiques des groupes les plus éloignés de ce champ autrement que par le manque, l'incompétence ou l'oppression. De façon assez paradoxale, cette posture centrée sur l'exercice du pouvoir et la reproduction de la domination obstrue, du fait même de ce postulat, toute perspective de résistance ou d'émancipation.

C'est autour de ce constat que certains travaux ont cherché à étudier d'autres modalités du politique plus émergentes, produites « par le bas », c'est-à-dire par des groupes sociaux éloignés du champ politique.

1.3.1. Le « politique par le bas » en Afrique

Jean-François Bayart, dans le prolongement de ses travaux sur la formation d'un État postcolonial au Cameroun (Bayart, 1979), développe dès ses premières recherches une sociologie historique comparée du politique, soucieuse de prendre ses distances, tant avec les théories évolutionnistes, qu'avec les approches plus misérabilistes (théories de la dépendance). La « troisième voie » qu'il propose s'oppose à l'ethnocentrisme sous-jacent aux approches majoritaires et défend la thèse d'une historicité propre aux sociétés africaines. Le fait colonial n'efface pas les dynamiques sociohistoriques qui lui préexistent, il vient plutôt les complexifier. L'exercice du pouvoir dans ces sociétés ne doit donc pas être exclusivement analysé avec des outils analytiques ethnocentrés. La question du statocentrisme des sciences politiques surgit ainsi rapidement lorsqu'il est question d'analyser, en sociologue du politique, la production sociale du politique en Afrique. Mais c'est aussi contre le misérabilisme que Bayart entend développer une conception émergente du politique.

C'est ce programme de recherche que la revue Politique Africaine (fondée par Bayart) s'est attelée à déployer au tournant des années 1980. Partant du constat suivant lequel « les sociétés politiques africaines, aussi contrôlées soient-elles, sont également produites par l'action des groupes sociaux dominés » (Bayart *et al.*, 1981, p. 4), la revue édite un premier numéro en 1981 intitulé « La politique en Afrique noire : le haut et le bas ». La thématique du « politique par le bas » deviendra le label sous lequel anthropologues, sociologues et politistes s'attèleront à dégager les modalités de production du politique en dehors de l'État et de ses instances.

Outre une série de biais associés à son ethnocentrisme (Bayart, 1981, p. 65-6), le paradigme légitimiste souffre surtout d'un problème central : comment identifier des « modes populaires d'action politique » se déployant par définition hors de l'État et de ses institutions sans prendre ses distances avec une conception statocentrée ?

> « Les modes populaires d'action sociale ne s'inscrivent-ils pas par nature hors du champ politique qui, à bien des égards, apparaît comme le champ social le plus étroitement contrôlé par les dominants ? La politisation n'est-elle pas une cristallisation des pratiques sociales qui est interdite ou, à tout le moins, malaisée aux groupes sociaux subordonnés ? Ceux-ci ne sont-ils pas voués à des conduites changeantes, fugitives, déterritorialisées ? » (p. 67)

Une issue au problème du légitimisme reste encore à construire, en affrontant la question, centrale, de la définition du politique. Se prémunissant contre toute tonalité péremptoire, ou réponse catégorique à cette question, Bayart dégage trois dimensions dans son étude sur la formation de

l'État au Cameroun : « l'autonomisation du pouvoir » comme « construction d'un espace de domination », « l'accumulation de richesses », et le « sens commun, constitutif de la domination » (p. 69-72). Certes, il concède la variabilité synchronique et diachronique de ces quelques critères permettant de qualifier (ou non) des processus comme politisant, ainsi que le caractère fuyant et irréductible du politique à de telles entreprises de caractérisation. Mais un élément central organise néanmoins cette porosité et cette variabilité :

> « Une fois circonscrits les enjeux qui sont le cœur [du politique], c'est l'action contradictoire des dominants et des dominés qui en modèle constamment les contours. Sans cesse, le point de focalisation politique bouge parce que sans cesse les pratiques antagonistes des acteurs cherchent à se contourner dans le kaléidoscope social que suggèrent les œuvres de Michel Foucault et de Michel de Certeau. » (p. 73)

Indépendamment des critères de caractérisation à établir et de leur malléabilité, « l'antagonisme primordial qui caractérise toute société » renvoie ici à ce qui semble constituer une forme d'essence du politique (p. 73). L'identification du « politique par le bas » rejoint dès lors celle des *clivages* structurant une société donnée, et non plus du rapport du peuple à ses élites. Ainsi, cette perspective conduit-elle à la recherche des clivages entre le populaire et le non-populaire, et de « l'antagonisme fondamental » agençant leurs rapports de pouvoir (p. 76).

La problématique des « modes populaires d'action politique » se comprend donc comme celle des clivages « primordiaux » universellement présents dans chaque société. Ainsi, le « politique par le bas en Afrique noire » se joue-t-il principalement dans les clivages entre dominant·es et dominé·es[149]. Loin d'être placé à l'arrière-plan, l'État reste ici un acteur central du politique. Mais ce rôle central est conféré à l'État non-pas en ce qu'il serait intrinsèquement garant d'une quelconque essence du politique (comme dans le légitimisme), mais du fait que cette institution soit au creuset de l'élite dominant une société donnée[150].

1.3.2. Le « politique par le bas » dans les quartiers populaires

Le « politique par le bas » redéfinit donc le politique non-plus autour de l'État, mais du rapport conflictuel du monde populaire à celui de l'élite. Sur des terrains plus géographiquement proches, c'est aussi ce que l'on constate lorsqu'on s'intéresse aux études menées sur le rapport des

---

[149] Cette approche sera reprise et développée dans *Le politique par le bas en Afrique noire* (Bayart *et al.*, 1992).

[150] C'est ce que démontrent les travaux de Bayart en insistant sur la manière dont la récente institution étatique au Cameroun, loin d'instituer de nouveaux clivages, ne fait que « prolong[er] les structures sociales précoloniales » et les inégalités sur lesquelles elles se fondent (Bayart *et al.*, 1981, p. 75).

classes populaires au politique. À revers du diagnostic de la « dépolitisation de la société », conséquence directe de l'effritement de la société salariale, de la désaffection croissante du syndicalisme et de la chute du Parti Communiste, plusieurs travaux s'emploient à rendre compte des transformations des formes de politisation populaire, qui succèderaient aux formes traditionnelles de délégation politique représentatives du militantisme ouvrier. Contre la nostalgie diffuse du délitement progressif de la représentation ouvrière depuis les années 1970, une série de travaux se sont attachés à déceler de nouvelles formes de politisation populaire. De la classe ouvrière aux classes populaires, les mécanismes d'identification comme les registres de politisation ont évolué (Siblot *et al*., 2015a). Loin du tableau d'un « vide politique » (Lapeyronnie, 2006), les banlieues sont autant de lieux où se forment des configurations propices à des formes de politisation alternatives, « non-conventionnelles » (Kokoreff, 2006) et locales. Ce phénomène verrait notamment au passage d'une identification salariale à l'institution de nouvelles formes d'affiliation résidentielle au cours des dernières décennies : « l'ancrage territorial domine le classement social des individus et des groupes, et possède une grande influence dans la distribution de ressources » (Merklen, 2009, p. 20).

À ce titre, le retentissement des émeutes de 2005 fut un indicateur fort de recompositions. Ces évènements ont alimenté la réflexion sur le politique en tant que tel. Les comparant aux révoltes paysannes de l'Ancien Régime, Gérard Mauger qualifie de « protopolitique » un répertoire d'action collective qui proteste contre l'état du monde, tout en étant dépourvu d'idéologie ou de perspective de transformation sociale (Mauger, 2006, nt. p. 148-149). *A contrario*, plusieurs chercheur·es ont affirmé le caractère proprement politique des émeutes, insistant sur les biais catégoriels et normatifs d'une forme d'ethnocentrisme intellectuel (ainsi, Lagrange et Oberti, 2006 ; Mohammed, 2007).

Les sociologies des formes populaires de politisation envisagent, souvent assez directement, le légitimisme comme un biais dans l'approche du politique et la cécité qu'il peut entrainer quant aux formes multiples de « politicité » (Merklen, 2006) et à leur inégale répartition dans le monde social[151]. Ulysse Rabaté remarque ainsi que les formes alternatives de politisation se développent dans les quartiers populaires en raison même de leur dépossession politique, c'est-à-dire du refus de leur accorder un « droit symbolique à faire de la politique (Rabaté, 2021, p. 90). Exclues du droit à

[151] On souligne très souvent souvent les risques scientifiques du légitimisme en évoquant la mise à l'écart du champ politique des classes populaires (par des processus de mise à distance ou d'auto-exclusion comme l'abstention), tout en rappelant la nécessité, pour éviter d'en rester au constat d'une supposée « dépossession culturelle », de « prendre aussi en compte des formes de mobilisation individuelles ou collectives moins visibles et moins reconnues qui renvoient pourtant à des enjeux d'acceptation ou de contestation de l'ordre social et des rapports de pouvoir » (Siblot *et al*., 2015b, p. 257-8).

la reconnaissance, à la justice, à l'expression publique ou à la participation politique, les classes populaires agissent politiquement, mais sous des formes illégitimées. Si les émeutes peuvent être appréhendées comme des objets politiques « légitimes », on ne saurait néanmoins faire l'économie d'une analyse des mécanismes d'exclusion politique de celles et ceux qui s'y engagent, tant dans leur rapport à la police qu'à l'État ou aux partis politiques, de gauche comme de droite (Rabaté, 2021). Et l'exclusion politique n'allant guère sans l'exclusion sociale, d'autres études montrent que les formes de politisation des quartiers populaires sont justement façonnées et structurées par l'expérience locale des discriminations sociales et territoriales (Talpin *et al*., 2021).

Bien en-deçà de la « noblesse politique », des formes politiques subalternes émergent « sous des formes insaisissables pour le champ politique traditionnel précisément parce qu'elles répondent à la dépossession » (Rabaté, 2021, p. 90). Loin de l'autonomie sociale et culturelle que suggéreraient les « moments d'oubli de la domination » décrits par Richard Hoggart ou Michel de Certeau (Pasquier, 2005, p. 63), c'est dans un rapport *antagoniste et contestataire* avec le champ politique « légitime » (celui de l'élite) que se structurent ces politisations « par le bas ». Comme mode d'expression populaire de la politisation, les émeutes « rendent perceptible l'intensité du sentiment de dépossession et d'injustice que peuvent éprouver certaines fractions des classes populaires, et elles rendent manifestes la fragilité et la rareté des formes institutionnelles de mobilisation politique dans les espaces populaires ruraux et les quartiers d'habitat social. » (Siblot *et al*., 2015a, p. 36).

L'étude du « politique par le bas » dans les quartiers populaires met au jour des formes politiques exprimées comme une contestation résolue de la domination exercée par le « haut » sur le « bas ». Les formes alternatives de politisation décrites par ces travaux s'ancrent dans la colère et le sentiment d'injustice face aux inégalités (raciales, territoriales, économiques, etc.) traversant l'ordre social. Le parallèle avec le « politique par le bas » des africanistes est révélateur. Sans se détourner complètement de l'État, ces travaux en font le lieu de l'exercice du pouvoir et de la domination sociale. À rebours du statocentrisme légitimiste, le populisme ne voit en l'État qu'une institution de la domination. Le politique n'est plus centralement envisagé comme un champ spécialisé et articulé autour de l'État, mais comme un rapport de pouvoir éminemment conflictuel entre l'élite et le peuple, les dominant·es et les dominé·es. Cet antagonisme entre le « haut » et le « bas » constitue la matrice de la conception populiste du politique. La conflictualisation des rapports sociaux devient alors un critère caractéristique du politique.

1.3.3. La politisation de la parole

Dans l'objectif de s'émanciper du statocentrisme inhérent au légitimisme, ces travaux s'intéressent aux rapports de pouvoir inscrits dans la hiérarchie sociale. La place centrale accordée au conflit comme critère de définition du politique se trouve déjà chez Jean Leca qui, bien avant Grignon et Passeron, avait identifié l'écueil du misérabilisme au sein des sciences politiques (Leca, 1973). Bien qu'il se soit éloigné par la suite de ses positions initiales (Leca, 2001), il propose dans ce texte désormais classique des critères de « repérage » pour une approche non légitimiste du politique. Il y invite à « repérer le politique à sa fonction de résolution des conflits par un appel à des principes d'arbitrage extérieurs aux parties en présence et tirés des valeurs centrales de la société » (Hamidi, 2006, p. 10). Malgré la tendance de cette approche fonctionnaliste à « assimil[er] de façon unilatérale le politique — l'État ? — à sa fonction de régulation de l'ordre social » (Voutat, 2001, p. 10), le mouvement opéré par Leca a inspiré plusieurs travaux participant d'un projet de sortie du légitimisme.

C'est par exemple le cas du programme de recherche développé au tournant des années 2000 par Sophie Duchesne et Florence Haegel. Dans la lignée des travaux de Leca, les politistes entendent identifier des formes de politisation émergentes, se déployant à côté des institutions traditionnelles du champ politique. Toujours sur le terrain des quartiers populaires, Duchesne et Haegel ont mené des enquêtes qualitatives (entretiens individuels, *focus groups*, etc.) sur les modalités interactionnelles et situationnelles de la politisation. Elles ont, pour ce faire, étudié les formes et les modalités de la « politisation de la parole ». L'objet devient celui de la politisation des discussions ordinaires, enchâssées dans des contextes et des situations variés.

À côté de Jean Leca, Duchesne et Haegel s'inscrivent ici dans la lignée de William Gamson et de ses travaux sur les formes ordinaires de politisation (Gamson, 1992). Au lieu de se baser uniquement sur des informations provenant des médias ou des élites politiques, les individus élaborent leurs positions et leurs croyances politiques à travers leurs échanges avec leurs pairs, en mobilisant des cadres interprétatifs donnant du sens à leur expérience[152].

[152] Gamson énonce trois éléments principaux de l'action collective. L'« *injustice* » se manifeste comme un ressenti indigné face à l'existence d'une situation perçue comme intolérable et cristallise une conscience collective autour d'un mal à réparer ; l'« *agency* », incarne l'idée qu'une transformation de cet état de fait est possible par la mobilisation collective ; enfin, l'« *identity* » forge les contours d'un « nous » opposé à un « eux », ce dernier étant perçu comme porteur de valeurs et d'intérêts divergents, voire antagonistes.

En plaçant l'échange verbal au centre de l'analyse, Duchesne et Haegel traquent les types de discours susceptibles d'indiquer des processus de politisation émergeant de situations sociales ordinaires. Ici, la thématique du « politique par le bas » exprime la façon dont des processus de politisation peuvent prendre racine bien en deçà des instances traditionnelles de l'arène publique et du jeu politique. Dans l'ordinaire d'une discussion, dans la banalité d'un échange avec son collègue, sa voisine ou un ami, le regard attentif peut discerner les germes latents de la politisation.

Comment pister la politisation dans les discussions ordinaires ? La question des « critères de repérage » du politique s'impose, là encore, inévitablement. Avec Nina Eliasoph, Duchesne et Haegel s'intéressent à des discours orientés vers le bien commun et régis par un principe de justice. Chez Eliasoph, les « conversations orientées vers l'esprit public » (« *public-spirited way of talking* ») opèrent un saut de l'individuel au collectif. Leur ambition généralisatrice les élève au-delà du simple registre interpersonnel pour les placer sur le registre des façons de concevoir la vie sociale. Orientées vers une conception de ce que la société doit être, elles « port[ent] sur des questions concernant le bien commun, le bien de tous » (Eliasoph, 2010, p. 26). Ces perspectives sur ce que doit être la vie commune sont avancées comme susceptibles d'intéresser quiconque y participe :

> « [L'esprit public est présent lorsque les personnes] tirent les implications publiques de leurs sujets de discussions ; […] imaginent que ce qu'elles disent importent à d'autres qu'elles-mêmes ; [...] pensent que toute la société est en toile de fond de leurs discussions. [...] C'est le processus permettant l'élargissement du champ des préoccupations, c'est une manière de parler, animée par l'esprit public, et non pas un sujet qui serait ou non politique. » (Eliasoph, citée dans Bidet et Gayet-Viaud, 2023a, p. 234)

La propension à opérer ces passages du « je » au « nous » peut aussi recouvrir, dans les situations de dispute, l'invocation d'un principe de justice au nom duquel revendiquer un droit collectif — autrement dit, le passage d'un « je veux » à un « nous avons droit à » (Pitkin, citée dans Eliasoph, 2010 p. 26). Parce qu'elle implique la mobilisation de principes de justice, la « montée en généralité » (Boltanski et Thévenot, 1991) est ici constituée en un premier « critère de repérage » du politique.

À la généralisation s'ajoute un autre élément pour repérer le politique selon Duchesne et Haegel. Les discussions orientées vers des conceptions du bien commun se caractérisent par le fait

qu'elles tendent à l'opposition des points de vue, au débat et à la confrontation. Dans la filiation de Jean Leca, Duchesne et Haegel retiennent ainsi un autre grand critère : la conflictualité[153].

> « Le politique existe parce qu'il y a des différences entre les groupes, multiples, sécants, qui forment une société, que ces différences sont perçues comme telles et non neutralisées par le contrôle social, et qu'il faut leur trouver une solution. » (Duchesne et Haegel, 2001, p. 98)

Le politique se repère dans des discours marqués par une tendance à la généralisation et à la conflictualisation. Le concept de « clivage » offre la synthèse de ces deux critères. Définis comme les « points de désaccord entre membres du groupe dépassant les oppositions ponctuelles, anecdotiques et personnelles pour renvoyer à des conflits de la société », les clivages sont ces « lignes de partage qui divisent la communauté politique et que révèlent les moments de conflictualisation » (Duchesne et Haegel, 2004, p. 884)[154].

Si, au commencement de leurs recherches, Duchesne et Haegel semblent accorder une place équivalente à la généralisation et à la conflictualisation, ce dernier critère en vient finalement à occuper une place prépondérante, englobant d'une certaine manière les formes de généralisation identifiées dans les discussions (Duchesne et Haegel, 2004). Au critère de la conflictualisation s'ajoutera celui de la « spécialisation », c'est-à-dire de la proximité de l'individu au champ politique (légitimisme). Ainsi, l'analyse de la politisation des discussions peut être définie comme l'étude de leur conflictualisation d'une part, et de leur « spécialisation » d'autre part (p. 901-2).

En développant une approche émancipée des institutions politiques appliquée sur des terrains populaires, l'étude de la politisation des discussions s'inscrit pleinement dans une opération de dépassement du légitimisme politique. Si Duchesne et Haegel font dialoguer cette approche avec le légitimisme (en retenant la « spécialisation » comme un critère de repérage à part entière), leurs travaux formalisent des critères alternatifs d'identification du politique et les font entrer en rapport avec le critère initial de la « spécialisation ». Là encore, la conflictualisation apparait comme l'alternative principale au légitimisme — bien qu'ici, l'antagonisme ne semble pas se situer systématiquement entre le « haut » et le « bas » du monde social.

---

153 Nina Eliasoph avait déjà repéré cette dimension conflictuelle inhérente aux processus de généralisation dans ses travaux sur la discussion orientée vers l'esprit public, qu'elle définit aussi comme un « véritable débat » impliquant de traiter « les questions d'oppression et de divergence d'opinions. » (Eliasoph, 2010, p. 26)

154 Ces lignes de partagent peuvent se dessiner entre le libéralisme ou la méritocratie, l'autorité et la permissivité ou l'universalisme et le communautarisme (Duchesne et Haegel, 2004, p. 892).

Du légitimisme au populisme, les critères de définition du politique établis dans les travaux sur la politisation s'articulent souvent autour de l'opposition entre le misérabilisme du « politique par le haut » et le populisme du « politique par le bas ». Contre la définition classique du politique comme champ spécialisé, l'approche populiste élabore une définition alternative de la politisation. Ce n'est plus dans le rapprochement de l'individu à l'égard du champ politique, mais dans sa propension à conflictualiser un discours ou une pratique que se liraient les phénomènes de politisation. En parallèle du critère classique — qu'on qualifiera, dans la lignée des travaux de Duchesne et Haegel, comme celui de la spécialisation, la conflictualisation émerge comme un autre critère central de définition de la politisation.

Pour déterminer dans quelle mesure le milieu des « transitions » est traversé ou non par des logiques de politisation, nous devons donc étudier le rapport des acteurs à ces deux éléments. Quel rapport les enquêté·es entretiennent-ils avec le champ politique et la conflictualité sociale ? En posant la question de la politisation à l'aune de ces critères, de nouveaux éléments de réponse apparaîtront, nous aidant à établir le caractère politisant, ou non, du milieu des « transitions ».

2. LE RAPPORT À LA SPÉCIALISATION ET À LA CONFLICTUALISATION DANS LE MILIEU DES « TRANSITIONS »

Armés de deux nouveaux critères de définition du politique, la spécialisation et la conflictualisation, il nous est désormais possible de déterminer la dimension politisante (ou dépolitisante) des pratiques et des dispositifs étudiés. Pour ce faire, nous allons partir à la recherche de ces deux critères sur les terrains enquêtés.

2.1. Le rapport à la spécialisation

Le rapport à la spécialisation politique et au champ politique varie selon différentes modalités. L'élément qui s'impose d'emblée est l'éloignement général du milieu des « transitions » vis-à-vis du champ politique. Néanmoins, plusieurs éléments viennent contredire ce premier constat et amènent à nuancer l'analyse. Des organisations spécifiques apparaissent comme particulièrement proches du champ politique — tant au niveau local que national. Or la proximité de ces organisations ne doit pas masquer la distance soigneusement entretenue par d'autres à l'égard de toute forme de jeu partisan.

2.1.1. L'engagement citoyen et dans le champ politique

Indépendamment de leur rapport au champ politique, les interrogé·es manifestent à travers leurs trajectoires un intérêt marqué pour la vie publique, qui ne se traduit pas toujours par un engagement partisan ou une affiliation à des organisations politiques traditionnelles. Un signal faible de cet intérêt peut se lire à travers la signature fréquente de pétitions (très majoritairement en lien avec des causes environnementales). De même, la fréquentation régulière de médias d'information alternatifs, souvent en ligne, révèle une recherche d'informations considérées comme plus indépendantes, critiques ou engagées que celles diffusées par les médias de masse.

Cette orientation se prolonge parfois dans des formes d'engagement plus continues, notamment au sein d'associations. Plusieurs trajectoires manifestent une implication dans les secteurs de l'éducation populaire, du bénévolat humanitaire, ou encore des associations écologistes. À ce titre, l'association Make Sense apparait de manière récurrente chez les plus jeunes des enquêté·es. À la croisée de l'entrepreneuriat social, du secteur associatif et de l'activisme, Make Sense propose des formats d'engagement souples, destinés à un public jeune autour de questions sociales et environnementales. L'association organise notamment des événements collaboratifs, festifs, des ateliers participatifs et des parcours d'accompagnement de « projets à impact » social ou écologique. Elle permet ainsi à ses membres de s'impliquer concrètement dans des actions collectives tout en valorisant l'initiative individuelle et l'expérimentation.

Cet engagement associatif, souvent qualifié de « citoyen », se caractérise par la distance qu'il entretient vis-à-vis du champ politique. Malgré une sensibilité progressiste et de gauche (on relève beaucoup d'actions pour la défense des personnes migrant·es, en faveur de la cause féministe, contre le sans-abrisme, des récoltes de déchets sur des sites pollués, etc.), l'environnement dans lequel se déploient des associations comme Make Sense se tient à l'écart des partis politiques. C'est plutôt du côté des « projets à impact » et de la recherche de « solutions concrètes » à des problèmes sociaux ou environnementaux que s'organise cet engagement. Cette orientation directe vers le « faire », davantage que vers l'organisation collective, la lutte ou et la représentation politique, révèle une conception de l'action publique que d'aucun·es qualifieraient de « dépolitisante », et ce, précisément, en raison de sa distance au champ politique.

Cependant, cet engagement « citoyen » s'accompagne ou se traduit parfois bel et bien par une dynamique de spécialisation politique. C'est alors à l'échelle municipale ou régionale, plutôt que nationale, que tend à se dérouler ce rapprochement à l'égard du champ politique. Certain·es

exercent des mandats de représentation citoyenne dans des communautés de communes ou des conseils régionaux ; d'autres ont rejoint des listes citoyennes aux élections municipales de leurs villes de résidence ou, plus rarement, des partis nationaux comme Europe Écologie Les Verts ou le Parti Socialiste.

L'engagement partisan ne s'effectue pas en parallèle ni de manière dissociée de celui dans le milieu des « transitions ». Au contraire, il y participe pleinement, au sens où il s'inscrit dans les enquêtes sur l'engagement décrites et analysées dans le chapitre précédent :

> En 2019, je lis Pablo Servigne, *Comment tout peut s'effondrer ?*, Y'a un truc qui s'est passé. Je regarde les cours de [Jean-Marc] Jancovici aux Mines, qui parlent de l'énergie. Pareil, je me prends une grosse claque dans la gueule. Vraiment. Et là je commence à tilter sur ma lecture du monde : "ah oui ok, c'est pas magique en fait. Ok." Donc là c'est vraiment deux trucs. Et cette année-là, du coup, j'essaie de m'engager en me disant "ok, on risque d'avoir des effondrements systémiques, qu'est-ce que je peux faire ? Il parait qu'on peut faire des choses au niveau local" Donc je m'engage au niveau local avec un collectif citoyen qui se montait pour aller aux municipales et faire une liste citoyenne. Du coup je me suis engagé là-dedans. Donc là, ça a vraiment été un catalyseur, puisque... Je sais pas si on peut appeler ça des déclics, mais je découvre la sociocratie, l'Élection Sans Candidat, le Jugement Majoritaire, la Gestion par Consentement... Enfin plein de trucs comme ça, nouveaux... Les gestes en réunion... Les trucs qu'on voit en Coopic en fait. À un stade moins élevé, mais… Je découvre de nouvelles manières de s'organiser, en fait. L'autogestion collective avec les redevabilités, les cercles, les référents... [...] Ça m'a fait mettre un pied dans le tissu associatif et militant. Et qui ensuite est aujourd'hui un village dans lequel je gravite. Mais à l'époque, avant, j'étais hors de tout ça en fait. Je connaissais pas ce monde-là. Donc y'a une bascule, là, dans le réseau. » — Extrait d'entretien avec un participant à un atelier Coopic et militant à Extinction Rebellion.

Dans le cas de cet enquêté, le rapprochement du champ politique s'inscrit dans une recherche plus large des différentes façons de s'engager, en réponse aux « claques » et aux « prises de conscience » écologistes. Le « collectif citoyen » participe d'ailleurs de sa découverte des alternatives organisationnels, ce qui l'orientera notamment vers les ateliers Coopic. La fréquentation du champ politique s'articule avec l'exploration de différentes modalités d'action (désobéissance civile, militantisme, etc.). Elle peut s'opérer au niveau municipal et régional, mais ne constitue qu'une des modalités d'engagement explorées. Parfois, cette fréquentation est éphémère car jugée « inutile », comme dans le cas déjà évoqué de Héloïse[155]. Elle peut aussi être plus durable, comme dans le cas de certain·es enquêté·es impliqué·es dans des conseils départementaux, régionaux, ou dans des communautés de communes.

[155] *cf*. chapitre 2, section 1.1.1.

Les trajectoires des enquêté·es se caractérisent parfois par des rapprochements effectifs vis-à-vis du champ politique, mais ni de manière homogène, ni de façon régulière. Ces rapprochements sont parfois épisodiques, lorsqu'ils ne sont pas tout simplement inexistants. Une analyse synchronique peut venir compléter ces premiers résultats.

2.1.2. Plantîves et La Traverse : vecteurs de spécialisation

À certains endroits, le milieu des « transitions » se rapproche très fortement du champ politique. Les acteurs situés autour de ce pôle le plus « spécialisé » s'en rapprochent donc eux aussi. Cette logique de spécialisation peut d'abord s'opérer à l'échelle locale, par l'établissement de relations plus ou moins durables entre des « lieux » et les municipalités. En effet, beaucoup de personnes investies dans ces projets, en particulier lorsqu'elles sont proches de mouvement La Traverse, tiennent à se distinguer des projets de « retrait du monde » auxquels sont souvent assimilés les éco-lieux. Il s'agit au contraire, pour La Traverse, de faire de l'éco-lieu un « répertoire d'action » pour promouvoir des alternatives et diffuser des modes de vie jugés plus soutenables. Dans cette perspective, le contact avec le champ politique est encouragé et privilégié :

> « La mairie nous aide beaucoup, on est très soutenus par la mairie, ils sont très contents de ce qu'on fait, du coup c'est un peu dans les tuyaux de réussir derrière à faire un support qui aiderait les gens à recréer des projets comme ça ailleurs. [...] Là, tu vois, on est en frontière de la ville, on participe à des projets pour le territoire, parce qu'on est dans un bâtiment qui appartient à la mairie. On a vraiment une place dans la société en tant qu'association. On aide les quartiers défavorisés, on a des projets par rapport à ça, on a des projets par rapport au lycée, y'a un côté vraiment "ouais, on est encore dans le système". » — Extrait d'entretien avec un ancien militant à Extinction Rebellion, participant à un atelier Coopic et résident à plein temps dans un des lieux collectifs autogérés du mouvement La Traverse[156].

En définissant ce lieu d'habitat collectif comme une « association », plutôt qu'un éco-lieu, l'interrogé revendique ainsi un « ancrage local » et une participation active à la vie publique territoriale. Ce positionnement s'opère notamment à travers des partenariats avec la mairie, des projets éducatifs à destination des lycéen·nes, ou encore des actions menées dans les quartiers populaires. Loin de s'extraire du « système », il s'agit de le transformer tout en « jouant le jeu des institutions ». Cette orientation politique (*stricto sensu*) traverse les lieux collectifs gravitant autour

[156] Comme la plupart des lieux collectifs composant La Traverse, le « lieu » en question est organisé sous une forme associative et développe des projets variés en lien avec les acteurs institutionnels locaux. Une dizaine de personnes y résident et expérimentent des alternatives organisationnelles (gouvernance partagée, sociocratie, etc.), relationnelles (modes de communication et d'interaction spécifiques), de production (permaculture, agriculture urbaine, etc.) et d'autosuffisance énergétique. Il fonctionne ainsi comme un espace de vie, un « laboratoire d'alternatives » et un acteur local impliqué dans des projets sociaux et environnementaux.

de « l'archipel Traverse», qui revendiquent une stratégie d'influence « par l'exemple », fondée sur l'expérimentation locale dans des « laboratoires de transition », la coopération et la diffusion d'initiatives reproductibles à d'autres échelles.

À l'échelle nationale, La Traverse n'est pas en reste. Le mouvement fut en effet l'acteur principal et le lieu d'élaboration du vote d'investiture pour l'élection présidentielle de 2022 labellisé sous l'étiquette de la Primaire Populaire. Cette « initiative citoyenne » visait à désigner un·e candidat·e commun·e aux forces écologistes et sociales pour faire face au Rassemblement National. Elle se caractérisait notamment par un processus de vote ouvert et fondé sur le jugement majoritaire (une méthode de vote alternative, basée sur des valeurs qualitatives). Cette expérience nationale fut l'occasion pour le mouvement de mettre à l'épreuve les techniques d'organisation et de communication développées à l'échelle locale. Désignée dans le cadre d'une gouvernance partagée, l'équipe décisionnelle de la Primaire Populaire fonctionnait selon les méthodes (structure décentralisée, méthodes alternatives de prise de décision, etc.) et les styles interactionnels (partage des émotions, tours de météo intérieure, temps de centrage, etc.) dispensés dans les ateliers Coopic.

Après l'échec politique de la présidentielle de 2022 — qui s'était notamment soldé par l'impossibilité de présenter la candidate désignée, Christiane Taubira, faute d'un nombre suffisant de parrainages — la Primaire Populaire s'est investie dans les élections législatives de 2024 en soutien au Nouveau Front Populaire et a amorcé un travail de fond en vue des élections présidentielles de 2027 sous le label « Victoires Populaires »[157].

Le pôle du milieu des « transitions » gravitant autour de La Traverse et de Plantîves investit donc sans ambiguïté le champ politique en y important ses codes et ses façons de faire. Il participe dès lors de logiques de spécialisation des acteurs et des organisations. Les trajectoires des interrogé·es passant par La Traverse se caractérisent ainsi par des logiques de rapprochement avec le champ politique, en lien avec l'investissement du mouvement sur le plan de la politique nationale et des élections législatives et présidentielles. Certain·es se sont investi dans la Primaire Populaire dès son lancement, et d'autres poursuivent leur engagement à l'échelle régionale ou locale — en soutenant des listes citoyennes, en participant à des campagnes électorales, en organisant des campagnes de sensibilisation, etc.

[157] https://www.victoirespopulaires.fr/, consulté le 24/05/2025.

2.1.3. S'engager à côté du champ politique : un militantisme « hors parti »

Malgré ces rapprochements localisés à l'égard champ politique, les logiques de spécialisation sont loin d'être la norme. La majorité des enquêté·es évolue à l'écart du champ politique et entretiennent à son endroit un rapport de défiance très affirmé :

> « Moi, sincèrement, j'ai rien à dire au gouvernement, quoi. Je leur fais pas confiance ni pour diriger le pays, ni pour... Enfin si, je leur fais confiance pour un truc, c'est pour s'en foutre plein les fouilles et en faire profiter à leur entourage de largesses tant qu'ils peuvent. Ils vont prendre tout ce qu'ils peuvent. Ça, c'est évident. Mais je leur fais pas confiance pour travailler pour le bien commun. Et pour le bien commun du coup, moi je m'engage [autrement], et je vois le résultat. » — Extrait d'entretien avec une participante à un Atelier du Faire Ensemble.

La défiance à l'égard du champ politique n'exclut pas, comme on l'a dit, un engagement fort dans le secteur associatif et militant. Ainsi, par exemple, de cette enquêtée qui, malgré son rejet véhément à l'égard du gouvernement s'implique activement dans des projets d'habitats participatifs, et milite pour la réduction de l'usage des automobiles dans sa ville. Ce militantisme « hors parti » se retrouve dans de nombreuses trajectoires et dans différents modes d'action. Même lorsqu'elles et ils prennent part à des mouvements sociaux plus « classiques » comme XR ou qu'ils s'engagent dans des mouvements dits « citoyens » comme Alternatiba ou Les Amis de la Terre, ces enquêté·es semblent refuser de se rapprocher du jeu partisan. Le champ politique leur apparait comme structurellement vicié et les logiques d'institutionnalisation politique, comme des entraves à l'efficacité de l'action. C'est bien « de l'intérieur », et non depuis les lieux de pouvoir institutionnels, qu'il s'agit, à leurs yeux, de « changer le système ».

L'exemple de XR est significatif. Malgré son implantation nationale et un positionnement permettant à l'organisation d'être reconnue comme un mouvement social à part entière, XR se présente comme un mouvement contestataire, « apartisan mais pas apolitique ». Ce positionnement est souvent présenté comme une stratégie « d'ouverture » pour élargir la base militante en s'adressant à toute personne concernée et soucieuse des « catastrophes à venir ». Il donne parfois lieu à des tensions internes, notamment entre la frange « social libertaire » et les autres militant·es :

> « [Au cours d'une réunion hebdomadaire du groupe local, je participe à un petit groupe de travail où une poignée de militant·es échangent à propos des "différentes lignes politiques au sein de XR".] À propos des perceptions politiques de XR, Zep ouvre la discussion, d'un ton grave : "on est perçus comme plutôt de centre droit par les autres groupes militants. Et en même temps, les gens lambda nous prennent pour des extrémistes." Quelques rires, puis silence. Il enchaîne : "Ça nous nuit, franchement. On doit se forger une culture politique. On doit transmettre des notions claires comme l'anticapitalisme, l'anarchisme…" Janko hoche la tête avec conviction. Oxa aussi. Il rappelle néanmoins que XR arrive à "toucher beaucoup de jeunes qui n'ont pas de culture

militante" car ils se rassemblent justement autour d'une "peur commune pour leur avenir". Zep a défendu l'idée d'un "évitement du politique" chez XR [...]. Oxa a proposé de mettre en place des "ateliers de politisation" avant de se reprendre rapidement : "mais XR est et doit demeurer massifiant". Skar a renchéri en rappelant que XR doit plutôt être vu comme un "entonnoir qui redirige les primo-militants vers d'autres luttes", plus spécifiques et radicales. » — Extrait du journal de terrain réalisé lors d'une réunion interne à Extinction Rebellion.

À la manière des mouvements dits « citoyens », XR se tient à l'écart du champ politique afin de « massifier » et de toujours élargir le nombre de recrues. Plutôt que d'aspirer à constituer une force politique au sens classique du terme, la stratégie interne consiste à catalyser l'engagement de primo-militants en restant en dehors du jeu partisan. Dans une logique de division du travail militant, le mouvement assume de déléguer cette activité à d'autres mouvements (comme Alternatiba, qui entretient des liens avec certains partis écologistes lors de campagnes locales, ou la Primaire Populaire, dont certains membres de XR sont proches).

D'autres enquêté·es ayant eu des expériences partisanes se sont souvent éloigné·es du champ politique. Le milieu des « transitions » apparait justement, à leurs yeux, comme une alternative légitime à l'engagement partisan :

> « J'ai milité au PS quand j'étais jeune, et ces derniers temps j'étais chez Génération Écologie, le mouvement de Delphine Batho, que j'ai quitté y'a quelques mois parce que je m'y retrouvais plus dans le fonctionnement interne qui me paraissait un peu dictatorial, donc ça m'a gonflée, je suis partie... Vraiment, plus ça va, et plus je suis déçue par les mouvements politiques, que je trouve systématiquement problématiques dans leur fonctionnement… [...] J'ai vu chez Génération Écologie des gens qui se prenaient des steaks de bœuf à tous les repas et qui prenaient l'avion en permanence, et qui, à côté de ça disaient qu'ils étaient écolo. Franchement... Moi j'ai besoin de voir des gens qui sont alignés entre les paroles et les actes, quoi. » — Extrait d'entretien avec une praticienne en écopsychologie et organisatrice d'ateliers de Travail qui Relie.

« Sois le changement que tu veux voir dans le monde ». C'est souvent au nom de cette maxime que les enquêté·es justifient l'engagement dans le milieu des « transitions », en l'opposant aux logiques de spécialisation et d'intégration dans un espace politique considéré comme corrompu et où les logiques de domination politicienne priment sur les causes défendues. Plutôt que de mener la bataille partisane, il s'agit alors de « d'incarner », de « contribuer », « d'aligner ses paroles à ses actes », de « faire sa part ». C'est au nom de *l'efficacité* de l'action que les acteurs défendent une forme d'engagement quotidienne, immédiate et tangible.

On comprend donc pourquoi, la mise à distance du champ politique n'empêche pas la qualification par les acteurs de leur engagement comme étant, précisément, « politique ». Cette appellation se retrouve indépendamment du type d'activité considéré : qu'il s'agisse d'une pratique

thérapeutique, associative ou militante, ces activités sont conçues comme autant de manières de transformer la société et, à ce titre, parfois qualifiées de « politique » :

> « Ceux qui arrivent là-haut, quoi qu'on en dise... Mélenchon compris, même si je l'aime bien, c'est tellement des apparatchik de système et quand ils vont y arriver ils vont être tellement liés par la puissance de l'économie qui dirige notre monde que je n'y crois pas. Donc je crois dans les Biocoop, je crois dans les kerterre, je crois dans toutes ces trucs qui naissent d'individus comme vous et moi, qui disent à un moment donné "attends, on va voir comment on peut fabriquer autrement." Ça ouais. Mais y a pas un politique qui va s'occuper de ça ! Ils s'en foutent ! Alors si. Peut-être plus certains que d'autres qui vont favoriser... Mais enfin… Pour la politique politicienne, [je n'ai aucune confiance]. Par contre, un positionnement politique dans le sens de "*polis*", oui. » — Extrait d'entretien avec un coach et thérapeute en Gestalt.

L'éloignement du champ politique ne s'accompagne pas d'un rejet de la qualification des activités comme politiques, bien que cette qualification implique un travail de redéfinition du terme. C'est pourquoi il est souvent question dans les entretiens de « politique au sens large ».

Il faut noter que cet éloignement du champ politique n'est pas propre au milieu des « transitions ». Il caractérise plus largement l'écologisme, qui peine grandement à se retrouver dans les urnes. Même lorsqu'il se rapproche du militantisme, l'engagement écologiste peine à devenir partisan et s'articule davantage à des engagements associatifs et/ou axés sur les styles de vie et la quotidienneté — aujourd'hui appelés « éco-gestes » (Cugnata *et al.*, 2023). La mise à distance du champ politique et des logiques partisanes qui le traversent apparait comme une tendance générale des mouvements sociaux écologistes depuis les années 2010 (Hetzel et Hugues, 2025, p. 99). Cet éloignement de la spécialisation, d'une part, et de « l'action collective », d'autre part, n'empêche cependant pas les interrogé·es de revendiquer une portée politique à leurs engagements pratiques.

Cette faible représentation de l'écologisme au sein du champ politique, et son articulation à des actions « individuelles », peut s'expliquer par le fait que les questions environnementales interrogent les catégories via lesquelles le politique est traditionnellement saisi. En effet, à ce stade de l'analyse, deux des trois grands critères ne semblent pas pleinement adaptés pour saisir les recompositions en cours dans l'espace de la cause environnementale. On a vu, d'une part, dans le chapitre précédent, qu'il n'était pas possible de maintenir l'échelle collective de l'action comme critère permettant de déterminer la teneur politique de telle ou telle activité ; d'autre part, les logiques de spécialisation sont loin de structurer l'espace social étudié. Le milieu des « transitions » reste donc à ce stade assez peu saisissable politiquement.

Pour poursuivre notre recherche et déterminer dans quelle mesure le milieu des « transitions » peut être considéré comme un espace social politisant, il nous reste à analyser le rapport des acteurs à la conflictualisation.

2.2. Le rapport à la conflictualisation

La question de la conflictualisation se pose de manière bien plus centrale que celle de la spécialisation. Si les dynamiques partisanes et l'arène politique institutionnelle font souvent l'objet d'un rejet en bloc, le rapport des enquêté·es à la nécessité stratégique de la conflictualisation est plus nuancé, plus ambivalent, et prend des formes diverses. De manière générale, les logiques de conflictualisation traversent davantage le « milieu des transition » que les logiques de spécialisation. Elles coexistent cependant avec des pratiques variées, souvent adressées aux intériorités individuelles et invitant au « travail intérieur » de chacun·e, plutôt qu'à la désignation d'un « responsable extérieur ». Par conséquent, et alors même que ce milieu apparait comme un lieu d'alternatives à la conflictualisation de l'engagement, la présence de telles logiques peut entrer en contradiction avec une conception plus « lisse » et pacifiée de la transformation sociale.

La conflictualité apparait dans ce milieu sous des formes spécifiques, parfois éloignées des répertoires d'actions traditionnels du militantisme. C'est souvent en s'articulant aux « ressentis intérieurs », aux émotions comme la colère ou la tristesse, que la conflictualité est établie et collectivement traitée.

2.2.1. L'alternative au conflit : une conception culturelle du changement social

On a vu jusqu'ici que la maxime « sois le changement que tu veux voir dans le monde » peut être comprise sous un prisme purement scalaire. En ce sens, elle incite non seulement aux « petits gestes individuels », mais aussi à un « travail intérieur », intime, une action de l'individu sur lui-même, dans une perspective de changement social (« collectif »). Cette phrase, très présente dans le milieu des « transitions », sert à exprimer un rapport au changement social ne répondant pas au critère classique de définition des mouvements sociaux ni d'une « action collective », tout en réaffirmant la centralité de l'action placée sur une échelle réduite. C'est donc pour remettre en cause l'appréhension classique des échelles de l'action dans le rapport au changement social qu'on affirme l'importance « d'incarner » le changement que l'on veut voit advenir « dans le monde ».

D'une façon assez similaire, la phrase de Gandhi peut aussi être utilisée pour signifier, on l'a vu, l'éloignement du champ politique. En ce sens, elle invite à l'initiative concrète et à l'action

immédiate plutôt qu'à la représentation partisane. Mais elle peut aussi être formulée pour exprimer le refus de la conflictualisation comme critère de légitimation d'un mode d'engagement. Contre l'idée selon laquelle le politique serait un combat et se jouerait d'abord dans la lutte, les acteurs défendent un autre rapport à l'engagement, au militantisme et, plus largement, au politique.

Le milieu des « transitions » se caractérise précisément par le refus des acteurs de conflictualiser pour agir. Bien que le cadrage des questions environnementales y prenne en compte les inégales responsabilités des causes des problèmes et de leurs solutions, ce prisme de lecture s'articule à d'autres schèmes de compréhension. Les affinités de l'effondrisme et du développement personnel favorisent ici une lecture « systémique », où les causes des problèmes et les moyens pour y répondre ne renvoient pas seulement à l'opposition entre des classes sociales aux intérêts économiques et écologiques divergents. Dans un monde « systémique » traversé par des forces plurielles, c'est moins contre un ennemi, que sur le « système » dans son intégralité, que les acteurs cherchent à agir. Il s'agit dès lors « d'incarner le changement » qu'ils souhaitent « voir dans le monde ».

Plutôt que de lutter, il s'agit de créer, d'instituer et de diffuser dans le « système » des alternatives souhaitables. Comme le rappelle un enquêté, « lutter contre, c'est renforcer l'adversaire ». C'est d'ailleurs vers ce message que tend l'exercice de « l'artiste et la glaise »[158] : en invitant chaque personne à « explorer son rapport à l'autre », on cherche à transmettre l'idée que la « posture contre » tend à renforcer ce contre quoi on lutte. C'est ce qui conduit d'ailleurs l'animateur de l'atelier à expliquer aux participant·es que ce type d'exercice accompagne un « changement de paradigme philosophique et politique ».

L'alternative à la conflictualisation se trouve aussi promue dans l'idée, très répandue, selon laquelle les organisations (militantes ou pas) doivent mettre un point d'honneur à ne pas reproduire en leur sein ce contre quoi elles luttent. Au cours d'un atelier de TQR, l'animatrice (dans une phrase déjà citée) : « si on continue à développer du productivisme dans le milieu militant, on va pas développer un autre monde, on ne va faire que reproduire là d'où on vient. » Cette formule rhétorique est très fréquente — les notions « d'oppression », de « rapport de pouvoir » ou de « domination » pouvant se substituer à celle utilisée ici de « productivisme ». La Culture Régénératrice de XR représente parfaitement l'importance de cette « attention accordée aux moyens

[158] *cf*. chapitre 2, section 1.1.3.

autant qu'aux fins ». Au cours d'ateliers de « formation à la Culture Régénératrice », les animateur·ices insistent sur l'importance « d'incarner le changement », « de l'intérieur ». C'est aussi en ce sens, dans un cadre plus classiquement militant, que la phrase de Gandhi peut être comprise.

Lorsqu'elle s'exprime dans sa forme la plus radicale, cette conception a-conflictuelle du politique se dit dans des termes quasi anthropologiques. Le TQR se trouve parfois présenté comme une façon de « sortir du monde croissantiste, productiviste, consumériste ; et du récit qu'on nous raconte » ; les modes d'organisation et de communication développés au sein de La Traverse et de Plantîves figurent une « culture » ; les Ateliers du Faire Ensemble sont présentés comme un « voyage »… Ici, la transition (indissociablement personnelle et collective) repose sur un « changement de paradigme » opéré à l'issue d'un « voyage », où « une autre culture », plus soutenable, « expérimentée » dans des « laboratoires », à une échelle restreinte, peut être reproduite et diffusée.

Les ateliers ethnographiés — à l'issue desquels on encourage parfois les participant·es à « transmettre » ce qu'elles et ils y ont appris en « l'incarnant » — se situent parfaitement dans cette conception culturelle du changement social, au sens où ils sont en quelque sorte pensés et constitués en « répertoire d'action ». Il s'agit, pour celles et ceux qui les animent, de « modeler les comportements et relations qui permettent la société qu'on veut voir arriver »[159]. C'est en travaillant au niveau des « visions du monde » d'une part et des « comportements » de l'autre que les personnes dispensant ces ateliers travaillent à « diffuser », à « faire essaimer » d'autres façons de faire, d'autres types de relations humaines et d'organisation collective. Ainsi d'un interrogé, résidant dans un des lieux composant « l'archipel Traverse » depuis quelques années, explicitant sa vision du changement social et de l'engagement :

> « C'est un peu ce à quoi on s'attelle à travers des projets comme [le lieu où je vis[160]], c'est vraiment de recréer un imaginaire "sexy" de vivre en collectif, de… […] Et à travers cet éco-lieu, on vit en collectif, et du coup des gens viennent de loin pour passer une semaine, pour rencontrer, pour... Des gens qui font des tours des éco-lieux viennent ici, et donc d'une certaine manière... Même le fait qu'on accueille, qu'y a des gens qui connaissent pas le lieu et qui viennent parce qu'ils ont une résidence d'une association ou une entreprise qui fait un séminaire, qui débarque ici, et qui d'un seul coup repart en mode "waouh, j'aurais jamais pensé que vivre en collectif c'était cool !" Y'a un truc très fort qui se passe ici dans les retours qu'on a de gens qui passent, qui est incarné. Pour moi c'est un peu dur des fois de l'accueillir parce qu'en fait je fais que d'y vivre, j'y

[159] Propos tenu par une animatrice au cours d'une ethnographie.

[160] L'interrogé mentionne ici le nom du lieu.

> mets pas forcément une énergie particulière, mais à travers les cultures qu'on a pu avoir à travers Plantîves et qu'on entretient ici, notre façon de vivre, pour nous ça nous parait un peu normal mais pour plein de gens, c'est un peu comme s'ils faisaient un voyage dans un autre pays. Ils sont déstabilisés, ils ont des façons de vivre différentes, et y'a ce soin à l'humain qui est constant ici, et qui... Qui est "sexy". Que les gens kiffent. Ça leur fait du bien. Y'a vraiment ce côté "waouh !", les gens reviennent en mode "ça fait du bien d'être ici !" » — Extrait d'entretien avec un ancien militant à Extinction Rebellion, participant à un atelier Coopic et résident à plein temps dans un des lieux collectifs autogérés du mouvement La Traverse.

Les différents « lieux » qui parsèment et organisent le milieu des « transitions » se présentent aussi comme des « lieux d'expérimentation » où la culture qui s'y développe est vouée à « inspirer » celles et ceux qui y passent. Celles et ceux qui y résident organisent des stages et des ateliers divers (autour de la permaculture, de pratiques de développement personnel, de sobriété énergétique, de la cuisine « durable » ou encore des trois types d'ateliers ethnographiés).

La conflictualisation n'apparait pas comme la modalité principale de l'engagement ni de l'action collective. Les enquêté·es se réunissent précisément autour d'une mise en question de la centralité de la conflictualité dans les mouvements sociaux traditionnels et dans l'arène politique en général. Elles et ils lui opposent une autre forme d'action : une transformation progressive des modes de vie, des relations sociales et des institutions, fondée sur l'expérimentation concrète, la coopération et « l'essaimage » de pratiques jugées plus justes et soutenables. Mais il serait erroné d'en rester au constat d'un refus général et univoque de la conflictualité comme mode d'action. Si elle ne constitue pas la modalité principale de l'engagement, la conflictualisation est néanmoins bien présente au sein du milieu des « transitions ».

2.2.2. Les formes variées de la conflictualité

Ces conceptions « culturelles » du politique ne sont pas hégémoniques dans cet espace social. Elles cohabitent et s'articulent avec un rapport plus classique à la conflictualité sociale et à l'inscription de l'engagement dans des luttes diverses.

Malgré l'importance qu'XR accorde au « soin militant », à son inscription dans la « non-violence » et à son positionnement « apartisan », il mobilise bel et bien des stratégies de conflictualisation dans le cadrage opéré et les modes d'action qui en découlent. En bloquant des raffineries, en occupant le siège de grandes banques ou en sabotant les chaines d'approvisionnement de multinationales, le mouvement s'attaque frontalement aux acteurs (étatiques ou non-étatiques) jugés responsables des saccages écologiques. XR revendique une lutte contre les multinationales, les institutions financières ou les gouvernements inactifs, désignés comme responsables des

catastrophes présentes et à venir. Au-delà d'un mouvement contestataire, il procède à une conflictualisation des rapports sociaux.

Au sein même de XR cohabitent donc une conception conflictuelle du militantisme et une conception culturelle symbolisée par la Culture Régénératrice. D'une part, la lutte, d'autre part, le « soin » accordé aux relations interpersonnelles, aux émotions et à la vie intérieure de chacun·e. On voit ainsi que la prise en charge par le mouvement de la question des émotions n'éloigne pas de la conflictualité. Au contraire, XR développe depuis plusieurs années des dispositifs variés de mise en pratique militante des intériorités. Le travail sur les affects, central au sein du mouvement, conduit les militant·es à interroger leur « peur pour l'avenir », leur « impuissance face à l'urgence climatique », leur « tristesse face à l'état du monde », etc.[161]. Au creux de ces mises en pratique de l'intériorité, la colère éprouvée par les militant·es est loin d'être éludée. Son expression est encouragée, et le fait de dire contre quoi ou contre qui elle se dirige est perçu comme un geste nécessaire. À cet égard, la pratique du TQR au sein même du mouvement permet d'exprimer collectivement de telles émotions :

> « Iris nous rappelle que notre culture nous empêche de réagir : la société de consommation, dans laquelle on vit, mais aussi l'éloignement de notre corps nous empêche de "vraiment intégrer les informations". Il y a surtout un "déni collectif de notre douleur", de notre "souffrance pour le monde". "Du coup les gens n'agissent pas. Ils ne voient pas l'intérêt à faire le Colibri. Ils ne sentent pas pourquoi c'est vital." […] Nous nous asseyons en cercle. Le silence s'installe.
>
> Brume s'avance au centre du cercle. Sa voix est ferme, mais tremblante. "Moi, je suis en colère. En colère contre le capitalisme qui broie des gens, détruit des vies, transforme tout en marchandise. J'ai la haine en fait !" […]
>
> Noose, les yeux humides, raconte son angoisse croissante face aux dérèglements climatiques. "Je me réveille la nuit avec des images d'inondations, d'incendies. Et je me demande : est-ce qu'on aura encore de l'eau potable ? Est-ce que mes proches survivront ?" Il pleure. […]
>
> Éclipse, la voix nouée : "J'ai décidé de ne pas avoir d'enfants. Parce que je ne peux pas les condamner à vivre sur une planète invivable. C'est trop dur. Je ne peux pas être responsable de ça." […]

[161] Ce « travail émotionnel » (Hochschild, 2012) a été étudié par une approche renouvelée des mouvements sociaux donnant à voir le rôle central des émotions dans le militantisme et le travail politique. À rebours du paradigme « réaliste » dépeignant des individus et des organisations visant leurs intérêts respectifs, cette sociologie politique des émotions s'est attachée à rendre compte des mécanismes affectifs traversant ces objets. À la suite des travaux de Goodwin, Jasper et Polleta (1997), la science politique s'est intéressée à la manière dont les mouvements sociaux produisent, performent, canalisent ou convertissent les émotions. Le concept de « dispositif de sensibilisation » (Traïni et Siméant, 2009, p. 13) fournit à ce titre des clés d'analyse sur la manière dont ces institutions s'adressent aux émotions des individus et les « travaillent » selon des agencements déterminés et des procédures établies, en vue de favoriser l'engagement en leur sein (convertir la tristesse en colère, favoriser la peur, etc.). Dans le cas des mouvements effondristes, Luc Semal a notamment montré que les usages du TQR opérés par le mouvement des Villes en Transition participent pleinement de tels « dispositifs » (Semal, 2019, p. 248-262).

> Sella se jette au centre du cercle : “Moi, ce qui me tue, ce qui m’horripile, ce qui me met hors de moi, c’est les gens qui savent et qui ne font rien. Ma famille, mes collègues… ils sont au courant, ils voient les rapports, mais ils continuent comme si de rien n’était. Je ressens une rage immense. Immense ! Immense ! J’ai l’impression d’être seule à crier en fait !” Elle crie en pleurant. […]
>
> Puis Roche, visage fermé, évoque d’un ton grave sa “haine impuissante” contre ceux qu’il désigne comme “les destructeurs”. “Les grands patrons, les lobbys, tous ces politiques vendus. Corrompus. Je ressens de la violence contre eux. Une violence sourde. Parce qu’ils savent. Et ils continuent. Et ils continuent.” » — Extrait du journal de terrain réalisé lors d’un atelier de Travail qui Relie interne à Extinction Rebellion.

Le travail collectif des intériorités chez XR intègre pleinement les émotions conduisant directement à la conflictualisation — en particulier la colère. Au-delà de XR, beaucoup d’enquêté·es défendent l’importance de cette émotion : la colère « pousse vers l’action », elle « fait tenir » autant qu’elle permet « d’agir ». Ainsi d’une interrogée insistant en entretien sur l’importance cardinale de « rester en contact avec ses émotions » : « c’est normal d’être en colère et c’est normal d’aller l’exprimer, d’aller se castagner dans les manifs. C’est même plutôt très sain. »

L’opposition entre pratique de l’intériorité et conflictualité se dissipe. Dans la recherche des modalités et des formes de l’engagement, le « travail sur soi » est inhérent à l’engagement et parfois inséparable du militantisme[162]. Dans le cas des personnes les plus éloignées du militantisme et de l’action conflictuelle, on relève un soutien très majoritaire aux mobilisations écologistes, indépendamment de leur « radicalité » supposée. XR, Les Soulèvements de la Terre ou de Dernière Rénovation sont souvent cités. On retrouve aussi dans les ateliers ethnographiés un soutien affiché de l’équipe organisatrice à ces mouvements sociaux — quand certain·es ne sont pas directement en lien avec eux.

Si l’engagement de certain·es enquêté·es se tient à distance de la conflictualité sociale (certain·es déclarent avoir « peur » des manifestations et n’y participent pas), les mêmes défendent l’idée d’une complémentarité des modes d’engagement. Ils déclarent soutenir les actions de XR, de Greenpeace ou des Soulèvements de la Terre, tout en soulignant l’importance de ne pas réduire l’engament à ces formes d’action. En s’appuyant sur les « trois piliers de l’engagement » de Joanna Macy — la défense (conflictuelle) du Vivant ; l’invention d’alternatives concrètes ; le changement de conscience (impliquant un travail sur les récits et les paradigmes)[163] — ou encore les « trois

[162] Ces éléments sont développés au chapitre 2, section 1.1.1.

[163] Ce dernier point est détaillé en section 3.2.3.

écologies » de Félix Guattari, ils réaffirment l'importance de cultiver la pluralité des formes de l'engagement pour la « transition » et le dépassement des frontières classiques opposant notamment la conflictualité sociale au travail « intérieur ».

Il faut enfin rappeler la dimension « enquêtante » de l'engagement dans les « transitions ». En ce sens, les acteurs sont les premiers à questionner, au fil de leurs expériences, le rapport qu'il convient d'entretenir à la conflictualisation. Certain·es interrogé·es font part de leurs doutes et de leurs questionnements : on se demande dans quelle mesure il est nécessaire « d'assumer la conflictualité » ou au contraire de « faire essaimer la transition ». Les socialisations antérieures (au militantisme notamment) et les organisations fréquentées (XR, l'IFE, La Traverse, etc.) jouent un rôle déterminant dans ces recherches sur la bonne place de la conflictualité dans l'engagement.

En somme, les positions des acteurs à l'égard de la conflictualisation sont bien moins stabilisées que celles relatives à la spécialisation politique, dont ils se détachent majoritairement malgré les quelques contacts, toujours épisodiques et jamais structurants, avec le champ politique. Dans ces explorations du rapport à la conflictualité, les acteurs visent parfois à transformer leurs pratiques pour leur donner certaines tonalités. Ainsi d'une association dispensant depuis une dizaine d'années des ateliers de TQR, où les animateur·ices se sont entendu·es sur une volonté commune de « nommer les oppressions systémiques » et « d'aborder les dominations » :

> « C'est un cheminement qui […] fait partie d'une envie au sein de l'équipe d'être plus... Oui, plus politisé. D'être moins lisse. Et donc ça se décline de différentes manières. Une des manières c'est de pouvoir aborder les dominations systémiques et structurelles de manière plus claire dans notre langage et dans nos ateliers, qui eux s'adressent à un public de classes moyennes, je dirais. [...] Pour se positionner de manière plus claire d'un point de vue politique, [on essaie] d'adopter un langage qui soit plus clair, d'identifier... Par exemple, j'ai senti dans le dernier atelier que j'ai proposé qu'il y avait pas mal de personnes dans le Mandala de la vérité[164] qui parlaient de l'espèce humaine : "cette espèce humaine dégueulasse, destructrice, etc." Et après dans une discussion plus informelle, nous en tout cas on a renommé plutôt le système... Le système capitaliste, et comment dans les différentes structures, et au niveau culturel en tout cas ça peut avoir un impact. En tout cas, on a donné notre opinion personnelle en disant "moi je crois que c'est le système qui corrompt..." C'est pas l'espèce humaine qui est mauvaise, c'est le système. Par exemple, ça c'est des choses qu'on aurait peut-être pas nommées il y a trois ans. La manière de nommer les choses peut quand même avoir je pense un impact sur la manière dont les personnes peuvent effectivement comprendre les choses. [...] Il y a aussi certaines personnes qui auraient envie qu'on puisse être présents dans des ZAD, dans des occupations, dans des actions type XR etc. Eventuellement sortir notre petit kit TQR au cours d'un *sitting* ! » — Extrait d'entretien avec une organisatrice d'ateliers de Travail qui Relie.

[164] Nous reviendrons en détail sur cette pratique au chapitre 4, section 3.1.1.

Cette orientation se retrouve dans certaines sphères où les acteurs font le constat d'un manque de conflictualisation des pratiques et des discours. Comme on le voit ici, les modes de conflictualisation peuvent alors passer par la transformation des types de cadrage politique des sujets, mais aussi par le fait de se rapprocher de mouvements sociaux comme les ZAD ou XR. C'est notamment le cas des individus et des organisations ayant une activité thérapeutique, de stage ou d'atelier, qui élaborent alors des modalités spécifiques d'intervention avec les militant·es. Ainsi, on l'a déjà évoqué, Plantîves réserve par exemple des places de ses ateliers aux membres de XR ou de Dernière Rénovation. Certain·es interrogé·es exerçant comme thérapeutes dispensent aussi des pratiques destinées aux militant·es écologistes afin de les soutenir dans leurs luttes et ce faisant d'y participer indirectement, sur le monde d'un « soin », d'un « soutien », d'une « contribution ».

La conflictualisation peut également se retrouver dans la formation de collectifs emprunts des pratiques et des façons de faire du milieu des « transitions », mais très directement orientés vers les luttes sociales. Issue de la Fresque du Climat, la « Fresque des Résistances » illustre bien ces formes de conflictualisation de l'engagement. Comme de nombreux ateliers reproduisant la Fresque du Climat sur des thèmes variés, mais toujours orientés vers les questions d'écologie et de soutenabilité[165], la « Fresque des résistances » aborde le thème de la domination sociale. Proposés par le « Laboratoire des Résistances », les ateliers de « Fresques des Résistances » revendiquent s'inscrire dans le champ des luttes et s'approprient un registre militant plus « classique » que celui déployé dans le milieu des « transitions ». On y parle, par exemple, de « démanteler les systèmes de domination qui structurent nos sociétés »[166], tout en restant dans le champ de « l'intelligence collective » et de la gouvernance partagée. La « Fresque des Résistances » apparait comme l'hybridation des schèmes de cadrage, des méthodes de communication (centralité des émotions et des intériorités) et des pratiques (gouvernance partagée, etc.) du milieu des « transitions » avec le style et la méthode issus d'un cadrage politique contestataire, opéré dans les termes de la lutte et des rapports de force.

De façon très comparable, le collectif Magma propose une approche sensiblement différente. Fondé en 2022 par une poignée de personnes proches de Plantîves, il associe la « culture » de Plantîves à la lutte contre les « oppressions systémiques ». Pour « creuser nos schémas de domination individuels et collectifs et s'offrir un espace pour questionner, comprendre, échanger et

[165] On parle alors de « Fresques de l'alimentation », de « Fresques du numérique », de « Fresques des déchets », etc.

[166] https://www.labodesresistances.fr/, consulté le 07/04/2025

passer à l'action »[167], Magma dispense des ateliers et des rencontres autour de la « lutte contre les systèmes de domination »[168]. Organisé selon les principes de la gouvernance partagée et de la « culture Plantîves » , il en reprend le format « d'atelier d'intelligence collective », tout en s'orientant vers des causes moins directement écologistes et plus axées vers les différents registres d'inégalités. On y trouvera pas exemple un atelier de « déconstruction somatique des oppressions systémiques » proposant de travailler la question de l'oppression et de la discrimination sociale à partir d'exercices corporels[169].

Ainsi (et comme l'illustre parfaitement ce dernier exemple) lorsque la conflictualisation se retrouve dans cet espace social, c'est sous une forme toujours *hybride*, éloignée des formes traditionnelles de la mobilisation et de l'action collective. De la même manière que dans le cas de la spécialisation, la conflictualisation est bien présente, mais s'articule et s'imbrique avec d'autres registres de pratiques et d'autres formes d'engagement.

À côté de l'échelle collective de l'action étudiée au chapitre précédent, les deux autres critères de définition du politique que sont la spécialisation et la conflictualisation se retrouvent effectivement dans le milieu des « transitions ». En se rapprochant d'organisations comme Plantîves ou La Traverse, on retrouve une population proche du militantisme, et ayant souvent eu des expériences institutionnelles ou politiques à l'échelle locale. Comme mouvement social, La Traverse se présente d'ailleurs comme un réseau de « tiers lieux » reliés aux institutions locales et opérant un travail politique « localisé ». L'implication du réseau formé autour de La Traverse dans les élections présidentielles et législatives est un autre témoin d'une proximité objective au champ politique et des logiques de spécialisation qu'elle entraine. Les logiques de conflictualisation sont quant à elles plus diffuses, et s'expriment sous des formes variables.

Le rapport des enquêté·es à la spécialisation et à la conflictualisation se caractérise donc par trois modalités possibles. Il arrive, d'abord, que les acteurs s'inscrivent directement dans ces dynamiques, en se les appropriant d'une manière assez classique (en rejoignant des sphères militantes établies, en investissant l'arène partisane ou en revendiquant la nécessité de désigner un adversaire contre lequel lutter). Une deuxième modalité correspond à la réappropriation et la

---

[167] Extrait d'une de présentation du collectif Magma envoyée sur une liste d'emails, juin 2022.

[168] https://magma-collectif.org/, consulté le 07/04/2025.

[169] https://7fgtw.r.sp1-brevo.net/mk/mr/sh/6rqJ8GoudeITQLmuVGY6OPEAIEO/yCg5iTHIx0Ly, consulté le 07/11/2025

redéfinition à travers des formes plus réflexives de l'engagement, questionnant souvent la place qu'y tiennent l'intériorité et les émotions (par exemple, en inscrivant la conflictualité dans un travail émotionnel). Enfin, il arrive fréquemment que les enquêté·es rejettent purement et simplement, toute forme de conflictualisation ou de spécialisation en manifestant une distance affirmée à leur égard. Dans ce dernier cas, elles et ils revendiquent un engagement plus transversal, quotidien, souvent conçu comme non conflictuel, et à distance du champ politique.

Le rapport à la spécialisation et à la conflictualisation varie fortement, selon où se situent les acteurs au sein du milieu des « transitions ». Cependant, indépendamment de leur proximité ou de leur éloignement vis-a-vis l'une ou de l'autre de ces deux logiques, ils revendiquent souvent une dimension qu'ils qualifient eux-mêmes de « politique » à leurs engagement et à leurs pratiques. Cette expression d'une « dimension politique » est à prendre au sérieux, même si le rapport entretenu avec les trois principaux critères de définition du politique établis par la sociologie et les sciences politiques (action collective, spécialisation et conflictualisation) apparait fragmentaire, hybride et contrasté. L'utilisation de ce terme s'avère en effet nodale dans certains propos :

> « Le centre de la gouvernance partagée, pour moi, c'est cette dimension politique. C'est-à-dire comment on fait pour vivre entre nous. [...] Pour moi c'est ça le sens du mot politique : c'est définir les règles pour vivre ensemble. » — Extrait d'entretien avec une participante à un Atelier du Faire Ensemble.

À l'image de cette interrogée, une part significative des enquêté·es place l'expression au centre de leurs pratiques, tout en proposant une redéfinition de la catégorie de « politique ». Du « soin militant » à la multiplication des expérimentations locales, en passant par le « changement de paradigme intérieur », la sensibilisation et l'institution de pratiques soutenables, les acteurs pointent souvent une véritable « intention politique », voire un « projet politique » sous-tendant l'engagement dans le milieu des « transitions ».

Alors qu'on s'interroge sur la dimension politisante ou dépolitisante du milieu des « transitions », que faire sociologiquement de cette récurrence de la catégorie « politique » dans un espace social qui semble particulièrement traversé par des questionnements de cet ordre ? Comment appréhender la (dé)politisation du milieu des « transitions » alors même que les acteurs se positionnent explicitement et structurent leurs pratiques *à côté* des critères traditionnels de définition du politique, tout en revendiquant l'aspect politique de leurs actions ?

3. LE POLITIQUE À L'ÉPREUVE

Dans quelle mesure le milieu des « transitions » peut-il être considéré comme un espace social politisant ? Le rapport entretenu sur le terrain aux trois critères de définition du politique ne permet pas d'obtenir une réponse satisfaisante à cette question. Il apparait, à ce stade, que c'est précisément comme l'affirmation d'une alternative aux conceptions classiques du politique que se comprennent les formes d'engagement et les conceptions du changement social qui traversent les terrains étudiés. Contre l'idée selon laquelle le politique serait une lutte collective se déroulant dans l'arène publique et/ou portée par des organisations partisanes, les enquêté·es soutiennent, tant dans leurs pratiques que dans leurs discours, qu'il se joue ailleurs, et autrement.

La question se complexifie. Que faire de ce décalage entre les critères classiques de définition du politique et les pratiques observées ? Faut-il conclure à une dépolitisation, ou reconnaître ici l'émergence d'une autre manière de « faire politique » ? En se référant strictement aux critères établis par les sciences sociales (spécialisation, conflictualisation, action collective), on tend logiquement à diagnostiquer une forme d'éloignement ou de retrait vis-à-vis du politique. Mais le risque serait alors de se rendre aveugle aux explorations et reformulations contemporaines de l'engagement, de la mobilisation, de l'action collective et, plus largement, du politique. En conservant des critères de définition fixes et immuables, il devient impossible de penser le changement social. De plus, on reconduirait ce faisant une conception traditionnelle du politique fondée sur des critères eux-mêmes forgés dans des contextes intellectuels étrangers à l'écologisme.

Les ravages écologiques conduisent à la multiplication des recherches inquiètes sur les manières d'agir dans un monde abîmé. Qu'ils soient présents ou à venir, les dangers environnementaux conduisent, en ce qu'ils semblent souvent inéluctables, à questionner les prises sur le monde que les acteurs peuvent créer et consolider. Comment répondre efficacement aux désastres, aux crises et aux catastrophes ? Que signifie agir de manière conséquente, alors que les institutions politiques — nationales ou supra-nationales — font montre, chaque jour, de leur impéritie ? Comment instituer, concrètement, les conditions de la soutenabilité ? À quoi se rapportent, par conséquent, le politique, la politisation et la dépolitisation dans ces conditions

nouvelles[170] ? Qu'ils soient ou non sociologues, les acteurs tentent de répondre à ces questions par la recherche tâtonnante d'autres façons de faire.

Forgés en référence à des mécanismes étrangers aux questions environnementales, les critères traditionnels de définition du politique ne suffisent pas à rendre compte des recompositions en cours. Pour autant, il importe aussi d'éviter les pièges de l'élargissement des critères d'acception de la notion de politique au nom de ces recompositions. Ne risque-t-on pas, ici, de céder au relativisme d'un trop vague « tout est politique » ? On viderait ce faisant le terme de son sens et de sa portée, en suivant chaque revendication par les acteurs d'une activité comme « politique », comme s'il suffisait de le dire pour le faire. Cette posture paraît d'autant plus risquée qu'il est désormais établi que les groupes sociaux entretiennent des rapports très inégaux à la catégorie même de « politique ». Ainsi, les groupes les plus privilégiés tendent-ils plus aisément à revendiquer une dimension politique à leurs activités, souvent afin de répondre à des enjeux de légitimation. Dire d'une pratique ou d'un discours qu'il est « éminemment politique » repose sur une conception assez large du terme pour y inclure à peu près n'importe quoi, tout en fournissant une sorte de supplément d'âme, donnant l'apparence d'un potentiel subversif à des pratiques hétérogènes (l'art, la cuisine, le sport, etc.). À l'inverse, et comme l'avait justement montré Daniel Gaxie, les groupes minorisés ou opprimés se tiennent à l'écart du champ politique… mais aussi de la catégorie en tant que telle. Le fait même de revendiquer le caractère politique d'une activité suppose une socialisation spécifique qui se trouve être celle de certaines fractions des classes moyennes et supérieures. Se fier aux seules

[170] La « nouveauté » en question ne concerne ni les pratiques étudiées, ni l'idée d'une politisation de l'intime et de l'intériorité, mais bien la manière dont se posent les questions environnementales. Car c'est moins d'une « crise » qu'il convient de parler — au sens d'un moment transitoire, une parenthèse appelée à se refermer après laquelle viendrait le « retour à la normale » — que d'un basculement irréversible vers un état nouveau, caractérisé par la finitude des ressources et la multiplication de réactions imprévisibles, et des dangers environnementaux (Bourg, 2013). Du reste, de nombreuses caractéristiques du milieu des « transitions » se retrouvent dans d'autres mouvements qui le précèdent ou lui sont étrangers. Ainsi, la politisation du corps et l'idée que « le privé est politique » se retrouvent dans les mouvements féministes dès les années 1970 (Masclet, 2025 ; Védie, 2020). Certains courants de l'écoféminisme élargiront cette idée en lui conférant des colorations spiritualistes (par exemple, Starhawk, 2015). L'idée selon laquelle « l'existentiel est politique » a aussi été explorée par Christian Arnsperger (2009) puis Emeline de Bouver dans sa thèse sur la simplicité volontaire et le « coaching alternatif » (Bouver, 2015). Sur le plan des pratiques, la notion de « quotidien politique » se retrouve aussi dans les collectifs et les réseaux écologistes « alternatifs » étudiés par Geneviève Pruvost (Pruvost, 2021 ; 2024). Par ailleurs, la politisation du « psy » traverse les décennies, depuis l'antipsychiatrie des années 1950 jusqu'à la question contemporaine de la « politisation du bien-être » (Teste, 2023) en passant pas le mouvement « psychépo » des années 1970 ou la psychothérapie institutionnelle des années 1960. Comme indiqué dans le chapitre 1, le milieu des « transitions » hérite directement du *new age* qui se caractérise, là encore, par l'ambition de transformer tant la société que les individus, dans le cadre d'un « changement de paradigme » intégral et existentiel. Les connexions entre le *new age* et certains des mouvements cités ici sont plus ou moins fortes, mais elles s'établissent souvent autour de la contre-culture des années 1970 et de son ambition — déclinée en une pluralité de modalités de recherches et d'expérimentations — de transformer tant l'individu dans son intimité que la société dans son ensemble.

revendications des acteurs mènerait ainsi à une forme renouvelée de légitimisme où ce qui se rapproche du politique correspond à ce qui s'élève dans la hiérarchie sociale.

Pour déterminer dans quelle mesure les processus auxquels nous faisons face sont (ou non) politisants, nous sommes donc face à un dilemme. En prenant pour acquis la revendication par les acteurs d'une activité comme « politique », on risque paradoxalement de sombrer simultanément dans le relativisme et dans le légitimisme (en laissant certains groupes sociaux s'accaparer cette notion en même temps que les usages divers de ce terme en dilueraient la signification). À l'inverse, et dans une démarche déductive, en instaurant (plus ou moins arbitrairement) des critères définitionnels fixes, on risque, comme sociologue, de finir par uniquement trier entre ce qui serait politisant (et donc légitime ?) au vu de ce(s) seul(s) critère(s) et ce qui ne le serait pas — à la manière d'une sorte de « magistère politique ».

Pour sortir de cette impasse, on peut partir du constat selon lequel les catégories utilisées par les acteurs ne sont pas purement abstraites, mais s'ancrent avant tout dans leurs pratiques. À l'inverse de ce que laissent supposer la plupart des travaux issus des sciences politiques sur la politisation, la définition du « politique » n'est pas purement idéelle ou discursive, mais repose sur des expériences vécues, situées, et des activités menées en première personne (du singulier comme du pluriel). On s'éloigne ce faisant du seul discours pour s'intéresser à la façon dont le politique s'ancre dans l'activité. Car ce ne sont pas des idées mais bien des *activités* que les acteurs qualifient (ou non) de « politiques ». Ce processus de qualification peut être étudié comme un *account* (Garfinkel, 2007), c'est-à-dire un processus au cours duquel les acteurs rendent compte, décrivent et analysent ce qui se passe au cours d'une situation. Au cours de leurs activités, ils négocient, discutent et débattent de leur dimension et de leur portée « politique ». Dans cette perspective, le politique ne résulte plus d'un diagnostic expert (produit par les politistes et les sociologues), mais de la réflexivité que les acteurs déploient lorsqu'ils analysent leurs propres activités.

Ici, le politique ne précède plus l'expérience (comme une institution réifiée ou comme l'essence d'un certain type d'activité) mais en résulte, à la manière d'un « accomplissement pratique » opéré de manière située et réflexive dans un contexte contingent (Garfinkel, 2007). Il procède d'un travail actif d'institution par les acteurs dans des activités dont on ne peut déterminer à l'avance si elles ressortissent ou non du « politique ». En ce qu'il s'ancre dans les pratiques, ce processus n'obéit pas aux lois de la rhétorique et du discours. Sa grammaire est celle de l'expérience concrète que les acteurs font du monde. Ce sont donc les modalités, les règles et les

mécanismes de cette expérience qu'il s'agit d'étudier — et pas celles des discours ou des idées politiques.

Tel qu'il fut développé par Bruno Latour (2001), le concept d'*épreuve* fournit des éléments pertinents pour étudier le politique au prisme de l'expérience. En définissant le réel comme « ce qui résiste dans l'épreuve » (p. 244), Latour fait de cette notion l'unité élémentaire, le lieu à partir duquel le réel s'institue. C'est à partir « d'épreuves de force » mettant en jeu différents « actants » que sont produites des équivalences, des identités, des institutions. Ces dernières apparaissent comme le *résultat* d'une série d'épreuves nombreuses et stabilisées à l'issue desquelles des « associations », des « traductions », des assemblages se renforcent. Elles ne précèdent pas les épreuves, qui s'exercent en acte, et sont en ce sens dépourvues « d'essence ». C'est, autrement dit, *en acte* et pas en puissance que le pouvoir s'exerce (p. 266). Elles sont constamment réifiées par les « actants » (qu'ils soient ou non sociologues) qui, après les avoir produites et assemblées au cours des épreuves, agissent comme ci elles pré-existaient à ces dernières, comme si elles avaient été observées ou découvertes :

> « On ne peut dire qu'un actant suit des règles, des lois ou des structures. Mais on ne peut dire non plus qu'il agit sans elles. Il élabore au fur et à mesure et de proche en proche, à partir des autres actants, des règles, des lois et des structures. Puis, il cherche à faire jouer les autres selon ces règles qu'il prétend avoir apprises, observées ou reçues. S'il gagne, il les vérifie et les a donc, en effet, appliquées. » (Latour, 2001, p. 246)

Si l'épreuve est un succès, les associations se trouvent naturalisés, réifiés, comme si elles étaient réelles sans avoir été fabriquées (Latour, 2009). La réalité des institutions (par exemple, l'État[171]) se mesure à leur résistance aux innombrables mises à l'épreuve (toujours singulières et situées) qui leurs sont constamment imposées et opposées. Leur pouvoir se mesure en acte, c'est-à-dire au nombre d'associations qui les composent et qui résistent aux épreuves.

L'épreuve est en ce sens vectrice d'une problématisation, d'un doute ou d'une interrogation à propos de l'ordre social tel qu'il s'institue. Elle constitue un moment de suspend au cours duquel le réel institué résiste, ou non, à l'épreuve. Son issue est toujours *indéterminée* car, par définition, c'est

---

[171] Le programme de recherche développé par Dominique Linhardt à propos de l'État (2009, 2012) procède d'une telle approche. Les « épreuves d'État », qu'il définit comme « un processus opérant dans la réalité empirique, définissant une configuration historique à travers laquelle la réalité de l'État se constitue comme problème collectif et, à ce titre, l'éprouve. » (Linhardt, 2009, p. 6), sont autant de séquences au cours desquelles la réalité de cette institution se voit mise à l'épreuve dans des situations toujours singulières. Lorsque, dans le cadre d'une affaire ou d'un problème spécifié, l'État devient l'objet d'une « incertitude » et d'une « scrutation collective », sa réalité même est frappée d'un degré plus ou moins élevé d'indétermination pour les acteurs engagés dans ces processus de mises à l'épreuve de l'État (Linhardt, 2012, p. 9).

à travers elle que se mesure la puissance des forces et des assemblages. Comme pour la notion d'enquête, l'épreuve se saisit dans sa dimension temporelle. Elle est un processus débouchant sur un succès ou un échec.

Une sociologie des épreuves peut s'élaborer à partir du repérage des moments de doute, des crises, des critiques, des conflits ou des controverses — ordinaires ou exceptionnels — qui traversent la vie sociale (Lemieux, 2012a). D'intensité plus ou mois élevée, ces frictions sont autant de situations au cours desquelles des horizons normatifs incarnés dans des activités se heurtent au réel. La sociologie des épreuves consiste alors à suivre ces processus dont l'issue n'est jamais dite à l'avance. Dans cette perspective, la conflictualité sociale n'est qu'une modalité parmi d'autres des épreuves potentielles. En effet, la résistance du réel peut aussi s'exprimer lorsqu'un projet ou une action n'ont pas les conséquences escomptées, lorsque les acteurs éprouvent des difficultés à transposer une activité d'une situation à l'autre, à transformer des routines établies ou encore lorsqu'ils font face à différentes formes d'inertie. Lorsque les acteurs s'efforcent ainsi *d'instituer le réel*, ils mettent à l'épreuve le politique et les conceptions qu'ils en font.

Ces moments au cours desquels la nature ou la portée politique des activités sont éprouvées peuvent être pistés et retracés. Quelles formes d'évaluation, quels schèmes interprétatifs et quels critères sont-ils mobilisés pour établir cette qualification ?

Ces épreuves se réunissent autour de deux thématiques très présentes sur les terrains étudiés : d'une part, la question des conséquences effectives d'une action ou d'une façon de faire, et celle de sa propension à se diffuser durablement dans le monde sont au centre de nombreuses explorations, interrogations et controverses. Ainsi cherchent-ils à mesurer cet impact en évaluant les conditions auxquelles les changements qu'ils mettent en pratique se diffusent autour d'eux. D'autre part, les enquêté·es posent aussi la question des échelles de l'activité comme registre de mise à l'épreuve. En articulant différentes échelles de l'action (le collectif, l'individuel et l'intime), elles et ils déploient des modalités spécifiques de mise à l'épreuve leur permettant d'évaluer la portée politique de leurs actions.

3.1. Les épreuves d'impact

Une première série de mises à l'épreuve se retrouve autour de la mesure par les acteurs de ce qu'ils thématisent comme *l'impact* de leurs activités dans le monde. En retraçant les façons et les

moments où le thème de l'impact de l'activité émerge du terrain, toute une série d'épreuves interrogent et reconfigurent le rapport que les acteurs entretiennent au changement social.

Ainsi, la conception très extensive du politique qui semble transparaitre du milieu des « transitions » se trouve éprouvée par de nombreuses questions pratiques : comment « évaluer l'impact » d'une pratique, d'une proposition, d'une action quelconque ? Comment mettre en pratique durablement les types de soutenabilité promus dans les stages et ateliers ? Comment, encore, être en capacité de changer l'ensemble de la société en ne s'adressant qu'à un groupe social restreint et socialement homogène ? Ces interrogations, loin d'être purement techniques, fonctionnent comme des épreuves qui mettent à nu certaines limites. C'est en y répondant que les acteurs évaluent la dimension politisante ou dépolitisante de leurs activités, et redéfinissent les contours souhaitables de l'activité.

3.1.1. La mesure des effets

Pour déterminer l'impact effectif de leurs propositions, les collectifs dispensant des ateliers mettent en place des « études d'impact » pour évaluer les « effets concrets » de leurs offres. C'est par exemple le cas de l'IFE ou de Plantîves, qui ont cherché à déterminer les effets de leurs ateliers sur les individus et les organisations. Des différences apparaissent dans ces études entre la volonté de l'IFE d'agir au niveau de la structure et de la « gouvernance » des organisations et celle de Plantîves d'agir sur les individus et leur « engagement ». Ces écarts indiquent des différences de positionnement dans le rapport au changement social de ces organisations. Ainsi, Plantîves insiste tout particulièrement dans son questionnaire sur les répercussions professionnelles de l'assistance à ses ateliers (avec des questions sur les « changements de vie professionnelle », et « l'impact sur la situation professionnelle »). L'engagement, très thématisé par Plantîves, se comprend donc ici principalement comme prenant forme dans la sphère professionnelle. Il s'articule néanmoins à un engagement militant (on demande par exemple si la personne est engagée dans des « luttes » diverses). Si cette tonalité se retrouve dans les questions posées par l'IFE, on y note néanmoins une insistance plus prononcée sur la question, centrale dans sa proposition, de la « gouvernance partagée ». Ici, la sphère professionnelle est moins mise en rapport avec « l'engagement » que saisie à travers un prisme organisationnel. C'est avant tout aux formes et aux modalités de l'organisation que s'adressent les ateliers de l'IFE. Ainsi, la sphère professionnelle se trouve mise en équivalence avec d'autres organisations (collectifs citoyens, associations, ONG, collectivités, etc.). On demande alors aux individus ayant participé aux ateliers dans quelle mesure ils ont été en mesure d'instaurer

dans leurs organisations respectives des éléments de gouvernance partagée (pratique du cercle, Gestion par Consentement, cadre de sécurité…).

La mesure de l'impact apparait aussi lorsqu'il s'agit pour les acteurs d'évaluer les conséquences (plus ou moins pérennes) d'une action ponctuelle ou épisodique. C'est par exemple le cas d'une interrogée ayant participé à l'élaboration et à la passation d'une étude sur l'impact des Fresques du Climat. Il s'agissait là d'évaluer la transformation des pratiques (en particulier de consommation) trois mois après avoir assisté à une « fresque »[172]. L'impact se mesure ici dans les habitudes, les routines et les pratiques quotidiennes. Si des transformations significatives sont observées au premier mois suivant la participation, l'étude montre que ces habitudes se perdent néanmoins rapidement. Elle en appelle alors à renforcer les structures et les organisations permettant aux individus de « s'inscrire dans une dynamique collective » — qui pérenniserait les changements.

La mesure de l'impact par les acteurs ne se réduit pas à la passation de questionnaires. Elle considère aussi la transformation tangible des pratiques quotidiennes. C'est par exemple le cas lorsque les personnes dispensant des ateliers évoquent les changements qu'ils considèrent avoir produits par le truchement de celles et ceux qui assistent à ces ateliers :

> « Moi je pense que ça a un impact pour les personnes qui participent... [...] Sur les 10 ans depuis qu'on en fait, ça a un impact. Que des personnes reviennent parfois 5 ans après un atelier en disant "cet atelier-là, après, j'ai fait ceci, j'ai fait cela. Ça a tout changé." Voilà. Parfois c'est... C'est de l'ordre de la guérison. Ça mène pas nécessairement à un engagement social, ça j'en suis consciente. J'ai en tête par exemple des personnes qui avaient perdu un enfant et qui sont quand même venues plusieurs fois et ça leur a permis de faire le deuil en fait. Y'a plein de choses... En tout cas je sens qu'y a un impact et que pour certains ça a permis de renforcer l'engagement ou de faire le choix de l'engagement, alors que... Là c'est pas non plus des échelles... Révolutionnaires. Mais c'est pour moi un terreau qui vient nourrir de la résilience aussi. Voilà. Donc... Dans certains cas y'a de l'engagement et dans d'autres cas y'a un renforcement de la résilience aussi face à la société et aux agressions du système qui fait que... On crée une culture de prendre soin, une culture des liens. » — Extrait d'entretien avec une organisatrice d'ateliers de Travail qui Relie.

À l'image de ce que déclare cette interrogée, les enquêté·es thématisent très fréquemment l'idée qu'il n'existe pas qu'une partie émergée, objectivement mesurable, de l'impact de leurs activités sur le monde. Cette part objectivable des conséquences de leurs actions s'articule à des changements plus sourds, souterrains, moins visibles mais pourtant bien présents. C'est en quelque sorte ce que l'interrogée thématise comme la « résilience » et la « culture des liens ». Or c'est aussi,

[172] Une synthèse de l'étude est accessible ici : https://theconversation.com/participer-a-la-fresque-du-climat-fait-il-changer-nos-comportements-247962, consulté le 04/06/2025.

et peut-être d'abord cet impact « sous-terrain » qui se trouve mis en lien avec le « politique ». L'interrogée poursuit :

> « Quand je dis que pour moi c'est politique ce qu'on fait, c'est de cet ordre-là. C'est que c'est un changement culturel plus vaste qu'un changement de structures où effectivement y'a quand même beaucoup d'impuissance et de questionnements sur les stratégies à utiliser pour changer les choses. »

La propension d'une pratique à « changer les choses » n'apparait pas seulement dans des enquêtes objectives. Elle se retrouve à des niveaux variés et se manifeste de manière plurielle. Dans une logique proche de celle de « l'effet papillon », elle s'inscrit dans une conception du monde où la question de l'impact est appréhendée à travers un spectre très large :

> « Y'a pas une action que je fais qui soit pas politique. Mais dans le sens large du terme. [...] [Quand] à un moment donné tu croises quelqu'un dans ta vie qui te dit un mot, ça va faire un switch quelque part, cette personne-là elle te connait pas, tu la connais pas, t'en entendras plus jamais parler, et elle non plus. Elle saura pas l'impact que ce mot a eu sur toi. Et ça, ça m'est arrivé plein de fois. Et c'est arrivé à tout le monde, je pense. [...] D'où l'importance de se centrer sur l'intention, et d'être vraiment au clair avec l'intention à chaque fois qu'on le fait, et d'être connecté à ça. [...] Moi c'est un truc qui me nourrit vachement, parce que ça me permet de me détacher de la pression du résultat et de mesurer l'impact, quoi. Y'a quelque chose de cet ordre-là. Et aujourd'hui je me dis pas que l'école[173] ça rend service à 14 familles, je me dis que ça a fait bouger plein de choses localement. En agréable et en désagréable... Enfin, on s'est fait déchirer... Moi je suis vraiment né ici, donc je connais tout le monde, et voilà. Quand j'ai co-lancé ce projet, y'a un paquet de militants pour les droits de l'homme, pour les migrants, pour le bio, pour plein de choses. Ils se sont mis à plus me parler, parce que je touche à l'éducation, qui était un truc sacré. L'éducation pour eux c'est le public. Pas d'école privée ; tu touches pas à l'éducation, quoi. C'est l'école de village, c'est machin, etc. Et je me suis retrouvé coupé de tous mes réseaux militants par ailleurs parce qu'on touchait à l'éducation, quoi ! Et ça c'était dur et c'était incroyable, mais en même temps ça a eu de l'impact parce qu'on a pu avoir des débats, et en parler, et voilà. Et ça, ça dépasse complètement le truc de base des 14 familles qui profitent de ça, quoi. » — Extrait d'entretien avec un participant aux Ateliers du Faire Ensemble et Coopic et organisateur d'ateliers de Travail qui Relie.

Lorsqu'il parle de son projet d'école alternative, l'interrogé affirme bel et bien que « ça a fait bouger plein de choses localement », en mettant cette expérience en lien avec la dimension « politique » d'une action. « L'impact » s'entend ici comme tout ce que créent des initiatives diverses, indépendamment de leurs affiliations wmilitantes.

Ces conceptions de l'activité et de ses conséquences traversent et structurent le milieu des « transitions ». Elles éclairent le rapport que les acteurs entretiennent avec la question de l'efficacité

[173] L'interrogé fait référence à l'école « coopérative et démocratique » qu'il a co-fondée dans sa municipalité, et qui accueille au moment de l'entretien quatorze élèves.

de leurs activités et leurs conséquences potentielles. Si celui-ci doit parfois être tangible, cette tangibilité se retrouve à des niveaux très variés et parfois à peine (voire pas) perceptibles. Cette vision du monde permet une conception très élargie de l'efficacité, qui conditionne comme on le voit la qualification d'une pratique comme « politique ». Néanmoins, certaines questions pratiques viennent éprouver ces premiers éléments.

3.1.2. Changer les pratiques : l'épreuve du « retour chez soi »

Un premier ensemble d'épreuves se manifeste lorsque les acteurs peinent à instaurer des pratiques « plus soutenables » au sein de leurs collectifs respectifs et dans leur vie quotidienne. Ces difficultés prennent des formes variées. Certaines ont déjà été évoquées avec le cas de l'échec du projet Elaris : elles se présentent alors aux acteurs sous l'angle du « facteur humain » ou de la « verticalité »[174]. De manière concomitante, d'autres types de difficultés sont plus directement mises en relation par les acteurs avec le thème de « l'impact » de leurs activités. Parmi ces difficultés, la question de la transposition, de la reproduction et de la diffusion des pratiques dans le monde social apparait comme un élément important.

À propos des différents stages et ateliers qui traversent le milieu des « transitions », ce thème revient fréquemment dans les discours. Qu'il s'agisse d'ateliers de gouvernance partagée, de stages de développement personnel, de TQR ou de formations en permaculture, les acteurs soulignent souvent l'absence de « suivi » une fois l'atelier terminé. Ces ateliers se trouvent dès lors pris dans une sorte de contradiction : bien qu'ils aient pour ambition de fournir aux participant·es des éléments leur permettant de transposer et de reproduire dans d'autres contextes les pratiques et styles relationnels expérimentés au cours de l'atelier, ils ne fourniraient finalement que peu « d'outils » leur permettant de reproduire concrètement ces méthodes, ces pratiques et ces formes sociales. Ainsi beaucoup de personnes se heurtent, une fois de retour dans leurs collectifs respectifs, à un sentiment de solitude face à une inertie les empêchant de « faire bouger les choses » et d'instituer de nouvelles routines. Murielle en témoigne avec une certaine amertume, à l'issue de sa seconde participation à un Atelier du Faire Ensemble, en pointant le « manque de travail sur l'essaimage » comme l'un des principaux écueils :

> « Moi je trouve que sur l'essaimage, derrière c'était pas... Je trouve qu'ils pourraient aller un peu plus loin parce qu'il y a pas eu ce temps à la fin pour dire "ok, qu'est-ce que vous retenez ? Comment vous pouvez le mettre en place ? Est-ce qu'on peut se donner un temps dans un mois pour faire le point sur ce que vous avez fait ? Est-ce qu'il y a des questions ?" Tu vois ? Tout ce qui

[174] *cf*. chapitre 2, section 1.2.3.

> est mis en place en général dans ce genre de trucs où tu as pas mal d'apport qui sont pas ton quotidien, et qui permettent de te dire... Ou j'en sais rien, de faire un tandem avec quelqu'un d'autre et puis tu te coache... Et je trouve que l'essaimage il pourrait viser beaucoup plus d'impact, en fait. Et mesurer davantage leur impact aussi à travers nos témoignages, de suivre comment ça a donné suite, en fait. Je trouve qu'ils nous perdent complet, là. »

Pour Murielle, « l'impact » des Ateliers du Faire Ensemble doit se réaliser dans « l'essaimage », c'est-à-dire dans leur propension à modifier effectivement les pratiques des personnes et de leurs collectifs. Elle ne fait ici que reprendre des conceptions du changement social ayant cours dans ce milieu et promues dans ces termes par l'IFE — qui revendique de « changer la société par essaimage » en transformant le « faire ensemble ». Or il semble que cette conception du changement social, et plus largement du « politique », requiert l'entretien d'un lien, le maintien d'une forme de solidarité permettant aux personnes de s'engager durablement. C'est d'ailleurs sur ce point qu'insiste l'étude sur l'impact des Fresques du Climat, rappelant, face à un même constat d'échec à adopter durablement de nouvelles pratiques, que « les changements durables sont plus probables lorsque les individus s'inscrivent dans une dynamique collective ou reçoivent un renforcement social »[175].

À la suite d'un Atelier du Faire Ensemble, Murielle s'est confrontée à l'impossibilité d'instaurer des éléments de gouvernance partagée et d'intelligence collective dans son entreprise. Cet échec, encore récent au moment de l'entretien, nourrit une forme d'aigreur :

> « Moi je me sens pas transformée, en fait. Du coup, c'est ça que j'ai un peu essayé de dire. Je voudrais de la pratique. Je voudrais des trucs dans le temps. Pour faire une transformation, en trois jours t'as juste goûté à un truc où tu dis "ça c'est trop beau, ils sont bons les gars…", tu dis "bravo", tu dis "j'en veux encore", mais y'en a pas encore en fait. Y'a pas le truc d'après. Et moi j'ai toujours pas trouvé l'endroit où j'arriverais... Donc j'ai mon groupe de pratique CNV[176], c'est le truc que j'arrive le plus à faire en suivi et qui me transforme le plus. Je pense que ça c'est hyper bon, mais en termes de collectif, je trouve ça beaucoup plus puissant, de faire du collectif. Mais le collectif je trouve ça très présent à l'Institut du Faire Ensemble mais ils offrent pas le... Ils font pas la proposition de… »

Le maintien d'attachements sociaux et la création de « dynamiques collectives » apparait, aux yeux des enquêté·es, comme un pivot central du changement. L'impact, si fréquemment thématisé par les enquêté·es, requiert le maintien d'un lien, la perpétuation d'un cadre, la mise en place d'un accompagnement qui apparaissent nécessaires pour passer de la « bulle sociale » qu'est l'atelier au

---

[175] https://theconversation.com/participer-a-la-fresque-du-climat-fait-il-changer-nos-comportements-247962, consulté le 04/06/2025.

[176] « CNV » pour Communication Non-Violente.

« monde réel ». C'est pourquoi certains ateliers peuvent apparaitre « factices » aux yeux de celles et ceux qui y assistent :

> « Tu sais, je me faisais toute une montagne de ça et puis je suis revenue en me disant "oui, c'est encore une montagne au sens où le chemin est long, mais... Moins une montagne dans le sens où en fait j'ai pas appris grand-chose à l'Institut du Faire Ensemble, et j'ai pas la sensation que c'est là-bas que j'apprendrai beaucoup en fait." Donc j'ai continué à vivre dans cet environnement associatif qui est autour de moi, et j'ai l'impression en fait que de vivre au sein d'une communauté qui fonctionne comme ça, ça m'apprend beaucoup plus. […] J'ai vraiment l'impression d'avoir beaucoup plus touché à "qu'est-ce que c'est que la gouvernance partagée ?" lors de ces trois jours-là [un autre stage dans la cadre de la gouvernance de l'école associative où elle s'implique depuis plusieurs années], parce qu'on travaillait pour de vrai à ce stage. Moi, l'Atelier du Faire Ensemble, j'ai été un petit peu déçue quand-même. [...] Un peu de déception face à "ok c'est 3 jours et demi, c'est beaucoup dans la vie des gens aujourd'hui, mais ce avec quoi on en ressort c'est une expérience qui pour certains est douloureuse, pour d'autres est joyeuse, voilà y'a beaucoup de personnes qui ont quand-même vécu de grosses tensions... Je trouvais ça un peu raide pour au final ne pas nous faire apprendre grand-chose. Voilà. Ça fait un peu jeu, tu vois ? Factice. » — Extrait d'entretien avec une participante à un Atelier du Faire Ensemble.

Ce constat est formulé de manière récurrente à propos des stages et des ateliers divers auxquels participent les enquêté·es. Certain·es parlent « d'oasis » pour qualifier ces quelques jours où les façons de faire « soutenables » se réalisent et semblent fonctionner avec une efficience certaine. Toute la difficulté commence néanmoins au moment où l'atelier se termine et que chacun·e doit « ramener chez soi » les éléments mis en place dans cette séquence. Si, à la fin des ateliers Coopic, l'équipe organisatrice « encourage » tout le monde à « transmettre cette posture de coopération, et à la diffuser autour de vous », à « incarner » le changement, ce vœu peut rester pieux s'il n'embraie pas sur une transformation méthodique des habitudes et des routines individuelles et collectives. C'est pourquoi certains enquêté·es dispensant des ateliers accordent une place très importante au « suivi ». Ceci peut prendre la forme de « partage de ressources », de rendez-vous récurrents, de réunions quelques temps après les ateliers, etc.

Des problèmes comparables apparaissent au sein de XR, où la Culture Régénératrice manque chroniquement de forces vives pour entretenir les groupes de travail qui la font exister. Si le langage des émotions et l'importance accordée au « soin militant » sont largement institués, les « cercles Culture Régénératrice » (c'est-à-dire les groupes de personnes organisant des réunions et des évènements, prenant des décisions et intervenant au nom de la Culture Régénératrice) souffrent d'un manque structurel de personnes impliquées dans ces activités. Cette pénurie peut parfois être si importante que les militant·es se trouvent dans l'impossibilité de désigner un·e « coordinateur·ice » (qui représenterait le « cercle Culture Régénératrice » au sein du mouvement au cours d'un

mandat). Au cours de l'année 2022, ce manque d'implication a été si fort dans le groupe local ethnographié qu'un petit groupe de militant·es se sont organisé·es pour réformer la durée des « mandats » de la Culture Régénératrice (en particulier celui de la coordination) et tenter de la « redynamiser ». Malgré des propositions variées (organiser des ateliers de TQR au sein du mouvement, évaluer l'état de la Culture Régénératrice dans les différents groupes XR à l'échelle nationale, revoir la présentation de la Culture Régénératrice, etc.), les projets se sont essoufflés au bout de quelques mois.

Ainsi, certain·es militant·es peuvent en venir à questionner les limites de « l'impact » de la Culture Régénératrice au sein du mouvement, créant un écart entre la revendication de cette « culture » et sa mise en place concrète. Le manque important de personnes investies dans les « cercles Culture Régénératrice », et l'absence chronique de relais stables entravent l'ancrage de la Culture Régénératrice au sein de XR.

Au-delà de XR, il s'agit aussi de s'interroger sur les « débordements souhaitables » de ces façons d'interagir à l'extérieur du mouvement :

> « C'est un des objectifs de... Comment dire... De militer ensemble, même si ce n'est pas un objectif en direction de l'extérieur. Mais en ça c'est très important parce que c'est "on met les choses à plat entre nous pour qu'en direction de l'extérieur y'ait un mode d'être et de conscience qui soit… un exemple, ou qui puisse être partagé". Donc là-dessus je trouve que la position de XR est cohérente, et je trouve qu'elle est relativement efficace on va dire, à un niveau général. Après si on va... Et c'est peut-être là qu'il faudrait plus aller dans les textes au-delà des définitions simples de la Culture Régé', tu vois, vraiment, plus concrètement. C'est une chose de dire "Culture Régé, faisons attention que ceux qui parlent moins aient plus de parole." Déjà c'est très important que ce soit nommé, bon mais après voilà, en dessous et plus profondément, comment les choses sont... Tu vois, ça pourrait être comment est-ce que tout ça est vécu, expérimenté en dehors des réunions d'XR. Comment chacun se l'approprie pour le vivre, réellement. C'est-à-dire "je suis inclusif, mais que le lundi entre 20h et 22h.[177]" Si c'est ça, ça va pas. Donc quelque part, c'est en ça qu'on peut s'interroger sur les débordements souhaitables de la Culture Régé' pour qu'elle diffuse entre les membres en dehors des temps de militantisme dans leurs vies. Et on peut imaginer que les définitions données ou le fait de le pratiquer au sein de XR font un peu tâche d'huile et se répercutent dans les changements personnels. Moi je le verrais un peu comme ça. Évidemment, je peux pas te répondre, hein. Comment est-ce que chacun est transformé par ces temps de Culture Régé'… Mais bon, moi ça me semble évidemment un élément important. C'est comme tous ces stages, et le Travail qui Relie. C'est très bien de prendre 2, 3, 4 jours, une semaine, mais le boulot il commence le lundi matin, quand t'es revenu chez toi. Et c'est là où on a nos paradoxes, nos limites, nos difficultés, la vérité de la réalité, et ainsi de suite, tu vois ? C'est là où ça grippe. » — Extrait d'entretien avec un organisateur d'ateliers de TQR, praticien en art-thérapie et militant de Extinction Rebellion.

[177] Créneau horaire correspondant aux réunions hebdomadaires du groupe local du militant interrogé.

L'épreuve du « retour chez soi », là où « ça grippe », où la soutenabilité se confronte à l'inertie des habitudes incorporées, des schèmes dominants et des façons de faire enracinées de longue date, est un élément central au prisme duquel les acteurs évaluent les conséquences réalisables des pratiques et des formes d'engagement expérimentées dans des configurations favorables. C'est notamment dans cette transition entre l'expérience *in vitro* où toutes les conditions sont réunies pour créer et entretenir l'alternative, et la reproduction *in vivo* où ces conditions disparaissent, que les acteurs jugent pratiquement « l'impact politique » de ces formes d'engagement.

3.1.3. À qui s'adresser ? L'épreuve de l'homogénéité sociale

Avant même de pouvoir reproduire ailleurs des pratiques expérimentées dans des configurations précises, encore faut-il pouvoir y accéder. Certain·es enquêté·es s'emparent de cette question, là aussi sous le prisme de l'impact de ces modes d'engagement. Chez XR, qui rassemble majoritairement une population jeune, blanche, urbaine et diplômée, la question revient de manière récurrente et donne lieu à des débats entre les militant·es sur les stratégies « inclusives » qu'il conviendrait de déployer. Des groupes de discussion et des échanges sont parfois organisés sur le sujet, sans que cela ne produise d'effets tangibles — d'où la récurrence de cette question au sein du mouvement.

En 2022, un long texte, écrit dans un style sociologique, a circulé au sein du mouvement. Ce recueil de discussions et d'analyses d'inspiration « autocritique » visait à rendre compte de nombreuses critiques faites par les membres de XR au mouvement lui-même — en particulier dans ses implantations parisiennes. Ces critiques convergent autour de l'exclusion sociale dont le mouvement participerait structurellement. Elles soulignent que XR, bien qu'affichant des principes d'ouverture et d'horizontalité, tend à reproduire de multiples formes de domination. La surreprésentation des personnes blanches issues des classes moyennes et supérieures, souvent diplômées de l'enseignement supérieur, favoriserait des styles d'expression, des normes implicites et des modes d'action qui marginalisent d'autres profils sociaux. L'hégémonie de certains codes culturels — maîtrise de la langue, aisance à l'oral, références militantes — ainsi que l'usage structurel d'outils numériques rendent plus difficile l'engagement de personnes issues de milieux populaires, minorisés ou précarisés. À ce titre, la Culture Régénératrice, censée permettre un soin mutuel et une prise en charge des affects, se trouve critiquée pour son incapacité à reconnaître et traiter les inégalités internes au mouvement, en tendant à « psychologiser » les rapports de pouvoir.

Quelques temps après que ce texte ait circulé, des discussions (parfois houleuses) se sont tenues pour déterminer quelles solutions élaborer afin de prévenir les risques d'exclusion sociale au sein de XR. Certain·es ont proposé d'organiser un « atelier de lecture » du texte au cours d'une des réunions hebdomadaires du groupe local, mais d'autres se sont immédiatement opposé·es à cette proposition. Plusieurs arguments stratégiques ont été avancées, d'un côté[178] comme de l'autre[179], faisant monter une certaine tension au sein du groupe local. Finalement, la mise à l'agenda de l'atelier de lecture est devenue facultative, l'ordre du jour ayant été divisé entre l'atelier de lecture et un « cercle d'empathie », où les militant·es exprimeraient leurs « ressentis » à la lecture de ce texte. Les échanges au cours de l'atelier de lecture furent particulièrement tendus, et des désaccords de fond ont émergé entre une ligne « sociale » (minoritaire) insistant sur la pertinence de ces interpellations et la nécessité d'y répondre, et beaucoup de militant·es comprenant mal ces critiques. À l'issue de l'atelier, au moment du « tour de ressenti », les militant·es les plus ancien·nes se sont dit découragé·es par l'échec durable du mouvement dans son objectif de « diversification » et « d'inclusion ».

Face au constat de l'homogénéité sociale du public des ateliers et stages dispensés, des discussions similaires portant aussi sur le thème de « l'inclusion » ont été menées en 2023 au sein de Plantîves. Le public de Plantîves partage des propriétés sociales très proches de celles de XR : jeune, blanc, diplômé, avec une sur-représentation de formations en écoles d'ingénieur·es. Il peut être associé aux jeunes « bifurqueurs » et « bifurqueuses » « désertant » les écoles d'ingénieur·es et les formations élitistes pour rejoindre la « transition » et la soutenabilité (Mediapart, 2022 ; Meyer, 2022). Face à cet état de fait, certaines personnes au sein du collectif ont fait le choix d'assumer cette sélection sociale du public en développant une offre spécialement dédiée aux jeunes ingénieur·es. D'autres, au contraire, insistent sur l'importance de l'inclusion sociale dans la démarche de Plantîves. Néanmoins, malgré plusieurs mois de discussions en interne, aucune disposition n'a été prise au sein de Plantîves pour favoriser l'inclusion et la diversification des publics.

Ces difficultés conduisent les acteurs à questionner l'impact de leurs engagements. Comme on le voit avec le cas de Plantîves, certain·es enquêté·es assument jusqu'au bout le fait de ne pas

[178] « il fait 50° en Inde et nous on tourne autour de notre nombril. » ; « on va pas débattre de ça, ce n'est pas du tout accueillant pour les nouvelles et nouveaux » ; « ce n'est pas la priorité dans le groupe local »…

[179] « Acceptons nos désaccords » ; « c'est crucial d'être réflexifs sur nos schémas toxiques » ; « XR n'est pas épargné par les oppressions »…

officier auprès d'un public plus diversifié. Elles et ils énoncent parfois que « les changements sont toujours venus d'une partie de la population qui entraine les autres », ou encore que c'est la « sortie du modèle individualiste » à laquelle elles et ils travaillent qui produira *in fine* et indirectement des changements au sein des classes populaires. Certain·es soutiennent ainsi l'idée d'un « impact indirect » qui aurait des répercussions sur l'ensemble de la société, tout en assumant de ne pas s'adresser à un public dominé et minorisé. C'est par exemple le cas d'un interrogé qui soutient l'idée que si « l'impact direct » de Plantîves est « très faible voire nul », leur « impact indirect » pourrait augmenter dans la mesure où les personnes passant par ces ateliers initient parfois des projets destinés à un public plus diversifié[180].

D'autres se montrent critiques à l'égard de « l'impact » de ces régimes d'engagement dans l'ensemble du monde social :

> « Je pense qu'aujourd'hui notre impact il est limité, voire très limité. Ne serait-ce que parce que j'ai l'impression que pour l'instant [les formations Plantîves] ne sont visibles et accessibles qu'à une sphère qui n'est pas [celle] des populations en minorité, ou des situations sociales vraiment basses, entre guillemets. J'ai l'impression qu'elles parlent plutôt à cet écosystème dans lequel je gravite pas mal, qui est plutôt... Ingénieur précaire, bifurqueur, etc. Parce qu'en fait j'ai l'impression que c'est cette catégorie de population qui peut aussi se poser les questions, mais parce qu'elle a les diplômes derrière qui la sécurisent... [...] C'est quelque chose qui est né dans un milieu, et qui va parler à ce milieu-là. Et la question de comment faire pénétrer ça dans d'autre milieux sociaux, notamment les plus défavorisés, j'ai pas forcément la réponse mais moi je suis conscient des limites de tout ça. Pour l'instant ça ne touche qu'une partie d'une population qui a le luxe de pouvoir le faire, en fait. [...] D'ailleurs j'analyse XR de la même manière, c'est-à-dire qu'on voit beaucoup d'ingénieurs, de Blancs, en fait. De Blancs des classes moyennes. Et... C'est pareil, je ne sais pas comment... J'ai pas la réponse aujourd'hui de comment unifier, ou comment aller faire chercher des gens ailleurs. Et en même temps je me demande est-ce que c'est ces codes là que d'autres populations ont ? » — Extrait d'entretien avec un participant à un atelier Coopic et militant à Extinction Rebellion.

À l'instar de cet interrogé, toute une partie des personnes circulant dans le milieu des « transitions » et disposant de tels schèmes d'analyse entretient un rapport à la question de « l'impact » bien plus critique. Pour ces interrogé·es, l'homogénéité sociale qui caractérise le milieu des « transitions » apparait comme un facteur limitant considérablement son « impact » politique. Certain·es vont jusqu'à affirmer que les différents stages ou ateliers, les mouvements sociaux comme XR et toutes les formes d'engagement du milieu des « transitions » n'ont aucun impact sur les classes populaires et les groupes minorisés. Cette difficulté n'est pas pensée comme un simple

[180] L'interrogé cite par exemple la participation de La Traverse à un projet de formation aux « métiers de la transition » destiné aux jeunes en décrochage scolaire.

défaut à corriger, mais comme un angle mort structurel, révélateur de logiques d'exclusion plus profondes.

Ces enquêté·es cherchent ainsi à redéfinir leurs pratiques à partir de ce constat. Elles et ils militent au sein de XR pour établir des alliances avec des collectifs d'écologie populaire ; proposent des ateliers comme ceux de TQR dans des établissements scolaires ou auprès de professionnel·les du travail social, ou encore adaptent les tarifs de leurs accompagnements thérapeutiques selon les ressources des participant·es. Ces efforts témoignent d'une volonté de rendre accessibles ces démarches à des publics plus diversifiés, mais aussi d'un déplacement du centre de gravité politique du milieu des « transitions » depuis l'expérimentation d'alternatives orientées autour des seules questions environnementales vers l'intégration des inégalités structurelles et de la nécessité politique de travailler à partir des rapports de pouvoir et de domination.

Cette lecture plus « sociale » des enjeux propres au milieu des « transitions » est souvent le produit de trajectoires militantes ou professionnelles spécifiques. Celles et ceux qui la mobilisent ont été politiquement socialisé·es au sein de collectifs anarchistes, féministes, municipalistes ou d'éducation populaire, où les questions d'auto-organisation, de domination et d'accès aux droits occupent une place centrale. D'autres, plus âgé·es, ont travaillé dans les secteurs de l'animation socioculturelle ou de l'intervention sociale, qui les ont sensibilisé·es aux inégalités sociales et aux mécanismes d'exclusion. Ces socialisations leur ont fourni des grilles d'analyse critiques permettant de mettre en lumière certains angles morts apparaissant dans les franges du milieu des « transitions » les plus éloignées de la question sociale. Elles leur permettent de déceler les dangers politiques que fait courir l'oubli des risques stratégiques de l'homogénéité sociale d'un mouvement.

Qu'il se présente à travers la question de l'inclusion sociale ou de la mise en pratique durable des alternatives, le problème récurent de « l'impact » de l'activité et de son efficacité réunit de nombreux points de tension et nourrit plusieurs controverses opposant des stratégies et prises de positions contradictoires. Ce thème apparait comme un point d'observation privilégié pour déceler une première série d'épreuves traversant le milieu des « transitions ».

Un autre point nodal travaillant profondément les pratiques est celui, déjà évoqué, de la question de l'articulation des échelles dans l'action.

3.2. Les épreuves scalaires

Aux questionnements sur l'impact s'articule la question, récurrente, des *échelles de l'action*. Quelle échelle privilégier pour s'engager, et à quelles conditions ? Comment le changement social peut-il s'opérer à tous les niveaux ? Quelles sont les difficultés et les enjeux émergeant de chacun d'entre eux, et comment évaluer leur pertinence politique ? Ces questions établissent autant d'épreuves apparaissant empiriquement.

Trois niveaux peuvent être distingués. Sur le plan le plus large, le niveau organisationnel part des collectifs et de leur organisation en vue d'un changement social plus large encore. De manière plus resserrée, le niveau individuel correspond au thème de « l'action individuelle », son immédiateté et sa tangibilité. Enfin, le niveau intime correspond à la modification de l'expérience intime et aux pratiques qui la rendent possible. Ces trois échelles de l'action font apparaitre trois types d'épreuves, qui en découlent respectivement. Chaque niveau implique, en tant que tel, des épreuves spécifiques. De même qu'au sujet de l'impact de l'activité, c'est à partir de ces épreuves scalaires que les acteurs tendent, ou non, à qualifier des pratiques comme politisantes ou dépolitisantes.

3.2.1. Le niveau organisationnel : l'épreuve de l'institution

Le niveau des collectifs peut apparaitre spontanément comme le plus porteur, le plus efficace — et ce car il répond au critère sociologique de caractérisation du politique qu'est l'échelle collective de l'action. Les personnes circulant dans le milieu des « transitions » s'engagent très souvent à l'échelle intermédiaire d'une organisation. Il peut s'agir de structures de formes diverses (associations, mouvements informels, SCOP, entreprises, groupes de pratique, etc.) touchant à des domaines divers (habitat, alimentation, déplacement et mobilité, éducation, etc.). Ces collectifs se présentent comme autant « d'initiatives » proposant des alternatives aux formes traditionnelles de l'organisation. Certain·es s'impliquent dans des projets d'écoles alternatives, d'autres dans des habitats participatifs, d'autres encore dans des réseaux d'alimentation locale et d'agriculture durable. Ces projets se distinguent par l'attention portée au développement d'une structure coopérative, multilatérale, où les décisions sont prises collectivement et le pouvoir équitablement réparti.

L'implication dans de telles organisations fait partie intégrante des formes d'engagements et d'enquêtes qui traversent cet espace social. Ainsi, les différents stages et ateliers proposés

participent pleinement d'un schéma où l'individu se « forme » — à des connaissances, des façons de faire, des formes d'organisation ou des techniques diverses — afin de les transposer ou d'enrichir les projets collectifs dans lesquels il s'implique. À ce niveau, l'échelle organisationnelle recouvre l'épreuve du « retour chez soi » déjà analysée plus haut. Cette difficulté à instaurer durablement des pratiques « soutenables » s'explique, on l'a vu, par un certain manque de « suivi » dispensé après les stages et ateliers. Mais elle s'ajoute aussi à une forme d'inertie repérable à de nombreux niveaux. De la même manière que XR manque de forces vives pour entretenir sa Culture Régénératrice, de très nombreuses structures peinent à subsister et ne font pas l'objet d'assez d'implication pour travailler les questions de gouvernance, de prises de décision et de formes de communication interpersonnelle. C'est par exemple le cas d'un interrogé qui, revenant sur son expérience au sein d'une épicerie solidaire, déclare qu'à l'issue de plusieurs mois de travail sur la gouvernance de l'organisation, son travail n'a finalement « abouti à rien » en raison de « l'énergie » requise par la nécessité de « faire vivre » la structure. Ainsi, les questions « opérationnelles » tendent-elles à empêcher d'autres sujets d'émerger, souvent en raison d'un manque de recrues.

Ces éléments s'additionnent à d'autres difficultés, qui favorisent la tendance de nombreuses « initiatives » à péricliter. Les tensions liées au rythme de l'engagement, à la gestion du temps et des « priorités », ainsi qu'à l'épuisement des participant·es, sont fréquemment citées. On peut parler de « burnout militant », de « dépression », de « besoin de régénération » ou de « résilience intérieure »… Souvent, des collectifs informels sont créés à la suite d'un atelier avec l'appui de l'équipe organisatrice ; mais ils cessent vite de se réunir malgré quelques tentatives de « maintenir le lien ». Par exemple, malgré la mise à disposition, à l'issue des Ateliers du Faire Ensemble, d'un espace numérique censé permettre aux participant·es de poursuivre les échanges, et en dépit de l'engagement actif d'un membre du groupe d'un atelier ethnographié pour entretenir ce lien, ses relances successives sont restées sans réponse.

Un autre type d'épreuve se jouant au niveau organisationnel se structure autour de l'opposition entre le « dedans » et le « dehors ». En effet, des conceptions très variables de l'idée de « changer le système de l'intérieur » traversent le terrain. Ainsi, par exemple, à l'issue d'un atelier, un participant, assis à mes côté dans un covoiturage, me confie sur le chemin du retour son insatisfaction :

> « Le problème est selon lui que les Ateliers du Faire Ensemble ne sont pas certifiés Qualiopi, ce qui les rend inéligibles au financement par le CPF[181], et les décrédibilise (car c'est un gage de qualité). Or, selon lui, si l'on veut vraiment changer les choses en profondeur, il faut pouvoir s'adresser au monde économique ; et cela suppose de jouer avec ses codes, notamment ceux de la certification. Il lance : "si on veut transformer de l'intérieur, on ne peut pas se permettre d'avoir des ennemis !" Il regrette à ce titre que l'IFE reste, selon lui, "vraiment fermée au monde de l'entreprise". Les quelques collaborations passées, par exemple avec Décathlon, lui semblent ponctuelles, limitées en portée. Il y a pour lui un "point de blocage", une contradiction entre une volonté affichée de démocratiser ces pratiques en vue d'une transformation structurelle de la société, et la désignation d'adversaires considérés comme incompatibles avec ces idéaux. À ce moment, je me souviens d'une conversation entendue plus tôt dans la journée, pendant une pause. Noah [membre de l'équipe pédagogique] évoquait un débat qui traînait depuis des mois au sein de l'IFE : fallait-il, ou non, accepter une demande d'intervention venant d'une entreprise comme Total ? Certain·es membres y étaient favorables, au nom d'un "impact" potentiel ; d'autres s'y opposaient fermement, refusant de "cautionner". Le débat, disait-il, revient régulièrement, évolue, mais reste ouvert. » — Extrait du journal de terrain réalisé lors d'un Atelier du Faire Ensemble.

Comme on le voit, le positionnement d'un collectif vis-à-vis de cette question peut être décisif. L'arbitrage entre « jouer le jeu du système » et s'opposer frontalement à certains acteurs est une ligne de fracture récurrente qui traverse à la fois les collectifs et les trajectoires individuelles. Beaucoup d'interrogé·es thématisent en ces termes leurs propres trajectoires professionnelles, oscillant entre une posture « d'infiltré·e » et une rupture résultant d'une trop grande « dissonance cognitive » entre activité professionnelle et convictions politiques.

L'échelle organisationnelle amène, on le voit, des épreuves touchant spécifiquement à la question des collectifs formés par les acteurs. Elle les confronte à des enjeux pratiques de structuration, de stabilité et d'ouverture des organisations auxquelles ils prennent part. Dans les catégories des enquêté·es, ces épreuves s'articulent à la question de l'impact de leurs engagements (*cf. supra*). Elles impliquent, de plus, des conceptions de ce qui peut être considéré ou non comme politique. À ce sujet, et toujours sur l'échelle des organisations, le foisonnement de tiers-lieux (ou éco-lieux) plus ou moins divers s'inscrit pleinement dans de telles perspectives. Le mouvement La Traverse, fondé sur le déploiement et la mise en réseau de petits structures alternatives où résident les militant·es, illustre bien la manière dont l'échelle organisationnelle s'articule à l'émergence du politique. C'est aussi le cas de personnes interrogées qui, en dépit de leur distance avec ce mouvement, s'impliquent dans des projets d'éco-lieux dans une perspective qu'elles et ils thématisent comme politique. Ainsi de Pierre, qui évoque, au cours d'un atelier de TQR, son projet de « créer un lieu alternatif » : « alternatif à ce que j'appelle le modèle CPC : croissantiste,

[181] Compte de Formation Professionnelle.

productiviste, consumériste. Donc un lieu… Un lieu de sobriété, où il y aurait de l'éducation à la reliance à soi. Et ça pour moi, c'est une vision politique. » C'est bien le « collectif » que Pierre associe au « politique » au travers de son projet de fonder un éco-lieu. Mais dans le même temps, c'est aussi la « reliance à soi ». La dimension politisante se trouve donc moins dans le passage de l'individuel au collectif que dans la création de l'éco-lieu en tant que tel. Pourtant, le lieu n'est pour le moment qu'à l'état de projet, et ce depuis plusieurs années. Malgré sa formation à la permaculture et à l'animation d'ateliers du TQR, Pierre peine toujours à se lancer. Les épreuves d'impact s'entrelacent aux épreuves scalaires (et dans ce cas, les épreuves inhérentes à la fondation et à la pérennisation d'une structure) :

> « Est-ce que ce que je fais a un impact ? Je crois pas pour l'instant. À la fois j'ai commencé à faire La Traverse, et à la fois je l'ai pas complètement faite. Et ça c'est très concret, parce que je sais que pour acheter mon lieu je dois vendre mon bien que j'arrive pas à vendre. Et ce projet je le fais avec ma compagne, et avec ma compagne on en est pas au même endroit de nos vies. Et je suis pas sûr qu'elle elle soit prête. On en a discuté plusieurs fois. Enfin, tu vois, j'estime que si on le fait ensemble, notre couple c'est le premier collectif, donc on doit prendre soin de ce collectif. »

L'échelle organisationnelle recèle en tant que telle son lot d'épreuves. Il s'agit pour les individus de se coordonner, d'agir ensemble de manière solide et durable, de s'impliquer pour rendre viable une organisation tout en se préservant de l'épuisement et en évitant que les désaccords se transforment en conflits délétères, voire irréversibles (comme dans le cas déjà évoqué de l'échec de Elaris[182]). Ces difficultés expliquent sans doute les nombreux échecs de projets collectifs que l'on observe dans le champ des « alternatives ». Elles se présentent aux acteurs sous le jour du « Putain de Facteur Humain »[183]. C'est, aussi, précisément, pour traiter de tels problèmes et répondre aux enjeux du « PFH » que les ateliers ethnographiés sont tant prisés dans le milieu des « transitions ».

3.2.2. Le niveau individuel : l'épreuve de la tangibilité

Aux difficultés rencontrées à l'échelle des collectifs s'articulent les réussites des changements individuels, des actions quotidiennes, des « petits gestes ». C'est en effet souvent sur le mode du succès que sont présentées les multiples réformes individuelles qui structurent les pratiques quotidiennes des enquêté·es. Ainsi ces gestes individuels occupent-ils indéniablement une fonction de garants du changement collectif. Ce qui est possible « à l'échelle personnelle » peut logiquement l'être pour autrui et, plus généralement, à « l'échelle collective ». La tangibilité des conséquences

[182] *cf*. chapitre 2, section 1.2.

[183] *cf*. chapitre 2, section 1.2.1.

de l'action est un élément essentiel justifiant l'importance du niveau individuel. Toujours de manière très articulée au thème de l'impact, elle permet aux acteurs d'affirmer une forme d'efficacité localisée :

> « Pour moi l'engagement individuel il est très important. Parce que à part d'arrêter d'acheter... Qu'est-ce qu'il fait Bernard Arnault... Il a des journaux c'est ça ? Enfin d'arrêter d'acheter, de consommer les choses qui enrichissent ceux qui vont faire un saut de puce avec leur jet et qui du coup vont... Enfin, moi je peux prendre mon vélo pour faire 1km à la place de ma voiture mais même si je prenais ma bagnole tous les jours de l'année, je consommerais moins que ce que lui il fait pour aller de Marseille à Venise. L'autre jour j'ai vu ça. Et du coup là, l'empreinte carbone sur cette distance-là, je vais mette des années à la rattraper.
>
> [L.L. : Mais donc d'un côté les actions individuelles sont importantes, mais tu dis aussi que justement nos actions individuelles elles pèseront jamais aussi lourd que celles de Bernard Arnault.]
>
> Ben tant qu'on continue à lui acheter des conneries. Et en fait c'est ça le lien. C'est que... Je m'informe, je lis des journaux, j'achète des bouquins, j'essaie de faire attention là où mon argent part... J'ai choisi un appartement qui n'est pas chauffé au fuel, ni à l'électricité. […] Je suis bien consciente que ce que je fais ça pèse pas lourd dans la balance, mais je sais pas faire autrement. Et je vais continuer à le faire, et aussi parce que... Au départ on était deux à venir à vélo [au travail], maintenant on est trois. [...] Je vois le résultat au quotidien. Je prends mon vélo, du coup je mets moins de carburant dans ma voiture. Ça a un impact financier, mais ça a aussi un impact écologique. Je vais à vélo, du coup j'arrive au magasin, je suis en forme, je marche l'après-midi, je mange bio et du coup je vois l'impact sur ma santé… » — Extrait d'entretien avec une participante à un atelier Coopic.

Si elles ne « pèsent pas lourd », leur « impact » est perceptible dans une sphère très proche de l'individu. Cette échelle très réduite de l'action et de ses conséquences ne doit pas être négligée aux yeux des acteurs. Elle s'articule toujours fortement à des échelles plus larges comme celle des organisations. Si elle n'apparait pas toujours comme la voie privilégiée pour le changement social, elle reste pleinement nécessaire (c'est là un point sur lequel tout le monde insiste particulièrement). La proximité des conséquences, leur tangibilité et leur immédiateté (au sens de l'absence de médiation) sont présentées comme les points clés des « transitions » individuelles et collectives.

Encadré 2 : « couper la lumière ». Le sens donné par les militant·es XR aux « actions antipub »

La centralité de la tangibilité de l'action individuelle se retrouve dans les sphères militantes du milieu des « transitions ». Si ces mouvements sociaux semblent spontanément s'inscrire dans une échelle « plus large » que l'action individuelle, l'attention portée au sens que les militant·es donnent aux actions nuance cette première idée. Ce fait nous est apparu à la suite d'un « étonnement

ethnographique » au cours duquel un écart s'est creusé entre nos propres pratiques et celles des enquêté·es.

J'exerçais[184] alors depuis quelques mois un mandat « action antipub » dans mon groupe local, consistant à coordonner chaque semaine des actions consistant à retirer les affiches des panneaux publicitaires et à éteindre les éclairages de ces panneaux, ainsi que de certaines enseignes commerçantes. Les actions se tenaient une fois la nuit tombée et réunissaient habituellement une dizaine de personnes (souvent de nouvelles recrues). Il était d'usage de profiter de l'action pour coller quelques affiches de XR et taguer des messages sur le sol (*cf*. annexe 7).

Au printemps 2022, Extinction Rebellion avait lancé une campagne nationale d'« actions antipub » baptisée Respiro. L'objectif était de retirer, partout sur le territoire, des publicités de tous types, sélectionnées au préalable via un système de vote en ligne[185]. Un militant très investi dans cette campagne m'avait sollicité pour en faire la communication au sein des actions hebdomadaires de notre groupe local. Il m'avait remis une pile de petites affiches à coller, une fois les publicités retirées, sur les panneaux désormais vides — tâche que je devais réaliser avec les militant·es que je coordonnais[186].

Au moment où l'on ouvrait les panneaux pour en retirer les publicités, nous avions la possibilité par une manipulation simple d'en couper l'alimentation électrique et d'éteindre l'éclairage se situant derrière les publicités. Il était d'usage de débrancher ces câbles pour rendre le panneau totalement dysfonctionnel. Mais pour « communiquer » sur la campagne Respiro, on m'avait conseillé de maintenir l'éclairage des panneaux tout en ayant remplacé la publicité par les affiches faisant la promotion de Respiro (*cf*. annexe 8).

Comme coordinateur des « actions antipub », je précisais aux militant·es au moment du « consensus d'action » qu'il était préférable, une fois la publicité retirée, de coller une affiche Respiro et de « laisser la lumière allumée » afin de « visibiliser » la campagne nationale la nuit tombée. Un premier étonnement est venu du constat que ces recommandations n'était que rarement appliquées. D'abord, l'idée de « supprimer » une publicité pour la remplacer par une autre (pour

---

[184] On utilisera, pour les besoins du récit, la première personne du singulier dans cet encadré.

[185] On trouvera davantage d'informations (et d'illustrations) dans un article en ligne du magazine Socialter : https://www.socialter.fr/article/respiro-bouffee-air-dans-la-lutte-antipub, consulté le 14/06/2025

[186] Des précisions et des illustrations sont apportées en annexe 8.

« Respiro ») était loin de faire l'unanimité, ce qui conduisait certain·es militant·es à ne pas toujours coller les affiches Respiro sur les panneaux vides. Mais surtout, les lumières des panneaux étaient systématiquement éteintes, alors même que je signalais qu'il était préférable de les laisser allumées pour promouvoir la campagne Respiro. Je me suis rendu compte, au fil des semaines, que ces petits décalages étaient l'indice d'un certain rapport à l'activité de « l'antipub ».

Une fois l'action terminée, au moment du « tour de ressenti » où chacun·e est invité·e à exprimer son état d'esprit une fois l'action terminée, les militant·es exprimaient une « satisfaction », un sentiment d'accomplissement, voire un « soulagement » une fois le publicité retirée, mais surtout la lumière éteinte. Au cours d'échanges plus informels, on déclare : « dans ma laverie il y a des panneaux numériques qui restent allumés toute la nuit ! Ça m'énerve ! Je rêve de pouvoir les éteindre ! » ; ou encore : « ça me fait du bien de voir que c'est noir, calme, reposé… plus agressif visuellement. »

Loin d'appartenir au registre symbolique et expressif destiné à l'espace public — typique des « nouveaux mouvements sociaux » — le sens donné à de telles actions semble résider, aux yeux des militant·es, moins dans le fait de porter un message que d'agir *directement* contre la publicité (en la retirant) et pour l'environnement (en coupant l'électricité). Il s'agit moins d'alerter publiquement sur un sujet que de produire des effets concrets, immédiats, tangibles — éteindre, retirer, stopper — qui témoignent d'une volonté d'intervention directe sur le monde matériel. Ceci explique l'atmosphère si particulière qui m'avait souvent laissé perplexe au cours de ces actions :

> « Je les ai rejoints à 20h. Il y avait pas mal de gens : [...] Après le tour d'entrée et le brief, nous-nous sommes répartis en deux groupes, dont un en charge des pochoirs (coordonné par Joyce). Nous sommes partis pour une session de 1h30 boulevard Magenta avec quelques novices.
> Le lancement n'a pas été simple (panneaux qui ne s'ouvraient pas, flics qui passaient régulièrement…). Il fallait que je montre à chacun·e comment faire. J'avais vraiment l'impression de faire une "formation" à l'antipub ! Nous avons finalement pu faire quelques panneaux et chacun·e a pu observer la technique et l'apprendre. À la fin je les ai même laissés gérer un panneau sans moi pendant que je guettais les alentours. Il y avait là aussi cette ambiance de balade et la légèreté typiques de ces actions. C'était vraiment ludique. L'ouverture des panneaux [qui est assez délicate et ne réussit pas toujours] produit vraiment cet effet stimulant sur les participant·es. Chaque panneau qui s'ouvre déclenche un petit moment d'excitation collective. Le bruit du loquet qui cède provoque souvent des sourires, des exclamations discrètes. Moi-même, je suis fier quand j'ai neutralisé le panneau et mis la petite affiche Respiro. [...] Les militant·es sont particulièrement heureux·ses de retirer des affiches Mc Donalds ou de faire des tags devant l'entrée de banques, ou d'autres symboles du capitalisme consumériste. Ce sont les moments où ils et elles sont le plus stimulé·es par l'action, où il y a une forme d'effervescence. » — Extrait du journal de terrain réalisé lors d'une « action antipub ».

Alors même que les militant·e·s procèdent à des formes classiques « d'action collective » en portant une cause dans l'espace public, la question de l'efficacité localisée des actions individuelles n'est pas absente. Au contraire, c'est aussi pour agir « directement » que de telles actions sont organisées par XR. En l'occurrence, les acteurs agissent moins pour « visibiliser » XR ou Respiro, protester contre la publicité ou publiciser leur cause que pour interrompre un dispositif perçu comme « nuisible », et éprouver concrètement leur capacité d'agir sur leur environnement immédiat. Des éléments similaires interviennent au cours d'actions plus importantes. Par exemple, lorsque le mouvement est intervenu pour bloquer une réunion de lobbying de la FNSEA se tenant dans le cadre du Salon de l'agriculture, beaucoup de militant·es déclaraient en interne qu'elles et ils agissaient pour stopper « directement » les mécanismes d'influence des lobbys productivistes en perturbant leur fonctionnement — alors même que l'action était conçue pour être publique et médiatisée.

Il serait donc erroné de limiter l'échelle individuelle de l'action au seul niveau des « petits gestes ». Cette échelle très réduite de l'activité et de ses conséquences traverse le milieu des « transitions » et occupe une place fondamentale dans le sens que les enquêté·es donnent à leurs actions. L'action individuelle y est pensée comme un levier élémentaire, y compris lorsqu'elle s'inscrit dans le militantisme (associé à « l'échelle collective » de l'action dans le paradigme des sciences politiques et de la sociologie). Son immédiateté, le fait qu'elle s'inscrive dans un environnement proche, donc tangible, apparait comme une caractéristique à laquelle les acteurs s'attachent tout particulièrement.

Comme l'illustre le cas des actions antipub, les épreuves du niveau individuel de l'action consistent essentiellement dans la tangibilité de leur réalisation pratique. C'est, par exemple, le fait d'enlever *effectivement* la publicité d'un panneau et de l'éteindre qui font de l'épreuve un succès (et pas, par exemple, la médiatisation de la campagne Respiro). Ce type d'épreuve est un succès dès lors que les acteurs expérimentent le caractère tangible de ses conséquences.

À la différence de l'échelle organisationnelle, les épreuves du niveau individuel semblent plus malléables et négociables. Elles n'apparaissent pas comme cruciales ou rédhibitoires, mais font l'objet d'arrangements évolutifs et répétés, et fournissent ainsi une certaine confiance dans les conséquences probables ou observées de l'activité.

3.2.3. Le niveau intime : l'épreuve du « retour à la routine »

Un troisième niveau, celui du rapport intime entretenu avec le monde, est bien souvent oublié par les sciences sociales lorsqu'elles traitent de ces sujets. Il apparait pourtant, là aussi, fondamental pour comprendre ce qui se joue dans le milieu des « transitions »[187].

En s'appuyant parfois sur l'homothétie entre « changements individuels » et « changements collectifs », les enquêté·es insistent beaucoup sur le principe selon lequel « on ne peut pas résonner à l'extérieur ce qui n'a pas changé en soi-même ». Ce type de changements ne concerne pas le niveau individuel des « petits gestes », mais une « vision du monde ». C'est précisément à partir du travail sur le rapport que chacun·e entretient au monde que l'engagement au niveau individuel (les « actions individuelles ») et au niveau collectif (l'insertion dans des organisations) seraient possibles :

> « Je crois qu'il n'est pas possible de changer nos façons de vivre, de faire autrement, et d'impacter notre planète autrement, sans changer profondément de croyances et de paradigmes de pensée, tu vois ? Pour moi les deux sont nécessaires. » — Extrait d'entretien avec une praticienne en « coaching résilient » et participante à un Atelier du Faire Ensemble.

L'importance accordée à l'échelle intime de l'action est intriquée avec les conceptions culturelles du changement social dont il a été question dans ce chapitre[188]. Au-delà des façons de vivre ensemble, c'est aussi dans de véritables rapports au monde que doivent s'ancrer, selon les acteurs, les engagements et les pratiques. Cette dimension engage des questions lui appartenant en propre, touchant à ce que d'aucun·es nomment « l'ontologie » :

> « La transition intérieure, c'est un sujet qui me touche énormément, et tout ce qu'on peut ressentir en termes de déconstruction à l'intérieur de soi dans son rapport au monde, donc presque des questions ontologiques, ça c'est pas forcément valorisé, parce qu'on a de la méconnaissance de ces processus-là. Ils sont au filtre de la psychanalyse, de la psychiatrie, de la psychologie, qui sont des disciplines elles-mêmes teintées du paradigme capitaliste, et donc y'a certaines pratiques qu'on va moins valoriser. Et précisément ce sont celles-ci qui m'intéressent ! Et je trouve ça extrêmement subversif. » — Extrait d'entretien avec une praticienne en Travail qui Relie et militante à Extinction Rebellion.

Le changement de paradigme dont il est question s'ancre donc dans un domaine que l'on a parfois qualifié « d'existentiel » (Arnsperger, 2009). Il semble peu aisé de restituer, dans le registre

---

[187] Dans les termes employés ici, l'intime doit être distingué de l'intériorité, qui résulte quant à elle d'opérations de production d'un registre de discours et d'activités collectivement construites et mises en pratiques. Rappelons, de plus, que l'intériorité telle qu'elle est conçue dans le milieu des « transitions » n'est pas individualiste mais relationniste (chapitre 2, section 3.2.).

[188] *cf.* section 2.2.1.

objectivant d'un travail universitaire, des expériences et des déplacements apparaissant aux acteurs comme éminemment intimes, personnels ou subjectifs. Ces vécus sont souvent présentés comme indicibles, échappant aux mots, moins de l'ordre du concept que de la sensation. Il faut rappeler ici la centralité du corps et des sensations physiques dans la plupart des pratiques et méthodes étudiées. La mise à l'écart du langage apparait d'ailleurs souvent comme une condition d'accès à cette dimension intime. Une interrogée lisant, au cours d'un entretien, ses notes personnelles prises au retour d'un atelier de TQR illustre bien les limites de l'exercice de la mise en mot (mais fournit néanmoins un aperçu de ce qui se joue) :

> « [Elle se saisit d'un papier qu'elle avait préparé pour l'entretien, et le lit] Donc voilà ce que j'avais écrit en revenant chez moi : "je suis revenue de ce stage avec l'impression de revenir d'un autre monde, de flotter en apesanteur. Cette descente dans mes profondeurs et cette reconnexion au sauvage m'ont permis de passer sur un autre rythme. Quelque chose en moi a été nourri en profondeur, et j'ai une envie immense d'en prendre soin, de le chérir et de le garder près de moi. Cette part de moi qui avait été oubliée, mise de côté, et qui est tellement importante, mérite de prendre pleinement sa place et d'exister. J'ai le sentiment de retrouver, de récupérer une part de moi qui avait été abandonnée sur le chemin." Voilà... Je m'arrête là. [...] Je conviens que c'est flou, mais tu vois, j'ai eu tout de suite ce truc de "y'a quelque chose qui a changé, c'est précieux et j'ai envie d'y consacrer du temps." » — Extrait d'entretiens avec une naturopathe et organisatrice d'ateliers de Travail qui Relie.

C'est cette démarche intime, ce changement souvent qualifié de « radical » dans le rapport au monde, que beaucoup placent au centre de leurs engagements, et plus largement de leur conception de la « transition ». Cette dimension intime de l'expérience — la « transition intérieure » — constitue à leurs yeux le socle à partir duquel peut émerger une posture politique souvent qualifiée par les termes « d'alignement » ou de « congruence ». Aux dires d'un interrogé, ce geste « subversif » permet de « récupérer du pouvoir et avoir de l'énergie pour le changement de paradigme ».

Tout subjectifs et existentiels qu'ils soient, ces déplacements expérientiels s'ancrent pourtant dans des pratiques concrètes. Or ce passage de l'expérience « phénoménologique » à l'expérience pratique recèle, précisément, d'implacables épreuves. C'est justement dans sa mise en œuvre et son « entretien » concret que le « changement de paradigme » peut paraitre délicat et résister aux élans de « transition intérieure ».

Lorsqu'ils s'expriment concrètement sur les déplacements pratiques qu'ils opèrent, les acteurs évoquent des changements de socialités et l'attachement à des styles interactionnels jugés plus authentiques. Ils parlent aussi de « temps de reconnexion », de solitude, de se « rapprocher de la

nature » (ponctuellement ou dans le cadre d'un changement d'habitat), de pratiques corporelles, méditatives, etc. Or l'attachement à de telles pratiques, la modification des routines et le changement des habitudes ne s'effectuent pas du jour au lendemain. Ce travail fait l'objet d'un processus de négociation incessant et d'ajustements constants des pratiques :

> « Le premier atelier que j'ai fait, ça a fait bouger des trucs très en profondeur. Et... C'est comme si il fallait avoir une vigilance à ne pas retomber dans la routine trop vite, et à prendre soin, de ces choses qui ont bougé, tu vois ? À leur faire de la place pour qu'elles puissent se développer, s'exprimer et suivre le fil... Mais effectivement, je comprends que si t'es pas vigilant à ça, tu peux vite retourner dans ton quotidien. » — Extrait d'entretiens avec une naturopathe et organisatrice d'ateliers de Travail qui Relie.

Au niveau intime, l'épreuve se joue dans la capacité de l'individu à transformer ses routines, à infléchir ses habitudes pour y ménager des espaces de mise en pratique. Ce travail suppose une attention soutenue, une forme de discipline, mais aussi une capacité à composer avec les contraintes du quotidien. En écho au « retour chez soi » typique des épreuves d'impact (*cf. supra*), le « retour à la routine » apparaît comme une menace diffuse, une force d'inertie contre laquelle il faut sans cesse lutter, parfois au prix d'un isolement ou d'un sentiment de décalage avec l'environnement social ordinaire. Les configurations sociales dans lesquelles les acteurs évoluent ne se transforment pas aussi radicalement que les « changements intérieurs » dont ils témoignent. C'est donc un travail de recomposition progressive, touchant à tous les domaines de la vie quotidienne, qui s'impose à eux, en vue de transformer les pratiques grâce auxquelles un tel « rapport au monde » est possible[189].

L'intime, l'individuel et l'organisationnel recèlent respectivement des questions et des enjeux propres, découlant de chacun de ces niveaux d'échelle. C'est bien de ces niveaux, pris en tant que tels, que découlent des épreuves spécifiques qui traversent et configurent les formes de l'action, et pas du passage de l'individuel au collectif, comme c'est le cas dans le paradigme classique. Ces questionnements et ces évaluations pratiques référés aux questions scalaires structurent, avec les épreuves d'impact, l'accomplissement pratique de la politisation.

---

[189] Ce type d'épreuve doit être pris en compte pour expliquer la modification des groupes de pairs. En s'attachant à certaines pratiques et expériences, les acteurs s'attachent aussi à des types de relations sociales favorisant l'existence de ces pratiques et de ces expériences. Ainsi l'entrée par l'épreuve permet-elle un décalage de l'analyse relativement aux approches classiques de la socialisation. L'attachement à une expérience ou à une pratique peut être au principe de ces mécanismes de socialisation, où certain·es enquêté·es « plongent » dans cet espace social et renouvellent leurs groupes de pairs (parfois au prix de ruptures importantes avec leurs cercles familiaux) — au lieu de simplement en découler.

Les épreuves d'impact et les épreuves scalaires permettent aux acteurs d'évaluer les modalités et les orientations de leurs activités. Au creuset de ces enjeux proprement pratiques, où des horizons normatifs rencontrent des questions contingentes, se façonnent pratiquement des conceptions de l'activité qu'il convient de mettre en œuvre et des fins à poursuivre. C'est ici, à l'épreuve de l'engagement, que les acteurs qualifient, au cas par cas et de manière située, certaines pratiques comme politiques. Ces opérations dépendent notamment de leurs effets perçus, de leur insertion dans des collectifs, de leur inclusivité ou encore de leur capacité à incarner un « changement de paradigme profond ».

CONCLUSION DU CHAPITRE 3

Afin de déterminer dans quelle mesure considérer (ou non) le milieu des « transitions » comme un espace social politisant, nous avons dû identifier, dans ce chapitre, d'autres critères de définition du politique. Après avoir fait émerger ces critères (la spécialisation et la conflictualisation), nous avons vu que ces catégories se retrouvent bel et bien sur le terrain. Cependant, les acteurs entretiennent un rapport très ambivalent à ces deux éléments (oscillant entre appropriation, redéfinition, hybridation et rejet). Si cet espace social est bel et bien traversé par ces dynamiques, il reste qu'il s'affirme et se définit comme une véritable alternative à la lutte conflictuelle et au rapprochement du champ politique spécialisé, tout en revendiquant le caractère « politique » de telles activités.

Il apparait dès lors moins pertinent de référer les processus étudiés aux critères établis de définition du politique que d'identifier les manières dont les acteurs *mettent à l'épreuve des conceptions situées du politique*. Ces conceptions n'émergent pas de la seule sphère des idées mais s'ancrent dans des pratiques bien réelles qui comportent leurs lots d'enjeux, de questionnements, de négociations, d'échecs, d'essais répétés, d'arrangements, etc. C'est à partir de ces expériences multiples que s'élaborent des conceptions de l'engagement, du changement social et du politique.

Deux types d'épreuves de politisation émergent, dont le succès favorise la catégorisation par les acteurs d'une pratique comme « politique ». D'abord, les épreuves d'impact — qui incluent d'une part la question de la transposition de pratiques expérimentées *in vitro*, dans des conditions particulières et favorables (typiquement, dans le cadre d'un stage), dans d'autres configurations moins favorables à l'institution de ces pratiques, et d'autre part les façons de répondre à l'homogénéité sociale qui traverse le milieu des « transitions ». Ensuite, les épreuves scalaires —

dont les trois niveaux (organisationnel, individuel, intime) recèlent chacun des épreuves leur appartenant en propre. Ainsi, nous constatons que le lien entre la politisation et les échelles de l'action est bien présent sur les terrains étudiés. Néanmoins, la politisation ne se définit plus ici comme le passage de l'individuel au collectif, mais comme le résultat d'une diversité d'épreuves scalaires. On passe ainsi, pour politiser, d'un seul gradient individuel-collectif à plusieurs niveaux qui recèlent tous, *indépendamment des autres*, des épreuves de politisation. Le collectif comme échelle de l'action n'est plus le garant de la politisation ; il devient un registre au sein duquel se jouent les épreuves de politisation. De la même manière, la corrélation entre socialisation et politisation étudiée en introduction[190] ne disparait pas, mais émerge ici en tant qu'épreuve. Elle n'apparait plus comme un critère pré-établi de définition du politique, mais comme un élément *parmi d'autres* émergeant au cours de la production pratique de ce que les acteurs nomment, dans des circonstances toujours spécifiques, la « politisation ».

On voit ainsi se poser, en actes, les nombreuses questions qui émergent à propos de ce qu'il s'agit de qualifier (ou pas) de politique. Ces explorations situées du politique donnent à voir l'importance de *l'incertitude* de l'issue des expériences et la *contingence* de leurs résultats. Car les acteurs naviguent à vue, sans conception pré-établie de ce qu'est ou n'est pas le politique.

Reste à comprendre ce qui produit et ce qui maintient cet engagement dans le temps. Car s'il est établi que le politique se produit et se définit dans l'épreuve, ceci n'explique pas le fonctionnement diachronique du processus d'engagement dans le milieu des « transitions ». Qu'est-ce qui conduit les acteurs, lorsque les épreuves échouent, à poursuivre l'exploration, à réitérer l'expérience ?

[190] *cf*. introduction, section 2.

CHAPITRE 4 : LES « TRANSITIONS » COMME PROCESSUS

Ce chapitre est consacré à la dimension processuelle des « transitions ». Pour ce faire, il propose d'aborder les pratiques observées au prisme de la notion *d'engagement*. Solidement établi en sociologie politique et en sociologie des mobilisations, ce concept a connu un certain succès, notamment dans le cadre de la « sociologie de l'engagement militant » (Sawicki et Siméant, 2009). Nous poursuivrons, ce faisant, le dialogue avec la sociologie politique à partir de catégories connexes à celle de politique comme celle d'engagement (mais aussi d'action collective, de carrière militante ou encore de mobilisation).

À l'issue d'une discussion des conceptions classiques de l'engagement, nous en proposerons une approche alternative, émancipée du dualisme scalaire souvent posé au principe de l'analyse des mobilisations et de l'action collective. Nous retiendrons une entrée par les pratiques d'une part, et par les processus de l'autre. Les « transitions » apparaitront alors dans leur dimension dynamique, à tel point que, comme nous le verrons, ces processus prennent le mouvement lui-même comme principe génératif.

La deuxième section montrera que ces processus se jouent souvent dans les activités professionnelles et posent des questions d'efficacité et de mise en cohérence des pratiques. Lorsque la question qui se pose aux acteurs est « que faire ? », l'opposition scalaire entre changement personnel et changement social se dissipe. Au-delà de la seule sphère professionnelle, l'engagement dans les « transitions » implique, par ailleurs, de nombreuses sphères d'activités et tend à les faire converger vers les mêmes horizons : d'une part, accéder à l'intériorité, de l'autre, répondre aux catastrophes. Ainsi, les « transitions » se jouent pour l'essentiel dans le passage, toujours répété, de l'intériorité aux catastrophes.

La troisième section proposera, dès lors, une analyse de la production conjointe de l'intériorité et de l'agentivité au cours des processus de « transitions ». Il s'agira en particulier d'analyser la manière dont sont conçues, en situation, l'intériorité des personnes et, dans le même temps, leur capacité à agir — indistinctement sur elles-mêmes et sur le monde. On verra, ce faisant, que le milieu des « transitions » est traversé par la production simultanée d'un type particulier d'intériorité et d'agentivité, caractérisées par l'orientation mutuelle de l'une vers l'autre.

1. De l'échelle au cours de l'action

Qu'entendons-nous par « engagement » ? À quoi se réfère ce terme lorsqu'il est employé en sociologie ? Quel rapport entretient-il avec le « politique » ? Le terme peut paraitre au premier abord difficile à définir. D'autant plus que nous assistons ces dernières années à une inflation de ses usages et à une dilution de ce qu'il peut signifier : le marketing s'en est emparé pour parler de « l'engagement » des entreprises à l'égard des consommateur·ices (on parle « d'engagement » dans la fabrication locale ou « éco-responsable » des produits) ; les pouvoirs publics l'emploient pour qualifier la participation citoyenne ou des politiques sociales et/ou écologiques ; dans le monde associatif, « l'engagement » est parfois réduit à la simple « participation » à des activités bénévoles ; et plus généralement, le terme peut être associé à des identités ou à des discours prenant position dans le débat public. Cette diversité d'usages tend à brouiller les frontières du concept.

Il ne faudrait pourtant pas abandonner ce terme au motif de cette apparente dilution ou de son ubiquité. La notion permet en effet de qualifier des pratiques et des orientations qui traduisent une volonté d'agir dans le monde, d'y prendre part activement selon des orientations normatives, des convictions ou des préoccupations spécifiques. Elle permet aussi d'isoler des processus autour desquels se constituent un certain intérêt, une certaine mise en cohérence des activités autour d'un horizon normatif et d'un champ de pratiques particulier. Comment approcher, dès lors, l'engagement tel qu'il se se déploie dans le milieu des « transitions » ? Il importe dans un premier temps de revenir sur la façon dont la sociologie s'est emparée du terme, d'en relever les usages et la manière dont il a été conceptualisé. À partir d'une brève revue de la littérature, on privilégiera une approche de l'engagement ancrée dans la temporalité de l'activité.

1.1. L'intérêt et l'action dans la sociologie de l'engagement

Le concept d'engagement a été travaillé dans un premier temps par la deuxième école de Chicago, en particulier autour des travaux de Howard S. Becker. Revenir sur cette première phrase de définition et d'opérationnalisation du concept nous permettra de comprendre les modalités de son importation en France. Cette trajectoire montrera les différents champs sociaux auxquels le concept fait référence plus ou moins explicitement (travail, citoyenneté, militantisme, etc.).

Dans sa conception interactionniste, le concept d'engagement invite au déploiement d'une analyse diachronique portant sur les trajectoires des individus, les séquences de changement, de réorganisation, de mise en cohérence et de stabilisation. Si le succès de ce concept se retrouvera

plusieurs décennies plus tard dans la sociologie du militantisme, on se demandera toutefois jusqu'où il est possible de l'utiliser pour analyser les terrains composant le milieu des « transitions ». C'est à partir de l'identification des limites de ces approches de l'engagement que l'on en proposera une conception alternative qui, en reprenant certains éléments de l'approche interactionniste, s'en écarte néanmoins sur les plans théorique et méthodologique.

La notion d'intérêt servira de fil rouge à cette discussion. Il s'agira, au gré des courants de recherche et de leurs échanges mutuels, d'identifier les conceptions qu'ils proposent respectivement des intérêts (de leur constitution, de leur identification, de leur mise en pratique) dans leurs rapports avec l'engagement. On verra, à travers ces conceptions, les paradigmes et les théories de l'action dans lesquelles ils s'inscrivent.

1.1.1. La sociologie interactionniste de l'engagement

C'est justement face à l'inflation des usages de la notion que Howard S. Becker ébauche sa théorie de l'engagement. Dans un article important (Becker, 1960), il jette les bases de ce qui deviendra quelques années plus tard l'analyse des carrières déviantes. Sa réflexion vise alors à répondre à une question centrale : comment expliquer que les personnes tendent à mettre en cohérence leurs activités ?

Pour répondre à cette question, Becker prend un parti résolument diachronique. Ici, le concept d'engagement porte sur la constitution de « lignes d'action cohérentes » (*consistent line of activity*). Celles-ci se caractérisent principalement par leur persistance dans le temps et la poursuite explicite d'un objectif (Becker, 1960, p. 32). C'est donc la recherche de cohérence et sa constitution que le concept d'engagement est voué à élucider.

Pour opérationnaliser la notion d'engagement, Becker invoque le concept de « pari subsidiaire » (*side bet*), qui décrit un mécanisme d'association : « l'individu engagé agit de manière à impliquer directement dans son action certains de ses autres intérêts, au départ étrangers à l'action dans laquelle il s'engage. Par ses propres actions antérieures au marchandage final, il a mis en jeu une chose à laquelle il tient, et qui n'a au départ aucun rapport avec son enchaînement présent d'actions, en étant cohérent dans son comportement présent. » (Becker, 2006). Ainsi défini, l'engagement se compose d'une mise en relation de différentes lignes de conduite. Chacune de ces lignes implique la constitution *d'intérêts* qui peuvent entrer, ou non, en contradiction avec des

situations dans lesquelles il peut être plongé. C'est en associant des « intérêts au départ étrangers » à cette situation que se construit l'engagement.

Cette approche est fondamentalement diachronique, puisque la notion même de ligne d'action et de mise en cohérence des activités ne se comprend pas autrement que de manière processuelle. En effet les « paris subsidiaires » sont toujours effectués antérieurement au travail de mise en cohérence. C'est ce qui lui fera définir l'engagement comme un processus consistant à « relier des lignes d'action et des ensembles de récompenses précédemment étrangères et non pertinentes à une ligne d'action particulière en cours d'étude » (Becker, 1964, p. 50).

Remarquons dès à présent que cette perspective sur l'engagement fait apparaitre certains rapprochements avec la théorie des jeux. La définition de l'engagement que propose Becker et les termes qu'il emploie (« coût », « pari », « marchandage », « récompense », etc.) laissent à penser que sa conception de l'intérêt ne s'éloignerait pas de cette école et s'ancrerait donc dans une anthropologie utilitariste. En ce sens, l'engagement apparaitrait indirectement comme le produit d'un calcul rationnel où les individus évaluent les gains potentiels et les coûts investis de leurs activités. Ainsi, la recherche de cohérence, au centre de la problématique de l'engagement, résulterait d'une recherche de maximisation de l'intérêt personnel[191]. Du point de vue diachronique, elle participe de la stabilisation des trajectoires : c'est en effet parce que les personnes importent dans les situations où elles sont plongées des intérêts et des buts qui leurs sont extérieurs qu'elles ne se comportent pas de manière erratique, mais qu'elles adoptent des comportements cohérents d'une situation à l'autre (Becker, 1964, p. 49-52).

Le concept d'engagement servira notamment à la conceptualisation par Becker des « carrières déviantes ». À partir des travaux de Everett Hughes sur les carrières professionnelles (1958), Becker proposera dans *Outsiders* une approche diachronique de l'engagement fondée sur l'idée qu'une carrière (déviante) s'inscrit dans une succession d'étapes, chacune marquée par des bifurcations et des ajustements successifs (Becker, 1985).

[191] « Par ses propres actions antérieures au marchandage final, il a mis en jeu une chose à laquelle il tient, et qui n'a au départ aucun rapport avec son enchaînement présent d'actions, en étant cohérent dans son comportement présent. Les conséquences de l'incohérence seraient tellement coûteuses, que l'incohérence dans l'attitude de marchandage n'est plus une alternative praticable » (Becker, 2006).

1.1.2. La sociologie du militantisme

À la même époque, l'économiste Mancur Olson publie en 1965 son célèbre ouvrage sur la « logique de l'action collective » (Olson, 1965). À partir de la théorie du choix rationnel, il explique le fonctionnement et les enjeux d'organisations diverses visant à produire de l'engagement chez les individus en vue de la défense d'un intérêt collectif (grève, manifestation, négociation, etc.). Sa thèse s'appuie sur l'antinomie des intérêts individuels et collectifs : plus un groupe est massif, moins il sera en capacité de produire un engagement propre à défendre le collectif. C'est ce qui lui fera dire que « les grands groupes peuvent rester inorganisés et ne jamais passer à l'action même si un consensus sur les objectifs et les moyens existe. » Dans cette perspective, la force de l'engagement est inversement proportionnelle à la taille du collectif.

Ce n'est qu'une décennie plus tard que cette approche connaitra en France un certain succès, avec l'importation et la mise en dialogue de ce travail par Daniel Gaxie. Dans son célèbre article « Économie des partis et rétributions du militantisme », Gaxie (1977) vise à mettre en lumière les « facteurs d'adhésion » aux organisations de masse que sont les partis politiques (le PCF en tête). Principalement symboliques, ces « gratifications » favorisent l'engagement politique des classes populaires en compensant le « coût organisationnel » inhérent à l'intégration des « partis de masse » (p. 154). Pour cette étude, Gaxie reprend à son compte, en l'infléchissant significativement, les travaux d'Olson et le paradigme de l'acteur rationnel dans lequel il s'inscrit.

L'importation française de la théorie olsonienne et l'inscription dans le paradigme de l'*homo œconomicus* s'opère dans un contexte intellectuel et idéologique particulier. Comme le montrent Éric Agrikoliansky et Olivier Filleule (2019), les sciences politiques s'orientent, dès la fin des années 1970, vers le dépassement d'une représentation sacrificielle et dévotionnelle du « militant-ouvrier » soutenue par une conception substantialiste de la classe ouvrière et une vision déterministe de l'histoire. C'est pour battre en brèche cette « idéologie du désintéressement » que Gaxie propose d'étudier, à partir des travaux d'Olson, « des satisfactions, des avantages, des plaisirs, des joies, des bonheurs, des profits, des bénéfices, des gratifications, des incitations, ou des récompenses du militantisme » (Gaxie, 2005, p. 160). Ces « composantes sensibles de l'activité militantes » ont participé d'une forme d'iconoclasme de la figure militante.

Les travaux de Daniel Gaxie sur le militantisme des classes populaires ont connu, on le sait, une diffusion importante. En sociologisant l'analyse du politique, Gaxie a participé à l'institution d'une véritable sociologie politique, distincte des sciences politiques en ce qu'elle réinscrit l'objet

« politique » dans les rapports sociaux. Il s'agit, en particulier chez Gaxie, de mettre au jour les inégalités de dispositions à l'engagement et à la délégation politique (Gaxie, 1978, 1980). Ici, le politique n'est plus un objet surplombant mais le résultat des rapports sociaux de domination[192].

Le succès de l'analyse des rétributions tiendra moins à la mise en œuvre d'un véritable programme de recherche qu'à des usages disséminés, plus ou moins affiliés à « l'hypothèse des rétributions » (Gaxie, 2005, p. 158). Cette diffusion fragmentaire de la notion de « rétribution » ne garantira qu'un succès partiel à l'analyse des coûts et des bénéfices du militantisme. Il faudra attendre le début des années 2000 pour que ce programme soit repris et revisité en sociologie, au prisme des travaux de Becker. En reprenant à la sociologie interactionniste la notion de « carrière », d'autres chercheur·es articulent alors l'analyse des rétributions à une approche de l'engagement dite « processuelle » (Filleule, 2001). Cet apport diachronique insiste sur les « trajectoires » des individus en s'intéressant à la manière dont se font et se défont les intérêts à l'action collective. Pour saisir ces mécanismes, cette sociologie s'intéresse à la construction sociale et interactionnelle du processus de l'engagement militant. C'est en effet dans les relations interpersonnelles que se jouent, selon elle, les rôles, les affects, les représentations et les identités structurant les « carrières militantes »[193]. En partant des « trajectoires individuelles », il s'agit pour les sociologues de rendre compte de l'engagement comme une conduite, un comportement orienté vers le militantisme politique.

En insistant sur la dimension proprement individuelle de l'engagement et de la politisation, l'analyse des carrières militantes s'inscrit dans la filiation de l'approche par les rétributions, mais en propose dans le même temps un dépassement. D'une part, elle ambitionne de fournir des « outils conceptuels » et des méthodes enrichissant une sociologie de l'engagement militant dont Gaxie avait ouvert la voie (Filleule, 2001, p. 213). Mais le projet d'« articul[er] une analyse compréhensive des raisons d'agir avancées par les individus à l'objectivation des positions

---

[192] La question de la « sociologisation » du politique par les travaux de Daniel Gaxie est développée au chapitre 3, section 1.1.2.

[193] « Cette perspective permet d'aborder de manière relationnelle la question des "bénéfices", plaisirs et émotions inclus, de l'adhésion, tout en l'articulant à celle de l'identité pour soi et pour les autres. L'ajustement ou au contraire le désajustement entre sphère familiale, amicale, professionnelle et militante conditionnent les chances de rester ou pas engagé, voire d'augmenter l'intensité de son engagement. Tensions identitaires, conflits de rôles et impossibilités pratiques entre les attentes et les valeurs propres à chacune de ces sphères peuvent ainsi conduire à remettre en cause un engagement militant. Au contraire, la valorisation (ou simplement l'acceptation) du militantisme dans l'univers familial et affectif, sa compatibilité, voire son articulation avec la carrière professionnelle, a toute chance de renforcer l'investissement militant. » (Sawicki et Siméant, 2009, §24)

successivement occupées par ces individus » (p. 214) implique une nécessaire rupture avec les travaux antérieurs.

Ici, l'unité de base devient celle des individus (de leurs interactions, de leurs trajectoires biographiques, de leurs « carrières », etc.) et non plus celle des organisations, des institutions, et moins encore des structures ou des évolutions historiques. Ce prisme a pu alors conduire à « négliger les effets des mutations sociétales sur le coût de l'engagement, le capital militant, la disponibilité à s'engager et les attentes à l'égard du militantisme » (Sawicki et Siméant, 2009, §34)[194]. Ces difficultés répondent en réalité aux limites initiales des notions de rétribution et de carrière. Comme le montrent Agrikoliansky et Filleule, elles sont si vastes qu'une analyse « optimale » implique de déployer un programme d'enquête « irréaliste »[195]. Ainsi, les approches par les rétributions comme par les carrières posent-elles d'importantes « difficultés d'opérationnalisation ».

Par ailleurs, l'héritage de ce concept se caractérise aussi par sa proximité avec l'utilitarisme et la logique de l'acteur rationnel. Cette proximité peut être critiquable en tant que telle, en particulier pour sa propension à se diriger tendanciellement vers des méthodes d'enquête et des styles d'analyse non sociologiques. La notion d'intérêt se comprend au sens de l'intérêt particulier, celui d'un être dé-socialisé, dont l'intérêt ne dépendrait de rien d'autre que de la maximisation de son propre « profit ». Dans ce paradigme, l'engagement s'opère en vue de la défense d'intérêts déjà constitués — sans même qu'une réflexion proprement sociologique ne nous éclaire sur les mécanismes de leur constitution.

---

194 « Les transformations qui affectent les manières de militer, que ces transformations soient sociales (changement dans la division sexuelle du travail social, augmentation du niveau de formation, nouvelle répartition géographique des groupes sociaux, désobjectivation et précarisation de la classe ouvrière...) ou politiques (recours massif aux associations dans les programmes d'action publique et institutionnalisation de la concertation et de la négociation dans de nombreux secteurs...), la légitimité différentielle des répertoires d'action et des causes [...] ont en France fait l'objet d'analyses encore trop peu nombreuses. (Sawicki et Siméant, 2009, §34).

195 « Une analyse de carrière optimale impliquerait d'observer, depuis l'adolescence (voire l'enfance) l'ensemble des étapes qui mènent les militants à s'intéresser à l'action politique, à s'engager puis, le cas échéant, à faire défection, mais aussi à restituer comment cette trajectoire politique s'articule aux différentes dimensions de la vie sociale qui peuvent influer sur le militantisme - donc de restituer parallèlement la dynamique des trajectoires professionnelle, amicale, familiale, amoureuse, sexuelle, etc. et ce sur une période plus ou moins longue (potentiellement : une vie…). Comme l'appréhension des gratifications est inséparable des relations de sociabilité qui donnent sens aux expériences et génèrent elles-mêmes des gratifications, il faudrait ensuite restituer la dynamique de ces milieux d'appartenance et pas seulement par entretiens rétrospectifs. C'est pourquoi l'observation *in situ* des relations de sociabilité au sein des organisations ou des collectifs action serait nécessaire pour comprendre comment elles contribuent à l'attachement pérenne des militants. Il suffit d'énoncer un tel programme pour deviner qu'il est en grande partie irréaliste. » (Agrikoliansky et Filleule, 2019, 213-214).

Dans le cas qui nous occupe ici, ces difficultés (déjà conséquentes) s'ajoutent au fait que ces notions ont été forgées principalement pour analyser l'engagement syndical et militant. Elles se focalisent avant tout sur la relation des individus aux organisations de masse. Quand il n'est pas directement mis en lien avec le militantisme, l'engagement reste pensé en référence à un modèle spécifique : dans des trajectoires diverses, les individus s'intègrent plus ou moins à des organisations militantes ou « engagées » (associations citoyennes, mouvements de défense des droits, etc.) et en retirent des rétributions de nature hétérogène. L'héritage olsonnien peut alors parfois se retrouver dans la tension opposant les « intérêts des individus » à ceux de l'organisation (syndicat, parti, etc.).

Les limites de ce modèle pour la présente étude apparaissent rapidement lorsqu'on tente de les appliquer au milieu des « transitions ». Premièrement, on a moins affaire à des organisations de masse qu'à une multitude de collectifs disséminés entre lesquels circulent les acteurs, selon une logique pensée dès le départ comme émancipée de toute dépendance à l'égard d'une institution centrale. Il semble même que le milieu des « transitions » se caractérise par le refus de toute forme traditionnelle de structuration organisationnelle. La question n'est pas tant celle de l'exercice par une organisation centrale d'effets socialisateurs et de sa capacité à produire de l'engagement, que celle des modalités d'émergence de cet engagement à travers des pratiques dispersées, portées par une pluralité de collectifs. L'organisation ici n'est pas la cause du changement social, mais est pensée en relation avec la transformation de toute une série de pratiques. Deuxièmement, la caractérisation de l'engagement dans le milieu des « transitions » comme un « engagement militant » pose problème. Il apparait à ce stade que les formes d'engagement dont il est question ne se réduisent pas seulement (loin s'en faut) au militantisme partisan. C'est, au contraire, ce qui fait leur spécificité que de situer l'engagement à l'interface de la « transition intérieure » et de la « transition sociale », de « l'intérêt personnel » et du « bien commun ». Enfin, un troisième écart notable découle des deux points qui précèdent. L'insistance de l'analyse des rétributions sur la différence entre les intérêts de l'individu et ceux de l'organisation apparait ici presque impossible à reproduire, puisque de telles organisations (PCF, CGT…) sont tout simplement inexistantes sur les terrains étudiés. L'analyse buterait donc rapidement sur de nombreuses impasses liées au simple fait que l'engagement dans le milieu des « transitions » n'est pas un engagement « militant » au sens traditionnel du terme.

En somme, ce modèle a été forgé, comme on le voit, pour décrire des formes très spécifiques de l'engagement, historiquement situées et initialement éloignées des problématiques écologiques. Les organisations et luttes ouvrières, les mobilisations syndicales et populaires sont historiquement au centre de ces analyses. Les autres questions (parfois qualifiées de « sociétales ») doivent, pour être considérées comme dignes d'intérêt, faire l'objet d'une reformulation dans les termes classiques des mobilisations, des luttes, des rapports de force organisationnels. Si l'engagement écologiste s'intègre parfois dans ces schémas (en s'incarnant dans des associations, des partis politiques, etc.), il les déborde pourtant largement[196]. De la même manière que la notion de politisation a été élaborée en référence quasi exclusive à la question sociale, celle d'engagement en porte l'empreinte. L'action écologique ne doit pas se fondre dans les termes de la question sociale pour devenir un « engagement écologiste ». Exiger une telle conformité reviendrait une nouvelle fois à subordonner l'écologisme à d'autres idéologies et schèmes de pensée[197]. Il s'agit, dès lors, d'adapter la notion d'engagement à l'écologisme, et non l'inverse.

1.1.3. L'engagement au fil de l'action

Comment étudier l'engagement dans sa forme processuelle sans le rabattre sur les formes traditionnelles du militantisme ? Il faut d'abord remarquer que la question des intérêts et de leur constitution ne saurait être abandonnée dans le cadre d'une analyse ancrée dans les temporalités. La question de leur constitution reste centrale pour comprendre l'engagement dans une perspective processuelle. Mais encore faut-il réinscrire cette notion d'intérêt dans l'épaisseur de l'expérience sociale, dans les trajectoires comme dans les pratiques ordinaires. L'analyse gagnerait ainsi à comprendre comment les acteurs eux-mêmes envisagent et dessinent, à partir de leurs expériences situées, ces intérêts. Pour ce faire, il faut d'abord extraire ce concept du cadre utilitariste dans lequel une certaine sociologie l'a trop longtemps maintenu (Caillé, 1981).

---

196 C'est notamment ce que montrent les travaux de Valeria Siniscalchi sur le mouvement Slow Food, caractérisé, entre autres, par l'interpénétration des registres économique, militant et politique. Le mouvement Slow Food ne prône pas seulement l'amélioration de l'alimentation, mais promeut activement des conceptions écologistes au sein de la société (Siniscalchi, 2013, 2014). L'engagement dans le mouvement Slow Food se joue à côté des formes classiques et stabilisées du militantisme, de la politisation ou encore de l'action collective. Il s'insère en ce sens dans le champ du « *food activism* », où l'alimentation n'est pas qu'une cause ou un domaine de revendication investi selon des modalités typiques de la mobilisation, mais le vecteur même de l'engagement. Ainsi, puisque les catégories classiques de la sociologie des mouvements sociaux ne permettent pas de rendre compte de ces formes d'engagement, l'entrée par les pratiques fournit un point d'appui plus ajusté pour saisir la manière dont les acteurs eux-mêmes conçoivent et élaborent d'autres modes d'engagement (Siniscalchi, 2015).

197 *cf*. introduction, section 2.

En ce qu'elle s'ancre dans une réflexion sur la constitution pratique des intérêts, la théorie de la valuation de John Dewey fournit un cadre d'analyse particulièrement heuristique. Dewey montre que les idéaux, les valeurs comme les intérêts ne se constituent pas autrement que dans le *cours de l'activité*. Celle-ci en effet n'apparait jamais comme neutre. Elle s'oriente, et nous oriente toujours « plus dans une direction que dans une autre » (Dewey, 2023, p. 52). Ces « directions » engagent des « fins-en-vue » (Dewey, 2008) qui dessinent autant d'horizons poursuivis en situation. Elles s'établissent en acte, à travers un effort pour s'orienter impliquant un processus de valuation. Dès lors, « le différend sur la nature humaine, soit conçue comme mue par la logique de l'intérêt, soit au contraire conçue comme mue par l'élan altruiste, et qui "oppose réalisation de soi et coopération sociale, intérêt et désintéressement", se trouve ainsi dépassé. » (Foucart, 2013, p. 81)

Chez Dewey, la constitution des fins, des valeurs et des faits s'opère dans un seul et même processus que l'on gagnerait à dé-segmenter. Contrairement à ce que suggère parfois le sens commun, les valeurs ne résultent pas d'appréciations subjectives mais d'opérations objectives. Elles ne résident pas dans un esprit individuel ou dans le ciel des idées, mais dans des *actes concrets* et physiquement observables. Elles sont en ce sens de même nature que les faits. Elles s'établissent dans des séquences d'activité où l'individu et amené à enquêter simultanément sur les fins et les moyens, et ce faisant, découvre, explore ou révise ce à quoi il tient. Les fins et les valeurs ne précèdent pas l'action, mais résultent d'un processus de valuation (Dewey, 2011). « C'est cette délibération sur les moyens qui fait que la fin-en-vue acquiert une nouvelle qualité et, de naturelle, devient morale. Il n'y a ainsi pas de fin en soi, seulement des fins-en-vue dont la valeur dépend de la valeur morale des moyens employés pour les réaliser […] » (Madelrieux, 2016, p. 179). Autrement dit, c'est au sein des activités, lors de l'épreuve en acte des moyens, que les fins-en-vue sont (ré)évaluées et que, ce faisant, est exploré ce qui vaut, ce qui peut être vraiment désirable. La valeur morale des moyens est donc indissociable de leur potentialité « pratique » ; de la façon dont ils permettent d'explorer le « bien » d'une situation, ce qui mérite d'y être fait ou entrepris, donc de s'orienter.

La perspective « comportementale » de Dewey conduit à identifier la constitution des intérêts à travers l'exploration réflexive de ce que nous « apprécions », de ce que nous « prisons » (de ce à quoi nous attribuons du prix), de ce que nous « chérissons » (ce que nous « tenons pour cher ») (Dewey, 2011). Ce processus s'exerce toujours en acte ; il résulte d'une opération de valuation qui prend la forme d'une enquête, tacite ou outillée, ponctuelle ou plus continuée, sur nos appréciations

immédiates, leurs conditions et leurs effets, afin d'évaluer si ce que nous souhaitons ou désirons spontanément mérite vraiment de l'être : est vraiment souhaitable ou désirable. Ici, l'intérêt ne se saisit donc plus comme le résultat d'un calcul utilitariste. Il est consubstantiel à *l'action en cours,* s'y développe, s'y défait, ou s'y révise (Bidet, 2022).

L'intérêt se construit et s'éprouve de manière « active », au sens où l'intentionnalité d'une action la conduit toujours à s'orienter dans une direction. « Il n'existe pas d'impulsion absolument neutre et diffuse. Elle se différencie toujours en suivant un canal plus ou moins spécifique » (Dewey, 2023, p. 52). Son « activité » (au sens de sa dimension active) ne saurait être dissociée de sa propension à s'orienter. Cette projectivité et cette normativité se manifestent objectivement, dans des gestes, des façons de faire ou des choses. En cela, l'étude de la formation de valeurs et des intérêts « peut et doit être soumise aux méthodes de l'enquête » (Bidet *et al*., 2011, p. 11).

Dans la perspective de Dewey, l'intérêt se constitue en situation et dans un milieu d'activité donné, à travers la formation et l'exploration pratique de « fins-en-vue ». Au fil de l'expérience, dans le passage d'une action à l'autre, les fins, les désirs et les intérêts se dessinent, et modèlent les trajectoires de l'action autant que cette dernière participe à les reconfigurer. C'est donc au creux de l'expérience et au fil des itérations que se décèlent et s'éprouvent les « lignes d'intérêt actives » orientant l'activité des personnes (Dewey, 2008). Cette approche est donc processuelle : elle implique de « prendre au sérieux la dimension temporelle de l'agir humain » et ce qui s'y forme (Bidet et Gayet-Viaud, 2023b, p. 17).

Dans ce paradigme, le concept d'engagement peut être défini à nouveaux frais. Si l'intérêt se saisit au fil des actions, que l'enchainement de l'une à l'autre dessine un horizon normatif ou une orientation, l'engagement apparait comme la manifestation de ce processus continu et situé. Loin de toute référence fixe à un parti ou une organisation, il ne désigne pas non plus une sphère spécifique de l'existence des personnes (qui devraient « articuler leur engagement » à d'autres aspects de leurs vies), mais apparait comme consubstantiel de l'expérience que les personnes font de ces « lignes d'intérêt actives », au travail (Bidet, 2011) ou ailleurs (Bidet et Gayet-Viaud, 2023b). Envisagée comme « l'exploration de ce qui vaut », cette notion traverse ainsi des domaines que les sciences sociales ont pris pour habitude de séparer. Ici, l'engagement ne renvoie plus nécessairement au militantisme, ni même à la vie publique. Il se trouve potentiellement dans toutes les activités jalonnant la vie des personnes.

Chez Dewey, « l'intérêt véritable signifie simplement qu'une personne s'est identifiée avec, ou s'est découverte dans un certain mode d'activité » (Dewey, 2023, p. 63). Ainsi, l'expérience de la constitution des intérêts produit-elle des effets sur les intéressés. En se rapprochant de certaines lignes d'action, de certaines façons de faire, les personnes forment et cultivent d'autres intérêts. Il s'ensuit que l'engagement implique, dans cette perspective, une transformation des personnes elles-mêmes[198]. En explorant des attachements, en expérimentant des façons de faire et des fins désirables, les personnes révisent, interrogent et modifient ce à quoi elles tiennent et ce qui les tient (Bidet *et al*., 2011, p. 60). Au-delà de la seule question des « rétributions », l'engagement implique une dimension « identitaire », une projection et une conception de ce que nous aspirons à devenir et à incarner (Lichterman, 2023). L'engagement produit des effets « objectifs » sur le monde (au sens où il s'incarne dans des pratiques concrètes et se cristallise dans des états de faits) autant qu'il transforme les personnes qui s'engagent (Foucart, 2013, p. 78).

Un tel cadre théorique semble particulièrement approprié pour une sociologie de l'engagement dans les « transitions ». Il permet de s'emparer de questions sur lesquelles buttent souvent les analyses classiques. En particulier, l'analyse des rétributions saisit mal les recompositions en cours des formes d'engagement. En référant l'engagement au militantisme ou aux partis de masse, elle ne rend pas compte de la transversalité de ces dynamiques, des transformations des jeux d'échelles individuelles et collectives, de la transgression constante de la frontière privé/public, et encore moins de la manière dont les dérèglements et les dangers écologiques bouleversent, en tant que tels, ce qu'il est possible de désigner ou non comme « engagé ».

Cette approche a été partiellement mise en œuvre au chapitre 2 (section 1.). On a pu voir que les enquêtes conduites par les acteurs se divisent en deux ensembles thématiques. Elles portent, d'une part, sur la soutenabilité et ses modalités pratiques : comment agir ensemble pour créer de la soutenabilité ? La « verticalité » est-elle soutenable ? Comment prévenir et « gérer » les conflits interpersonnels et, plus largement, le « PFH » ? Que faire de la question de la rémunération ? etc. D'autre part, ces explorations concernent aussi ce qu'il convient de faire pour s'engager. En ce sens, elles portent, on l'a dit, sur l'engagement lui-même. Constitué en tant que tel comme un objet de

[198] « Puisque les délibérations sont susceptibles de reconfigurer nos désirs et intérêts, de reconstruire nos fins et nos valeurs, et ainsi de transformer nos dispositions acquises et nos habitudes d'agir, Dewey en conclut que l'objet d'une délibération est en réalité toujours de savoir quel type de personne on sera. Contrairement à un calcul impersonnel qui porte sur un résultat à obtenir, la délibération est morale parce que le moi lui-même entre dans le processus et est susceptible d'être transformé […] » (Madelrieux, 2016, p. 179-180).

réflexivité, l'engagement est explicitement (re)défini par les acteurs eux-mêmes. Sans attendre les sociologues, et dans un contexte « d'indétermination relative de la *bonne façon de s'engager* » (Bidet et Gayet-Viaud, 2023a, p. 257), les acteurs explorent collectivement les façons de transformer, d'amender ou de révolutionner leurs « engagements ».

Comment se manifeste cette dimension diachronique, mais surtout temporelle de l'action dans les parcours des enquêté·es ? Quels horizons pratiques se dessinent-ils au fil de l'expérience ? Comment ces processus éclairent-ils les formes d'engagement, et que nous apprennent-ils sur le milieu des « transitions » ?

1.2. L'engagement comme mouvement

Le milieu des « transitions » est structuré par des pratiques, des organisations et des références spécifiques. Situé à l'interface du développement personnel et de l'effondrisme, il apparait comme un *espace* social où circulent des personnes et des pratiques, dans une logique articulant toujours changement personnel et changement social. Mais ce milieu doit aussi être appréhendé dans sa dimension proprement *temporelle*.

Celle-ci engage notamment la question des temporalités biographiques, avec les moments de rupture, de découverte, les séquences de mise en cohérence entre sphères d'activité, ainsi que les moments de doute, d'hésitation, de relance ou d'enthousiasme. Ces séquences scandent les trajectoires et jalonnent les engagements. Cependant, la seule entrée par les trajectoires biographiques ne permet pas de rendre compte d'un aspect pourtant central des styles d'engagement étudiés. Nous allons voir, en effet, que cet « engagement sans institution » (au sens des « institutions de masse » étudiées par la sociologie du militantisme), où les personnes circulent d'une pratique et d'un collectif à l'autre, où les projets et les changements de vie se succèdent, se font et se défont, implique un intense travail d'alignement pratique et d'ajustement des activités.

L'engagement se joue dans le passage d'une action à l'autre, la répétition, la modification, l'adoption ou l'abandon d'une pratique, mais aussi dans les phases de rupture, d'ajustement ou de changements radicaux. Au fil de ces mouvements, des lignes pratiques se dessinent et s'enchevêtrent. Deux d'entre elles dessinent particulièrement la trame de l'engagement dans les « transitions ».

1.2.1. Deux lignes : l'accès à l'intériorité et la réponse aux catastrophes

On a vu précédemment la pertinence de saisir l'engagement dans sa dimension enquêtante[199]. Ce prisme d'analyse a permis de donner à voir les aspects exploratoires et expérimentaux qui traversent des dynamiques incertaines et tâtonnantes. Le milieu des « transitions » étant particulièrement poreux et disséminé, ce choix nous a permis d'éviter les écueils d'une approche misant sur les « rétributions de l'engagement » — rétributions qui se constitueraient toujours dans le rapport de l'individu à une institution centrale. L'entrée par l'enquête a révélé la pluralité des questionnements, des pratiques et des orientations qui se dessinent au fil des expérimentations et des épreuves. Cette approche donne à voir l'indétermination de l'issue des enquêtes et la contingence des résultats de l'expérimentation. On documente, ce faisant, la manière selon laquelle les acteurs naviguent à vue, dans un régime d'incertitude sur ce que serait, ou pas, une action souhaitable.

Des perspectives se dessinent néanmoins. En particulier, deux lignes d'activité orientent les enquêtes et tracent des directions. Elles guident les engagements en offrant des repères. Elles fournissent un cap, y compris dans les moments de doute, de remise en question ou d'échec. Ces perspectives pratiques au principe de l'engagement sont de deux ordres : d'une part, le champ de l'intériorité et la façon d'y accéder pratiquement ; de l'autre, la perspective des catastrophes présentes et futures, et les multiples façons d'y répondre. Ces deux lignes orientent et structurent les trajectoires autant qu'elles fournissent aux personnes des ressources les guidant dans leur engagement.

Anne (29 ans) rend compte, en revenant sur son parcours, d'une orientation initiale l'ayant éveillée aux questions environnementales. Cet intérêt se manifeste tôt, lorsqu'elle s'inscrit après une classe préparatoire dans une école d'ingénieur. Bien qu'elle ait « suivi les conseils familiaux et la trajectoire de [s]on frère ainé » (« à refaire, je pense que ça m'intéresserait de faire complètement autre chose, mais bon, de toutes façons c'est fait. »), elle s'est spécialisée dès le départ dans les filières écologiques. Simultanément, elle s'engage dans l'association écologiste de son école, qu'elle qualifie rétrospectivement lors de l'entretien d'« écologie gentille » appelant à « trier ses déchets sans rien remettre en cause ». Après ses études, elle entre dans un bureau d'études spécialisé sur la gestion des déchets. Au même moment, elle rejoint *Zero Waste Paris*, (l'antenne parisienne de

[199] *cf*. chapitre 2, section 1.

l'association *Zero Waste France*, qui milite pour le zéro déchet et le zéro gaspillage). Elle y anime des « initiations au zéro déchet » destinées au grand public.

Le passage par cette association renforce certaines lignes d'action mais ouvre dans le même temps des perspectives contradictoires. Depuis plusieurs années, Anne déploie progressivement un mode de vie ancré dans des pratiques quotidiennes soutenables : elle est devenue végane depuis quelques années, applique le zéro déchet dans ses pratiques de consommation, ne prend plus l'avion, etc. À *Zéro Waste*, elle trouve « un collectif avec des gens avec qui [elle] partage beaucoup de valeurs, et qui étaient vraiment dans une réflexion un peu plus... Radicale. » Ceci renforce ses pratiques écologiques. Cette expérience la conduit aussi à lire davantage et à visionner des documentaires de manière de plus en plus fréquente. Ces lectures et ces visionnages l'amènent à des « prises de conscience », « pas forcément avec une grosse claque d'un coup, mais au fur et à mesure, que... En fait ça va pas suffire de juste faire des petits gestes dans son coin, même en étant radical personnellement, ça n'a pas de sens. » Elle se rend compte que « la situation est bien plus dramatique, catastrophique et urgente que tout ce qu'on peut nous dire dans les médias »[200]. Anne questionne de plus en plus l'efficacité des « écogestes » quotidiens. Mais dans le même temps, l'accroissement de son intérêt pour la question des déchets participe aussi de sa démarche individuelle. Si le seul champ des écogestes ne suffit plus, Anne en vient alors à questionner son engagement.

Dans la foulée, et par l'intermédiaire de cette association, elle découvre les Fresques du Climat et se forme pour en animer :

> « Ça a été aussi une ouverture à des lectures, à me renseigner énormément... [...] La Fresque du Climat, ça m'a donné aussi envie en tant que bénévole de me dire "ok, là j'ai un outil qui peut me permettre de... gentiment"… Parce que c'est quand même censé être ludique et un peu pédagogique, d'amener les gens se confronter à la réalité dans laquelle on est, et avec un petit peu l'alibi d'utiliser un jeu pour en parler. Après, je savais pas vraiment... Je savais pas encore jusqu'où je voulais aller avec cet outil-là, mais dès mes premières animations ça m'a confortée dans l'idée que je voulais aller plus loin avec. Mais bon, je pense que dans la même période, je me rendais compte que, malgré mon engagement à *Zero Waste* et malgré l'intérêt pédagogique de la Fresque, on avait pas 50 ans pour faire une gentille transition en sensibilisant tout le monde... 'Fin voilà, pour moi c'est totalement utopique. C'est nécessaire de sensibiliser et de donner les informations, mais j'ai compris que... 'Fin j'ai eu les outils pour comprendre qu'on avait plus le temps et que même dans 10 ou 20 ans ça continuera à s'accélérer, que les millions de morts du dérèglement, de

[200] La place de la consommation culturelle dans ces dynamiques a déjà été relevée au chapitre 1 (section 3.1.2.). Indépendamment du fait que l'attracteur principal soit le développement personnel ou l'effondrisme, les acteurs s'engouffrent fréquemment dans un processus d'accumulation culturelle intense fait de lectures, de podcasts, de conférences, de documentaires…

> la pollution, ça allait continuer, que les migrations climatiques ça allait continuer, que les extinctions en masse allaient continuer […]. Donc à partir de là, je m'interrogeais aussi sur comment faire de vraies bascules quitte à bouger des gens qui sont pas encore suffisamment informés pour pouvoir accueillir pleinement les changements dont on a besoin. »

Ces mouvements conduisent Anne à chercher d'autres lignes pratiques pour développer son engagement. Après l'épisode du Covid, elle prend la décision de déménager, et quitte dans la foulée son activité chez *Zero Waste*, qui ne nourrit plus ses nouvelles aspirations : « mon arrivée à Nantes m'a fait cogiter aussi sur mon engagement associatif, et aussi plus militant. C'est là que j'ai voulu être plus militante et que j'ai intégré Extinction Rebellion. » Elle participe dans ce cadre à ses premières manifestations, et s'intègre intensément au réseau militant et associatif nantais (collectifs municipalistes, féministes, tiers lieux, etc.). Ces changements la conduisent à interroger profondément sa « façon de vivre », son « impact sur l'environnement » et ses « besoins matériels ». Au fur et à mesure de sa navigation dans les réseaux nantais, elle s'intéresse aux questions de « communauté » et de « vie en collectif ». Ce cheminement la conduit quelques temps plus tard à intégrer une collocation en non-mixité partagée avec quatre autres femmes.

L'engagement effondriste a ouvert la porte au militantisme. Au moment de l'entretien, Anne considère que ces changements l'ont « politisée davantage, et [lui ont] fait comprendre pas mal d'enjeux, et pas que du point de vue écolo', du point de vue intersectionnel aussi, du point de vue de toutes les luttes un peu globales ». Son engagement se lit dans la recherche répétée de nouvelles pratiques, dans l'enchainement plus ou moins rapide des registres d'action, dans l'abandon, la modification ou l'adoption de celles-ci. Il se donne à voir au fil des actes, dans la succession des ruptures, des questionnements et des ajustements de l'activité. C'est en *s'essayant*, en expérimentant concrètement, qu'Anne éprouve (au double sens d'être affectée par et de mettre à l'épreuve) et réalise, en actes, son engagement. Ce faisant, la ligne de la réponse aux catastrophes s'enchevêtre progressivement avec celle de l'accès à l'intériorité…

Son passage par la Fresque du Climat est l'occasion de découvrir Plantîves :

> « [Parmi] les gens de la Fresque, y'a beaucoup de gens qui ont fait la Coopic. Donc on m'en parlait tout le temps. Et à force j'ai dit "bon je vais la faire" pour monter en compétence ou apporter peut-être un éclairage et faire évoluer ma façon d'animer. »

L'atelier auquel elle se rend lui ouvre une autre perspective, un horizon qui jusqu'alors ne l'intéressait pas :

> « Mon intention première elle était effectivement sur les outils utilisés, mais j'avais aussi conscience que ça pouvait aussi être une démarche qui pouvait être très personnelle, et nous mettre aussi en phase de questionnement personnel, de posture, de pourquoi on fait ça en fait, de revenir à la racine de "c'est bien de vouloir changer de vie, de se reconvertir, de faire des fresques et je sais pas quoi, mais pourquoi, en fait ?" »

Elle découvre à cette occasion des techniques comme la Communication Non-Violente ou la méditation, mais aussi l'exploration sensible par le corps ainsi que les éléments de réflexion sur les postures, les intentions la coopération, etc. À la suite de cet atelier, elle commence à s'intéresser à « l'expression des émotions » et à la « question des intentions ». Elle s'attèle à la méditation, qu'elle pratique quotidiennement, pour développer son attention à la « dimension sensible » et corporelle. L'accès à l'intériorité (à la sienne et à celle des autres) apparait chez Anne comme une perspective qui se tisse de façon pratique, à côté de la ligne catastrophiste, laquelle s'exprime notamment à travers son militantisme. Elle nourrit et entretient, à travers la composition et l'enchainement des pratiques, un accès renouvelé à l'intériorité.

L'articulation de ces deux « lignes » est renforcée ici par le fait que l'accès à l'intériorité ne se réfère pas seulement à son for intérieur ou à son « quant à soi », mais ouvre aussi la voie à une conception des relations sociales désirables. La ligne de l'intériorité s'oriente vers la conception collective d'une certaine « authenticité » relationnelle :

> « Moi la Coopic, ça m'a permis de me questionner un peu plus personnellement, d'encore mieux m'exprimer, et d'exprimer ce dont j'ai envie et besoin, et aussi ça m'a... Ce que j'avais dit à la fin de la Coopic quand on faisait le bilan en binôme, j'avais aussi exprimé le fait que ça me donnait confiance aussi dans le fait que... Les êtres humains... En fait, si on a les bons outils, le bon contexte et les bonnes personnes autour de nous, on peut créer des vrais réseaux de coopération et de confiance, et... Et vraiment, je pense qu'on a… On a beaucoup grandi avec l'idée que "ouais l'être humain il est hyper égoïste, hyper mauvais…" et en fait pas du tout. Et avoir confiance dans les autres, ça c'est un truc que ça m'a appris, ou plutôt dans quoi ça m'a confortée. »

C'est toujours, comme on l'a vu[201], sous l'angle relationniste et « engagé » que l'intériorité est conçue et mise en pratique. En l'occurrence, elle est prise et appréhendée ici comme une ouverture à la « coopération », à la solidarité et à l'engagement collectif.

L'engagement d'Anne comme celui des autres enquêté·es se tisse dans un va et vient entre entre ces deux lignes pratiques. Le passage de l'une à l'autre, leurs évolutions conjointes et leur mise en cohérence dessinent les contours d'un style d'engagement spécifique. Ce dernier se noue essentiellement *dans le passage d'une ligne à l'autre*, dans l'enchainement des activités et dans les

[201] *cf*. chapitre 2, section 3.

orientations que dessinent constamment chacun de ces mouvements. Cette perspective attentive à cette forme de temporalité nous permet de rendre compte du point auquel le mouvement imprègne les formes d'engagement propres au milieu des « transitions ».

1.2.2. Le cinétisme ou l'engagement comme réitération

Comme lignes pratiques, l'accès à l'intériorité et la réponse aux catastrophes ne constituent pas des horizons lointains. Ils se réalisent, au contraire, par la répétition des faits et gestes, et leur immersion dans le monde ordinaire. Méditer, réduire sa consommation de viande, faire un stage de permaculture ou une retraite de tantra, sont autant de jalons posés pour former les lignes pratiques que constituent ces formes d'engagement. De ce point de vue, le statut ontologique des « catastrophes » et de « l'intériorité » renvoie moins à des « représentations » logées dans l'esprit des acteurs qu'à la réalisation *itérative* de pratiques qui se réfèrent à et s'orientent vers ces deux entités. Leur maintien est conditionné par la répétition des actes et leur inscription dans ces deux lignes pratiques.

Sans la mise en pratique régulière de séquences d'introspection, sans l'effort répété des exercices corporels et l'attention portée aux émotions, sans un travail quotidien sur ses « postures » ou ses façons de penser et de s'exprimer, sans le partage collectif de ces pratiques, l'intériorité ne serait plus qu'un concept abstrait et éloigné des acteurs. De même, sans un bouleversement progressif mais radical de sa façon de s'alimenter, de consommer, de se déplacer, de s'habiller, de se loger, de gérer ses déchets ou son énergie, la réponse aux catastrophes devient un idéal lointain, délégué à des institutions, des médiations, et se jouant sur une scène déconnectée des enjeux quotidiens. Dans les deux cas, on pourrait dire que le chemin compte plus que le résultat. Il importe moins de « réussir », d'atteindre un objectif précis, que de « faire » d'essayer concrètement. Ici l'engagement se joue dans cet alignement temporel où le sens se construit dans le passage d'une ligne à l'autre.

Ainsi de Noé, membre de XR et participant à des ateliers Coopic et TQR qui, en quelques années, est devenu végan, ne se déplace qu'à vélo et en stop, n'achète plus de produits neufs et s'alimente à partir de produits destinés à être jetés :

> « Je donne beaucoup de place à mes actions individuelles, où j'essaie d'être le plus proche du maximum que je puisse faire. J'essaie de régler toutes les potentielles dissonances que je peux avoir sur ces sujets-là. Et du coup, comme j'ai aussi très conscience que l'action individuelle n'est qu'une partie du problème, là, je pense avoir fait le plus gros dans mon empreinte individuelle, et donc ensuite j'essaie de travailler... C'est un concept que j'ai vu y'a pas longtemps, mais sur mon

> “ombre écologique”. C’est-à-dire comment j’arrive à faire en sorte que le plus de personnes ensuite arrivent à faire des petites actions qui amènent à réduire leur impact écologique... Donc ouais, moi je me mets une contrainte assez forte là-dessus, où je sais que je peux être impressionnant pour certaines personnes par ce que je fais, par cette radicalité-là... Euh... Voilà, en tant qu’individu... Mais j’ai conscience que ça se joue surtout à un niveau collectif. »

Sur le plan des « écogestes », la question de l’efficacité (associée ici au « niveau collectif ») est ici décorrélée de la propension à adopter de telles pratiques. Aux yeux de Noé, son engagement fait sens car il se réalise au quotidien. Il en va de même de son rapport à « l’introspection » et aux « émotions », qu’il dit avoir découvert à l’issue des ateliers dispensés par Plantîves. Il pratique depuis plusieurs années la « danse libre », qui lui permet d’être « plus à l’écoute de ce que [lui] dit [son] corps ».

La centralité du mouvement dans ces formes d’engagement se retrouve aussi dans le rapport entretenu à la myriade de stages et d’ateliers qui traversent et structurent ce milieu. Ces offres jalonnent tous les niveaux du milieu des « transitions ». On a déjà eu l’occasion d’évoquer la diversité de contenus qui s’offrent à celles et ceux qui y circulent : Fresques diverses, ateliers de TQR, ateliers de permaculture, stages de tantra, de méditation, de Communication Non-Violente, cercles de parole, séances de « constellations familiales », etc. L’omniprésence de ces ateliers indique la fréquence à laquelle certain·es y participent. C’est par exemple le cas de Noé :

> « J’ai fait un TQR en 2022, et sinon j’ai aussi fait les rencontres entre Alumni de la communauté Plantîves. Je les ai toutes faites. Vu que j’ai oublié de le dire, et c’est important, je suis drogué à l’énergie Plantîves, et depuis que j’ai fait Plantîves, un de mes objectifs c’est de pouvoir avoir mes doses régulièrement. [...] Sinon, j’ai aussi fait le MOOC Transition Intérieure des Colibris[202], ça je l’ai fait en 2021. J’ai suivi des formations de Make Sense, assez variées, soit sur les communautés, soit sur l’ennéagramme[203], [...]. Sur la PNL[204] aussi. Donc ça c’est sur des petites choses. Dans les choses un peu transformantes, j’ai fait l’Alter Tour[205], sur une dizaine de jours, qui pour moi peut être aussi évocateur qu’une formation. »

Ces stages, formations et ateliers se caractérisent, on l’a vu, par leur faible durée et leur propension à créer des configurations spécifiques expérimentées en première personne. Sauf à s’établir pleinement au sein d’un collectif, les enquêté·es aspirent à inscrire leurs lignes d’actions

---

[202] La présentation de ce cours en ligne se trouve à l’annexe 2.

[203] L’ennéagramme est un élément de développement personnel classant différents types de personnalités, chacun étant associé à des modes d’attention, des réactions émotionnelles et des comportements récurrents.

[204] PNL pour Programmation Neuro-Linguistique. Il s’agit d’une technique de communication et de modélisation du comportement humain, très présente dans le champ du développement personnel.

[205] L’Alter Tour est une initiative militante itinérante, prenant la forme d’un parcours collectif à vélo ou à pied, visant à promouvoir des alternatives écologiques.

dans des situations collectivement partagées. Souvent, les ateliers centrés sur le « facteur humain » fournissent l'expérience située d'une telle configuration[206]. Immergés le temps de quelques jours dans une alternative qu'on pourrait qualifier de « totale » en ce qu'elle recouvre tous les aspects de la vie quotidienne, les acteurs parlent de ces séquences comme d'« oasis » ou de « bulles » transformatrices. L'éphémérité de ces ateliers suscite souvent une certaine frustration, d'autant plus marquée que les participant·es peinent souvent à retrouver, dans leur quotidien, les styles d'interaction, les configurations collectives ou les pratiques expérimentées durant ces séquences. Beaucoup d'enquêté·es expriment à la fois le souhait que ces ateliers puissent se prolonger, et le regret de ne pas parvenir à « ramener avec eux » les façons de faire et de communiquer qu'ils y ont découvertes[207].

C'est là toute l'ambivalence des ateliers : s'ils se présentent comme des moyens de « diffuser » une « culture » et des façons de faire, s'ils ambitionnent de « transformer la société par essaimage », les personnes qui y assistent témoignent de difficultés importantes à reproduire *ailleurs* ce qui y est rendu possible. Cette faiblesse des liens entre ce qui se joue lors de ces séquences et ce qui peut se déployer à l'extérieur conduit les acteurs à toujours chercher à s'y replonger. On peut ainsi souvent entendre qu'« on a jamais fini » d'explorer, de chercher, de trouver mieux ou autrement.

On peut ainsi repérer une forme de cinétisme, tant dans la recherche de réponses soutenables aux catastrophes que dans celle de voies d'accès aux intériorités. Comme l'essentiel se joue moins dans le résultat que dans l'action elle-même, le mouvement devient le principe même de ces styles d'engagement. Cette logique du mouvement favorise le passage constant d'une ligne à l'autre, de l'accès à l'intériorité à la réponse aux catastrophes. Ces deux horizons ne semblent en effet jamais vraiment atteints. Ils existent essentiellement comme des séries d'actions, des lignes pratiques qui nécessitent, pour s'alimenter, de demeurer dans un mouvement perpétuel :

> « La découverte d'une facette de nous où on aurait une prise de conscience, je pourrais dire, un éclat lumineux : "Ah waouh putain ! C'est comme ça ! Y a ça que j'avais pas vu, ou y a ça qui se débloque ! Mais ça fait dix ans que j'y suis !" Ben ouais, et dans vingt ans tu te diras la même chose, en fait. Et bienvenue dans la cour, hein. Ça s'arrête jamais, en fait. » — Extrait d'entretien avec un coach et Gestalt-thérapeute.

---

[206] À propos d'un atelier ethnographié, une participante s'exclame en entretien : « c'est le groupe dont j'ai toujours rêvé ! » ; un autre déclare qu'il a « été vraiment nourri pendant tout le séjour ».

[207] *cf*. chapitre 3, section 3.1.2.

C'est moins l'expérience ponctuelle des alternatives que la *répétition* de ces expérimentations qui se place au principe même de l'engagement. Dans la multiplication d'expériences situées — dont les ateliers constituent une forme privilégiée — s'élabore une dynamique d'engagement qui a pour principe la mise en mouvement de soi par des activités menées avec d'autres. Car ce n'est pas tant dans chaque séquence isolée que dans le passage de l'une à l'autre que se joue ce style d'engagement. Cesser de se renseigner, de s'informer sur de nouvelles techniques (de communication, d'organisation, de gestion des émotions, etc.) peut rapidement conduire à une forme d'éloignement ou d'abandon. Puisque c'est dans l'expérience située d'une communauté éphémère, d'une pratique ou d'une configuration spécifique que s'éprouve l'alternative, il s'agit de toujours chercher à faire autrement, à faire mieux, à refaire ou à défaire.

L'engagement dans les « transitions » est cinétique. L'essentiel se joue moins dans l'accession à un état que dans le mouvement lui-même et « l'enquête permanente » que déploient les acteurs sans cesse (Bidet et Sarnowski, 2022). Le mouvement lui-même est au principe de l'engagement. Cette caractéristique distingue l'objet étudié des formes traditionnelles de l'engagement, souvent décrites en référence à un modèle tendant vers la stabilisation.

Comment analyser cette spécificité de l'engagement dans les « transitions » ? L'une des différences centrales entre le milieu des « transitions » et les objets étudiés par la sociologie du militantisme tient à ce que les formes traditionnelles d'engagement se structurent autour d'organisations militantes conçues à l'image de partis ou de syndicats, et souvent de manière hiérarchique, pour fédérer un grand nombre de militant·es et « massifier » le nombre de recrues. C'est notamment ce que montre l'analyse des « rétributions », qui analyse le rôle de ces organisations dans les rétributions des militant·es. À l'inverse, le milieu des « transitions » se distingue par sa dispersion et son éclatement. Il ne repose sur aucune instance fédératrice mais se structure de manière réticulaire, comme un réseau d'individus formant des organisations de formes variées et de tailles inégales[208]. Le rapport entretenu au collectif apparait comme « libéral », au sens où la volonté individuelle est placée au centre des rapports sociaux. Fort de ses « ressources internes », l'individu est libre de circuler à la fois au sein de l'organisation et entre différents collectifs pour y mener des projets divers, en accord avec ses choix, ses convictions, etc. Dans cet univers fluide où la structuration résulte de synergies éparpillées, la structure semble émerger des

[208] On peut noter à ce titre que l'organisation interne de ces structures repose elle aussi sur le refus de la structuration hiérarchique, de l'organisation pyramidale et du pouvoir coercitif. La plupart d'entre elles se structurent sous la forme de la holacratie, selon une organisation horizontalisée où le pouvoir ne repose que sur des mandats spécifiques et disséminés à tous les niveaux de l'organisation.

personnes davantage qu'elle ne les fédère. Elle n'exerce sur elles que peu de coercition et ne garantit qu'une faible intégration.

La place, la fonction des organisations et le rapport entretenu avec elles sont des éléments centraux pour comprendre les formes de l'engagement dans les « transitions ». Ils permettent d'éclairer le type de rapport aux collectifs et aux communautés institués dans ces configurations. On peut, par exemple, observer que l'authenticité éprouvée au sein des ateliers va de pair avec la précarité du collectif formé à cette occasion. Ainsi, certain·es parlent de ces ateliers comme d'un « oasis », où il est possible de venir se « ressourcer », se « rebooster » lors de moments de doute ou de « perte d'énergie » dans l'engagement. On voit ici que le cinétisme de l'engagement est corrélé à l'absence d'institution intégratrice : plusieurs personnes thématisent explicitement, parfois au cours même des stages ou des ateliers, qu'elles s'y rendent pour y trouver « de l'énergie », « de la reliance », du « partage », de la « connexion aux autres », mais dans la perspective de repartir *seules* une fois l'atelier terminé. On circule entre des séquences collectives diverses afin de se remettre en mouvement, de retrouver l'énergie et la volonté d'agir. Les collectifs éphémères formées à cette occasion ne remplissent aucune autre fonction que celle d'alimenter des trajectoires dispersées. Elles n'embraient pas sur la formation d'un groupe ou d'une communauté mais « nourrissent » des parcours qui peuvent s'y conforter mutuellement.

L'institution garantit une stabilité. Elle cristallise, solidifie la dispersion du mouvement. Elle réunit, organise, classe, homogénéise et contrôle les pratiques (Certeau, 1981, p. 380 *sq.*). Elle exerce traditionnellement une autorité, une contrainte sur les personnes. Or le refus affirmé de ce type d'autorité, traversant le milieu des « transitions »[209], conduit à un rejet de toute contrainte et de toute forme institutionnelle qui se rapprocherait un tant soit peu d'une telle forme de coercition. Ceci conduit, dans la perspective temporelle, à l'impossibilité d'une cessation du mouvement. De manière corrélative à la mise à l'écart des figures traditionnelles de l'institution (militante notamment), toute forme de stabilisation se trouve compliquée voire empêchée. Le refus de la contrainte sape toute forme de fixité.

Sans céder à une opposition trop schématique entre « l'ancien » et le « nouveau », on peut néanmoins souligner le fait que ce double refus de la fixité et de la contrainte s'inscrit dans des évolutions plus larges qui caractérisent les sociétés contemporaines. Quoiqu'elle n'annule pas les formes traditionnelles, on observe une évolution tendancielle vers des rapports plus

[209] *cf*. chapitre 2, section 1.2.3.

« individualistes » aux institutions. Mais au-delà de la question de la « montée de l'individualisme », l'entrée dans un monde pensée comme horizontal, fluide (Bauman, 2013) et réticulaire (Boltanski et Chiapello, 1999) produit des effets dans le rapport entretenu à la notion même de structure et de stabilité :

> « [L']univers contemporain du croire est tout entier de circulation fluide, à l'évidence rétif à toute référence structurante, à quelque stabilité que ce soit, fût-elle celle de la tradition, ou de la tradition réinventée de la lignée croyante. L'objectif du croire contemporain n'est pas d'aboutir à la conversion (pensée comme "stabilité") mais de s'éprouver comme croire dans un mouvement. Dès lors, ce qui est en cause, c'est le rapport à l'expérience, et le primat de celle-ci sur la croyance ; à l'authenticité, et au primat de celle-ci sur la vérité ; au refus de la violence, et à un rapport au croire qui constitue celui-ci en un espace "confortable", loin de toute contrainte et de toute norme. » (Michel, 2001, p.37)

De situation en situation, d'expérience en expérience, l'engagement s'opère dans le mouvement qui se déploie entre des itérations multiples. Ce cinétisme doit être relevé et analysé si l'on veut comprendre les mécanismes de production, de fonctionnement et de maintien de l'engagement dans les « transitions ». La force de cette dynamique réside dans sa capacité à favoriser quasi intrinsèquement sa perpétuation. Puisqu'il n'est jamais assez d'un nouveau stage, d'une nouvelle formation, d'une nouvelle technique de communication ou d'introspection, puisqu'on ne saurait se satisfaire d'expériences uniques et situées donnant à voir une configuration utopique, puisque l'on a jamais fini d'en apprendre ni sur « soi-même », ni sur l'effondrement, puisqu'on découvre toujours de nouvelles façons de faire, de nouvelles alternatives pointant les limites des précédentes, il faut alors recommencer, reprendre, refaire, réitérer.

L'approche de l'engagement en termes de lignes pratiques permet de rendre compte de sa dimension temporelle. On voit mieux, ainsi, en quoi ce type particulier d'engagement prend le mouvement pour principe. Il s'agit moins, ici, de s'arrêter que de poursuivre toujours la recherche d'autres façons de faire. Par ailleurs, notre entrée par les lignes pratiques permet de montrer la façon dont l'engagement peut se saisir au-delà de l'opposition entre d'une part un engagement servant des intérêts personnels, et de l'autre, un engagement pour le changement social. La partie suivante revient sur ce point et le développe.

2. L'ENGAGEMENT PAR-DELÀ LE DUALISME SCALAIRE

Les logiques de l'engagement dans les « transitions » ne se saisissent jamais complètement si on le réfère au seul militantisme ou à un combat dans l'arène publique. Elles se laissent encore

moins étudier lorsqu'on oppose (plus ou moins implicitement) un engagement légitime (se jouant dans la sphère publique et obéissant à une rationalité en valeur) à un engagement égoïste (replié sur les seuls intérêts privés et soumis à une rationalité instrumentale). La sphère publique est, dans ce prisme issu du militantisme traditionnel, intrinsèquement légitimée, au détriment de toutes les autres sphères d'activité.

L'engagement dans les « transitions » se déploie indépendamment du militantisme, ce dernier n'en constituant qu'une modalité possible. C'est, en tout cas, ce que montrent les personnes circulant dans le milieu des « transitions » qui, au cours de leurs explorations des façons de s'engager, rouvrent cette notion et en questionnent différents aspects. L'entrée par la temporalité de l'expérience nous a permis de montrer que ces formes d'engagement donnent surtout à voir une répétition, une réitération d'expériences situées, indépendamment de toute référence à une institution unique, centrale ou organisatrice. Dans cette perspective, s'engager, au sens de s'orienter vers une ligne à laquelle on tient, transforme les personnes elles-mêmes.

Cette section propose d'étudier symétriquement l'engagement dans les « transitions », sans céder la priorité à aucun des deux pôles du collectif ou de l'individuel, du changement social ou du changement personnel. Prenant acte des conclusions de la section qui précède, on poursuivra, dans une perspective processuelle, l'analyse de l'engagement par l'entrée des lignes d'action. En suivant conjointement les lignes de l'intériorité et des catastrophes, il s'agira de mettre au jour les mécanismes à travers lesquels se déploient les « transitions » observées.

Nous allons voir que l'engagement tel qu'il se joue s'exprime à travers plusieurs sphères d'activités. Parmi elles, la question du travail, de la rémunération et de l'activité professionnelle apparait comme un élément central. En appréhendant l'engagement par le prisme de l'activité, nous verrons que la question n'est plus celle de l'articulation des échelles ou de l'investissement dans la sphère publique, mais de réorienter l'activité professionnelle en direction des « transitions » (*i.e.* des deux lignes d'action identifiées), tout en répondant à des impératifs de mise en cohérence des sphères d'activité d'une part, et d'efficacité d'autre part. Nous poursuivrons en examinant la façon dont les deux lignes de l'intériorité et des catastrophes guident les trajectoires et intègrent chacune une orientation individuelle et collective.

2.1. Les « transitions professionnelles » ou l'engagement par le travail

L'expression de « transitions professionnelles » est parfois mobilisée sur le terrain pour se référer aux aspects professionnels de l'engagement et à leurs conséquences dans cette sphère d'activité. L'usage de cette expression pointe le fait que la « transition » implique des changements individuels (en l'occurrence, dans les activités professionnelles), tout en rappelant que ces derniers s'imbriquent avec des « transitions » collectives, écologiques et sociales.

Entre le personnel et le public, l'engagement dans les « transitions » se joue en grande partie dans le cadre de la profession. L'activité professionnelle cristallise plusieurs enjeux, dans la mesure où elle se trouve au croisement des changements biographiques et de l'engagement pour le changement social.

2.1.1. Origines professionnelles et engagement

L'engagement se manifeste de manière prioritaire dans la sphère professionnelle. Les formations et les activités professionnelles sont souvent au cœur des réflexions et des mises en question de nos enquêté·es, comme des lieux stratégiques de mise en cohérence soumis à de fortes tensions.

Comme on l'a vu, le contact avec l'effondrisme et/ou le développement personnel provoque des changements voire des bouleversements dans les trajectoires. La majorité des personnes circulant dans le milieu des « transitions » ont quitté l'emploi qu'elles occupaient. L'abandon de cet emploi s'accompagne souvent de l'intensification de l'engagement.

Deux groupes d'enquêté·es se distinguent sur ce plan. Le premier comprend une population très homogène socialement, située au tournant de la trentaine et issue pour l'écrasante majorité d'écoles d'ingénieur·es. Après une courte expérience professionnelle, ces personnes entrent en contact avec l'effondrisme (sur internet, par la lecture de livres, par des rencontres, etc.), souvent très tôt. Ce contact active un intérêt déjà présent pour les questions environnementales, tout en mettant en question leur trajectoire professionnelle et de formation. Beaucoup vivent alors un moment de rupture et quittent leur emploi au bout de quelques temps[210]. L'effondrisme apparait comme le premier attracteur pour cette population d'ingénieur·es, qui déclarent souvent s'être « ouverts » dans un second temps à l'intériorité, au « travail sur soi » et aux émotions. Tout en

[210] Plusieurs cas individuels détaillés précédemment illustrent ces trajectoires (chapitre 1, section 3. ; chapitre 2, section 1.1.). On pourra s'y référer pour suivre ces processus de reconversion professionnelle.

favorisant des bifurcations professionnelles, ces formes d'engagement procèdent aussi de socialisations spécifiques, notamment au cours des études. Beaucoup choisissent des spécialisations en lien avec les questions environnementales au sein de leurs formations (gestion de l'eau, traitement des déchets, recherche sur les énergies renouvelables, etc.), ce qui peut amorcer un intérêt et l'adoption de ces lignes pratiques. C'est par exemple le cas de Nathan, 28 ans, issu d'une école d'ingénieur·es et ayant suivi au cours de ses études une spécialisation « Énergie et Environnement ». Avant de rejoindre son école d'ingénieur·es, Nathan avait suivi un IUT « Génie Thermique et Énergie ». Cette formation le conduit à s'intéresser aux thématiques liées à l'eau (les problèmes de ressources, la gestion, les inégalités d'accès…). C'est à travers la question de l'eau, abordée dans le cadre de ses études, qu'il commence à développer un intérêt actif pour les questions environnementales :

> « Avec les recherches que j'ai pu faire personnellement, mais qui étaient quand même un peu liées à mes études, pour vraiment faire des économies d'eau, ben en fait c'était pas la douche qui allait... C'était pas le bon ordre de grandeur. Si je voulais vraiment agir sur les ordres de grandeur en fait il fallait que j'agisse sur mon alimentation »

Il se met alors à changer progressivement ses pratiques alimentaires en vue de ne plus consommer que du bio, du végétal et du vrac. Dans la foulée, il cherche à s'impliquer concrètement et localement, et rejoint une association avec laquelle il fait les fins de marché, récupère des invendus et participe à leur redistribution. Ce premier pas dans l'action collective élargit encore son réseau, ses lectures, ses repères et ses préoccupations. De fil en aiguille, il arrive à La Traverse, où il trouve encore matière à élargir ses explorations.

Une autre relation entre milieux professionnels et engagement dans les « transitions » peut être établie. La façon même dont est saisi, pensé et représenté l'environnement semble produire un effet direct sur l'éventail de formes possibles d'engagement. Comme le montre Cyprien Tasset (2025), le champ contemporain de l'effondrisme présente des « affinités électives » avec les types de cadrage et les modes de raisonnement propres aux cultures professionnelles « managériales et techniques ». Ainsi, l'approche en termes de « ruptures » doit être nuancée par le fait que, pour beaucoup d'acteurs familiers de la rationalité gestionnaire et technique, les modes de raisonnement mobilisés face à la perspective d'un effondrement reposent sur les mêmes schèmes cognitifs que ceux sollicités dans leur vie professionnelle : usage d'indicateurs chiffrés, modélisations, etc. La

manière dont est construit et appréhendé l'environnement prolonge des compétences attendues et valorisées dans leur trajectoire professionnelle[211].

Ce type d'approche de l'environnement mobilise principalement des données issues des sciences physiques. Saisi par le prisme des cycles biogéochimiques, des écosystèmes et des ressources, l'effondrisme opère un cadrage global de l'environnement. Les entités comme la biodiversité ou le climat se rapportent, dans ce prisme, à une échelle mondiale — celle de la « planète ». À l'inverse, la question des injustices environnementales et des rapports de pouvoir — qui constitue souvent le prisme d'entrée privilégié par la sociologie — n'apparait pas ici comme fondamentale. La conflictualisation de l'écologie, la différence de l'impact écologique des styles de vie (Dozzi et Wallenborn, 2007) ou les discriminations que peuvent produire les injonctions aux « écogestes » (Malier, 2022 ; Ginsburger, 2020) sont moins mises en avant. Dès lors, ce type de cadrage insistant sur les équilibres naturels et l'inscription des activités humaines dans leur environnement incite à des formes d'engagement spécifiques. Dans le paradigme de la systémie promu par l'effondrisme[212], il s'agit avant tout « d'impulser un changement » en instituant, au sein d'une société conçue elle-même comme un « système », des pratiques et une culture alternatives, porteuses des changements espérés et préfigurant le monde que l'on veut voit advenir.

Le milieu des « transitions » n'est toutefois pas seulement composé d'ancien·nes ingénieur·es. Il rassemble également d'autres profils, issus d'horizons plus variés et ayant découvert ce milieu par d'autres voies : engagement militant, développement personnel, champ des « alternatives »… Plus composite, ce second groupe comprend à la fois une population venant du monde académique — notamment des sciences naturelles —, et des profils issus du champ de l'animation culturelle et du travail social (éducation spécialisée, animation de centres socioculturels, éducation populaire…). Pour ce groupe, la porte d'entrée vers les « transitions » n'est pas toujours l'effondrisme, et on relève un intérêt plus important pour les thérapies alternatives et le développement personnel. Chronologiquement, la ligne d'action de l'intériorité précède souvent celle de l'effondrisme dans les trajectoires de ce groupe d'enquêté·es. Plus âgé que le premier, il compte aussi des individus qui circulaient déjà entre les deux pôles de l'intériorité et des catastrophes avant la « vague collapso » de la fin des années 2010.

---

[211] C'est aussi ce que montrent les travaux de Antoine Bouzin (2023) sur l'engagement écologiste des ingénieur·es. Les formes de cadrage des questions écologiques répondent, dans cette perspective, à des « dispositions incorporées » au cours des formations professionnelles.

[212] *cf*. chapitre 1, section 1.2.1.

2.1.2. Ruptures professionnelles

Qu'elles soient issues du secteur de l'ingénierie ou d'ailleurs, les personnes interrogées aspirent à mettre leur activité professionnelle au service de leur engagement. Indépendamment des origines professionnelles, on observe de nombreux cas de bifurcations au cours desquelles les enquêté·es quittent un secteur d'activité pour en rejoindre un autre, considéré comme plus « aligné à leurs valeurs » (selon une expression récurrente). Au moment des entretiens, certain·es ont effectué ce qu'elles et ils nomment leur « transition professionnelle » et travaillent dans des associations, animent des Fresques du Climat, des ateliers, ou se sont établis comme thérapeutes ou praticien·nes. D'autres vivent de l'assurance chômage et élaborent des projets professionnels similaires.

Ces projets ne sont pas principalement évalués en termes de statut social ou d'évolution professionnelle, mais en termes à la fois de rémunération et d'activité. Lorsque les enquêté·es évoquent leurs choix et questionnements professionnels, c'est moins la carrière ou la sécurité de l'emploi qui occupent le centre de leurs préoccupations que la possibilité d'agir et de « s'engager » par le travail (on parle alors de « créer des bascules », favoriser des « prises de conscience », des « transformations sociétales », etc.), tout en trouvant un mode de rémunération convenable. De telles déclarations ne sont pas cosmétiques et indiquent un rapport à l'engagement incluant tendanciellement l'ensemble des sphères de la vie, et de manière prioritaire l'activité professionnelle.

Pour encore quelques mois au moment de l'entretien, Elise (46 ans) est enseignante spécialisée. Depuis de nombreuses années, elle s'intéresse au développement personnel, aux « soins holistiques », au yoga et à la permaculture. À travers la pratique régulière d'activités corporelles, un mode d'alimentation qu'elle qualifie d'« énergétique » et son implication dans les thérapies alternatives, elle cultive depuis déjà quelques temps une ligne d'intérêt principalement axée vers la pratique de l'intériorité. Le passage entre cette première ligne pratique et l'écologie effondriste s'opère en 2017, où un de ses amis l'invite dans un groupe Facebook nommé « Transition 2030 ». Après l'avoir rejoint, elle passe de nombreuses heures à lire les rapports, les alertes scientifiques et les données qui y sont publiées :

> « Ça faisait déjà quelques années que j'étais sensible au sujet, mais sans avoir la conscience d'un potentiel effondrement à venir. Et là ça a été vraiment un choc. J'ai été terrassée. Moi-même, j'ai été écoanxieuse très très, très fortement. »

De manière typique, elle se renseigne de plus en plus, de livres en reportages, autour de la notion d'effondrement :

> « Sur [Transition 2030] quelqu'un avait partagé une série documentaire [...] qui s'appelait "*Next*". Il y avait deux saisons à l'époque. [J'ai regardé un épisode de cette série qui] était vraiment super chouette, et là, je découvre ce qu'est l'écopsychologie grâce à cette série. Et [une personne interrogée dans la série] explique comment elle traite... Elle était psychothérapeute et elle s'est spécialisée. Et notamment après avoir lu Joanna Macy, etc. Elle montre les bouquins de Joanna Macy et elle parle du TQR et tout ça. Et ça fait pas un pli, moi quand j'ai vu cette série je me suis dit "il faut absolument que je découvre davantage là-dessus parce que ça m'intéresse. Il y a quelqu'un qui... La question des émotions face à ces informations a déjà été soulevée. Moi ça me touche, je suis moi-même terrassée." Donc je me suis procurée les bouquins de Joanna Macy. »

L'écopsychologie, qu'elle découvre à l'occasion de ses recherches, lui apporte la synthèse entre sa ligne antérieure (celle de l'accès à l'intériorité) et celle qu'elle commence à investir (celle des réponses à l'effondrement). Elle lui permet d'insérer des pratiques comme le yoga ou la médecine ayurvédique (qu'elle pratiquait avant de découvrir l'effondrisme) dans un cadre nouveau. Elle assiste un an plus tard à son premier atelier de TQR. Cette découverte est pour elle porteuse de sens à la fois dans son rapport aux catastrophes et à l'intériorité[213].

Sa découverte du TQR et son articulation à des pratiques et des schèmes préexistants favorise des bifurcations au sein de sa trajectoire. Elle rapporte une période d'écoanxiété qu'elle assimile à une « terreur ». Puis, quelques mois après ce premier atelier, elle fait un burnout — un épisode dont elle dit qu'il la conduit à « prendre du recul » sur sa situation professionnelle. Son activité d'enseignante spécialisée lui parait de plus en plus préjudiciable à son propre équilibre, et de moins en moins « utile » pour la société :

> « [Être enseignante spécialisée] ça m'est plus tellement possible en fait. Même si je contribue aussi à une forme de changement en étant entre guillemets "en infiltration", c'est-à-dire d'être dans le système pleinement et d'apporter des touches différentes, des alternatives et tout, j'ai de plus en plus de mal parce que j'ai l'impression d'être un petit kayak sur un fleuve ou dans un torrent immense à être à contre courant. Et énergiquement c'est pas forcément ni à mon service ni au service des autres, parce que du coup je suis pas dans un flot, je suis à contre courant. Et donc je vois bien que je serais certainement plus efficace si je quitte ce travail-là, que je me respecte moi-même davantage, et que je mets mon énergie dans ce que j'ai à faire. »

Depuis plus d'un an au moment de l'entretien, Elise est en arrêt maladie, et vit du RSA. Elle s'est remise à la peinture — activité qu'elle avait abandonné avec regret depuis de nombreuses années. Malgré des difficultés financières, elle a pris la décision de quitter l'enseignement spécialisé

[213] Nous prolongerons plus bas l'analyse de l'engagement d'Elise entre les deux lignes des catastrophes et de l'intériorité (*cf.* section 2.2.2.).

pour vivre de son art et de l'animation d'ateliers de TQR. Elle envisage de mêler ces deux sources de revenu, qui lui paraissent apporter un certain équilibre entre ces deux lignes d'action qu'elle cherche à articuler. La réalisation et la diffusion de ses tableaux, et l'organisation d'ateliers de TQR, sont deux activités qu'elle situe, pour chacune d'entre elles, entre les deux lignes de l'accès à l'intériorité et de la réponse aux catastrophes. Son art se veut « engagé » et s'inscrit dans un horizon de « transformation des consciences », et l'organisation d'ateliers de TQR est aussi un moyen de s'engager, tant dans la pratique de l'intériorité que dans l'écologie. De la réponse aux catastrophes à la pratique de l'intériorité, Elise trouve des activités lui permettant de se rémunérer tout en sentant qu'elle s'engage dans les « transitions » :

> « Je me suis beaucoup posée la question : est-ce que là je contribue ou pas ? Ben oui, et j'avais lu ça dans un article de collapso justement. Là où on va le mieux contribuer c'est avec ce qu'on sait déjà le mieux faire, et avec qui on est. Moi je m'intéresse à la permaculture mais je sais que c'est pas là que je vais être le plus efficace. Par contre, j'ai une vision de ce que ça peut être l'ontologie, les questions ontologiques dans notre société, et je suis une artiste. Donc j'ai envie de mettre ça ensemble pour contribuer. Ça sera peut-être moins visible, ça sera peut-être moins efficace, mais j'aurai contribué. »

Ce qui compte pour Elise, c'est de « contribuer » d'une part, et d'autre part, et de « mettre ensemble » ce qu'elle aime faire, ce qu'elle sait faire et ce qu'elle sent « utile » ou « efficace ». L'important consiste pour elle à trouver l'équilibre entre ces trois pôles, quitte à s'engager dans des activités « peut-être moins efficaces » mais correspondant davantage à sa conception de l'engagement. À la différence de son ancien emploi, cette nouvelle activité lui permet de sentir qu'elle s'engage mieux dans les deux lignes d'action auxquelles elle tient.

Indépendamment des origines professionnelles, ce type de trajectoire domine assez largement notre corps d'enquêté·es[214]. Il arrive que les acteurs cherchent dans un premier temps à instaurer des éléments de gouvernance partagée ou « d'intelligence collective » au sein des entreprises où elles et ils travaillent. Ces projets peuvent être sources de tensions dans les contextes professionnels

---

[214] L'échantillon constitué pour cette enquête repose en grande partie sur des profils de personnes engagées de manière significative dans le milieu des « transitions », selon un modèle typique illustré ici par le cas d'Elise. Ceci peut conduire à certains effets de sélection, conduisant à sur-représenter ce type de cas. Les observations de terrain donnent aussi à voir d'autres cas, où une fréquentation plus faible, plus relâchée, ou simplement différente de cet espace social, se manifestent. D'une part, certains profils se caractérisent par une participation sporadique aux ateliers, stages, mouvements et associations du milieu des « transitions » (par exemple, en se rendant occasionnellement à des stages et en lisant quelques ouvrages sur ces thématiques). D'autre part, on relève aussi des modes d'engagement obéissant à d'autres logiques que celles de la bifurcation ou de la rupture professionnelle. Certain·es enquêté·es n'ont pas quitté leur ancien emploi ; d'autres encore se sont reconverti·es, tout en conservant une distance relative à ce milieu social. On traitera dans la section suivante des cas où l'engagement dans les transitions n'implique pas de ruptures aussi typiques que celles décrites ici.

concernés, où les modes de fonctionnement expérimentés au cours des ateliers introduisent un horizon parfois trop éloigné des configurations en vigueur dans les situations de travail. Dans d'autres cas, ces éléments sont déjà présents dans les contextes professionnels. Ainsi d'Audrey, 27 ans, salariée d'une grande coopérative du secteur de l'énergie. Sa participation à un Atelier du Faire Ensemble entérine son désir de quitter son emploi :

> « Je voulais absolument aller chez Elec'coop[215]. Mais c'est pas vraiment... 'Fin au quotidien ça me plait, mais juste, j'ai envie de faire autre chose, maintenant. Et ça, l'Atelier du Faire Ensemble, ça me l'a vraiment mis sous les yeux, de manière super claire. Donc y'a surtout ça. Et puis après c'est un peu... Pas mal de... [...] des petites déceptions, frustrations, où j'ai envie d'aller dans un endroit encore plus engagé que ça... Plus "véner" quoi. [...] Ici, on est poussé·es à la vente. On doit vendre des trucs pour alimenter la coopérative. Et ça me gave. »

Bien que cette coopérative obéisse depuis de nombreuses années aux principes organisationnels de la gouvernance partagée (structure horizontale, utilisation de techniques comme les « tours de météo » ou la Gestion par Consentement, etc.), Audrey déclare en entretien qu'elle en « a touché les limites ». Pour elle, l'activité même de la coopérative (vendre des contrats et fournir de l'électricité) est antinomique avec sa revendication affichée de « fournir une énergie militante ». « On essaie de proposer une alternative au système mais on est coincés par le système capitaliste, quand-même. » Son implication de plus en plus importante dans des mouvements militants participe de l'accroissement de la tension entre ces orientations et l'emploi qu'elle occupe. Au moment de l'entretien, elle prévoit de quitter Elec'coop pour trouver un mode de rémunération qu'elle qualifie de « plus engagé ».

Tel qu'il s'appréhende ici, l'engagement pose, d'une manière ou d'une autre la question du travail et de l'orientation de l'activité réalisée dans le cadre de l'emploi. Dans les franges les plus investies du milieu des « transitions », cette sphère d'activité tend à être mise en cohérence avec des attachements nouvellement acquis. Des arrangements sont parfois trouvés de manière provisoire[216], mais l'engagement dans les « transitions » semble tendanciellement appeler des reconversions professionnelles.

Il arrive cependant que l'engagement conduise à d'autres rapports au travail et à la rémunération. L'engagement ne rime alors pas toujours avec bifurcation professionnelle.

---

[215] Le nom de la coopérative a été anonymisé.

[216] Ainsi, par exemple, d'un enquêté qui, ayant quitté son poste d'ingénieur en développement informatique pour s'établir dans un des éco-lieux de La Traverse, a travaillé en « *freelance* » en télétravail quelques mois, depuis son nouveau lieu de résidence, avant de cesser cette activité pour se former à l'animation de Fresques du Climat.

2.1.3. Arrangements et compositions

Parmi les enquêté·es, certain·es n'ont pas quitté leur ancien emploi. Plus rares[217], on ne les retrouve pas dans le groupe des individus issus de l'ingénierie, mais toujours dans le second groupe réunissant des individus plus âgés et issus de secteurs professionnels plus variés[218]. Ici, l'engagement dans les transitions implique des arrangements divers.

Investie depuis plusieurs années dans les « transitions », Mylène (38 ans) travaille chez un grand fournisseur d'électricité français. Elle s'est déjà engagée par le passé dans des projets humanitaires, s'intéresse au développement personnel, notamment à la Communication Non-Violente et au jeu du Tao[219]. Elle participe une première fois à un Atelier du Faire Ensemble en 2018, puis réitère en 2022. À l'issue de ce dernier atelier, elle décide de « passer à l'action » au sein de son entreprise en présentant à sa direction quelques éléments issus de la gouvernance partagée. Elle propose aussi de faire intervenir l'IFE au sein de l'entreprise pour un stage sur le jeu du Tao :

> « Je leur ai demandé de faire intervenir l'Institut du Faire Ensemble, je viens aussi d'avoir l'accord pour faire intervenir le *Shift Project*[220] pour nous challenger sur nos innovations… […] Je me dis "mettons de l'intelligence. Raisonnons." On développe de la mobilité électrique mais on se rend compte qu'on est juste en train de déporter notre pollution dans d'autres pays et qu'on se gargarise parce qu'on a des véhicules électriques au centre-ville de Paris? Ça n'a aucun sens. Elle est où la valeur environnementale de ce qu'on fait ? Mettons de l'intelligence, faisons réfléchir les gens. Moi toute seule, j'y arrive pas. J'essaie de faire des trucs, mais je suis pas là en mode "putain les gars réveillez-vous", je suis en mode "s'ils veulent pas, ils veulent pas". Moi je lis des bouquins de mon côté, j'essaie. »

---

[217] Comme indiqué plus haut, la sous-représentation de ces cas relève probablement d'effets de sélection. Dans le cadre d'une enquête sur les modes d'engagement et de politisation propres à ce milieu social, la focale a été placée, en effet, sur les cas les plus investis et engagés, qui rejoignent le schéma typique de la « rupture professionnelle ». Ce choix minimise la proportion des cas dont il est question dans cette section.

[218] Cependant, l'engagement des ingénieur·es n'implique pas nécessairement de reconversion professionnelle et peut aussi s'opérer au sein de l'emploi. Les travaux de Hadrien Coutant (2025) montrent ainsi comment des ingénieur·es sensibilisé·es à une écologie proche de l'effondrisme peuvent orienter leurs activités vers des horizons écologistes tout en renforçant leurs identités professionnelles (par exemple, en choisissant de travailler dans le secteur public, dans des entreprises « vertes » ou encore en travaillant « de l'intérieur » à infléchir certaines politiques internes aux entreprises dans lesquelles elles et ils travaillent).

[219] Le jeu du Tao est un exercice expérientiel inspiré des principes du taoïsme. Il est utilisé pour instaurer des relations solidaires et « authentiques » entre les membres d'un collectif. Pour plus d'informations, *cf*. section 3.1.2 de ce chapitre.

[220] Le *Shift Project* est une association co-fondée en 2010 par Geneviève Férone-Creuzet et Jean-Marc Jancovici se présentant comme un « laboratoire d'idées » dédié à l'étude de la raréfaction des resources énergétiques et du changement climatique. Composé d'expert·es issu·es des milieux scientifiques, industriels et académiques, il produit des rapports, scénarios et outils destinés à orienter les politiques publiques, les entreprises et la société civile vers une une décarbonation rapide de l'économie.

De la même manière qu'Elise tient d'abord à « contribuer », Mylène « essaie », de « faire bouger les lignes » de diverses manières au sein de son entreprise. Elle insiste ici sur le fait que l'important réside moins dans les résultats observables (« l'impact ») de son activité que dans l'orientation de cette dernière vers un horizon de soutenabilité. « Je suis très consciente que je ne suis rien dans le système », ajoute-telle. Pourtant, l'engagement tel qu'elle l'envisage se joue, en partie, au travail :

> « Au début, je croyais qu'en étant dans l'industrie, j'arriverais à la faire bouger de l'intérieur. Donc j'ai fait plein de trucs... Je bossais dans l'environnement, du coup j'avais une petite légitimité... Mais voilà, en fait rien du tout. Le système il... Globalement tu peux faire bouger les consciences, il leur reste toujours un petit truc, mais c'est de l'ordre du bruit de fond. Franchement, rien de... Par contre, il y a un truc qui est intéressant je trouve, dans les boites comme ça, le truc que tu peux faire, c'est de faire bouger... Quand t'es de l'intérieur, [...] tu t'allies avec des extérieurs pour mettre la pression aux bons endroits. [...] Ce que je fais avec le *Shift*, en fait, c'est le meilleur truc à faire. [...] Là, les chefs, ils sont sensibilisés. Tu les touches beaucoup mieux qu'en disant "tu devrais faire comme ci comme ça. » [...] Je trouve que c'est le truc le plus efficient, quoi. »

À force de s'engager au travail, Mylène a trouvé une méthode « efficiente ». Si elle déclare qu'elle s'attache moins au résultat qu'au fait « d'essayer », ceci ne l'empêche pas d'avoir identifié, au fil de ses expériences, des modes d'action qu'elle estime efficaces. Elle considère, en particulier, que les secteurs dans lesquels elle a toujours travaillé jouent un rôle clé dans les questions environnementales. Elle estime aussi qu'il est possible d'infléchir, « de l'intérieur », ces grandes entreprises, en s'associant avec des organisations « extérieures ».

Ce type de stratégie se retrouve chez d'autres enquêté·es, alors même que les trajectoires ne sont pas nécessairement les mêmes. Par exemple, Floriane, ancienne aiguilleuse du ciel, s'est formée au coaching et aux « Facteurs Organisationnels et Humains » avant une « prise de conscience écologique puis collapsologique ». Elle a quitté depuis quelques années son emploi et organise des ateliers de TQR. Cependant, Elle n'a pas totalement rompu avec son ancien milieu professionnel et intervient régulièrement dans le secteur de l'aérien pour dispenser des formations :

> « J'ai un engagement professionnel fort au niveau du facteur organisationnel. [...] Par exemple quand je fais des cours sur les facteurs organisationnels et humains à des conducteurs dans l'aérien, je leur parle d'écoanxiété. Je leur parle de ce qui existe, du TQR, je leur ai même parlé de bifurcation, et de désertion. Au risque de me griller, clairement. [...] J'ai pris beaucoup de précautions pour parler de ça. Quand je leur parle systémie, qu'est-ce que je mets comme exemple ? Je mets le rapport Meadows. À des gens de l'aérien. Voilà. Ça, pour moi, c'est mon engagement. »

Floriane associe deux formes d'engagement par le travail. D'une part, elle s'est reconvertie comme animatrice d'ateliers de TQR ; de l'autre, elle intervient dans son ancien milieu professionnel pour s'adresser à un public qu'elle peut toucher dans le cadre des formations qu'elle dispense. Sa façon de s'engager se rapproche de celle de Mylène puisqu'elle considère, elle aussi, pouvoir agir « de l'intérieur » dans des secteurs professionnels tenus pour éloignés du souci de l'écologie.

Dans ces cas où l'engagement par le travail s'opère dans ce type de secteur (les transports aériens, la production d'électricité, mais aussi dans des cas similaires, le management ou le développement informatique), la question se pose aux acteurs de mettre en cohérence leur activité avec d'autres aspects de leur engagement. Il s'agit notamment de veiller à ne pas participer, au nom de la volonté de « faire changer les choses de l'intérieur », à des activités perçues comme contradictoires avec les finalités poursuivies, et de trouver des manières d'articuler l'investissement professionnel avec un horizon plus large de transformation écologique et sociale.[221] Ainsi, l'éloignement de ces secteurs vis-à-vis des questions de soutenabilité est souvent compensé par le fait qu'ils ne sont pas condamnés en bloc pas les enquêté·es qui y travaillent. Par exemple, Mylène est attachée à l'idée de « service public de l'électricité » ; et Floriane considère que son « engagement professionnel » se joue indissociablement à travers la question de la sécurité et le traitement du risque d'une part, et la sensibilisation à l'effondrisme de l'autre.

Comme on le voit, l'activité professionnelle exercée avant l'engagement dans les « transitions » n'est pas nécessairement reniée. Elle peut aussi être réinventée, modifiée, réorientée. Ainsi, les « transitions professionnelles » recouvrent une diversité de trajectoires et de situations possibles où l'essentiel consiste, pour les acteurs, à rechercher des formes d'engagement par le travail qu'ils considèrent à la fois efficaces (« utiles », « efficientes », ayant de « l'impact ») et cohérentes avec leurs autres domaines d'activité. À la croisée de ce double impératif (cohérence et efficacité), les acteurs tracent différents types de voies.

L'engagement par le travail ici considéré se situe au croisement du privé et du public, de la réforme personnelle et du militantisme, de l'intérêt particulier et de l'intérêt général. L'entrée par l'activité nous permet de dépasser ce dualisme en suivant les acteurs. Dans la mesure où la question

[221] C'est notamment cet impératif de cohérence qui conduit bon nombre des enquêté·es issus de l'ingénierie à rompre avec ce secteur. Au cours des entretiens, certain·es déclarent que leurs emplois les conduisaient à participer directement aux dégâts environnementaux, ce qui leur a paru trop contradictoire avec l'engagement qu'elles et ils s'efforçaient de mettre en place dans les autres sphères de leur vie.

qu'ils se posent est celle de l'activité, de sa mise en cohérence d'une part et de son efficacité de l'autre, il devient possible d'analyser comment l'engagement se configure à la fois comme pratique « individuelle » et comme modalité de contribution à une « transformation collective ». Ces deux pôles se nourrissent l'un l'autre : si la question de l'activité professionnelle à exercer et du style de vie escompté est aussi façonnée par l'exigence de « contribuer » au changement social, elle participe aussi, en retour, à orienter les façons concrètes de transformer la société. L'entrée par le travail permet donc d'appréhender l'engagement au-delà de l'opposition entre les échelles individuelle et collective de l'action. La partie suivante poursuit cette analyse au-delà de la seule sphère du travail.

2.2. Entre catastrophes et intériorités

L'engagement dans les « transitions » suppose la mise en cohérence de plusieurs registres d'activité. C'est le cas du travail comme de l'habitat, des modes de déplacement, de l'alimentation, et plus largement de la consommation. Ce réalignement des activités s'oriente partiellement vers des pratiques plus écologiques et moins polluantes (ne plus consommer de viande, ne plus prendre l'avion, se chauffer sans électricité, réduire sa consommation d'eau, ne plus consommer de produits importés, etc.). Néanmoins, rabattre cette recherche d'alignement sur la seule dimension écologique conduirait à occulter d'autres aspects. L'approche en termes de lignes d'activité indique plutôt que l'engagement se joue, ici, entre deux lignes — d'une part, la mise en cohérence des pratiques avec un horizon écologique, et d'autre part, leur orientation vers l'exploration de l'intériorité, du rapport entretenu à soi, et aux autres.

Nous poursuivons ici cette analyse en explorant le recouvrement mutuel de ces deux lignes d'action. Ce faisant, nous verrons en quoi chacune d'entre elles s'oriente autant vers la transformation de l'individu lui-même que vers celle du monde. À l'issue de cette analyse, nous feront émerger le type de processus au principe des « transitions ».

2.2.1. S'engager vers et par l'activité thérapeutique

Lorsqu'elles évoquent leur engagement, les personnes interrogées expriment leur volonté d'agir sur le monde, mais aussi des transformations personnelles (parfois qualifiées de « changements intérieurs »). Loin d'être envisagées comme un effet indirect ou une conséquence incidente, elles sont conçues comme le résultat intentionnel d'un « travail sur soi ».

Cet engagement intime s'appuie sur des pratiques diverses empruntant parfois au champ du développement personnel. « S'affirmer », « être plus à l'écoute de ses besoins », « trouver du sens », sont autant de lignes d'action investies au cours de leur engagement dans les « transitions ». Ainsi, Charlène, 44 ans, ancienne infirmière psychiatrique, désormais Gestalt-thérapeute, se questionne sur le « sens » de son métier d'infirmière, et reprend en 2014 un suivi thérapeutique (qu'elle avait alors arrêté depuis deux ans), dans le cadre d'une thérapie en Gestalt :

> « Mon Gestalt-thérapeute était formateur dans l'école que j'ai fait. Il m'a dit "*ça serait intéressant que tu fasses au moins la première année*". Et j'ai dit "*ok, j'y vais.*" Et puis je me suis inscrite, et puis très vite, je me suis dit "*ben oui, c'est la suite logique*". J'avais fait toxicomanie et psychiatrie. J'étais vraiment dans la relation d'aide, dans la relation humaine, j'étais pas du tout dans les piqûres, les injections les chimio... rien à voir. C'était ça qui m'intéressait : l'humain. Donc je me suis dit "*allez je me lance*". »

De la thérapie à la reconversion professionnelle, Charlène, interrogée en 2021, n'a pas cessé de consulter son thérapeute, qu'elle voit toutes les deux semaines depuis 2014. Elle estime « qu'il est important de continuer à aller en thérapie », surtout en tant que thérapeute :

> « Moi aussi je vais passer par des deuils, moi aussi je vais avoir des gens qui vont être malades autour de moi. Moi aussi, j'ai la vie de mes clients… J'ai un petit temps d'avance, mais je suis comme mes clients, et c'est important de décharger le mental. »

L'engagement de Charlène s'ancre, dès le départ, dans un travail thérapeutique. Au cours de sa formation à la Gestalt, elle découvre la Programmation Neuro-Linguistique, l'EMDR et la méditation. Ces éléments gravitant dans le champ du développement personnel l'intéressent, bien qu'elle ne cherche pas à les intégrer dans sa pratique de thérapeute. Sa formation à la Gestalt, et la thérapie qu'elle suit depuis sept ans, ont provoqué chez elle des transformations importantes :

> « J'étais quelqu'un qui était très, très coupée de mes émotions. J'ai fait tout un travail sur ça... Et ne plus être la sauveuse. En tout cas me sauver moi, mais pas les autres. Travailler mon "syndrome de l'infirmière". Euh... Vraiment, développer la tolérance, le non-jugement, savoir que tout le monde est différent, et puis être tolérant envers soi-même. [...] Franchement moi ça m'a complètement transformée. »

Travailler son « syndrome de l'infirmière », « écouter ses besoins », développer le « non-jugement »… À travers ces thématisations, elle appréhende son engagement comme le vecteur de transformations personnelles. Ces dernières sont le fruit conscient et recherché d'un « travail sur soi » appuyé sur des éléments de développement personnel et de thérapies diverses.

L'aspect personnel des transitions, que les acteurs thématisent souvent dans le registre de la thérapie, n'est pas nécessairement rattaché aux types de techniques mobilisées. Si les éléments de

développement personnel semblent particulièrement adaptés à des transformations intimes, ils ne constituent pas toujours la voie privilégiée de ces transformations. C'est ce qu'illustre le cas de Victor, 32 ans. Après avoir démissionné d'un poste de cadre dans une *startup*, il découvre Plantîves et se rend à un atelier Coopic :

> « Ma santé psychique était pas au top au moment où j'ai fait ma Coopic, et ça m'a donné pas mal d'outils en fait, pour... On va dire pour orienter mon projet de vie perso et aller mieux. Aussi, le fait de rencontrer Plantîves, ce milieu, etc., ça m'a donné beaucoup d'espoir et d'énergie pour avancer et... Ouais, ça m'a donné beaucoup d'énergie pour avancer. Clairement c'est venu réveiller une petite flamme à l'intérieur qui a été très motrice, en fait. Je vais beaucoup mieux d'un point de vue personnel. Ça a vraiment clairement accéléré mon parcours de soin, on va dire. »

S'il n'a pas été consulter de thérapeute dans un premier temps, Victor appréhende néanmoins sa rencontre avec Plantîves et sa participation aux ateliers comme une thérapie, en évoquant sa « santé psychique », le fait qu'il va « beaucoup mieux » ou encore son « parcours de soin ». Cette dimension thérapeutique est d'ailleurs pleinement assumée par Plantîves, qui revendique, au même titre que l'écopsychologie ou le TQR, d'aider les individus à se sentir mieux, à se transformer personnellement et à « passer à l'action ». Dans les propos de Victor, l'action est inscrite dans le registre du soin de soi et de la guérison. Néanmoins, et à la différence de Charlène, son mode d'accès aux transitions s'opère davantage par l'entrée du militantisme. Ainsi, lorsque Victor déclare que le « passage à l'action » lui a « donné de l'énergie pour avancer » et a « accéléré son parcours de soin », c'est en référence, entre autres, à son engagement écologiste au sein de XR, du TQR et de Dernière Rénovation.

Indépendamment des techniques mobilisés et des pratiques associées, Victor et Charlène confèrent une dimension thérapeutique à leur engagement dans les « transitions ». Que leurs parcours soient plus proches de l'effondrisme ou du développement personnel, le « travail sur soi » constitue toujours une grande part de leur démarche. Cette dernière leur semble vectrice d'une transformation de leur rapport à eux-mêmes et aux autres.

Cette dimension « thérapeutique » s'articule à et s'oriente vers des considérations collectives. Même Charlène, dont l'engagement se lit surtout à travers la psychothérapie et le développement personnel, témoigne de telles orientations. Au moment de l'entretien, elle vient d'assister à une formation sur le thème de la coopération et de l'éducation populaire, cherche à intervenir en entreprise afin de changer les organisations et, plus largement, de « transformer la société de

l'intérieur ». Son engagement dans les « transitions » nourrit une volonté de trouver les moyens pour changer la société dans son ensemble :

> « En Gestalt, quand ils viennent dans mon cabinet, c'est pour eux, mais en même temps ça agit aussi sur le monde. Par des petites choses, des petites actions, il y a des choses qui bougent. C'est aussi ça la thérapie. [...] Je pense que le combat, il doit être fait différemment [du mode de la contestation sociale]. La coopération, c'est tromper l'ennemi là où il nous attend pas. Le gouvernement, ils ont tellement l'habitude des manifestations, des machins, qu'ils bougent plus le petit doigt. Ils s'en foutent complètement. C'est agir autrement. C'est trouver des moyens qui sont plus joyeux, moins dans la violence, qui font que ça peut changer. »

En se référant à la Gestalt, Charlène considère que le changement social implique l'action sur les individus. Elle articule sa pratique de thérapeute à une orientation plus large, orientée vers la transformation des manières de s'organiser pour « agir autrement », « coopérer », notamment dans le champ des mouvements sociaux.

La thématisation et la pratique de la thérapie dans les « transitions » s'articule toujours à la question du changement social. Dans certains cas, les enquêté·es suivent une thérapie en même temps qu'ils s'engagent dans l'espace de la cause environnementale. Ainsi, cet interrogé, suivi depuis plusieurs années par un psychothérapeute, déclare à propos de sa participation à un atelier Coopic :

> « Je pense que c'est des catalyseurs de trucs que je travaillais déjà en thérapie, et qui viennent épaissir le trait, quoi. C'est pas eux les seuls responsables, c'est un tout. Je pense que si j'avais fait la Coopic sans avoir fait ce travail de thérapie en parallèle, je sais pas si ça aurait eu la même puissance. Ça permet de faire des ponts, en fait » — Extrait d'entretien avec un participant aux ateliers dispensés par Plantîves et militant à Extinction Rebellion.

L'engagement dans les « transitions » recèle très souvent une dimension que les acteurs qualifient de thérapeutique. Le travail sur la souffrance psychique, les émotions, la transformation de la perception de soi ou encore le rapport entretenu aux autres est au cœur de ces démarches. Ces formes d'engagement se réfèrent certes à la transformation de la société, mais aussi, symétriquement, à celle d'un rapport plus intime entretenu vis-à-vis de soi et du monde :

> « Je crois que... y'a eu beaucoup de murs qui ont été pétés. Dans plein de sujets. Rapport au travail, rapport à l'argent, rapport au temps, qui... Qui ont fait que je me suis posé plein de questions sur "waouh je sais plus du tout où est-ce que je vais, quoi. Qu'est-ce qui est bien ?" [...] Ça a un peu tout éclaté et de me dire "waouh, où est-ce que je vais ? J'ai plus envie de travailler toute la semaine, j'ai plus envie de travailler dans un truc qui soit incohérent…" T'as déconstruit tous ces trucs-là, et puis tu repars un peu sur "ben du coup je fais quoi ?" [...] Y'a beaucoup de questions qui se sont posées sur mes limites, et aussi sur mes zones de confort. Beaucoup. » —

Extrait d'entretien avec un ancien militant à Extinction Rebellion, participant à un atelier Coopic et résident à plein temps dans un des lieux collectifs autogérés du mouvement La Traverse.

Si elles font l'objet d'une recherche active, ces transformations personnelles, intimes, peuvent recouvrir de multiples remises en question. Dans le cas de cet interrogé, la démission de son ancien emploi et l'intégration concomitante d'un habitat collectif au sein de La Traverse ont occasionné de nombreuses interrogations sur son rapport à l'engagement. Le « travail sur soi » s'accompagne ici d'un changement de mode de vie, touchant tout à la fois aux façons d'habiter, de se nourrir, de se déplacer, de consommer, mais aussi à des sociabilités nouvelles.

L'engagement dans les « transitions » recèle un travail intime et expérientiel, sans pour autant que cette orientation des activités ne s'oppose à des considérations plus vastes. Ce premier élément participe à éclairer la double orientation de ces formes d'engagement vers deux lignes d'action identifiées.

2.2.2. La double orientation de l'engagement

Dans sa recherche des façons de s'engager par son travail, Elise, dont nous avons avons déjà évoqué la trajectoire, s'oriente simultanément vers les deux lignes de l'intériorité et des catastrophes. L'organisation et l'animation d'ateliers de TQR constitue une réponse aux catastrophes — en ce qu'il vise à développer chez les personnes un « pouvoir d'agir » dans le monde en faveur de l'environnement — tout en nourrissant aussi son attrait pour les pratiques adressées à l'intériorité. En effet, l'ancrage du TQR dans l'intimité de la relation à soi et aux autres, l'accent mis sur les émotions et la visée de « transformation intérieure » lui permettent d'investir, dans le même temps, la ligne de l'intériorité. Son engagement s'effectue entre deux lignes, ou plus précisément, dans le passage d'une ligne à l'autre.

Lorsqu'elle rejoint le groupe « Transition 2030 », Elise pratique déjà, entre autres, le yoga et l'ayurveda. Avec le recul, elle repère une appétence, un intérêt de longue date pour l'écologie, qu'elle investit par des pratiques axées autour du soin et de l'alimentation :

> « J'étais déjà dans un chemin de pratiques alternatives, dans la santé et en général sur l'alimentation, des tas de choses comme ça. J'avais la conscience écologique, et la conscience qu'il y avait certaines médecines que j'avais pas envie de rencontrer, que j'avais envie de privilégier quelque chose de plus naturel, entre guillemets, de plus organique, pour moi. Donc j'avais déjà exploré au travers d'autres cultures comment on peut se soigner, comment on prend soin, en fait. »

Le thème du « prendre soin » lui permet d'opérer un lien entre cette première ligne pratique et celle qu'elle investira, plus tard, avec l'écopsychologie. Elle considère rétrospectivement qu'elle s'intéressait déjà aux questions écologiques, notamment par le biais de pratiques qu'elle qualifie de « holistiques ». Cependant, cet intérêt restait toutefois moins présent et investi, la ligne de l'intériorité étant prépondérante :

> « Sans le savoir, à l'époque [avant de découvrir l'effondrisme et l'écopsychologie] je cherchais aussi à créer plus de reliance de moi-même à moi-même dans ma manière d'avoir conscience de la vie, de comment soutenir la vie, sauf qu'à l'époque ça me concernait plutôt juste moi. »

Le passage de l'intériorité aux catastrophes s'opère, selon elle, dans une réorientation de la « reliance » qu'elle entretient, passant du souci de soi à celui du monde. Ce passage se trouve facilité par la grande porosité entre ces deux registres. Loin de paraitre étrangers ou antinomiques, l'accès à l'intériorité et la réponse aux catastrophes entretiennent, dans ces configurations, de nombreuses proximités et relations. Ainsi, alors qu'elle se plonge dans la découverte des sphères « collapso », Elise dresse de nombreuses relations entre le TQR qu'elle découvre alors et les pratiques « holistiques » :

> « Je dirais pas que le TQR c'est ayurvédique, quand-même pas, mais y'a ce terme de conscience qui est super important quoi. Cette conscience que ce qu'on fait ça agit à tous les niveaux. La reliance dans le TQR ça peut aussi être quelque chose de très intime et qui peut être même… J'ai envie de dire "cellulaire" quelque part. Parce que moi je pense que justement, en se reliant à toutes nos parts on favorise une meilleure circulation de notre énergie vitale. Donc y'a un lien [avec le TQR] parce que les pratiques holistiques elles ont cette conscience que tout est lié, et le Travail qui *Relie* [elle insiste sur ce dernier terme] cherche à acquérir davantage cette conscience, mais à une très grande échelle, c'est-à-dire que tout est lié à l'intérieur de nous, mais aussi à l'extérieur de nous et que tout ce qu'on va faire dans une pratique intérieure ça va se répercuter sur l'extérieur. »

Lorsqu'elle revient sur sa trajectoire, Elise associe ces deux lignes d'action à des signifiants comme « reliance », « conscience », « alignement », « résilience », etc. L'écopsychologie lui apparaît alors s'inscrire dans le prolongement de ses premières pratiques « holistiques », tout en resituant ces dernières dans un cadre nouveau, au croisement de l'accès à l'intériorité et de la réponse aux catastrophes.

C'est que les pratiques en question peuvent faire l'objet d'interprétations multiples. Ainsi, d'une ligne à l'autre, certaines d'entre elles peuvent d'abord être interprétées comme des voies d'accès à l'intériorité, puis, dans un second temps, se trouver reconfigurées comme des ressources fournissant des réponses aux catastrophes présentes et à venir. C'est ce qu'on voit dans le cas

d'Elise, qui, malgré l'adoption d'une nouvelle ligne pratique, n'abandonne pas pour autant celle qu'elle cultivait auparavant. Le syncrétisme du milieu des transitions rend possible la circulation de pratiques variées entre les deux lignes d'action qui structurent ces formes d'engagement. Une pratique peut se trouver associée à une ligne, à l'autre, et plus souvent aux deux.

On pourrait être tenté de rabattre respectivement chacune de ces deux lignes d'action sur les pôles individuel et collectif. Selon ce schéma, la ligne de l'intériorité se rapporterait à l'échelle individuelle du « changement personnel », et celle des catastrophes renverrait à l'échelle collective du « changement social ». Cependant, il serait erroné de réduire chacune d'entre elles à un seul niveau d'action. L'accès à l'intériorité se rapporte certes à celle de l'individu lui-même, mais aussi, dans le même temps, à celle d'autrui. On a déjà montré que l'intériorité du milieu des « transitions » est, en tant que telle, envisagée de manière relationniste, prise et produite dans la relation de l'individu avec autrui[222]. Elle se construit et s'alimente par la relation sociale. Ainsi, la ligne pratique de l'intériorité se déploie tant au niveau individuel qu'au niveau collectif. Elle apparait comme l'expérience de relations sociales « authentiques » à travers lesquelles les individus sondent collectivement leurs intériorités respectives, et mutuelles[223]. De même, la ligne de la réponse aux catastrophes recouvre aussi ces deux niveaux puisque, d'une part, elle engage des réponses collectives à travers la promotion et la diffusion de modes de fonctionnement relationnels et organisationnels alternatifs[224], et d'autre part, car elle offre aux acteurs la possibilité de transformer leur mode de vie individuel et leurs pratiques quotidiennes en direction de formes jugées plus soutenables. Ces deux lignes peuvent ainsi s'orienter chacune autant vers la transformation de l'individu lui-même que vers celle du monde.

Dès lors — et dans la mesure où ces formes d'engagement prennent le mouvement pour principe — c'est dans le *passage d'une ligne d'action à l'autre* que se jouent les « transitions ». Prises comme processus, elles se comprennent comme une entreprise de transformation simultanée de soi et du monde. Ce qui les met en mouvement, c'est le passage, toujours répété de l'intériorité aux catastrophes, et réciproquement (*cf.* annexe 10). Ainsi, les « transitions » se comprennent dans

---

[222] *cf.* chapitre 2, section 3.2.

[223] *cf.* chapitre 2, section 2.1.

[224] C'est pour cette raison que les enquêté·es mettent à distance le label de « survivalisme », qu'ils assimilent à une réponse égoïste à l'effondrement. La Traverse, Extinction Rebellion, le TQR et l'IFE partagent la même ambition de transformer la société dans son ensemble, et pas seulement de préparer quelques communautés aux catastrophes.

leur dimension temporelle, à travers des lignes d'action s'alimentant mutuellement, sans plus que la question des échelles de l'action ne se pose.

Appréhender l'engagement par l'entrée des lignes d'action nous permet de nous passer du dualisme scalaire opposant des formes légitimes de l'action collective à des modes d'engagement considérés comme moins dignes d'intérêt (orientés vers la sphère privée, dénués de réflexion stratégique, mus par les affects « égoïstes » de l'intérêt particulier, etc.). En suivant les pratiques, nous avons substitué à cette opposition une approche résolument temporelle, attentive aux lignes d'action élaborées par les enquêté·es. Il est apparu que l'engagement dans les transitions se caractérise par le passage d'une ligne à l'autre, de l'intériorité aux catastrophes, et réciproquement. Ce passage du scalaire au temporel nous a permis de saisir les « transitions » en tant que processus, et de restituer leur dimension cinétique.

Nous avons vu que les processus de « transition » impliquent plusieurs sphères d'activité, et fonctionnent de façon cinétique, dans le passage d'une ligne d'action à une autre. La section suivante s'intéresse quant à elle à ce qu'elles « produisent » chez les personnes.

3. La co-production de l'intériorité et de l'agentivité

Outre la question des modes de vie et des « transitions professionnelles », les « transitions personnelles » se réfèrent aussi, pour les acteurs, à des « transitions intérieures » qui touchent au sens conféré à l'action, aux façons d'être au monde et au rapport affectif entretenu à soi et aux autres. Cette section s'intéresse à cet ancrage pratique de l'engagement dans un travail intime. Elle rend compte de la façon dont les « transitions » produisent un style d'intériorité auquel se référer pour agir, tant sur soi que dans le monde.

Deux thématiques sont au cœur des activités concernées : l'intériorité et l'agentivité. Nous décrirons d'abord comment l'intériorité est produite en situation au cours des activités étudiées. Ensuite, nous nous intéresserons au style spécifique d'agentivité produite, dans le même geste, par ces activités.

3.1. L'intériorité

La question de l'intériorité a déjà été abordée dans ce chapitre en tant que ligne d'action. De manière complémentaire, il sera question dans cette section de s'intéresser aux modalités de

production de l'intériorité en situation. En ce sens, on traitera moins de lignes d'action que de la manière dont l'intériorité se trouve produite et performée dans des contextes spécifiques.

La production de l'intériorité s'appuie sur plusieurs procédures. Certaines ambitionnent d'occuper une place significative dans les trajectoires des personnes, à faire évènement, à susciter des changements, des bifurcations. D'autres s'inscrivent davantage dans la quotidienneté ou visent à participer d'habitudes acquises avec le temps. Quoi qu'il en soit, la production sociale de l'intériorité nécessite, à un moment ou à un autre, celle d'affects individuels et collectifs. C'est ce que nous verrons ici, en nous intéressant à la manière dont la production d'une intensité émotionnelle façonne un type d'intériorité tout entier tendu vers l'action.

3.1.1. L'intensité émotionnelle

La production de l'intériorité dans le milieu des « transitions » est aussi celle d'émotions individuelles et collectives. Pour l'étudier nous allons examiner la façon dont l'intensité de ces émotions est élaborée, performée et éprouvée par les acteurs. Des dispositifs visent directement à produire cette intensité. Parfois qualifiés de « rituels », ils sont souvent le théâtre de scènes susceptibles de marquer les trajectoires.

Au cours des Ateliers du Faire Ensemble, pendant une demi-journée, les participant·es sont invité·es à pratiquer, en petits groupes, le jeu du Tao. Comme on l'a déjà vu, il s'agit d'un exercice expérientiel inspiré des principes du taoïsme. Les participant·es sont invité·es à formuler une « quête personnelle », que les autres membres du groupe les aideront à explorer et à approfondir au fil d'un échange ritualisé, fondé sur « l'écoute active », « l'empathie » et la « bienveillance ». Cette quête peut concerner des problématiques diverses, mais doit être liée à des horizons que se fixent les personnes. Avant le premier tour, chacun·e formule et explicite sa quête auprès des autres :

> « Claire formule sa quête : "*je souhaite avoir la force et le courage d'accueillir ma peur et enfin goûter pleinement à la joie de vivre.*" Florian demande des éléments de contexte, Claire répond qu'elle est en "*transition professionnelle et personnelle*". Elle "*tente des trucs qui ne marchent pas toujours… et qui retombent souvent en énergie.*"
> Une fois sa quête énoncée et clarifiée, nous donnons la main à Claire chacun notre tour en la regardant avec intensité : "*Claire, je m'engage à t'aider dans ta quête.*"
> C'est au tour de Christine, qui lance avec conviction : "*Je veux concilier deux choses : participer à la transformation personnelle de jeunes cadres supérieurs pour accélérer la transition civilisationnelle en cours... enfin la transition écologique. Et ça il faut que je le conjugue à un souhait personnel qui est mon amour de la Polynésie, et mon souhait d'être là-bas une partie de l'année.*" Nous donnons la main à Christine et nous engageons chacun·e notre tour à "l'aider dans sa quête".

[...]
C'est à Sacha de formuler sa quête. Très émue, elle nous demande de "*l'autoriser à pleurer*" : "*moi au départ, ma quête c'est être moi parmi les autres, et puis après j'ai posé la question de comment la formuler.*" Elle a la sensation de tourner en boucle sur un même sujet. Elle aimerait savoir "*comment oser être moi parmi les autres* […], *quel est mon pouvoir, et comment je peux être là-dedans, actrice… Donc je cherche comment être moi parmi les autres parce que si c'est pas le cas ça ne marche pas ; j'ai l'impression d'être dans un théâtre, ou de vouloir être ailleurs…*" » — Extrait du journal de terrain réalisé lors d'un Atelier du Faire Ensemble.

Lorsqu'elles formulent leurs « quêtes », Claire, Christine et Sacha manifestent des intensités émotionnelles variables. Claire semble peu affectée et se pose des questions pratiques quant à sa « transition professionnelle et personnelle ». Christine évoque, avec conviction, une tension entre aspirations professionnelles et désirs intimes. Sacha, enfin, signale dès le départ qu'elle risque de pleurer. Les trois participantes entretiennent, au début de la séquence, un rapport affectif différent aux « quêtes » qu'elles formulent. Malgré la différence de ces expressions affectives, ce qu'elles énoncent ne relève pas de préoccupations secondaires, mais de questions fondamentales dont les conséquences se lisent tant dans les bifurcations biographiques que dans le rapport qu'elles entretiennent à ces dernières.

Autour de règles complexes et d'échanges ritualisés (récitation de textes, vocabulaire spécifique, tours de parole…) le Tao se joue en plusieurs parties et peut durer de nombreuses heures. Il vise à créer entre les participant·es des échanges au gré desquels chacun·e pourrait s'entraider dans sa « quête » respective. Pour ce faire, un jeu de cartes invite à un travail collectif d'introspection :

« Claire joue. Sa carte : "en quoi ta quête résonne avec celle d'un autre joueur ?". Elle répond : "*ben… ça résonne beaucoup avec celle de Sacha. Je voudrais aussi être moi, avec les autres… Et je… Marc aussi… Je… Je voudrais mieux exprimer, ancrer mon intégrité intérieure…*" Elle semble très émue ; elle regarde dans le vide. Le silence revient.
[...]
Christine la "voit" dans sa quête. Elle la regarde avec profondeur et lui dit sa "sérénité" et sa "confiance" : "*j'ai vécu la même chose. J'ai traversé des épreuves de ce type-là. Ce n'est pas facile, hein. Mais il faut… Petit à petit… Il faut tenir bon…*"
[...]
Christine tire sa carte : "Quel est ton prix ? Qu'est-ce que tu es prêt·e à donner pour réussir ta quête ?" Ça lui parle : "*c'est l'histoire de ma vie, ça ! Je veux tout faire. Je veux faire aucun sacrifice. Aucun ! "Qu'est-ce que tu es prêt à donner ?" Le mot qui me vient c'est : rien.*" [...] Tout cela "résonne" avec l'expérience de Florian : "*Je me suis vu dans mon envie de changer les autres, je me suis vu porter sur mes épaules cette envie de porter une conscience écologique… Je me suis vu missionnaire, à bosser la nuit parce que la planète va mourir. Je me suis aussi questionné sur ce qu'il a fallu que je sacrifie, pour agir, vraiment.*". » — Extrait du journal de terrain réalisé lors d'un Atelier du Faire Ensemble.

Ce jeu de résonance au cours duquel se tissent des analogies, des ressemblances et des métonymies ouvre une séquence d'expression et de mise en pratique collective des émotions. Les regards insistants, fixes, parfois humides, la tonalité des prises de paroles, parfois tremblante, grave ou chargée, les silences qui s'allongent et la proximité physique des participant·es contribuent à faire monter une tension émotionnelle collective. À mesure que chacun·e se reconnaît dans les propos de l'autre, les frontières entre les expériences individuelles s'estompent : les affects circulent, se répondent, s'intensifient. Une heure après l'autre, l'espace-temps du Tao favorise un processus d'affectation mutuelle, où les émotions circulent au sein du groupe. Tour à tour émetteurs, transmetteurs et récepteurs, les individus véhiculent des émotions qui se trouvent collectivement produites et entretenues.

Si les émotions proviennent d'individus singuliers, elles sont aussi le fruit d'un dispositif visant à favoriser leur circulation, voire leur amplification. La disposition des individus en cercle resserré, le plateau de jeu comportant des graphismes chargés de symboles comme le yin et le yang, l'échange entre les participant·es de pierres colorées évoquant des messages, des « énergies » ou des intentions et les gestes codifiés qui accompagnent ces échanges participent de la mise en scène d'une séquence au cours de laquelle les émotions sont partagées, ritualisées et progressivement intensifiées. À ces éléments se surajoutent des règles interactionnelles comme celle de se tenir la main en cercle, de répéter en chœur les mêmes phrases ou de respecter une certaine intonation lors de la prise de parole. Ce type de ritualisation participe de la production intentionnelle d'émotions collectives.

De manière comparable, un autre dispositif « rituel » produisant ce type d'intensité émotionnelle se retrouve au sein du TQR. Il constitue d'ailleurs la séquence centrale de ces ateliers, tant par sa durée que par le type d'affects qu'il suscite. Le Mandala de la Vérité suit une trame consistant à exprimer collectivement et « en profondeur » des émotions que les acteurs qualifient de « désagréables » en reliant thématiques personnelles, collectives et environnementales. Assis·es en cercle, les participant·es se lèvent tour à tour pour se rendre au centre et s'emparer d'un des quatre symboles :

> « "La pierre, lourde et froide comme la peur ; le bâton, qui peut représenter la colère, toute la rage qu'on peut ressentir. Le bol vide. Qui représente notre impuissance, ou toute sorte sorte de vide qu'on peut ressentir par rapport à… À ce qui se passe… En nous, ce qui se passe dans le vivant, ce qui se passe dans la société. Et les feuilles qui représentent notre tristesse. Notre infinie tristesse par rapport à l'état du monde. Et au milieu, il y a de la place pour tout le reste, tous les autres ressentis que vous pouvez vivre à certains moments que vous pouvez nommer.

[silence]
Dans ce mandala, comme dans toute l'étape "honorer notre souffrance pour le vivant"[225], vous pouvez aussi bien parler des difficultés individuelles, que collectives, que sociétales, des souffrances écologiques, des souffrances sociales. Parce que, évidemment, tout est inter-relié. Il n'y a rien qui est séparé de cette grande toile du vivant…" » — Extrait du journal de terrain réalisé lors d'un atelier de Travail qui Relie.

De la même manière que dans le jeu du Tao, les échanges sont codifiés et des symboles sont manipulés tout au long de la séquence. Ce travail de ritualisation participe pleinement de la production de l'intensité recherchée par les acteurs. Au-delà des quatre éléments disposés au centre du cercle, chaque personne doit terminer sa prise de parole par une expression signifiant qu'elle est terminée (« j'ai dit », « j'ai parlé »), et les autres doivent lui répondre « je t'entends ». La séquence se prolonge pendant plusieurs heures et s'achève lorsqu'aucun·e participant·e ne souhaite plus s'exprimer. Elle vise à créer un espace où donner cours à des émotions « désagréables ». L'extrait qui suit rend compte de quelques séquences du Mandala de la Vérité :

Marie tape sur le bol tibétain. **ding** "*Le mandala de la vérité est ouvert."* Silence. Quelques dizaines de secondes s'écoulent. Luc se lève et rejoint le centre du cercle. Il se saisit de la pierre. D'une voix étouffée : "*En ce moment j'ai peur d'un truc. Autour des élections européennes[226] et de la dynamique de l'extrême droite, qui me…* *aspiration*, *qui me tétanise. J'ai peur de la violence. J'ai peur dans les années à venir de me faire casser la gueule par des fachos, que mes enfants se fassent casser la gueule. J'ai peur que la haine soit… Que le racisme, le rejet, devienne un truc complètement acceptable. Une façon d'être, de faire corps ensemble… Des fois je me dis "ce qui arrive c'est horrible." Et j'ai du mal à faire face à ça. J'ai peur de la violence mais j'ai peur aussi de la défaite, du cynisme. Que ça me tue. ... De ne pas pouvoir rester ouvert dans mon cœur par rapport aux horreurs qui vont arriver. "* […] Nous murmurons : "*je t'entends*". Le silence regagne la pièce.
Pierre se met au centre du cercle. Il se saisit du bol. "*Moi, par rapport à la situation politique, moi je ressens du vide. Une incompréhension. Comme quelque chose de… De prédestiné, qui est sur des rails, qui va arriver, et sur lequel c'est pas possible d'agir."* Il lâche le bol et s'empare du bâton. "*Donc là j'ai… J'ai de la colère quand même, contre ce que j'appelle moi le gouvernement invisible, qui en fait gouverne le monde.*" […] Il regarde le bâton. Il reprend d'une voix plus vive : "*donc moi j'ai une colère profonde où parfois je pense que ces gens-là je vois pas comment faire autrement que de les supprimer…*" Il prend la pierre. "*D'ailleurs des fois je me fais peur. Je me fais peur sur comment je vais réagir moi dans l'avenir par rapport à ça. Est-ce qu'il faudra se battre, est-ce qu'il faudra pas se battre ? Comment je vais me battre ? J'ai même pas fait l'armée, j'ai jamais touché une arme de ma vie…"* Louise pleure. Silence. "*J'ai peur pour l'eau, aussi. Parce*

[225] Pour rappel, les quatre étapes des ateliers de TQR sont : « s'ancrer dans la gratitude » ; « honorer notre peine pour le monde » ; « porter un nouveau regard » et « passer à l'action ».

[226] L'atelier se déroule quelques jours après les élections européennes des 8 et 9 juin 2024, qui donnent lieu à une très nette percée de l'extrême droite en France, avec 31,4% des voix pour le Rassemblement National. Ce choc politique est un moment saillant du contexte national. Il conduira quelques semaines plus tard, à la suite de la dissolution de l'Assemblée nationale, à un taux de participation aux élections législatives inégalé depuis 1997, et à la victoire de l'Union de la Gauche.

que ce que je ressens profondément, c'est que toute l'eau est en train de se polluer. De l'eau potable il n'y en a pas beaucoup sur Terre, y'en a pas assez pour tout le monde, et en plus celle qu'on a, on est en train de la polluer. Donc comment on fera sans eau ? Mmmh… Voilà. J'ai peur, et je peux avoir de la colère, par rapport à mes enfants…" Il soupire. Il pleure. Il murmure : "*... J'ai une forme de tristesse…*" Silence. "J'ai dit". Les autres : "je t'entends.".

Louise pleure à chaudes larmes. Elle se lève et se met au centre du cercle. Lentement, elle prend le bâton. "*Je suis très en colère. Vraiment très très en colère. Contre mes parents. Et en fait, tout ce qu'ils représentent. Toute la communauté de personnes qu'ils représentent, qui sont tous ces gens qui s'en foutent, qui sont dans un déni conscient. Au fond d'eux ils savent. Mais ils veulent pas regarder la réalité en face parce que c'est tellement plus facile de remplir le vide. Je suis très en colère contre eux, et contre tout ce qu'ils m'ont pas transmis, et qu'ils transmettent pas à mes enfants*." Elle pleure. Silence. Elle prend le bol vide. "*et… évidemment, je me sens impuissante, devant toutes ces conneries. Devant l'avenir de mes enfants.*".

[…]

Marie se met au centre du cercle. Elle prend le bâton. "*Je suis très souvent, et de plus en plus, en colère, voire en rage, en particulier par rapport au gouvernement, par rapport à ceux qui ont le pouvoir de prendre des décisions et qui prennent des décisions nuisibles. Nuisibles aux êtres humains, nuisibles au vivant. Et je sais pas si j'ai de l'éco-anxiété, mais j'ai de la politico-anxiété. Une grosse politico-anxiété. [...] J'ai du capitalisme-anxiété, ouais. Et je vois tout le fric qu'il y a derrière, ça… [grande inspiration et expiration] Ça me met en rage."* Silence. Elle pleure. Elle prend la pierre : "*Et ce qui me fait le plus peur, le plus honte, c'est toute la guerre qui est menée contre les personnes pauvres. J'en peux plus du classisme du gouvernement, de leur vision inhumaine, de leur mépris.*" Elle met ses mains au centre du cercle [pour symboliser une autre émotion que celles matérialisées par les quatre éléments]. "*Et j'ai honte de mes privilèges par rapport aux personnes pauvres. J'ai honte de faire partie des personnes privilégiées. J'ai honte d'être blanche.*" Elle se saisit des feuilles mortes. Lente, d'une voix grave : "*et j'ai une infinie tristesse pour les personnes qui subissent… La connerie des autres. Une infinie tristesse pour les peuples autochtones en train de mourir. Pour les cultures respectueuses du vivant, qui sont en train de mourir.*" […] *J'ai parlé.*" Nous : "*Je t'entends.*".

[…]

[Louise] pose ses mains au centre. "*Je voudrais déposer ma honte, pour un comportement que j'ai eu. En décembre dernier. J'étais en Inde. Et y'a une femme très très, très pauvre. Avec son bébé, qui m'a demandé à manger. Elle m'a dit "je veux pas d'argent, je veux manger." Et je lui ai rien donné. Et j'y repense tout le temps."* Elle fond en larmes. "*En fait j'ai eu peur. J'ai eu peur qu'elles soient 30 à arriver, et en fait c'est complètement con parce qu'elles auraient été 30 c'était pas un problème. Parce qu'en fait avec mes moyens d'occidentale je pouvais nourrir tout le village.*" Elle sanglote. "*Donc voilà, j'ai honte. De mon comportement de privilégiée. De ne même pas tendre la main quand l'occasion se présente… Si ça se trouve cette femme, elle est morte en fait !*" Louise redouble de pleurs. Elle saigne du nez. Le sang coule dans le bol vide de l'impuissance. Une image évocatrice… Marie et Pierre lui tendent deux boites de mouchoirs. D'un air paradoxalement léger, elle lance "*j'ai parlé*", se retirant du centre, des mouchoirs plein le nez. Nous : "*Je t'entends*".

Un lourd silence s'abat sur nous, face à cette scène pathétique. Marie nous demande "*est-ce qu'il y a une dernière chose qui a besoin de se dire ?"* Elle nous scrute et laisse passer quelques dizaines de secondes. "*Dans ce cas, on va clôturer le Mandala de la Vérité*" [...] Elle donne trois coups de bol tibétain. D'une voix faible : "*Le mandala de la vérité est terminé*". » — Extrait du journal de terrain réalisé lors d'un atelier de Travail qui Relie.

Dans le Mandala de la Vérité, l'intensité émotionnelle est recherchée de manière explicite. Enraciné dans l'expression et le partage d'émotions « désagréables » (la tristesse, la peur, l'impuissance, la colère, la honte, etc.), ce « rituel » ouvre une séquence au cours de laquelle ces dernières sont performées. En se mettant au centre du cercle, chacun·e est enjoint· à exprimer, selon des codes établis, de telles émotions. Le fond des messages qui s'échangent compte moins que dans le jeu du Tao, l'essentiel résidant plutôt dans la forme et l'expression des émotions qui les accompagnent. Le Mandala de la Vérité n'est pas, comme le Tao, un lieu d'échange interpersonnel au cours duquel un lien de confiance et d'entraide se créerait. C'est plutôt un espace de performance, où chaque personne et invitée à partager ses émotions, indépendamment de ce à quoi elles se réfèrent — la consigne énonçant, au départ, que les individus peuvent partager des éléments se rapportant indistinctement à des thématiques individuelles, collectives et environnementales[227].

Au cours de telles séquences, l'accès à l'intériorité s'opère par le déploiement collectif d'une intensité émotionnelle. La mise en commun ritualisée de la souffrance apparait comme une voie privilégiée d'intensification des émotions. La modulation des voix, les regards et surtout les pleurs qui scandent ces séquences sont au centre du processus de production de l'intensité émotionnelle. C'est aussi, comme le soulignait Marcel Mauss, s'interrogeant sur la nature des pleurs au cours des rites funéraires australiens, l'inscription de la séquence dans un espace-temps défini et son enchâssement dans des conditions sociales de possibilité qui produisent en tant que telles l'expression ritualisée d'une telle douleur (Mauss, 2021).

La production de l'intériorité implique donc, à maints égards, celle d'une intensité émotionnelle. Il semble que le type d'émotion en question compte moins que l'intensité avec laquelle ces émotions sont produites et éprouvées collectivement. Les séquences ouvertes au cours des ateliers ethnographiés fournissent des exemples de dispositifs orientés vers de telles dynamiques

[227] C'est là un élément central de l'écopsychologie, qui vise à dépasser l'opposition entre l'individu et le monde en partant du postulat selon lequel l'individu est partie prenante de son environnement. Dès lors, les souffrances personnelles ne doivent pas être analysées comme les symptômes de troubles psychiques individuels, mais comme le signe de problématiques collectives, sociales et environnementales. Le Mandala de la Vérité s'inscrit directement dans cette perspective en invitant les personnes à exprimer indistinctement leur souffrance sur des thèmes personnels et collectifs.

au cours desquelles l'accès à son intériorité et à celle d'autrui s'opère par la voie de l'affect[228]. Cependant, si cette condition est nécessaire, elle n'apparait pas suffisante pour la production sociale de l'intériorité dans le milieu des « transitions ».

3.1.2. L'intériorité comme foyer d'agentivité

Le jeu du Tao et le Mandala de la Vérité apparaissent tous deux comme des dispositifs rituels de production de l'intensité émotionnelle. Mais les séquences qu'ils ouvrent partagent d'autres points communs. En particulier, ils proposent une interprétation et une prise en charge des affects très similaire.

Le jeu du Tao se divise en deux temps. Il s'agit d'abord pour les participant·es de partager leurs « quêtes » respectives et leurs émotions. Dans un second temps, elles et ils sont invitée·es à identifier les « prochains pas » à effectuer pour « avancer » dans leurs « quêtes » respectives. La compréhension mutuelle et l'empathie cèdent alors le pas à l'identification de moyens d'action, de ressources mobilisables et « d'engagements personnels » à tenir. D'une séquence à l'autre, il ne s'agit plus seulement d'exprimer ce que l'on ressent, mais de transformer ces émotions en leviers d'action, d'incarner dans des gestes et des décisions ce qui a été éprouvé collectivement.

La structure en quatre étapes du TQR reprend le même schéma de fonctionnement. La deuxième étape (« honorer notre souffrance pour le monde »), dont le Mandala de la Vérité constitue l'élément principal, est suivie par deux autres étapes : « porter un nouveau regard » puis « aller de l'avant ». La troisième étape consiste en une série d'exercices introspectifs au cours desquels les participant·es sont amenés à retrouver des émotions plus « agréables » que celles vécues au cours de l'étape précédente. On peut, par exemple, leur demander de s'isoler et de répondre de manière manuscrite à la question « Qu'est-ce que j'aime dans le fait d'être vivant ? Comment puis-je me relier à ce sentiment dans mon quotidien ? », ou bien d'imaginer des « vies alternatives » à celles que l'on expérimente. Une fois que tout le monde a répondu individuellement aux questions, chacun· partage ses réponses au reste du groupe. L'animateur·ice

---

[228] Loin d'être conçue de manière individualiste, on voit, là aussi, comment l'intériorité est appréhendée, en pratique, d'une manière éminemment relationniste. Cette analyse prolonge donc la section 3.2. du chapitre 2. Ces pratiques collectives ritualisées fournissent d'autres éléments pour comprendre dans quelle mesure, loin d'être le signe d'un « repli sur soi individualiste », la pratique de l'intériorité se conçoit, dans le milieu des « transitions », à travers la relation sociale. En l'occurrence, la production de l'intériorité par les émotions s'opère par la circulation, d'une personne à l'autre, d'affects qu'il s'agit de partager avec autrui. C'est parce que les individus sont les véhicules d'émotions circulantes qu'ils produisent collectivement l'intériorité. La circulation de ce « flux émotionnel » apparait donc comme la condition de félicité de la production de l'intériorité.

peut aussi prendre la parole quelques minutes autour de ce thème. Les discours s'orientent vers la notion de « reliance », centrale dans le TQR. Cette notion se rapporte à l'idée d'une connexion si forte de l'individu à son environnement (et plus largement, au monde) qu'il n'existe, *in fine*, pas de distinction entre l'un et l'autre. Dans cette ontologie « moniste » ou immanente, le rapport à l'action se trouve transformé.

Cette étape vise à appréhender sous un jour nouveau son propre pouvoir d'agir. La connexion (voire la fusion) entre soi-même et son environnement débouche sur une autre notion : celle de la capacité à agir. C'est à partir de cette « connexion à la toile de la vie » (selon une autre expression propre au TQR) que se pense le pouvoir d'agir. Ainsi, l'intériorité relationniste à laquelle accède l'individu est faite de connexions avec le « vivant » humain et non-humain. Au cours de cette troisième étape du TQR, la connexion à l'intériorité s'éprouve dans la relation au monde et à l'environnement. Après les longues heures du Mandala de la Vérité, les individus partagent à cette occasion des sentiments d'enthousiasme, de joie ou encore d'émerveillement face à l'idée d'une « connexion au monde » et à la « toile du vivant ».

La quatrième et dernière étape consiste à « passer à l'action ». Ici, les personnes sont invitées à envisager concrètement leurs prochains gestes ou engagements concrets pour le « changement de cap ». L'équivoque de cette expression laisse volontairement ouverte la question des modalités de l'action. Trois pôles identifiés sont néanmoins proposés aux participant·es : d'abord, celui de la « défense du vivant » à travers des actions militantes (désobéissance civile, sabotage, boycott, etc.) ; ensuite, celui de la création d'alternatives et de la fondation de collectifs (organisations, projets divers, etc.) ; enfin, celui du « changement de conscience », davantage axé sur des questions culturelles et « spirituelles » (pratiques visant à transformer notre perception de nous-mêmes et du monde). L'expression « aller de l'avant », qui intitule cette dernière étape, indique le fait que le passage à l'action est une réponse à la souffrance éprouvée. C'est d'ailleurs tout le sens du TQR, qui vise à convertir la souffrance en « engagement pour le vivant ».

De manière similaire aux séquences ouvertes par le jeu du Tao, les questions pratiques succèdent au partage des émotions. Les individus sont enjoints à trouver des réponses concrètes à la séquence précédente. Il leur est demandé de repartir de l'atelier avec des projets, des *engagements* à portée d'action (contacter quelqu'un ; se lancer dans une activité définie ; rejoindre un collectif, un projet, etc.). L'intensité émotionnelle n'est donc pas une fin en soi. Elle trouve sa pertinence dans la mesure où elle embraie nécessairement sur un « passage à l'action », un engagement concret,

tangible et réalisable. La production de l'intériorité telle qu'elle se donne à voir au cours de ces ateliers est donc orientée *in fine* vers l'action. Elle vise à produire un certain pouvoir d'agir, une certaine *agentivité*.

En accédant à leur intériorité et à celle des autres, les acteurs suivent des procédures débouchant sur la production d'agentivité. Ce phénomène se retrouve aussi sous d'autres aspects et par d'autres canaux. À l'écart des longues séquences de production d'une intensité émotionnelle orchestrées par le TQR et le jeu du Tao, les nombreuses méthodes et techniques de l'intériorité qui traversent le milieu des « transitions » sont, elles aussi, tout entières tendues vers l'action. En effet — et en particulier lorsqu'elles sont déployées dans le cadre des ateliers ethnographiés — les méthodes de communication, les pratiques corporelles et les éléments d'introspection visent moins à dire le vrai de l'intériorité qu'à la rendre individuellement et collectivement « praticable »[229]. Pour ce faire, elles nécessitent un processus souvent rigoureux de formalisation de l'intériorité. Les usages de la Communication Non-Violente au cours des ateliers Plantîves fournissent un exemple parlant. Avec une grille de lecture fixe, cette technique permet de lire et d'interpréter des situations et d'y apporter des réponses rapidement et simplement. On la retrouve notamment dans certains ateliers au cours desquels les participant·es sont invité·es à réinterpréter des situations passées au prisme de cette grille de lecture[230]. En identifiant, à l'aide de listes, de méthodologies et de représentations graphiques, leurs émotions face à des situations concrètes, les acteurs sont conduits à suivre une ligne interprétative spécifique en vue d'agir selon des standards pré-établis (*cf*. annexe 9). Ce faisant, ils se trouvent en mesure d'agir concrètement face à des situations diverses. Ainsi, la

[229] C'est là un point commun important du milieu des « transitions » avec le champ du développement personnel proprement dit. Les travaux de Nicolas Marquis sur la lecture d'ouvrages de développement personnel (Marquis, 2014) montrent bien que l'essentiel se joue, pour les lecteur·ices de ces livres, dans la propension de ces derniers à déployer des prises sur lesquelles s'appuyer pour répondre aux épreuves de l'existence. Il s'agit moins, dès lors, d'analyser ses méandres intérieurs que de construire une intériorité praticable, comme un ensemble de ressources disponibles pour « avancer », évoluer et répondre aux normes contemporaines d'autonomie. Cette appréhension commune de l'intériorité permet aussi de comprendre la circulation des techniques de développement personnel dans le milieu des « transitions ». De nombreux éléments traversant ce milieu sont directement issus du développement personnel et parfois explicitement présentés ainsi. Programmation Neuro-Linguistique, Analyse transactionnelle, Communication Non-Violente, qi-gong, yoga, art-thérapie, coaching… Ces techniques s'ajoutent à des références à la littérature de développement personnel et aux modèles, typologies et autres mises en formes de l'intériorité qui la caractérisent (les « 5 blessures de l'âme » de Lise Bourbeau ; les « 4 accords Toltèques » de Miguel Ruiz, les 3 rôles du « triangle de Karpman », etc.). Leurs thèmes sont souvent ceux du développement personnel, mais ils s'insèrent toujours dans le cadre d'un message « engagé », militant, ou d'une réflexion sur l'engagement lui-même.

[230] Cette grille repose sur quatre éléments : « observation sans jugement » (« quand j'observe ceci… ») ; « expression des sentiments » (« … ça provoque ce sentiment… ») ; « identification d'un besoin » (« … car j'ai besoin de ceci ») ; « formulation d'une demande concrète » (« … je te demande donc de faire ça. »). Pour faciliter l'exercice, des fiches proposant des exemples d'émotions et de besoins sont distribuées. On trouvera en annexe 9 quelques-uns de ces documents.

formalisation de l'intériorité n'a pas d'autre objectif que celui de fournir des prises tangibles pour agir dans le monde.

Les nombreuses représentations graphiques disponibles au cours des ateliers (dont certaines figurent en annexe 9) participent pleinement de ce processus de mise en forme de l'intériorité. En fournissant aux participant·es des schèmes interprétatifs et des modes de compréhension de soi et d'autrui, ils permettent de dispenser, dans le même temps, des règles de conduite et des formes de raisonnement spécifiques orientant les personnes dans leurs choix et leurs décisions. Ces méthodes sont orientées vers la résolution des problèmes et la gestion des situations par *l'action*.

Ces méthodes d'introspection, de compréhension de soi et de communication fournissent des « clés », des prises pour agir, tout autant qu'elle sont au support de l'intériorité des personnes. En accédant à l'intériorité, les acteurs circulant dans le milieu des « transitions » enrichissent dans le même temps leur pouvoir d'agir. Qu'elle passe par la production d'une intensité émotionnelle ou par la formalisation de l'introspection et des interactions, la production de l'intériorité y embraie toujours sur l'horizon du « passage à l'action ». L'intériorité est dès le départ produite en vue de déployer un pouvoir d'agir, de favoriser ou de faire émerger une agentivité.

3.2. L'agentivité

L'engagement dans les « transitions » repose sur des méthodes et des dispositifs de production collective de l'intériorité. En retour, l'intériorité ainsi constituée vise essentiellement à nourrir la propension à agir. Mais quel type d'agentivité se trouve ainsi produit ? À quoi répond-elle, vers où et vers quoi s'oriente-t-elle ?

Certains éléments déjà évoqués dans ce chapitre constituent de premiers éléments de réponse sur lesquels nous allons revenir. On verra que l'accroissement de l'agentivité répond souvent à un mal-être, à une souffrance éprouvée par les personnes. Cette dimension « thérapeutique » est importante pour comprendre la manière dont l'agentivité se constitue et se déploie. Puisqu'elle est produite de manière consubstantielle à l'intériorité (en ce qu'elle découle des mêmes processus, pratiques et dispositifs), elle apparait indissociable de cette dernière. Dès lors, l'action qu'elle rend possible s'oriente toujours, au moins en partie, vers la transformation de soi et le travail sur son expérience cognitive, affective et sensible. Mais loin de seulement se rapporter à un individu isolé et hors du monde, elle se présente, *dans le même geste*, comme une action dans le monde. Nous

verrons que c'est moins d'une articulation entre deux pôles séparés que d'une véritable fusion de ces sphères dont témoignent les acteurs.

3.2.1. Gagner en agentivité pour traiter les maux

Nous avons vu que lorsqu'ils sont amenés à revenir sur leurs trajectoires, les acteurs mobilisent souvent un lexique thérapeutique[231]. Indépendamment du registre de pratiques et des lignes d'action privilégiées, l'engagement dans les transitions participe souvent du traitement d'une souffrance éprouvée en première personne. Dans certains cas — comme celui, déjà évoqué, de Charlène — la thérapie (en l'occurrence, la Gestalt) est, en tant que telle, le prisme principal à partir duquel l'engagement est appréhendé. Dans d'autres, un rapport thérapeutique est entretenu avec des pratiques non-thérapeutiques.

Pierre (53 ans) consulte des thérapeutes depuis de nombreuses années, notamment en psychodrame et en Gestalt-thérapie. Il pratique aussi des techniques de développement personnel comme les constellations familiales, le coaching de vie, l'art thérapie ou les thérapies dites « humanistes ». Au début de l'année 2023, il découvre la collapsologie par la lecture, puis le TQR dans la foulée. Bien que le TQR se présente à Pierre par la voie de la collapsologie, il lui apporte des éléments sur le plan thérapeutique : « le TQR c'est venu dans mon parcours, à un moment où j'ai fait un travail sur moi pour ne plus être hypocondriaque. J'ai vraiment bien travaillé là-dessus, ça m'a vraiment aidé. » Quelques temps plus tard, il démissionne d'un poste de cadre dans le secteur socioculturel et entame un projet de création d'un éco-lieu. Lorsqu'il revient sur ces changements, il déclare :

> « Je dirais que moi, concrètement, sur moi, [la découverte du TQR et ma démission] m'ont permis de me remettre dans l'action, par rapport au fait que j'étais pas dans une action militante et que j'étais dans une forme d'épuisement global, voire de dépression. J'étais arrivé à un stade où j'y croyais plus et j'avais plus rien envie de faire. Donc c'est ça l'impact que le TQR a eu sur moi. [...] Pendant des années j'ai été en souffrance et du coup je me suis défoncé. J'ai eu plein de types de défonce différents. La dernière que j'ai arrêté, il y a trois ans, c'était le pétard. Le pétard ça m'endormait tous les jours, en tout cas ça endormait ma souffrance. Là, j'ai tout arrêté de ce côté-là, en faisant un travail plus approfondi avec ma thérapeute, et notamment beaucoup sur l'inconscient. »

Pierre associe le traitement de sa souffrance au fait de se « remettre dans l'action ». Par ce terme, il se réfère non-seulement à une « action militante », mais aussi à une action plus quotidienne, lui permettant d'éviter la « dépression » et le répondre au « désespoir » :

---

[231] *cf.* section 2.2.1.

> « J'ai de profonds moments de désespoir. Du coup la question c'est est-ce que je lutte contre ces moments de désespoir ou est-ce que j'accueille ce désespoir. J'ai toujours ce questionnement-là. Et puis après à un moment je me dis que j'y vais. Donc j'accepte. J'accepte d'être mal, j'accepte de pleurer, j'accepte d'être hyper angoissé et de voir du noir... Vraiment de voir du noir. Et puis à un moment, paf ! Y'a quelque chose qui se passe et... Ça je pense que le TQR et le travail de thérapie [en Gestalt] que je fais m'aident vachement là-dedans. »

Ces pratiques lui permettent de trouver un fil thérapeutique ; elles apparaissent comme une ressource lui permettant de répondre à sa souffrance d'une façon convenable. En ce sens, lorsqu'il évoque le fait que le TQR lui a permis de se « remettre dans l'action », cette expression s'ancre non-seulement dans un registre militant, mais emprunte aussi au lexique de la thérapie. L'agentivité que Pierre cultive à travers le TQR et la Gestalt s'oriente vers sa propre économie psychique autant que vers la transformation de la société. Le TQR lui a permis de mieux répondre à ses accès d'angoisse et à ses états « dépressifs », mais apparait aussi comme une pratique qu'il qualifie de politique :

> « Pour moi le TQR c'est surtout un changement de paradigme entre... C'est sortir du monde croissantiste, productiviste, consumériste. Et du récit qu'on nous raconte, parce que c'est une histoire de récit. J'en discutais avec des personnes cette semaine, le Rassemblement National, ils sont sur un récit, aussi. Sur un nouveau récit. C'est quoi qu'ils proposent ? Plutôt que ces putains de récits qu'on leur offre avec Macron, là, où l'austérité, machin… […] Le TQR, il propose un changement total de paradigme par rapport à ce premier discours-là, mais aussi par rapport à l'autre discours dans lequel j'ai pu être moi qui est celui de la désespérance. Pour moi, ce qui est plus compliqué maintenant c'est de lutter contre ma désespérance. »

Thérapeutique et politique s'entremêlent. Aux yeux de Pierre, les deux sont indissociables. Sa propre biographie l'a conduit à entremêler ces deux registres. Il précise d'ailleurs au cours de l'entretien que la découverte de la collapsologie a joué un rôle important dans le regain de ses phases « dépressives ». De plus, le style thérapeutique du TQR (mais aussi, d'une certaine manière, de la Gestalt[232]) consiste à transmettre une vision du monde spécifique, où le rapport à l'action se trouve lui-même modifié. Dès lors, le « récit » du TQR favorise le « passage à l'action » tout en fournissant un mode de traitement de la souffrance à travers la transmission d'une certaine ontologie :

---

[232] La compatibilité de la vision du monde véhiculée par le TQR (axée autour des principes d'interconnexion des êtres et d'immanence) avec des éléments issus de la thérapie et du développement personnel (comme la Gestalt) favorise les ponts et les passages d'une pratique à l'autre. Le TQR partage avec la Gestalt et la systémie une histoire commune ancrée dans les élaborations multiples de la contre-culture étasunienne et du *new age* (*cf*. chapitre 1, sections 1.2.3. et 1.2.4.). Ainsi, à la manière de Pierre, les personnes qui circulent dans le milieu des « transitions » déclarent retrouver dans des pratiques proches de l'écopsychologie ou de la gouvernance partagée des éléments (typiquement, la systémie) qu'elles avaient rencontrés plut tôt, en fréquentant des sphères plus proches du développement personnel et des thérapies alternatives.

> « Pour moi le TQR c'est un nouveau récit. Un nouveau récit où on est tous interconnectés les uns les autres, entre humains, mais on est aussi interconnectés avec tout ce qui nous entoure. Ça pour moi c'est une réalité, et tu vois, ça m'a vraiment renvoyé à la systémique sur laquelle j'ai travaillé depuis des années, parce que la systémique, c'est ça. Sauf que dans le TQR, il y a une dimension où la systémique parle des humains entre eux, le TQR travaille sur les humains mais aussi sur les autres qu'humains. C'est comment te relier avec les animaux, avec les arbres, avec les éléments. Et qu'on est tous interconnectés les uns les autres. Et du coup une action de l'un impacte la vie de l'autre. »

Le TQR fournit à Pierre un type d'agentivité où le « passage à l'action » répond tant à sa souffrance psychique qu'à une action orientée vers le changement social. Ainsi, le projet de fondation d'un éco-lieu qu'il mène depuis quelques années apparait comme une façon d'agir concrètement pour un « changement de paradigme » ancré dans des transformations subjectives similaires à celles qu'il a lui-même vécu :

> « Mon projet, c'est de faire un lieu d'accueil et d'accompagnement où tu peux te relier à toi-même, donc ça c'est tout le travail sur toi que tu peux faire ; et aussi voir comment t'es relié avec les autres, ou apprendre des techniques pour se relier avec les autres, là c'est tout le volet de l'intelligence collective, que j'ai pas mal travaillé et expérimenté. »

Or, si Pierre ambitionne de multiplier de tels changements intimes, c'est parce qu'il a la conviction que les « transitions intérieures » sont au principe du changement social :

> « Le changement, pour moi, il se fait par la création de lieux alternatifs qui vont s'unir entre eux. En partant du terrain. Et qui vont proposer un autre récit et un autre mode de vie en reliance. Mais ça peut se faire qu'en partant du terrain. Ça ne peut qu'être quelque chose d'ascendant. De toutes façons, les gens qui sont en haut, c'est pas concevable pour eux. Si tu fais ça, tu te mets en conflit avec eux. C'est ce qu'explique bien Darmanin. C'est pour ça qu'il a créé le terme "d'éco-terroriste", et qu'il a mis sous surveillance toutes les associations qui pouvaient être considérées comme dangereuses. C'est pour ça que certains permaculteurs, disent, et je les rejoins, que si tu mets en place de la violence, finalement tu rentres dans son jeu. »

La conception du changement social que Pierre développe se comprend à l'aune de son propre parcours, à l'interface de l'engagement thérapeutique et politique. Le TQR, comme la Gestalt, ayant participé du traitement de sa propre souffrance, Pierre manifeste un fort attachement à ces pratiques. Son engagement dans les « transitions » le conduit à en faire le socle du changement social. Si l'engagement de Pierre recèle une dimension thérapeutique dans la mesure où il lui fournit les ressources pour répondre à sa souffrance, il le conduit, dans le même temps, à développer une conception du changement social dans laquelle le soin et la thérapie tiennent une place centrale.

Le cas de Pierre illustre comment les formes d'agentivité produites au sein du milieu des « transitions » peuvent s'ancrer dans une réponse aux différents maux éprouvés par les personnes

qui s'y engagent. Ainsi, de même qu'un gain en agentivité découle de la production des intériorités, cette agentivité s'oriente en retour, en partie, vers un « travail sur soi ».

3.2.2. L'orientation de l'agentivité vers le « travail sur soi »

Les ateliers de TQR consistent explicitement à produire des changements intimes afin de susciter et de favoriser un pouvoir d'agir, une agentivité nécessaire à l'engagement. Dans ce processus, la question du « passage à l'action » arrive après celle des transformations du rapport que l'individu entretient à lui-même et au monde. Ainsi, après la deuxième étape (« honorer notre peine pour le monde »), la troisième étape peut receler des propositions consistant à faire émerger positivement, chez les individus, de telles transformations :

> « Nous sommes assis·es en cercle. Elise nous parle de l'importance d'ouvrir sa perception à autre chose qu'à son Moi. "*Joanna Macy parle d'une crise de la perception. Elle nous invite à trouver dans le vivant de quoi nous inspirer, nous relier à la toile de la vie. C'est un dépassement du soi.*" Après un bref silence, elle s'empare du livre *Rêver l'obscur* de Starhawk, ainsi que d'un petit fossile. Elle le donne à la personne se situant à sa droite et lui demande de le faire tourner au reste du cercle, puis commence, d'une voix vibrante, la lecture d'un extrait : "*Je tente de ne pas séparer une idée de son contexte. Très tôt le matin, je descends courir avec les chiens sur la plage dans la brume d'été. L'océan murmure : tout est doux, gris et bleu argent. Une ligne d'oiseaux suit l'écume des vagues et disparaît de la vue quand la crête la cache. La marée descend. Il y a des oursins près de mes pieds et des coquilles d'oursins fossiles enchâssées dans les rochers noirs.*
> *Les formes de pensée de l'immanence sont enchâssées dans le contexte ; elles sont contexte et contenu, comme ce fossile est maintenant aussi un rocher.*
> *Imaginons que nous vivons dans une culture où le temps est cyclique, où l'oursin existe à côté de son fossile (comme il le fait). Où tout est vu comme un éternel retour, de la même manière que les oiseaux vont revenir à la vue avec le mouvement des vagues. Comme je retourne à la plage, toujours et toujours.*
> *Imaginons que rien ne reste en dehors de ce retour, l'oiseau n'est pas séparé de la vague mais tous deux participent au même rythme. Imaginons que je sache — non pas intellectuellement mais dans mon corps et mon cœur — que je ne me tiens pas séparée de l'oursin ou du fossile ; que les forces lentes qui forment la vie de l'un et qui ont préservé l'autre sous la pression forte des boues en train de sédimenter, cycle par cycle, sont les mêmes forces qui ont formé ma vie ; alors en tenant le fossile dans ma main, je regarde dans un miroir.*"
> Le fossile circule entre nous pendant la lecture d'Elise. » — Extrait du journal de terrain réalisé lors d'un atelier de Travail qui Relie.

À partir de cette lecture, Elise transmet une vision du monde, une ontologie propre au TQR tel qu'il fut élaboré par Joanna Macy. Cette conception connexionniste et immanente ne considère plus les humains comme extérieurs à leur environnement, mais comme pris dans le même tissu vivant — la « toile de la vie » — et mus par les mêmes forces que le reste du monde. En posant une continuité

fondamentale entre humain et non-humain, elle cherche à provoquer un basculement perceptif et affectif.

Au-delà de l'opposition entre le sujet et l'objet, cette vision du monde pose l'idée que les individus ne se singularisent pas en se distinguant des autres entités, mais au contraire, par les relations qu'ils entretiennent avec elles[233]. C'est donc en investissant, en créant et en enrichissant les multiples connexions au monde que peut se déployer le pouvoir d'agir[234]. Dans le TQR, l'intériorité et l'agentivité découlent, de manière consubstantielle, de la connexion, de la relation à soi et au monde. L'action telle qu'elle est conçue par le TQR s'ancre dans cette intériorité relationniste :

> « Même si intellectuellement on sait ce qui se passe, ça reste superficiel et ça ne s'ancre pas dans les actes. Donc si tu réalises l'ampleur du truc, ça vient faire exploser tes émotions. Pour moi c'est un peu le postulat de base du TQR, d'aller faire péter ça pour pouvoir justement entrer dans l'action. Tu restes en surface des choses parce que tu sens bien qu'au fond de toi quand tu ouvres cette case-là, mon Dieu, ça peut être terrible, quoi. Le désespoir. » — Extrait d'entretien avec une organisatrice d'ateliers de Travail qui Relie et praticienne en écopsychologie.

Pour « entrer dans l'action », il apparait nécessaire, dans le paradigme du TQR, de travailler son rapport intime à soi et au monde. Si cette idée est particulièrement explicitée par les écrits de Joanna Macy et des personnes pratiquant le TQR, on la retrouve aussi, de manière parfois moins explicite, dans d'autres sphères du milieu des « transitions ». Comme le montrent les travaux de Jean Chamel (2024), les réseaux contemporains de l'écopsychologie (au sein desquels le TQR occupe une place importante) partagent de telles conceptions. On retrouve aussi ces idées chez XR

---

233 Ceci n'est pas sans rappeler la « monadologie » que Gabriel Tarde développe, en opposition frontale aux conceptions durkheimiennes, sur la nature et l'analyse des faits sociaux. Contre une conception réifiante et substantialiste de la société, Tarde élabore une théorie sociale connexionniste selon laquelle « pour identifier un acteur, il faut déployer son réseau » (Latour *et al*., 2013, p. 203). Ici, le social ne se définit plus par l'imbrication de niveaux plus ou moins grands (typiquement, l'individuel et le collectif), mais par un tissu d'associations et de connexions hétérogènes. Les structures, les ensembles et les institutions s'identifient par les liens qui les font ainsi tenir (et plus par leur grandeur). La société se définit alors comme la « possession réciproque, sous des formes extrêmement variées, de tous par chacun » (Tarde, 1999, p. 85).

234 Ceci rejoint la notion de « pouvoir du dedans » théorisée par Starhawk (2015). Selon cette figure de l'écoféminisme étasunien, le « pouvoir du dedans » s'oppose au « pouvoir sur », qui désigne la capacité de coercition, de contrainte, de domination des un·es sur les autres. À l'inverse, le « pouvoir du dedans » ne se détient pas. Ce n'est pas une substance mais une potentialité ; moins quelque chose que l'on prend que ce que nous pouvons faire. La cosmogonie païenne déployée dans les écrits de Starhawk fait du monde un système unifié, un « tout » au sein duquel le pouvoir se déploie par la création et l'enrichissement de connexions. Il s'appuie sur les relations, se renforçant au fur et à mesure qu'il est produit collectivement. Ces conceptions sont très proches de la distinction opérée par Joanna Macy entre le « pouvoir sur », qu'elle qualifie de « version patriarcale du pouvoir », et le « pouvoir avec », fondé sur le renforcement des liens entre les êtres.

et autour de Plantîves et La Traverse, qui présentent de nombreux liens avec le TQR et l'écopsychologie.

Au-delà (ou en-deçà) de la « doctrine » du TQR, les acteurs thématisent une agentivité « ancrée » reliée aux émotions et aux vécus éprouvés par les individus :

> « Pour moi, le secret il est là, dans la reconnexion à ses propres émotions. On a une société qui est tellement coupée de ses émotions que... en fait on va tous dans le mur sans en avoir conscience. [...] Après j'ai mes propres patients, j'ai [aussi] les patients que je reçois dans le cadre du groupe thérapeutique d'éco-anxiété... Y'a beaucoup de personnes qui sont paralysées par leur éco-anxiété et qui du coup ont besoin d'un coup de main pour passer à l'action, donc j'espère que je peux contribuer un peu à ça. » — Extrait d'entretien avec une praticienne en écopsychologie.

L'interrogée insiste sur le fait que le « passage à l'action » requiert une démarche et des pratiques qu'elle élabore, conçoit et qualifie de « thérapeutiques ». Celui-ci se rapporte nécessairement à un travail sur son expérience subjective, et sur l'intériorité. Cette attention portée à ce qu'elle nomme la « reconnexion à ses propres émotions » aurait des conséquences sur la « justesse » de l'engagement :

> « Après les ateliers, ce que je vois, c'est des personnes qui reviennent à chaque saison, euh... Y'a vraiment quelque chose de l'ordre... Pour les personnes que je vois, y'a quelque chose de "ouais, j'arrive de mieux en mieux à me positionner, et à agir de mieux en mieux. En étant plus efficace dans mes actions, en m'épuisant moins." Pour moi c'est infiniment précieux d'entendre ça, quoi. » — Extrait d'entretien avec une organisatrice d'ateliers Plantîves.

Retrouver « l'équilibre », « l'estime de soi » ou encore la « sécurité émotionnelle » permet, ici, de mieux agir dans le monde[235]. Le « travail sur soi » apparait comme le garant d'une certaine efficacité de l'action. Il s'articule ici à d'autres activités, davantage orientées vers « l'extérieur ».

Mais, loin de n'être qu'un moyen, l'action sur soi-même prend également valeur de finalité. S'il apparait comme la condition préalable de l'action, le « travail sur soi » en est aussi l'objet :

> « Marie nous propose de partir en forêt pour un "temps de *sit spot*" un temps pour pouvoir s'asseoir, à un endroit dans la forêt. Et "*écouter à l'intérieur là où vous en êtes, quelle est votre quête. Et d'écouter ce que la forêt peut vous dire, si elle a envie de vous dire quelque chose. D'écouter en vous, d'écouter autour de vous.*" [...] Nous entrons dans une petite forêt coincée entre deux champs. Nous-nous y enfonçons en suivant un sentier sinueux. Nous marchons quelques minutes jusqu'à en sortir pour nous retrouver sur un chemin plus éclairé et dégagé. Marie, qui guidait notre parcours, s'arrête et se retourne vers nous et nous dit que nous pouvons aller où nous voulons, sans nous éloigner trop loin afin qu'elle puisse nous rappeler. "*suivant si vous avez envie*

[235] Le thème de l'épuisement abordé par l'interrogée rappelle celui de « l'épuisement militant », très investi par les membres de XR, en particulier au sein de la Culture Régénératrice. Ce point est développé dans la section 3.1.3. du chapitre 2.

plus d'eau, plus de bois, de terre, d'air, de lumière… À vous de choisir l'endroit qui est le meilleur pour vous. Nous avons une heure [pour] *prendre un temps d'écoute, de l'intérieur, de l'extérieur, sur la thématique : quelle est ma quête ?*" Elle nous souhaite une "bonne exploration". Chacun·e s'en va de son côté, à la recherche d'un lieu où s'établir pour méditer sur sa quête. » — Extrait du journal de terrain réalisé lors d'un atelier de Travail qui Relie.

Au cours de ce « temps de *sit spot* », les participant·es sont invité·es à « prendre un temps d'écoute de l'intérieur, de l'extérieur » pour méditer sur leur « quête ». C'est à partir de cette relation « intérieure » à soi-même et au monde qu'elles et ils seront amené·es à prendre des décisions sur les actions et les engagements qu'elles et souhaitent mener « profondément » :

> « Marie nous siffle. Nous la rejoignons en silence, puis nous rebroussons chemin pour regagner sa maison. S'ouvre alors un "temps de partage". Assis·es en cercle, nous ouvrons un "espace de parole". [...] Séverine parle du fait qu'elle sent le besoin de partager sa quête avec un compagnon. Elle veut aussi s'engager davantage dans le monde de l'éducation car elle sent qu'elle a besoin d'être au contact d'enfants, du fait de sa décision de ne pas en avoir. Rituellement, on la remercie de sa prise de parole. Après un court silence, Pierre prend la parole. Il parle de sa quête de trouver l'équilibre entre son côté "rationnel et planificateur" et son côté "spirituel". Sa "quête personnelle" est d'arriver à développer son côté "spirituel" pour l'équilibrer avec le côté "rationnel" qu'il a déjà développé. Et sa "*quête pour le monde, ou pour le collectif*" consiste à "*créer un lieu alternatif, alternatif à ce que j'appelle le modèle CPC : croissantiste, productiviste, consumériste. Donc un lieu… Un lieu de sobriété, où il y aurait de l'éducation à la reliance à soi. Et ça pour moi, c'est une vision politique. Ouais, il y a aussi une intention de proposer quelque chose d'alternatif et de se relier les uns aux autres. Donc ouais, je suis avec ces mots-là : équilibre, nuance, sobriété, et politique.*" Nous le remercions. »

« L'écoute » de leur « quête » personnelle les conduit à s'engager dans des activités qui participent tant de changements personnels et subjectifs que d'une implication dans le monde. Les actions qu'ils envisagent répondent toujours en partie à une aspiration au changement personnel et intime. Séverine veut se rapprocher des enfants pour répondre à sa décision de ne pas en avoir ; Pierre veut équilibrer la « part spirituelle » et la « part rationnelle » dans son existence (sans pour autant oublier la « vision politique » qui lui tient à cœur)… *Les actions envisagées alimentent des « transitions intérieures » autant qu'elles y répondent*. Elles visent à la fois à transformer les personnes dans leur intimité, leur mode de vie, et la société elle-même.

L'agentivité se déploie et s'oriente à la fois vers le changement social, la transformation de son environnement immédiat, de ses pratiques, son mode de vie, ses habitudes, et vers l'expérience sensible, affective et cognitive que les personnes font du monde. Cette orientation de l'agentivité vers l'intimité des personnes elle-mêmes est à mettre en regard des conclusions de la section précédente suggérant déjà la consubstantialité pratique de l'agentivité et de l'intériorité.

On peut dès lors questionner la pertinence de la séparation de l'agentivité et de l'intériorité. En particulier, ces deux notions sont-elles vraiment séparées par les acteurs ?

3.2.3. L'intégration des registres

Très fréquemment, les personnes interrogées reviennent au cours des entretiens sur l'importance de l'articulation entre changement personnel, fonctionnement organisationnel et changement social. Un thème récurent est celui de l'imbrication entre ces différents niveaux :

> « [Ce que j'appelle] le développement collectif, c'est la puissance du fait que quand une personne est dans un contexte collectif, son développement intérieur dépend du collectif dans lequel il se trouve, et c'est souvent plus puissant. [...] Moi je suis toute seule en thérapie, tu vois ? Et j'avance sur plein de trucs. Mais dernièrement, j'ai fait l'Atelier du Faire Ensemble. Et la gouvernance partagée, ça marche pas si t'arrives pas à être toi-même, c'est-à-dire si t'arrives pas à reconnaitre tes propres tensions, tes propres besoins, et les exprimer au groupe. Si t'arrives pas à faire ça, la gouvernance partagée ne peut pas se mettre en place correctement. Donc les deux sont liés, même si c'est pas les mêmes choses que tu travailles en accompagnement individuel et en gouvernance partagée par exemple. » — Extrait d'entretien avec une praticienne en « coaching résilient » et participante à un Atelier du Faire Ensemble.

Cette thématisation scalaire a été explorée tout au long des chapitres qui précèdent. On la retrouve souvent telle quelle sur le terrain, comme ici, où la personne interrogée oppose « développement personnel » et « développement collectif », en précisant que « les deux sont liés ». Lorsque cette dualité émerge, les acteurs l'utilisent pour insister sur la nécessité d'articuler et d'imbriquer les différents « niveaux de l'action ». En ce sens, les acteurs mobilisent eux-mêmes, dans certaines configurations, cette conception scalaire de l'action et de ses conséquences.

Les acteurs mobilisent cette conception duale lorsqu'ils s'adressent à un public étranger au milieu des « transitions ». C'est notamment ce qui se produit lorsqu'ils se trouvent face à un sociologue déclarant qu'il travaille sur les « différentes façons de s'engager pour l'écologie », voire sur « l'articulation entre changement personnel et changement collectif »[236]. C'est donc sans surprise, au vu du cadrage des situations d'entretien, que les personnes interrogées font appel au couple individuel/collectif. C'est aussi le cas lorsque, dans des contextes divers (à l'occasion de conférences, en écrivant des textes publiés sur internet, dans le cadre d'une vidéo explicative, etc.), les enquêté·es s'adressent à un large public. Ainsi, cette approche scalaire se trouve-t-elle souvent mobilisée par les acteurs à des fins de compréhension et de clarté du propos. Elle permet de saisir

[236] Au cours de l'enquête de terrain, ces formulations sont apparues comme étant les plus adaptées pour dire aux enquêté·es, en une formule, sur quoi portaient nos recherches. À des fins de clarté, et pour être compris de tous·tes, l'utilisation de l'opposition individuel/collectif a été privilégiée car elle permettait aux enquêté·es de saisir rapidement l'objet de l'étude.

de manière fluide et ramassée les formes et les modalités de l'engagement dans les « transitions ». C'est d'ailleurs aussi ce que permettent les usages de la formule « sois le changement que tu veux voir dans le monde ».

Les observations ethnographiques donnent à voir de leur côté des séquences au cours desquelles l'approche scalaire et ses dualismes disparaissent. Dans ces configurations, le discours des acteurs sur l'activité, l'engagement et l'agentivité dépasse l'opposition des échelles de l'action :

> [Au cours d'un exercice de TQR, je me mets en binôme avec l'animatrice de l'atelier, qui y participe, pour une série de "phrases ouvertes". Pendant quelques minutes, chaque personne poursuit librement le début d'une phrase, jusqu'à ce que le minuteur sonne. L'autre membre du binôme est invité à écouter celui qui parle de manière "active" et "empathique"].
> Marie répond à la première phrase ouverte : "les manières dont j'ai fait face aux épreuves de ma vie, c'est…". Elle a beaucoup fait face aux épreuves en se "*réfugiant dans le travail*". Elle a beaucoup fait ça pour avoir de l'attention et pour éloigner ses émotions quand elle était enfant, et elle a gardé longtemps ce "schéma". Elle est longtemps restée dans l'idée de vouloir "*tout faire toute seule*", être indépendante. Son psy l'a aidée à "*descendre en profondeur à l'intérieur*", à se "relier à elle-même". Elle a d'abord appris à se relier à elle-même, puis aux autres, "*en collapsologie en particulier*". […] L'alarme de son téléphone sonne : le temps est écoulé. Elle s'interrompt. Phrase suivante : "les compétences que j'ai développées, c'est…" Elle a appris l'autorégulation : prendre soin d'elle-même, se gérer, écouter ce qu'elle vit, prendre soin d'elle et "*apprendre à s'aimer*", laisser quelqu'un d'autre la "*réguler*", "*vivre cette reliance en profondeur avec l'autre, avec les autres. Ça, ça a été un grand chemin, aussi… Elles sont pas mal ces questions ! *rires**… [...] *Mon objectif c'est pas de faire de la thérapie individuelle, mon objectif c'est de faire de la thérapie collective. Parce que je vois à quel point le soin collectif est puissant, et que c'est ça qui me motive c'est ça qui me donne envie de vraiment aller plus loin. Donc là j'apprends à développer mes compétences en thérapie individuelle, parce que là j'ai vraiment besoin d'augmenter mes compétences à ce niveau-là, pour pouvoir ensuite faire ça en groupe, pour que ce soit aussi puissant, en groupe. Et ça, ça me demande de me relier aux autres, avec un état qui soit beaucoup plus un état de sécurité et non pas un état d'insécurité dans lequel j'étais avant... Et tout ce travail sur la sécurité intérieure, je sens que ça m'amène des compétences qui sont super importantes. Et c'est peut-être de ça qu'on a le plus besoin dans la société actuelle, la sécurité intérieure, et collective !*" » — Extrait du journal de terrain réalisé lors d'un atelier de Travail qui Relie.

Le parcours thérapeutique de Marie l'a conduite à interroger son rapport au travail et à l'activité. Elle a d'abord voulu cesser de se « réfugier dans le travail » et d'être totalement « indépendante », pour d'abord se « relier à elle-même » puis aux autres. Ce travail a duré plusieurs années. Elle a ensuite découvert la « puissance du collectif », qui lui donne aujourd'hui « envie d'aller plus loin » dans son engagement. Lorsque Marie revient sur son parcours biographique, sa thérapie, son rapport à elle même, aux autres, et la question de la « sécurité intérieure et collective » apparaissent mêlés. Les notions « d'intériorité » et de « collectif » ne s'excluent pas. Son

engagement dans le TQR se comprend à l'aune de son parcours thérapeutique et de ses « prises de consciences collapsologiques », tout autant qu'il participe, encore aujourd'hui, de son propre « travail sur elle-même ». Ainsi, Marie aspire à développer et à diffuser la « sécurité intérieure », mais aussi le « soin » ou encore le « militantisme » :

> « On passe à la question suivante : "ce que j'ai envie de développer pour le changement de cap, c'est…" Spontanément elle associe "changement de cap" avec changement social. "*Ce que j'ai envie de développer pour le changement de cap... Ouais, c'est en lien avec le collectif, et c'est en lien avec le soin, et c'est en lien avec le militantisme. J'ai vraiment envie de développer beaucoup de choses par rapport au soin militant. Parce que je pense qu'on en a besoin. On a vraiment besoin de pouvoir... Beaucoup mieux... Développer un autre monde. Et pour moi, le fait de développer un autre monde, ça se passe beaucoup dans le milieu militant, dans tous les milieux des alternatives, dans tout ce qui est fait, on... Si on continue à développer du productivisme dans le milieu militant, on va pas développer un autre monde, on ne va faire que reproduire là d'où on vient.*" — Extrait du journal de terrain réalisé lors d'un atelier de Travail qui Relie.

Des catégories usuellement séparées, se rapportant à l'opposition entre le psychologique et le politique, la thérapie et le militantisme, le changement personnel et le changement social, sont enchevêtrées. De même, « l'estime de soi » lui apparait comme un « privilège de classe » :

> « *L'estime de soi. Je me rends compte à quel point l'estime de soi... alors évidemment que c'est politique, ohlala mon dieu ! Pour moi c'est même un privilège de classe, quoi. Je vois à quel point les gens dans les classes sociales élevées ont beaucoup plus d'estime d'eux-mêmes que dans les classes sociales précaires. Et je vois vraiment l'estime de soi comme un privilège de classe, parce que ça amène beaucoup de choses... beaucoup de capacité à agir en fait... d'agentivité, c'est ça le terme.*" » — Extrait du journal de terrain réalisé lors d'un atelier de Travail qui Relie.

Marie parle de sa propension à agir (de son agentivité) sans se référer aux oppositions à travers lesquelles sont souvent abordées l'engagement et le politique. Au-delà d'une articulation, c'est là d'une *intégration totale* de ces registres dont il s'agit. D'une part, le dualisme scalaire se trouve dépassé, l'opposition entre l'individuel et le collectif n'apparaissant plus comme pertinente. D'autre part, c'est aussi la frontière entre une sphère publique, lieu de l'engagement militant, des affaires de la cité et de la transformation sociale, et une sphère privée, celle de la vie quotidienne, de l'intime et du travail sur soi, qui s'estompe. Alors qu'elle ne recouvre pas totalement le dualisme individuel/collectif, l'opposition entre l'intérêt particulier et l'intérêt général perd aussi de sa pertinence. C'est moins d'une articulation dont témoignent les déclarations des acteurs en situation que d'une véritable fusion des registres.

Dans certaines configurations, l'agentivité se dit et se fait au-delà de ces dualismes. Dans cette conception, la transformation du monde n'exclut pas l'action sur soi. Il s'agit plutôt, pour les

personnes enquêtées, d'agir vers un « changement de conscience », ou de « paradigme », où le rapport à soi, aux autres et au monde est enchâssé dans la transformation des structures sociales. Le travail thérapeutique sur soi-même (impliquant parfois de traiter la souffrance, la peur ou l'angoisse provoquée, entre autres, par la perspective des catastrophes écologiques) implique celui sur les autres, tout autant qu'il se relie à l'engagement dans le monde (à travers le militantisme, l'organisation de stages ou d'ateliers visant à promouvoir ce « changement de paradigme », la participation à des projets collectifs comme des associations, Fresques du Climat, éco-lieux, etc.). Ici, le changement social implique autant qu'il en découle la transformation de nos façons d'être au monde, de sentir et d'agir. Les processus de « transition » échappent, *in fine*, aux réductions spatialisantes.

L'agentivité des « transitions » est produite de manière consubstantielle à l'intériorité des personnes. Toute une série de techniques et de dispositifs permettent aux acteurs de produire, *dans le même temps*, de l'intériorité et de l'agentivité. Dans le milieu des « transitions », l'intériorité est orientée, pour partie, vers l'action, et l'agentivité se déploie, pour partie, vers la transformation de soi.

Ceci nous permet de mieux éclairer le fonctionnement des processus de « transition ». S'ils se réalisent, comme nous l'avons vu dans la section précédente, dans le passage d'une ligne à l'autre (de l'intériorité aux catastrophes), c'est bien car *l'agentivité elle-même s'oriente de manière inextricable vers le monde, et vers l'individu lui-même*. Cette forme particulière d'engagement est donc à mettre en regard d'un type spécifique d'agentivité.

Les « transitions » produisent doublement une intériorité et une agentivité s'orientant mutuellement l'une vers l'autre. L'intériorité est orientée vers l'action, et l'agentivité se déploie (partiellement) vers l'accès à sa propre intériorité et à celle d'autrui. Parce qu'elles permettent de traiter les maux, qu'elles fournissent des schèmes d'interprétation, conduisent à une introspection toujours répétée, et invitent à *agir* sur soi et dans le monde, elles fournit d'intarissables ressources, un foyer où puiser pour nourrir les processus cinétiques que sont les « transitions ».

CONCLUSION DU CHAPITRE 4

Nous nous sommes efforcés, dans ce chapitre, de déployer une conception temporelle et processuelle de l'engagement dans les « transitions ». Comme nous l'avons vu au chapitre 2,

l'opposition entre les niveaux individuel et collectif ne permet pas de rendre compte de ce qui se joue sur les terrains étudiés. Dans ce chapitre, nous avons vu que les approches classiques de l'engagement, qui reposent souvent sur ces conceptions scalaires de l'action, fournissent des outils théoriques et méthodologiques mal adaptés aux phénomènes étudiés ici.

À partir des lignes identifiées (accéder à l'intériorité, et répondre aux catastrophes), nous avons appréhendé les « transitions » non plus comme l'articulation de différentes échelles de l'action mais comme des processus reposant sur des lignes d'action et mobilisant, à ce titre, des dispositifs, des méthodes et des techniques divers. Indépendamment du niveau individuel ou collectif de l'action, ou du type de pratique mobilisée, elles se comprennent comme un processus trouvant son principe dans l'articulation et le passage continus entre deux deux lignes, de l'accès à l'intériorité à la réponse aux catastrophes, et réciproquement (*cf*. annexe 10).

Dans cette configuration, l'intériorité produite et entretenue au cours des « transitions » se présente comme un foyer de constitution et de déploiement de l'agentivité. Elle apparait comme une ressource où puisent les acteurs pour nourrir les « transitions », agissant simultanément sur eux-mêmes et le monde. Les acteurs ne distinguent d'ailleurs pas ces deux registres lorsqu'ils sont conduits à les thématiser.

Ces éléments éclairent le postulat sur lequel repose notre problématique — ainsi que de nombreux discours, savants ou profanes, portant sur la politisation et la dépolitisation de l'écologie. Ceux-ci tiennent pour acquis que le politique, la mobilisation et l'engagement se comprennent sous un prisme scalaire. En partant d'une telle conception, on tend bien souvent à situer les pratiques étudiées sur des échelles différentes, elles-mêmes indexées sur le gradient opposant la politisation à la dépolitisation. Aussi, poser la question des « aspects dépolitisants » de « l'individualisation de l'écologisme » repose déjà sur une théorie de l'action implicite. Ce chapitre nous a permis de pointer les limites méthodologiques d'une telle approche tout en proposant une théorie de l'action alternative. En effet, le milieu des « transitions » ne se comprend pas seulement comme un « espace » social. Il apparait aussi comme un ensemble d'agencements où des *processus de « transition »* se jouent, à l'appui de nombreux éléments (ateliers, projets d'éco-lieux, actions militantes, stages de développement personnel, coopératives, etc.). Dans cette perspective, et comme nous allons le voir, la question du politique se pose autrement.

CONCLUSION GÉNÉRALE

> « Et si le malheureux Anthropocène et les mondes qui se défont avec le Capitalocène, plutôt que d'être les garants d'un futur ruiné ou de quelque fin de partie, coïncidaient avec les derniers souffles des dieux célestes ? Quelles pensées pensent des pensées ? Cela compte. Nous devons penser ! »
>
> Donna Haraway, *Vivre avec le Trouble*, 2020, page 111

Comme l'envers de l'idée même de société, l'individu est une question épineuse pour les sociologues. Et pour cause : c'est contre le développement inédit de l'individualisme moderne que s'érige historiquement la sociologie. Cette « religion dont l'homme est à la fois le fidèle et le Dieu » (Durkheim, 1970, p. 265) s'incarne dans l'hégémonie économiste et l'anthropologie utilitariste qu'elle véhicule. C'est notamment face à l'impérialisme de l'économie politique que se constitue la sociologie dès ses origines (Laval, 2002). Mais la science des faits sociaux se construit également à rebours de la psychologie. Dès l'ouvrage fondateur de l'école française, *Le Suicide*, Durkheim affirme ainsi la primauté des déterminants sociaux contre l'hypothèse des « facteurs psychologiques » du suicide :

> « Puisque le suicide est un acte de l'individu qui n'affecte que l'individu, il semble qu'il doive exclusivement dépendre de facteurs individuels et qu'il ressortisse, par conséquent, à la seule psychologie. En fait, n'est-ce pas par le tempérament du suicidé, par son caractère, par ses antécédents, par les évènements de son histoire privée que l'on explique d'ordinaire, sa résolution ? » (Durkheim, 1930, p. 8)

La suite de l'histoire est connue : Durkheim récuse ces hypothèses, et ouvre la voie de l'étude méthodique d'un ordre de réalité *sui generis*. La démonstration est implacable : l'acte en apparence le plus intime, le plus personnel, celui de mettre soi-même un terme à ses jours, n'échappe guère à la force des déterminations collectives.

Cette étude propose en quelque sorte un pas de côté. Au-delà de l'opposition canonique entre structure et agentivité, ou entre déterminisme et libre-arbitre, nous avons déployé, dans ce travail, une *sociologie de l'intériorité* irréductible à ces dualismes. Nous avons pris l'intériorité au sérieux, sans pour autant céder à une ontologie des profondeurs de la « subjectivité », ni à quelque forme d'auto-détermination que ce soit. Pour autant, nous avons tenu, tout au long de l'analyse, à ne pas

nous arrêter au seul constat d'une « construction sociale de l'intériorité » — tel que le supposerait un socio-constructivisme désormais éculé (Hacking, 2008).

L'intériorité n'est pas produite partout depuis nulle part[237]. En suivant les acteurs dans leurs explorations, leurs routines et leurs bifurcations, nous avons montré comment elle se constitue *en pratique et en situation*, étroitement enchâssée dans des configurations spécifiques et répondant à des enjeux situés. Elle est ainsi prise dans des activités et produite dans des situations particulières — qu'il s'agisse par exemple de « soutenir » une action militante, d'organiser un cercle de parole, d'entamer un travail thérapeutique, ou encore d'expérimenter des styles interactionnels jugés plus authentiques. Elle est en ce sens toujours « orientée », et ne se laisse comprendre qu'à partir de son contexte de production et d'énonciation. L'intériorité ne se réfère ni à un champ de réalité interne au « Sujet », ni au résultat d'un processus général de « construction sociale » caractéristique de « l'individualisme contemporain ». Ou plutôt, elle est tout cela à la fois. Elle est en ce sens réelle *et* construite, réelle *parce que* construite, car produite activement, en pratique et en situation (Latour, 2009 ; Von Glasersfeld, 1988).

Le si mal nommé « environnement », quant à lui, n'a pas été appréhendé comme l'arrière-scène des affaires humaines. Là encore, un certain constructivisme voudrait pourtant en faire le produit d'un processus de « construction sociale », porté par les « mobilisations écologiques » et les institutions étatiques. On parle, dans ce cas, de « construction du problème environnemental ». Corrélativement aux processus de *socialisation* décrits en introduction, l'environnement ne se saisit pas, dans cette perspective, autrement que dans les termes éprouvés de la sociologie d'une part, et de la question sociale de l'autre. Nous soutenons au contraire que l'environnement ne se construit pas dans la seule sphère des rapports humains. L'environnement n'est pas un « problème social ». Il recèle une *matérialité* sur laquelle butte le socio-constructivisme, et une part considérable de la sociologie (Catton et Dunlap, 1978 ; Cary et Villalba, 2023, p. 20-22).

L'agentivité n'est pas le propre des humains (Quéré, 2006), et l'entrée dans le « nouveau régime climatique » force ce constat (Latour, 2015). « L'environnement » agit, et nous fait agir. Alors que sept des neuf limites planétaires sont franchies, que la sixième extinction de masse se dessine très précisément, que le taux de concentration de CO_2 augmente plus rapidement chaque année, des questions nouvelles se posent, sans qu'il soit possible de les réduire à celles de la

[237] Nous empruntons cette formule à Donna Haraway, dans sa critique du « *God Trick* », ce mode de connaissance hérité des Lumières qui consiste à « tout voir depuis nulle part » (Haraway, 2007).

question sociale ou de la théorie critique (Cary, 2025, §9 ; Villalba, 2021). Dès lors, l'intériorité fait l'objet d'explorations inquiètes, « à l'ombre des catastrophes » présentes et à venir (Laval et Pégon, 2024 ; Semal, 2019). À quoi répond-elle, que permet-elle de faire, vers où oriente-t-elle celles et ceux qui la produisent ?

Nous avons interrogé empiriquement, dans cette recherche, la façon dont « l'intrusion de Gaïa » (Stengers, 2007) implique celle de l'intériorité dans les milieux écologistes et militants. Nous nous sommes demandés, en particulier, si ce phénomène rebattait ou non le partage classique opposant l'engagement au « travail sur soi », le changement social au changement personnel.

« Sois le changement que tu veux voir dans le monde ». La maxime gandhienne n'est pas récente, pas plus que l'idée d'une articulation de l'intime au politique, de l'individuel au collectif, du personnel au social. Notre propos n'est pas de donner à voir une nouveauté quelconque quant aux activités décrites ici. Il insiste plutôt sur celle du *régime d'action* dans lequel nous plongent l'accumulation des dérèglements, l'intensification des dangers et la multiplication des catastrophes. Que faire ? Comment ? Sous quelles conditions ? En nous intéressant à un milieu situé à l'interface de l'effondrisme et du développement personnel, le milieu des « transitions », nous avons suivi les interrogations, les expérimentations et les explorations de personnes *cherchant elles-mêmes* à répondre pratiquement à ces questions.

Car rien n'est encore joué. En suivant ces enquêtes, nous avons donné à voir l'incertitude qui traverse de part en part ces explorations inquiètes des formes possibles, souhaitables ou convenables de l'action. Elles conduisent notamment à interroger son efficacité, et la façon même de la mesurer. Les épreuves d'impact qui les jalonnent deviennent alors le lieu de nombreuses interrogations, critiques et controverses quant à ce qu'il s'agit d'initier, de transformer, de faire tenir, de perpétuer, d'interrompre ou d'empêcher (chapitre 3, section 3.1.). Elles impliquent également des explorations répétées des formes souhaitables de l'engagement et de la soutenabilité (chapitre 2, section 1.). Il s'agit alors de trouver comment s'organiser, communiquer, interagir et s'engager collectivement. Ici, la question du type de relations sociales jugées *soutenables* se pose avec une acuité particulière : comment ne plus reproduire, désormais, le type de rapports sociaux ayant conduit à la situation de laquelle il s'agit, précisément, de s'émanciper ? Quelles formes d'interaction sociales sont-elles souhaitables, et, surtout, comment les instituer concrètement ? Que faire de la question de l'autorité dans une organisation ? Comment se montrer authentique à soi et aux autres ? Quelle place accorder à la conflictualité ? Bien en deçà de l'utopie abstraite et des réponses générales, les personnes que

nous avons suivies tout au long de l'enquête s'efforcent de trouver, pratiquement et en situation, des façons d'agir souhaitables, efficaces et soutenables.

Ces enquêtes menées en première personne engagent l'intériorité dans des configurations diverses et toujours situées. Elles peuvent l'interroger et l'investir, dès le départ, sur un mode thérapeutique, pour répondre à des maux se rapportant tant à la dégradation de l'état du monde qu'à des épreuves biographiques (chapitre 2, section 1.1.1. ; chapitre 4, section 2.2.1.). Elles peuvent aussi impliquer un tel « travail sur soi » lorsqu'il s'agit d'éprouver la dimension « intérieure » et intime des transitions (chapitre 3, section 3.2.3), d'instituer des socialités jugées plus authentiques (chapitre 2, section 2.), de soutenir des actions militantes éprouvantes (section 3.1.3.), de se « connecter aux autres » pour entretenir des relations de solidarité (section 3.2.), d'exprimer des sentiments comme la colère, la tristesse, l'impuissance ou la peur (chapitre 3, section 2.2.2. ; chapitre 4, section 3.1.1.), ou encore de trouver « en soi » la force et les ressources pour agir (chapitre 4, section 3.2.).

Toujours enchâssée dans des configurations spécifiques, l'intériorité du milieu des « transitions » recèle trois caractéristiques importantes. Premièrement, les registres d'énonciation qui la façonnent opèrent sans cesse des rapprochements entre la Nature et le Soi — comme en témoignent les notions de « nature intérieure » ou d'« écologie intérieure » — (chapitre 1, sections 1. et 2.). Le thème de l'authenticité permet d'associer ces deux pôles autour de l'idée d'une vérité particulière que recèleraient tant la Nature que le Soi. Deuxièmement, l'intériorité s'articule souvent à l'idée d'un engagement dans le monde, orienté vers des horizons écologistes (chapitre 1., section 2. ; chapitre 2, section 3.1.). En ce sens, et troisièmement, elle véhicule aussi une vision du monde, mais surtout des façons d'y agir, autrement dit, des conceptions de l'agentivité et du pouvoir (chapitre 1, section 2.1 ; chapitre 4, section 3.2).

La centralité conférée à l'intériorité s'éclaire dès lors que l'on considère que le milieu social étudié se constitue à l'interface de deux champs de discours, de savoirs et de pratiques : l'effondrisme, d'une part, et le développement personnel, d'autre part. Comme nous l'avons montré au chapitre 1, c'est dans des allers-retours entre l'un et l'autre que se construit historiquement le milieu des « transitions ». Au creuset de la « contre-culture environnementale » (Dutreuil, 2017), dès les années 1970, un espace d'expérimentations émerge où s'articulent préoccupations écologiques, souci de l'authenticité et recompositions des formes d'engagement.

La place de l'intériorité dans ces expérimentations peut aussi être éclairée de façon projective. Avec la notion *d'enquête sur la soutenabilité* (chapitre 2, section 1.2.), nous avons proposé d'appréhender la soutenabilité comme une activité, saisie dans sa dimension temporelle. Ainsi, la soutenabilité ne se réduit pas à une simple « défense de la nature ». Au cours de ces enquêtes, la ligne de partage ne se joue pas dans une opposition entre les « limites planétaires » et le « développement humain », mais entre, d'un côté, les activités héritées desquelles il s'agit se détacher et les routines dont il faut se défaire, et, de l'autre, celles qu'il s'agit de soutenir, d'investir et de promouvoir. La soutenabilité se comprend ainsi doublement : comme ce vers quoi orienter l'action (au sens de ce que l'on soutient, ou de ce qui mérite d'être soutenu), mais aussi comme ce qui peut se maintenir dans le temps, c'est-à-dire demeurer durablement soutenable.

Plutôt que d'un « retour à la Nature » néo-rural ou d'une écologie du renoncement, la question devient celle de trouver des *activités soutenables*. Il s'agit alors d'identifier celles qui respecteraient le rythme des écosystèmes et de l'environnement, et, dans le même temps, les formes d'interaction, d'organisation, et de coordination proprement humaines à partir desquelles déployer des formes sociales jugées soutenables. Lorsque la question qui se pose est « que faire ? », des explorations des formes possibles de l'action collective sont indissociables de celles portant sur les techniques de production, les modes d'habitat, de déplacement ou d'alimentation. La soutenabilité pratique porte indistinctement sur l'humain et le non-humain, sur la socialité et sur la technique. En deçà des abstractions normatives, elle permet de dépasser les dualismes dans lesquels s'enferme parfois l'écologie politique.

Cette centralité de la pratique et de la temporalité traverse notre étude. Comme nous l'avons montré au chapitre 4, les approches spatiales et scalaires de l'action tendent à opposer des activités et des formes d'engagement que les acteurs, pour leur part, n'opposent pas — et parfois même ne distinguent pas (section 3.2.3.). Dans cette perspective, l'action sur soi est aussi, directement ou non, une action sur le monde. La distinction entre ces deux orientations compte moins que celle du type de processus que nourrit l'agentivité ainsi constituée. En ce sens, la production située de l'intériorité nourrit des *processus de « transition »* triplement orientés vers des conceptions du social, de l'écologique et de l'intime (*cf.* annexe 10). L'engagement dans les « transitions » se comprend alors comme un processus transversal, irriguant de nombreuses sphères d'activité, sans qu'il soit pertinent de les hiérarchiser ni de les opposer entre elles (chapitre 4, section 2.).

Le passage d'une perspective spatiale à une perspective temporelle (qui a répondu à la première partie de notre problématique) pose la question du politique sous un jour nouveau. Pour répondre à la seconde partie de notre problématique (portant sur la notion de dépolitisation), nous avons dû passer en revue plusieurs critères de définition traversant les sciences sociales. Nous avons vu en introduction (section 2.) que deux critères proprement sociologiques ont été particulièrement appliqués à l'écologie : un critère scalaire où le politique se définit comme le passage de l'individuel au collectif, et un critère socio-centré où le politique consiste cette fois à socialiser un enjeu, une question, un problème (c'est-à-dire à l'appréhender dans les termes du socialisme et de la sociologie). Les sciences politiques proposent quant à elles d'autres critères : la spécialisation (c'est-à-dire le rapprochement du champ politique) et la conflictualisation (chapitre 3, section 1.).

Concernant les critères de définition issus des sciences politiques, l'examen empirique a révélé un rapport ambivalent à chacun d'entre eux (chapitre 3, section 2.), caractérisé par des rapprochements épars, des réinterprétations et réappropriations diverses. La forte présence de La Traverse dans la Primaire Populaire, ou encore la thématisation de la « colère » et de la « rage » au sein des ateliers de TQR témoignent de telles proximités. La spécialisation et la conflictualisation sont ici altérées par les logiques propres aux « transitions ». De plus, ces proximités ne doivent pas faire oublier la prégnance du rejet du champ politique (placé sous le signe du « tous pourris ») et de la conflictualité sociale. Spécialisation et conflictualisation se retrouvent de manière ponctuelle et ambivalente, et ne structurent pas les dynamiques observées. Quant aux critères de définition issus de la sociologie, ils apparaissent absents au premier abord. La question de la socialisation comme politisation ne se retrouve pas telle quelle sur le terrain, et ouvre la voie à la possibilité d'une politisation qui ne soit pas socio-centrée ; et celle du passage de l'individuel au collectif ne se comprend pas dans les termes de la sociologie, comme nous l'avons montré dans le chapitre 2.

L'approche déductive de la politisation, qui consiste à évaluer dans quelle mesure les données empiriques se conforment à des critères pré-établis de définition, recèle des limites intrinsèques. En élaborant théoriquement ces critères, elle ne permet pas de rendre compte de la façon dont la notion même de politisation est produite et façonnée par les « profanes » (non-politistes et non-sociologues), qui définissent *en pratique* ce qui ressortit, ou pas, du (dé)politisant. C'est pourquoi, face à ces impasses, nous avons proposé une approche alternative, faisant du politique un accomplissement pratique se jouant au cours d'épreuves situées (chapitre 3, section 3.). En sortant le politique du seul « discours », en l'ancrant dans des activités situées, nous avons été en mesure

d'identifier la grammaire expérientielle dans laquelle se jouent les opérations profanes de qualification (dit autrement, les « ethnométhodes ») du politique. De nouveaux critères sont apparus, provenant cette fois *d'épreuves de politisation* : la question de l'efficacité d'une action, celle du « retour chez soi », ou encore du « retour à la routine ». D'autres critères, déjà identifiés quant à eux (en particulier ceux de la sociologie, à savoir la socialisation et les échelles de l'action), sont réapparus, mais sous un jour différent. Ainsi, si la politisation de l'écologie ne se réduit pas, pour les acteurs, à sa socialisation, il reste que la question des classes sociales se pose de manière prégnante lorsqu'il s'agit de diffuser des alternatives à *l'ensemble* du monde social et de trouver quoi faire de l'homogénéité sociale qu'ils ne peuvent que constater dans leurs milieux sociaux (section 3.1.3.). De la même manière, la question des échelles de l'action est bien présente, mais se pose sous des coordonnées très différentes de celles identifiées par les sociologues de la politisation (section 3.2.). Les épreuves scalaires comportent ici trois niveaux distincts, qui recèlent chacun des épreuves leur appartenant en propre. Ainsi la politisation peut-elle s'effectuer indépendamment aux niveaux intime (épreuve du « retour à la routine »), individuel (épreuve de la tangibilité) et organisationnel (épreuve de l'institution).

Tableau 1 : la politisation comme conformation à des critères pré-établis

Critère	Passage de l'individuel au collectif	Socialisation	Spécialisation	Conflictualisation
Rapport entretenu sur le terrain	Absent dans ces coordonnées	Absent dans ces coordonnées	Ambivalent	Ambivalent
Relations avec les épreuves de politisation (tableau 2)	Oui (épreuves scalaires)	Oui (épreuves d'impact)	Non	Non

Tableau 2 : la politisation comme résultat d'épreuves de politisation

Classe d'épreuve	Épreuves scalaires			Épreuves d'impact	
Type d'épreuve	Épreuve du « retour à la routine » (niveau intime)	Épreuve de la tangibilité (niveau individuel)	Épreuve de l'institution (niveau organisationnel)	Épreuve du « retour chez soi »	Épreuve de l'homogénéité sociale
Relations avec les critères de politisation (tableau 1)	Non	Oui (passage de l'individuel au collectif)		Non	Oui (socialisation)

En passant du paradigme de la conformation aux critères (tableau 1) à celui des épreuves de politisation (tableau 2), nous avons opéré un décalage vis-à-vis des débats qui opposent depuis de nombreuses années les universitaires autour de la définition de l'objet « politique ». Nous avons proposé de répondre de manière inductive à ces controverses en identifiant les modalités pratiques (et pas seulement discursives) selon lesquelles les acteurs eux-mêmes en viennent, ou non, à qualifier une activité comme « politique ».

L'approche dominante du politique, elle-même adossée à une conception spatiale de l'action, mérite d'être interrogée dès lors que l'on s'efforce de comprendre ce que « politiser l'écologie » veut dire. Si l'on reste dans ce paradigme, le milieu des « transitions » apparaît d'emblée comme suspect, voire globalement illégitime. L'ambivalence, si ce n'est l'absence de conformité aux critères de définition du politique (tableau 1) nourrit un soupçon de « duplicité politique », un procès en « inefficacité politique », ou encore l'accusation d'un « dévoiement politique ». Le politique se jouerait, ici, à partir des « *lieux de pouvoir* », là où se décident, pour les autres, l'extraction des ressources, la dégradation de l'environnement et l'exposition (inégale) des populations à des risques sanitaires et environnementaux. Des arcanes de l'exécutif aux pressions des marchés, le pouvoir s'exercerait seulement dans des *espaces* largement hermétiques aux prises du milieu des « transitions ». Là où se joueraient « véritablement » les enjeux de l'écologie politique, c'est-à-dire là où se prennent les décisions *à l'échelle* nationale ou supra-nationale, le milieu des « transitions » n'aurait jamais accès.

Les « transitions » se jouent *à côté* des quatre critères identifiés dans le tableau 1. Leur objecter que « le politique se joue ailleurs », qu'il implique de « s'ancrer dans une lutte collective », ou encore de « renverser les structures de pouvoir », c'est reprocher aux acteurs de rater une cible qui n'est pas la leur. Car ce qui se dessine ici, c'est *une politisation écologiste dont le centre de gravité n'est plus celui de l'émancipation.*

La poursuite d'un projet de justice sociale et d'émancipation des groupes opprimés ne suffit pas à garantir la *soutenabilité matérielle* des sociétés. Une société plus juste et plus égalitaire pour les humains peut tout autant demeurer productiviste et extractiviste. C'est sans doute, aussi, pour cela que la notion même de matérialité a été rabattue, dans la tradition matérialiste, sur les seuls « rapports de production » — laissant dans l'ombre l'ensemble des non-humains engagés, précisément, dans ces « rapports productifs ». Mais ce paradigme s'est fissuré : il n'est plus possible, aujourd'hui, de continuer à faire comme si les sociétés n'étaient peuplées que d'êtres

humains, et comme si la matérialité ne se rapportait qu'à l'organisation de leur travail (Latour, 1991).

Le progressisme ouvre un imaginaire se voulant émancipateur, où les relations d'interdépendance avec les milieux de vie disparaissent. C'est d'ailleurs au nom du progressisme que toute référence à la « nature » ou au « vivant » fait l'objet, toujours aujourd'hui, d'un soupçon de « biologisation » ou de « naturalisation », immédiatement assimilée à une pensée réactionnaire ou essentialiste. Et pour cause : le progrès social est aussi celui de l'exploitation massive des « ressources naturelles ». L'accès à l'emploi, à la consommation, aux soins ou encore à la protection sociale, que recouvre la notion d'émancipation, s'est largement opéré au prix d'une exploitation de ces « ressources » et de « l'énergie » nécessaires à leur réalisation concrète. Cette exploitation demeure le cadre au sein duquel sont pensées la justice sociale et l'égalité. Les idéaux portés par les traditions émancipatrices *reposent eux-mêmes* sur le déni des « limites matérielles » à l'activité anthropique.

L'horizon d'émancipation repose sur le postulat d'une expansion sans limite des choix possibles au sein des sociétés démocratiques ; or, cet horizon se heurte à des limites matérielles, celles de la biosphère, au sein de laquelle nos activités n'ont jamais cessé de s'inscrire (Villalba, 2017). C'est précisément parce que cet horizon est longtemps demeuré *indéfini* (au double sens d'illimité et d'imprécis) qu'il a rendu possible l'oubli de la matérialité des milieux de vie. Une écologie politique autonome, irréductible au socialisme, se pense et s'expérimente à partir d'un tel constat.

Le productivisme, le développement et la croissance, qui traversent le socialisme, présentent une importante ligne de fracture avec l'écologisme (Dobson, 2007). À l'horizon d'émancipation (indépassable pour le socialisme) se substitue alors celui des *interdépendances* et du type de *relations* qu'il importe de soutenir (Cary et Rodriguez, 2020).

Cette recontextualisation matérielle et dés-anthropocentrée est au fondement d'une écologie politique dont le centre de gravité devient celui des interdépendances présentes et à venir. Dans cette perspective, nos régimes politiques et leurs appareils judiciaires et gouvernementaux ne se constituent plus *ex nihilo*. Ils sont réencastrés dans les milieux biophysiques, les infrastructures et les flux matériels qui conditionnent leur émergence, leur fonctionnement et leur stabilité. Ainsi, comme l'a montré Timothy Mitchell, les régimes démocratiques modernes dépendent étroitement

d'infrastructures énergétiques fondées sur l'extraction et la circulation des énergies carbonées. Les régimes d'extraction du pétrole configurent l'architecture même des régimes politiques — qu'ils soient ou non occidentaux (Mitchell, 2013). Lorsque la production ne pourra plus croître au rythme de la démographie mondiale, lorsque les infrastructures globales d'extraction et d'échange du pétrole verront leur rendement diminuer durablement, comment nos régimes politiques et nos idéaux démocratiques résisteront-ils à l'érosion de leurs conditions mêmes de possibilité ?

Se détourner de ces questions, c'est refuser de prendre au sérieux les conditions *matérielles* d'existence et de perpétuation de la justice, de l'égalité et de l'émancipation. En s'accrochant aux vieilles lunes du socialisme, on refuse encore de voir que ces projets reposent sur des pratiques, logiquement in-soutenables, consistant à extraire de façon *indéfinie* des « ressources » disponibles en quantité finie. Le temps est venu de définir concrètement et matériellement sur quoi repose et peut reposer durablement le progrès social.

Les enquêtes sur la soutenabilité ouvrent de telles questions en les soumettant à *l'empirie*. Elles les ouvrent sans chercher à les refermer dans la certitude d'un système de pensée. Les réponses qui se dessinent alors sont incertaines, incomplètes et mouvantes. Bien en deçà des utopies de papier ou des spéculations abstraites, elles interrogent empiriquement la réalisation de ces idéaux. À l'épreuve du réel, il s'agit alors de (re)définir, pas à pas, ce qui mérite ou pas d'être soutenu. À ce premier décentrement s'articule un second, consistant à adopter une conception résolument *temporelle* de l'activité. Ici, il n'est plus question d'échelles, de lieux ou d'espaces, mais bien de trouver quoi faire de nos héritages, de nos anciens référentiels, des habitudes incorporées et cristallisées dans des agencements matériels, et ce dans une perspective projective, en questionnant le type d'activités qui peuvent, ou pas, se maintenir et durer dans le temps (Bonnet *et al*., 2021).

Une politisation écologiste centrée sur les interdépendances invite aussi à s'émanciper des conceptions du pouvoir qui ont structuré le politique. L'enjeu central n'est plus, ici, celui de l'organisation de la production et de la répartition de la richesse. Il implique plutôt de définir le type de *relations* que nous souhaitons entretenir avec les êtres qui peuplent notre monde. Dès lors, la conception foucaldienne du pouvoir comme l'essence agonistique des rapports sociaux ne nous est d'aucune utilité. Le pouvoir n'est pas une guerre perpétuelle de tous contre tous, un simple rapport de force fondé sur des stratégies et des tactiques de domination. Il se rapporte encore moins à la conception bourdieusienne d'un « champ du pouvoir » où se jouerait la lutte pour l'imposition de la légitimité des différents types de capitaux (Bourdieu, 1998, p. 203).

Lorsque le centre de gravité devient celui des *relations d'interdépendance*, le pouvoir ne peut pas appartenir à des êtres séparés. Il ne résulte pas de la capacité d'une personne à contraindre, forcer ou infléchir la conduite d'autrui. Il ne se prend pas, et ne s'exerce pas sur quelqu'un à son détriment. Il ne se joue pas non plus dans des « lieux de pouvoir » — comme le voudrait la traditionnelle conception spatialisante —, mais se déploie et se renforce au fil du temps, dans les relations qui se nouent entre les êtres. La nature de ces relations n'est pas déterminée à l'avance. Ce pouvoir relationniste est produit collectivement, sans qu'aucun individu ne puisse le monopoliser. Il ressemble moins au « pouvoir sur » (individualiste, agonistique et guerrier) qu'au « pouvoir avec », tel que le développe Mary P. Follett et, après elle, les mouvements féministes qui mettront en cause cette version patriarcale du pouvoir (Cefaï, 2018).

Le « pouvoir avec » interroge les axiomes qui fondent notre rapport au pouvoir dans les sociétés modernes, capitalistes et patriarcales. Voulons-nous le prendre, le renverser, l'accaparer ? Voulons-nous à notre tour contrôler, contraindre, forcer, surveiller et punir ?

« On » ne domine pas tout le monde depuis nulle part. À mesure que nous entendons dénoncer les désastres du « pouvoir sur », nous nous en faisons nous-mêmes les porte-paroles ; nous renforçons l'anthropologie viriliste et guerrière sur laquelle il s'appuie ; nous lui donnons de nous-mêmes ce dont il a besoin pour s'exercer. Nous le mettons, une fois de plus, au centre de tous les regards.

Dans les ruines du capitalisme, des mondes se font, d'autres se défont. De proche en proche, ils fourmillent, étendent leurs galeries sous les sols brulés, s'enracinent dans les zones décimées. Décrire, rendre compte de ces mondes en train de se (dé)faire est un défi important, pour ne pas céder aux sirènes du « pouvoir sur » (Haraway, 2020 ; Tsing, 2017). Minuscules ? Dérisoires ? Insignifiants ? Inscrits, présents, persistants. Irréductibles, surtout, aux seuls « rapports de force », aux combats et aux luttes sans merci.

Il semble que le « pouvoir sur » ait encore de beaux jours devant lui. La fin de l'histoire n'aura pas lieu, les massacres continueront, les ravages industriels aussi. L'ombre de l'hiver nucléaire n'a pas disparu dans les cendres du siècle passé. Nous pouvons garder le regard rivé sur l'éternel retour de la prédation, sidéré·es face au déchaînement de la violence, paralysé·es face aux machines capitalistes, aux projets impérialistes et aux fièvres guerrières. Nous pouvons aussi donner à voir les mondes que d'autres s'efforcent de faire, d'inscrire, mais aussi de défaire, face à

l'annihilation, la violence et la guerre. On s'apercevra alors que la « sympoièse » se tisse comme une réponse au « pouvoir sur » ; que des êtres échevelés, impurs et entêtés, s'essaient à *faire* la différence, pour vivre, concrètement et durablement, « avec le trouble » (Haraway, 2020).

BIBLIOGRAPHIE

Achin C., Lévêque S., 2006, « Femmes et militantisme », dans *Femmes en politique*, Paris, La Découverte (Repères), p. 32-59.

Agrikoliansky É., Fillieule O., 2019, « Les rétributions du militantisme », dans Barrault-Stella L., Gaïti B., Lehingue P. (dirs.), *La politique désenchantée ? perspectives sociologiques autour des travaux de Daniel Gaxie*, Rennes, Presses universitaires de Rennes (Res publica), p. 203-218.

Aït-Aoudia M., Bennani-Chraïbi M., Contamin J.-G., 2010, « Contribution à une histoire sociale de la conception lagroyenne de la politisation », *Critique internationale*, vol. 48, n°3, p. 207-220.

Aldrin P., Vannetzel M., 2020, « Dans les lisières. Une sociologie des acteurs secondaires de la politique dans deux petites villes françaises », *Politix*, vol. 128, n°4, p. 31-63.

Allard L., Monnin A., Tasset C., 2019, « Est-il trop tard pour l'effondrement ? », *Multitudes*, vol. 76, n°3, p. 53-67.

Allens (d') G., 2018, « Écoanxiété : "On veut soigner les individus, mais c'est le système qui est malade" », *Reporterre, avril 2022*, 2018, [En ligne] URL : https://reporterre.net/Ecoanxiete-On-veut-soigner-les-individus-mais-c-est-le-systeme-qui-est-malade (consulté le 12 octobre 2023).

Altglas V., 2014, « Exotisme religieux et bricolage », *Archives de sciences sociales des religions*, n°167, p. 315-332.

Arnaud, L., Guionnet, C. (dirs.), 2005, *Les frontières du politique: Enquêtes sur les processus de politisation et de dépolitisation*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 326 p.

Arnsperger C., 2009, *Éthique de l'existence post-capitaliste: pour un militantisme existentiel*, Paris, Cerf (La nuit surveillée), 314 p.

Aron R., 1967, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard (Tel), 663 p.

Aschoff N., 2015, *The New Prophets of Capital*, Londres et New York, Verso (The jacobin series), 153 p.

Aubert N., Gaulejac (de) V., 1991, *Le coût de l'excellence*, réédit. 2007, Paris, Seuil, 368 p.

Barbier-Bouvet J.-F., 2015, *Les nouveaux aventuriers de la spiritualité: enquête sur une soif d'aujourd'hui*, Paris, Médiaspaul, 245 p.

Bauman Z., [2005] 2013, *La vie liquide*, Paris, Fayard et Pluriel, 266 p.

Bayart J.-F., 1979, *L'État au Cameroun*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 298 p.

Bayart J.-F., 1981, « Le politique par le bas en Afrique noire. Question de méthode », *Politique africaine*, vol. 1, n°1, p. 53-82.

Bayart J.-F., Coulon C., Fauré Y.-A., 1981, « Avant propos », *Politique africaine*, vol. 1, n°1, p. 2-4.

Bayart J.-F., Mbembe A., Toulabor C., 1992, *Le politique par le bas en Afrique noire: Contribution à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala (Les Afriques), 268 p.

Beck U., [1986] 2001, *La Société du risque: sur la voie d'une autre modernité*, réédit. 2008, Paris, Flammarion, 521 p.

Becker H.S., 1960, « Notes on the Concept of Commitment », *American Journal of Sociology*, vol. 1, n°66, p. 32-40.

Becker H.S., 1964, « Personal Change in Adult Life », *Sociometry*, vol. 27, n°1, p. 40-53.

Becker H.S., [1963] 1985, *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, 248 p.

Becker H.S., 2006, « Notes sur le concept d'engagement », *Tracés*, [En ligne], 11 | 2006, mis en ligne le 28 septembre 2008, consulté le 06 février 2019. URL : http://journals.openedition.org/traces/257.

Bereni L., 2009, « Quand la mise à l'agenda ravive les mobilisations féministes : L'espace de la cause des femmes et la parité politique (1997-2000) », *Revue française de science politique*, vol. 59, n°2, p. 301-323.

Bereni L., 2012, « Penser la transversalité des mobilisations féministes : l'espace de la cause des femmes », dans Bard C. (dir.), *Les féministes de la deuxième vague*, Rennes, Presses universitaires de Rennes (Archives du féminisme), p. 27-41.

Bereni L., Revillard A., 2012, « Un mouvement social paradigmatique ? Ce que le mouvement des femmes fait à la sociologie des mouvements sociaux », *Sociétés contemporaines*, vol. 85, n°1, p. 17-41.

Bidet A., 2011, « La multi-activité, ou le travail est-il encore une expérience ? », *Communications*, vol. 89, n°2, p. 9-26.

Bidet A., 2019, « Faut-il « avertir de la fin des temps pour exiger la fin des touillettes » ? Les ressorts de l'engagement écocitoyen », *Multitudes*, vol. 76, n°3, p. 134-141.

Bidet A., 2022, « Enquêter sur ce qui vaut : une recherche coopérative inédite ? », dans Collectif Origens, Landivar D., Monnin A. (dirs.), *Le protocole Coopair*, Clermont-Ferrand, Editions Open Origens, p. 26-36.

Bidet A., Gayet-Viaud C., 2023a, « Figures et temporalités de l'engagement civique et militant. Nuit Debout, place de la République, mars-mai 2016 », dans Bidet A., Gayet-Viaud C. (dirs.), *L'engagement comme expérience*, Paris, EHESS (Raisons Pratiques), p. 221-261.

Bidet A., Gayet-Viaud C., 2023b, « Présentation. L'engagement comme expérience », dans Bidet A., Gayet-Viaud C. (dirs.), *L'engagement comme expérience*, Paris, EHESS (Raisons Pratiques), p. 9-36.

Bidet A., Quéré L., Truc G., 2011, « Introduction. Ce à quoi nous tenons. Dewey et la formation des valeurs », dans Dewey J., *La formation des valeurs*, Paris, La Découverte (Les Empêcheurs de penser en rond), p. 5-64.

Bidet A., Sarnowski S., 2022, « "Y'a toujours à penser, à trouver mieux". Moments effondristes et activisme du quotidien face à la catastrophe écologique », dans Cary P., Garnoussi N., Le Lann Y. (dirs.), *Questionner l'effondrement: reconfigurations théoriques et nouvelles pratiques*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion (Le regard sociologique), p. 271-285.

Blondiaux L., 1996, « Mort et résurrection de l'électeur rationnel. Les métamorphoses d'une problématique incertaine », *Revue française de science politique*, vol. 46, n°5, p. 753-791.

Blondiaux L., 2007, « Faut-il se débarrasser de la notion de compétence politique ? Retour critique sur un concept classique de la science politique », *Revue française de science politique*, vol. 57, n°6, p. 759-774.

Boltanski L., 1981, « America, America...: Le Plan Marshall et l'importation du management », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 38, p. 19-41.

Boltanski L., 1982, *Les cadres: la formation d'un groupe social*, Paris, Minuit, 523 p.

Boltanski L., 1990, « Sociologie critique et sociologie de la critique », *Politix*, vol. 3, n°10-11, p. 124-134.

Boltanski L., Chiapello È., 1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, réédit. 2011, Paris, Gallimard (Tel), 971 p.

Boltanski L., Thévenot L., 1991, *De la justification: les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard (Tel), 496 p.

Bonicco-Donato C., 2012, « La métaphore théâtrale et la théorie des jeux dans l'œuvre d'Erving Goffman : paradigmes individualistes ou situationnistes ? », dans Cefaï D., Perreau L. (dirs.), *Goffman et l'ordre de l'interaction*, CURAPP et CEMS, Paris (CURAPP), p. 267-286.

Bonnet E., Landivar D., Monnin A., 2021, *Héritage et fermeture: une écologie du démantèlement*, Paris, Divergences, 168 p.

Bonneuil C., Fressoz J.-B., 2013, *L'événement anthropocène: la Terre, l'histoire et nous*, réédit. 2016, Paris, Seuil/Points.

Bookchin M., [1982] 1989, *Qu'est-ce que l'écologie sociale ?*, réédit. 2012, Lyon, Atelier de Création Libertaire, 54 p.

Bourdieu P., 1979, *La distinction: critique sociale du jugement*, Paris, Minuit (Le sens commun), 670 p.

Bourdieu P., 1989, *La Noblesse d'État*, Paris, Minuit (Le sens commun), 569 p.

Bourdieu P., 1990, « La domination masculine », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 84, n°1, p. 2-31.

Bourdieu, P. (dir.), 1993, *La misère du monde*, Paris, Seuil, 956 p.

Bourdieu P., 1996, *Sur la télévision, suivi de L'emprise du journalisme*, Paris, Liber (Raisons d'agir), 95 p.

Bourdieu P., [1992] 1998, *Les règles de l'art*, Paris, Seuil (Points essais), 576 p.

Bourdieu P., 2000, *Propos sur le champ politique*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 112 p.

Bourdieu P., 2017, *Anthropologie économique: cours au Collège de France, 1992-1993*, Paris, Raisons d'agir et Seuil (Cours et travaux), 344 p.

Bourdieu P., Boltanski L., 1976, « La production de l'idéologie dominante », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 2, n°2-3, p. 3-73.

Bourdieu P., Passeron J.-C., 1964, *Les héritiers: les étudiants et la culture*, réédit. 1985, Paris, Minuit (Les sens commun), 192 p.

Bourg D., 2013, « Peut-on encore parler de crise écologique ? », *Revue d'éthique et de théologie morale*, vol. 276, p. 61-71.

Boursier P., Guimont C., 2023, *Écologies: le vivant et le social*, Paris, la Découverte, 624 p.

Bouver (de) É., 2015, *L'existentiel est politique : enquête de sociologie politique sur le renouveau du militantisme : les cas des simplicitaires et des coaches alternatifs*, Thèse de doctorat en sciences sociales, Louvain, Université Catholique de Louvain.

Bouzin A., 2023, « La mise en langage de l'écologie par les ingénieurs militants : une cause distendue entre réductionnisme technique et considérations politiques », *Socio*, n°17, p. 139-160.

Bréchon P., 2000, « Les attitudes religieuses en France : quelles recompositions en cours ? », *Archives de sciences sociales des religions*, n°109, p. 11-30.

Bréchon P., 2008, « La religiosité des européens : diversité et tendances communes », *Politique européenne*, vol. 24, n°1, p. 21-41.

Brunel V., 2004, *Les managers de l'âme: le développement personnel en entreprise, nouvelle pratique de pouvoir?*, réédit. 2008, Paris, La Découverte.

Brusadelli N., Lemay M., Martell Y., 2016, « L'espace contemporain des "alternatives". Un révélateur des recompositions des classes moyennes ? », *Savoir/Agir*, vol. 38, n°4, p. 13-20.

Butler J., 2007, *Le récit de soi*, Paris, Presses Universitaires de France (Pratiques théoriques), 152 p.

Cabanas E., 2019, « Les 'psytoyens' ou la construction des individus heureux dans les sociétés néolibérales », dans Illouz E. (dir.), *Les marchandises émotionnelles: l'authenticité au temps du capitalisme*, Paris, Premier Parallèle, p. 291-330.

Cabanas E., Illouz E., 2018, *Happycratie: comment l'industrie du bonheur a pris le contrôle de nos vies*, Paris, Premier Parallèle, 260 p.

Caillé A., 1981, « La sociologie de l'intérêt est-elle intéressante ? (À propos de l'utilisation du paradigme économique en sociologie) », *Sociologie du travail*, vol. 23, n°3, p. 257-274.

Campbell A., Converse P.E., Miller W.E., Stokes D.E., 1960, *The American Voter*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 576 p.

Campbell C., 2011, « Naissance des tendances en Occident », dans Erner G. (dir.), *La mode des tendances*, Presses Universitaires de France, p. 13-32.

Cary P., 2022, « La collapsologie, variante de l'écologie catastrophiste, et son analyse », dans Cary P., Garnoussi N., Le Lann Y. (dirs.), *Questionner l'effondrement: reconfigurations théoriques et nouvelles pratiques*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion (Le regard sociologique), p. 55-69.

Cary P., 2025, « Émanciper la théorie critique suppose également de l'écologiser. Discussion du Grand résumé de Bruno Frère et Jean-Louis Laville : "La Fabrique de l'émancipation. Repenser la critique du capitalisme à partir des expériences démocratiques, écologiques et solidaires" », *SociologieS*, [En ligne], Grands résumés, mis en ligne le 15 décembre 2025, consulté le 19 décembre 2025 URL : http://journals.openedition.org/sociologies/25759.

Cary P., Rodriguez J., 2020, « La seconde nature de la sociologie. Plaidoyer pour la conservation du monde », *Revue du MAUSS*, vol. 56, n°2, p. 157-173.

Cary, P., Villalba, B. (dirs.), 2023, *Sociologie de l'environnement*, Neuilly, Atlande (Clefs concours), 328 p.

Casaux N., 2018, « Cyril Dion, bonimenteur de l'écologisme médiatique et subventionné », *Le Partage*, 2018, [En ligne] URL : https://www.partage-le.com/2018/08/20/cyril-dion-bonimenteur-de-lecologisme-mediatique-et-subventionne-par-nicolas-casaux/ (consulté le 14 septembre 2023).

Castel R., 1976, *L'ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'aliénisme*, Paris, Minuit, 330 p.

Castel R., 1981, *La gestion des risques: de l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*, Paris, Editions de Minuit, 224 p.

Castel R., 1989, « Institutions totales et configurations ponctuelles », dans Joseph I., Castel R., Cosnier J. (dirs.), *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Minuit (Arguments), p. 31-43.

Castel R., [1995] 1999, *Les métamorphoses de la question sociale: une chronique du salariat*, Paris, Gallimard (Folio essais), 490 p.

Castel R., Castel F., Lovell A., 1979, *La Société psychiatrique avancée. Le modèle américain*, Paris, Grasset, 366 p.

Castel R., Enriquez E., Stevens H., 2008, « D'où vient la psychologisation des rapports sociaux ? Entretien avec Robert CASTEL et Eugène ENRIQUEZ », *Sociologies pratiques*, vol. 17, n°2, p. 15.

Castel R., Le Cerf J.-F., 1980a, « Le phénomène « psy » et la société française: 1. Vers une nouvelle culture psychologique », *Le Débat*, n°1, p. 32-45.

Castel R., Le Cerf J.-F., 1980b, « Le phénomène « psy » et la société française: 2. », *Le Débat*, n°2, p. 39-47.

Castel R., Le Cerf J.-F., 1980c, « Le phénomène « psy » et la société française: 3. L'après-psychanalyse (fin) », *Le Débat*, n°3, p. 22-30.

Catton W.R., Dunlap R.E., 1978, « Environmental Sociology : a new paradigm », *The American Sociologist*, vol. 13, n°1, p. 41-49.

Cefaï D., 2018, « Pragmatisme, pluralisme et politique : Éthique sociale, pouvoir-avec et self-government selon Mary P. Follett », *Pragmata*, vol. 1, n°1, p. 180-243 [En ligne], URL : https://revuepragmata.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/09/pragmata-2018-1_cefai.pdf.

Cefaï, D., Perreau, L. (dirs.), 2012, *Goffman et l'ordre de l'interaction*, CURAPP et CEMS, Paris (CURAPP).

Certeau (de) M., [1980] 1990a, « Lire : un braconnage », dans *L'invention du quotidien, I: arts de faire*, Paris, Gallimard (Folio essais), p. 239-254.

Certeau (de) M., [1980] 1990b, *L'invention du quotidien, I: arts de faire*, Paris, Gallimard (Folio essais), 416 p.

Certeau (de) M. de, 1981, « Une pratique sociale de la différence : croire », *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979)*, p. 363-383.

Chamel J., 2019, « Faire le deuil d'un monde qui meurt: Quand la collapsologie rencontre l'écospiritualité », *Terrain*, [En ligne], 71 | 2019, mis en ligne le 13 mai 2019, consulté le 07 février 2025. URL : http://journals.openedition.org/terrain/18101.

Chamel J., 2022, « Aux racines de la collapsologie : apocalyptique éologique, écopsychologie et courants spirituels alternatifs », dans Cary P., Garnoussi N., Le Lann Y. (dirs.), *Questionner l'effondrement: reconfigurations théoriques et nouvelles pratiques*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion (Le regard sociologique), p. 237-253.

Chamel J., 2024, *Fin du monde et effondrement de soi: enquête aux racines de la collapsologie*, Grenoble, UGA éditions (Écotopiques), 290 p.

Champion F., 1989a, « D'une alliance entre religion et utopie post 68: le rapport à la société du groupe "Eveil à la conscience planétaire" », *Social Compass*, vol. 36, n°1, p. 51-69.

Champion F., 1989b, « Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique ésotérique », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 67, n°1, p. 155-169.

Champion F., 1990, « La nébuleuse mystique-ésotérique: orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains », dans Champion F., Hervieu-Léger D. (dirs.), *De l'émotion en religion: renouveaux et traditions*, Paris, Centurion, p. 17-69.

Champion F., 2003, « La religion n'est plus ce qu'elle était », *Revue du MAUSS*, vol. 22, n°2, p. 171-180.

Champion F., Briffault X., 2006, « La coaching, « bâtard » du potentiel humain pour l'individu transformable d'aujourd'hui », *Communication et organisation*, [En ligne], 28 | 2006, mis en ligne le 19 juin 2012, consulté le 19 avril 2019. URL : http://journals.openedition.org/communicationorganisation/3336.

Chédin M., 2018, « La ZAD et le Colibri : deux écologies irréconciliables ? », *Terrestres*, 2018, [En ligne] URL : https://www.terrestres.org/2018/11/15/la-zad-et-le-colibri-deux-ecologies-irreconciliables/ (consulté le 25 avril 2024).

Chédin M., 2022, « Capitalisme, climat, effondrement : Figures d'une dépolitisation », *Billet sur le site web de l'Institut Momentum*, 2022, [En ligne] URL: https://institutmomentum.org/capitalisme-climat-effondrement-figures-d-une-depolitisation (consulté le 16 novembre 2023).

Chiapello È., 1998, *Artistes versus managers. Le management culturel face à la critique artiste*, Paris, Métailié (Leçons de choses), 258 p.

Choné A., 2016, « Ecospiritualité », dans Choné A., Hajek I., Hamman P. (dirs.), *Guide des Humanités environnementales*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, p. 59-72.

Comby J.-B., 2014, « L'individualisation des problèmes collectifs : une dépolitisation politiquement située », *Savoir/Agir*, vol. 28, n°2, p. 45-50.

Comby J.-B., 2017a, « Dépolitisation du problème climatique : réformisme et rapports de classe », *Idées économiques et sociales*, vol. 190, n°4, p. 20-27.

Comby J.-B., 2017b, « Jean-Baptiste Comby : “La lutte écologique est avant tout une lutte sociale” », *Balast*, 2017, [En ligne] URL : https://www.revue-ballast.fr/jean-baptiste-comby/ (consulté le 22 avril 2024).

Comby J.-B., 2021, « La dépolitisation comme politisation conformiste. Pour une analyse relationnelle des formes de politisation et de dépolitisation », dans Robert C. (dir.), *Confiner la démocratie. Les dépolitisations de l'action publique*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion (Espaces Politiques), p. 243-261.

Comby J.-B., 2022, « Eco-citoyen : changer les individus sans repenser la société ? », dans Berlan A., Carbou G., Teulières L. (dirs.), *Greenwashing : Manuel pour dépolluer le débat public*, Paris, Seuil (Anthropocène), p. 101-108.

Comby J.-B., 2024, *Écolos, mais pas trop: les classes sociales face à l'enjeu environnemental*, Paris, Raisons d'agir, 192 p.

Comby J.-B., Dubuisson-Quellier S., 2023, *Mobilisations écologiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 112 p.

Comby J.-B., Grossetête M., 2013, « La morale des uns ne peut pas faire le bonheur de tous. Individualisation des problèmes publics, prescriptions normatives et distinction sociale », dans Coulangeon P., Duval J. (dirs.), *Trente ans après La Distinction, de Pierre Bourdieu*, Paris, La Découverte (Recherches), p. 341-353.

Converse P.E., 1964, « The Nature of Belief Systems in Mass Publics », *Critical Review*, vol. 18, n°1-3, p. 1-74.

Converse P.E., 1970, « Attitudes and Non-attitudes: Continuation of a Dialogue », dans Tufte E.R. (dir.), *The Quantitative Analysis of Social Problems*, Reading, Addison-Wesley, p. 168-189.

Courpasson D., 2000, *L'action contrainte. Organisations libérales et domination*, Paris, Presses Universitaires de France (Sciences sociales et sociétés), 320 p.

Coutant H., 2025, « Devenir ingénieur·e écologiste : l'engagement écologiste par et dans le travail d'ingénieur·e », *Sociologie du travail*, [En ligne], vol. 67, n° 1 | Janvier - Mars 2025, mis en ligne le 15 juin 2025, consulté le 01 octobre 2025. URL : http://journals.openedition.org/sdt/47581.

Cugnata G., Gaborit M., Le Lann Y., 2023, « Faire des gestes auxquels on ne croit pas. Les pratiques écologiques quotidiennes des manifestant·es pour le climat », *Sociétés contemporaines*, vol. 131, n°3, p. 17-51.

Cusset F., 2003, *French Theory : Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, réédit. 2005, Paris, La Découverte, 352 p.

Cusset F., 2008, *La décennie: le grand cauchemar des années 1980*, Paris, La Découverte, 372 p.

Dahan A., Aykut S.C., 2015, « Un schisme avec le réel », dans Dahan A., Aykut S.C. (dirs.), *Gouverner le climat ? Vingt ans de négociations internationales*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 399-438.

Dalgalarrondo S., Fournier T., 2019, « Introduction: Les morales de l'optimisation ou les routes du soi », *Ethnologie française*, vol. 49, n°4, p. 639-651.

Davie G., 1994, *Religion in britain since 1945. Believing without belonging*, Oxford et Cambridge, Blackwell, 209 p.

Deldrève V., Candau J., 2014, « Produire des inégalités environnementales justes ? », *Sociologie*, vol. 5, n°3, p. 255-269.

Déloye Y., Haegel F., 2019, « La politisation : du mot à l'écheveau conceptuel », *Politix*, vol. 127, n°3, p. 59-83.

Dermine É., 2008, « La contrepartie dans l'assurance chômage : retranchement ou restructuration de la protection sociale ? », *Annales de droit de Louvain*, vol. 68, n°1, p. 11-17.

Dewey J., [1939] 2008, « La théorie de la valuation », *Tracés*, vol. 15, p. 217-228.

Dewey J., 2011, *La formation des valeurs*, traduit de l'anglais et présenté par A. Bidet, L. Quéré, G. Truc, Paris, La Découverte (Les Empêcheurs de penser en rond), 238 p.

Dewey J., [1913] 2023, « Intérêt et effort dans l'éducation », dans Bidet A., Gayet-Viaud C. (dirs.), *L'engagement comme expérience*, Paris, EHESS (Raisons Pratiques), p. 47-66.

Dobson A., [1990] 2007, *Green Political Thought*, Londres et New York, Routledge, 224 p.

Dozzi J., Wallenborn G., 2007, « Du point de vue environnemental, ne vaut-il pas mieux être pauvre et mal informé que riche et conscientisé ? », dans Cornut P., Bauler T., Ewin Z. (dirs.), *Environnement et inégalités sociales*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, p. 47-59.

Dryzek J.S., Schlosberg D., [1998] 2005, *Debating the Earth: The Environmental Politics Reader*, Oxford et New York, Oxford University Press, 624 p.

Dubiau A., 2022, *Écofascismes*, réédit. 2023, Caen, Grevis, 204 p.

Dubrofsky R.E., 2007, « Therapeutics of the Self : Surveillance in the Service of the Therapeutic », *Television & New Media*, vol. 8, n°4, p. 263-284.

Dubuisson-Quellier S., 2016, « Introduction: Le gouvernement des conduites comme modalité d'intervention de l'état sur les marchés », dans Dubuisson-Quellier S. (dir.), *Gouverner les conduites*, Presses de Sciences Po, p. 15-48.

Dubuisson-Quellier S., 2023, « Peut-on s'engager par sa consommation ? », dans Boursier P., Guimont C. (dirs.), *Écologies: le vivant et le social*, édition numérique, Paris, La Découverte, p. 774-787.

Dubuisson-Quellier S., Péron M., Viscogliosi C., 2025, « "Faire reposer la transition sur le consommateur est voué à l'échec" Entretien avec Sophie DUBUISSON-QUELLIER », *L'Économie politique*, vol. 108, n°4, p. 8-15.

Duchesne S., Haegel F., 2001, « Entretiens dans la cité, ou comment la parole se politise », *Espaces Temps*, vol. 76-77, n°1, p. 95-109.

Duchesne S., Haegel F., 2004, « La politisation des discussions, au croisement des logiques de spécialisation et de conflictualisation », *Revue française de science politique*, vol. 54, n°6, p. 877-909.

Dulong D., 2010, *La construction du champ politique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes (Didact), 376 p.

Dumont D., 2011, « Activation rime-t-elle nécessairement avec stigmatisation ? Une mise en perspective critique du procès de l'État social actif », *Droit et société*, vol. 78, n°2, p. 447-471.

Durkheim É., [1897] 1930, *Le suicide. Étude de sociologie*, réédit. 2013, Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige), 463 p.

Durkheim É., [1895] 1937, *Les règles de la méthode sociologique*, réédit. 2013, Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige), 149 p.

Durkheim É., [1898] 1970, « L'individualisme et les intellectuels », dans *La science sociale et l'action*, réédit. 1987, Paris, Presses Universitaires de France, p. 261-278.

Dutreuil S., 2016, *Gaïa : hypothèse, programme de recherche pour le système terre, ou philosophie de la nature ?*, Thèse de doctorat en philosophie, Paris, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

Dutreuil S., 2017, « James Lovelock, Gaïa et la pollution : un scientifique entrepreneur à l'origine d'une nouvelle science et d'une philosophie politique de la nature », *Zilsel*, vol. 2, n°2, p. 19-61.

Dutreuil S., 2018, « L'anthropocène est-il un concept d'histoire de la Terre? Le nom qui ne dit pas son épistémologie », dans Beau R., Larrère C. (dirs.), Paris, Presses de Sciences Po, p. 355-374.

Ebguy R., 2008, *Je hais le développement personnel*, Paris, Eyrolles, 210 p.

Egger M.M., 2012, *La terre comme soi-même: repères pour une écospiritualité*, Genève, Labor et fides (Fondations écologiques), 336 p.

Egger M.M., Grosjean T., Wattelet E., 2023, *Reliance: manuel de transition intérieure*, Arles, Actes Sud (Domaine du possible), 480 p.

Ehrenberg A., 2010, *La société du malaise*, Paris, Odile Jacob, 439 p.

Elias N., [1987] 1991, *La société des individus*, Paris, Fayard, 303 p.

Eliasoph N., [1998] 2010, *L'évitement du politique: comment les Américains produisent l'apathie dans la vie quotidienne*, Paris, Économica (Études sociologiques), 358 p.

Emirbayer M., Mische A., [1998] 2023, « Qu'est-ce que l'agentivité ? », dans Bidet A., Gayet-Viaud C. (dirs.), *L'engagement comme expérience*, Paris, EHESS (Raisons Pratiques), p. 141-185.

Fahsi Z., 2023, *Le Yoga, nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Textuel (Petite encyclopédie critique), 208 p.

Ferreux M.-J., 2001, « Le New-Age. Un "nouveau monde" cybersacré », *Socio-anthropologie*, [En ligne], 10 | 2001, mis en ligne le 15 janvier 2003, consulté le 25 janvier 2025. URL : http://journals.openedition.org/socio-anthropologie/158.

Fillieule O., 2001, « Post scriptum : Propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel », *Revue française de science politique*, vol. 51, n°1-2, p. 199-215.

Flipo F., Garrouste L., Villalba B., 2025, « L'écologisme n'est pas un conservatisme. », *Bifurcation/s*, vol. 2, n°1, p. 5-12.

Foucart J., 2013, « Pragmatisme et transaction : la perspective de John Dewey », *Pensée plurielle*, vol. 33-34, n°2, p. 73-84.

Foucault M., 1975, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 318 p.

Foucault M., [1961] 1976, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard (Tel), 700 p.

Foucault M., 1984, *Histoire de la sexualité, III: Le souci de soi*, Paris, Gallimard (Tel), 334 p.

Foucault M., [1994] 2001, « Le sujet et le pouvoir », dans *Dits et écrits, II: 1976-1988*, Paris, Gallimard (Quarto), p. 1041-1062.

Foucault M., 2004a, *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard et Seuil (Hautes études), 368 p.

Foucault M., 2004b, *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Gallimard et Seuil (Hautes études), 448 p.

Fressoz J.-B., 2012, *L'apocalypse joyeuse: une histoire du risque technologique*, Paris, Seuil (L'univers historique), 320 p.

Funès J. de, 2021, *Développement (im)personnel: le succès d'une imposture*, Paris, J'ai lu, 192 p.

Gamson W.A., 1992, *Talking Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 292 p.

Gardella É., 2003, « Du jeu à la convention. Le self comme interprétation chez Goffman », *Tracés*, [En ligne], 4 | 2003, mis en ligne le 25 juin 2009, consulté le 24 avril 2025. URL : http://journals.openedition.org/traces/3833, p. 21-42.

Garfinkel H., [1967] 2007, *Recherches en ethnométhodologie*, réédit. 2020, Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige), 480 p.

Garnoussi N., 2007, *De nouvelles propositions de sens pratiques dans le domaine de l'existentiel: étude sociologique de la « nébuleuse psycho-philo-spirituelle »*, Thèse de doctorat en sciences des religions et systèmes de pensée, Paris, École pratique des hautes études.

Garnoussi N., 2008, « Les offres de psychothérapie sur le marché du mieux-vivre au miroir de Psychologies magazine », dans Champion F. (dir.), *Psychothérapies et société*, Paris, Armand Colin, p. 267-285.

Garnoussi N., 2013, « Des glissements du spirituel au "psy" : entre quête de sens et quête de santé dans le contexte de la sécularisation avancée », *Archives de sciences sociales des religions*, n°163, p. 63-82.

Garnoussi N., 2011, « Le Mindfulness ou la méditation pour la guérison et la croissance personnelle: des bricolages psycho-spirituels dans la médecine mentale », *Sociologie*, vol. 3, n°2, p. 259-275.

Gaulejac (de) V., 2010, « L'exigence d'être sujet », dans *L'individu aujourd'hui : débats sociologiques et contrepoints philosophiques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 263-271.

Gaulejac (de) V., 2017, « Vivre dans une société paradoxante », *Nouvelle revue de psychosociologie*, vol. 24, n°2, p. 27-40.

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

Gaxie D., 1978, *Le cens caché: inégalités culturelles et ségrégation politique*, Paris, Seuil (Sociologie politique), 268 p.

Gaxie D., 1980, « Les logiques du recrutement politique », *Revue française de science politique*, vol. 30, n°1, p. 5-45.

Gaxie D., 2005, « Rétributions du militantisme et paradoxes de l'action collective », *Swiss Political Science Review*, vol. 11, p. 157-188.

Gaxie D., 2013, « Retour sur les modes de production des opinions politiques », dans Coulangeon P., Duval J. (dirs.), *Trente ans après La Distinction, de Pierre Bourdieu*, Paris, La Découverte (Recherches), p. 293-306.

Geoffroy M., 1999, « Pour une typologie du Nouvel Âge », *Cahiers de recherche sociologique*, n°33, p. 51-83.

Ginsburger M., 2020, « De la norme à la pratique écocitoyenne : position sociale, contraintes matérielles et diversité des rapports à l'écocitoyenneté », *Revue française de sociologie*, vol. 61, n°1, p. 43-78.

Goffman E., [1961] 1968, *Asiles: études sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Minuit (Le sens commun), 452 p.

Goffman E., [1959] 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne, I: la présentation de soi*, Paris, Minuit (Le sens commun), 242 p.

Goffman E., [1967] 1974, *Les rites d'interaction*, réédit. 1998, Paris, Minuit (Le sens commun), 230 p.

Goffman E., [1981] 1987, *Façons de parler*, Paris, Minuit (Le sens commun), 285 p.

Goffman E., [1982] 1988a, « L'ordre de l'interaction », dans *Les moments et leurs hommes*, Paris, Seuil/Minuit, p. 186-230.

Goffman E., [1964] 1988b, « La situation négligée », dans *Les moments et leurs hommes*, Paris, Seuil/Minuit, p. 143-149.

Goffman E., [1953] 1988c, « Les ressources sûres », dans *Les moments et leurs hommes*, Paris, Seuil/Minuit, p. 104-113.

Goffman E., [1974] 1991, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Minuit (Le sens commun), 576 p.

Goffman E., [1961] 2002, « La "distance au rôle" en salle d'opération », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°143, p. 80-87.

Goffman E., [1951] 2012, « Les symboles du statut de classe », dans Cefaï D., Perreau L. (dirs.), *Goffman et l'ordre de l'interaction*, CURAPP et CEMS, Paris (CURAPP), p. 15-29.

Gonos G., 1977, « "Situation" versus "Frame": the "Interactionist" and the "Structuralist" Analyses of Everyday Life », *American Sociological Review*, vol. 42, n°6, p. 854-867.

Goodwin, J., Jasper, J.M., Polletta, F. (dirs.), 1997, *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*, Chicago, University of Chicago Press, 370 p.

Gorz A., 1991, *Capitalisme, socialisme, écologie,* Paris, Galilée, 256 p.

Gorz A., [1977] 2018, *Écologie et politique, suivi de Écologie et liberté*, Paris, Arthaud, 336 p.

Grignon C., Passeron J.-C., 1989, *Le Savant et le Populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Gallimard et Seuil (Hautes études), 260 p.

Grossetête M., 2010, « L'enracinement social de la mortalité routière », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 184, n°4, p. 38-57.

Gusfield J.R., [1981] 2009, *La culture des problèmes publics. L'alcool au volant: la production d'un ordre symbolique*, Paris, Economica (Études sociologiques), 354 p.

Hache É., 2007, « La responsabilité, une technique de gouvernementalité néolibérale ? », *Raisons politiques*, vol. 28, n°4, p. 49-65.

Hacking I., [1999] 2001, *Entre science et réalité: la construction sociale de quoi ?*, réédit. 2008, Paris, La Découverte, 299 p.

Hall S., [1977] 2008, « La culture, les médias et "l'effet idéologique" », dans Glévarec H., Macé E., Maigret E. (dirs.), *Cultural studies : anthologie*, Paris, Armand Colin et INA, p. 41-60.

Hamidi C., 2006, « Éléments pour une approche interactionniste de la politisation : engagement associatif et rapport au politique dans des associations locales issues de l'immigration », *Revue française de science politique*, vol. 56, n°1, p. 5-25.

Hammer O., 2005, « Human Potential Movement », dans Hanegraaff W.J. (dir.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden/Boston, Brill, p. 572-579.

Hanegraaff W.J., 1996, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden ; New York, E. J. Brill.

Hanegraaff W.J., 2005, « New Age Movement », dans Hanegraaff W.J. (dir.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden/Boston, Brill, p. 855-861.

Haraway D., [1988] 2007, « Savoirs situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », dans Allard L., Gardey D., Magnan N. (dirs.), *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences, fictions, féminismes*, Paris, Exils, p. 107-142.

Haraway D., [2016] 2020, *Vivre avec le trouble*, Vaulx-en-Velin, Les éditions du monde à faire, 376 p.

Hazleden R., 2003, « Love Yourself : The Relationship of the Self with Itself in Popular Self-Help Texts », *Journal of Sociology*, vol. 39, n°4, p. 413-428.

Hebdige D., [1979] 2008, *Sous-culture: le sens du style*, Paris, La Découverte (Zones), 156 p.

Heelas P., 1996, *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford, Blackwell, 266 p.

Henry E., 2009, « Construction des problèmes publics », dans Fillieule O., Mathieu L., Péchu C. (dirs.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, réédit. 2020, Paris, Presses de Sciences Po (Références), p. 152-158.

Hetzel M., Hugues F., 2025, *Introduction à la sociologie de l'environnement*, Paris, Armand Colin (Cursus), 160 p.

Heurtin J.-P., Michel P., 2021, « Présentation », dans Heurtin J.-P., Michel P. (dirs.), *La conversion et ses convertis. Production et énonciation du changement individuel dans le monde contemporain*, Paris, Labex Tepsis (Politika) et Centre Maurice Halbwachs, p. 6-11.

Hochschild A.R., [1983] 2012, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Berkeley, University of California Press, 352 p.

Hoggart R., [1957] 1970, *La culture du pauvre. Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, Minuit (Le sens commun).

Hughes E.C., 1958, *Men and Their Work*, Glencoe, The Free Press, 184 p.

Illouz E., 2008, « Introduction », dans *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*, Berkeley, University of California Press, p. 1-21.

Illouz, E. (dir.), 2019, *Les marchandises émotionnelles: l'authenticité au temps du capitalisme*, Paris, Premier Parallèle, 417 p.

Imbert B., 2025, « La dénonciation de l'écologie « progressiste » par les jeunes conservateurs français », *Bifurcation/s*, vol. 2, n°1, p. 59-70.

Introvigne M., 2002, *Le New Age des origines à nos jours: courants, mouvements, personnalités*, Paris, Dervy.

Jobard T., 2021, *Contre le développement personnel: authentique et toc*, Paris, Rue de l'échiquier (Les incisives), 96 p.

Keucheyan R., 2014, *La nature est un champ de bataille: essai d'écologie politique*, Paris, La Découverte (Zones), 204 p.

Kokoreff M., 2006, « Sociologie de l'émeute : les dimensions de l'action en question », *Déviance et Société*, vol. 30, n°4, p. 521-533.

Laborde L., 2020, *Consommer du sens en régime d'authenticité: le développement personnel en pratique*, Mémoire de master en sociologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales.

Laborde L., 2021, « Se (re)convertir au développement personnel: le cas des praticiens en développement personnel », dans Heurtin J.-P., Michel P. (dirs.), *La conversion et ses convertis. Production et énonciation du changement individuel dans le monde contemporain*, Paris, Labex Tepsis (Politika) et Centre Maurice Halbwachs, p. 116-129.

Lacroix M., 2004, *Le développement personnel: du potentiel humain à la pensée positive*, Paris, Flammarion, 158 p.

Lagrange H., Oberti M., 2006, *Émeutes urbaines et protestations: une singularité française*, Paris, Presses de Sciences Po (Nouveaux Débats), 225 p.

Lagroye J., 1973, *Société et politique. J. Chaban-Delmas à Bordeaux*, Paris, Pedone, 345 p.

Lagroye, J. (dir.), 2003, *La politisation*, Paris, Belin (Socio-histoires), 576 p.

Lallement M., 2007, *Le travail: une sociologie contemporaine*, Paris, Gallimard (Folio), 676 p.

Lapassade G., 1973, « Le mouvement du potentiel humain », *L'Homme et la société*, vol. 29, n°1, p. 115-152.

Lapeyronnie D., 2006, « Quartiers sensibles, classes populaires et vide politique. La construction du ghetto dans la société française », dans Bajolet É., Mattéi M.-F., Rennes J.-M. (dirs.), *Quatre ans de recherche urbaine 2001-2004, I: ACI-Ville. Ministère de la Recherche*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, p. 296-301.

Latour B., [1991] 1997, *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.

Latour B., [1984] 2001, *Pasteur : guerre et paix des microbes, suivi de Irréductions*, réédit. 2011, Paris, La Découverte, 364 p.

Latour B., 2009, *Sur le culte moderne des dieux faitiches, suivi de Iconoclash*, Paris, La Découverte (Les Empêcheurs de penser en rond), 210 p.

Latour B., 2015, *Face à Gaïa: huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte (Les Empêcheurs de penser en rond), 402 p.

Latour B., 2025, *Pourquoi la critique est-elle à court de carburant ?*, Bruxelles, Météores, 110 p.

Latour B., Jensen P., Venturini T., Grauwin S., Boullier D., 2013, « "Le tout est toujours plus petit que ses parties": Une expérimentation numérique des monades de Gabriel Tarde », *Réseaux*, vol. 1, n°177, p. 197-232.

Latour B., Strum S., [1987] 2006, « Redéfinir le lien social: des babouins aux humains », dans *Sociologie de la traduction : Textes fondateurs*, Paris, Presses des Mines, p. 71-86.

Laurent A., 2019, « Eva Illouz : "Le développement personnel, c'est l'idéologie rêvée du néolibéralisme" », *Usbek Rica*, [En ligne] URL : https://usbeketrica.com/fr/article/eva-illouz-le-developpement-personnel-c-est-l-ideologie-revee-du-neoliberalisme.

Laval C., 2002, *L'ambition sociologique: Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber*, Paris, La Découverte (Recherches), 500 p.

Laval C., 2018, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, Paris, La Découverte, 264 p.

Laval C., Pégon G., 2024, *Souci écologique et santé mentale dans un monde troublé*, Toulouse, Érès (Etudes, recherches, actions en santé mentale en Europe), 202 p.

Lazarsfeld P.F., Berelson B., Gaudet H., 1944, *The People's Choice: How the Voter Makes up his Mind in a Presidential Campaign*, réédit. 2021, Columbia, Columbia University Press, 224 p.

Le Bart C., 2010, « L'individualisation comme Grand Récit », dans *L'individu aujourd'hui : débats sociologiques et contrepoints philosophiques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (Res Publica), p. 25-37.

Leca J., 1973, « Le repérage du politique », *Projets*, vol. 71, p. 11-24.

Leca J., Duchesne S., Haegel F., 2001, « Le politique comme fondation. Entretien avec Jean LECA », *Espaces Temps*, vol. 76-77, p. 27-36.

Léger D., 1982, « Apocalyptique écologique et « retour » de la religion. », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 53, n°1, p. 49-67.

Léger D., Hervieu B., 1979, *« Le retour à la nature. Au fond de la forêt... L'Etat »*, Paris, Seuil, 240 p.

Léger D., Hervieu B., 1983, *Des communautés pour les temps difficiles. Néo-ruraux ou nouveaux moines*, Paris, Le Centurion, 213 p.

Lemieux C., 2012a, « Peut-on ne pas être constructiviste ? », *Politix*, vol. 100, n°4, p. 169-187.

Lemieux C., 2012b, « Philosophie et sociologie : le prix du passage », *Sociologie*, vol. 3, n°2, p. 199-209.

Lichterman P., 2023, « Comment les individus s'engagent dans l'action civique: esquisse d'une perspective pragmatiste », dans Bidet A., Gayet-Viaud C. (dirs.), *L'engagement comme expérience*, Paris, EHESS (Raisons Pratiques), p. 189-219.

Lindgaard J., 2016, « Pierre Rabhi, chantre d'une écologie inoffensive ? : Dans la galaxie de la "sobriété heureuse" », *Revue du Crieur*, vol. 5, n°3, p. 104-119.

Linhardt D., 2009, « L'État et ses épreuves. Éléments d'une sociologie des agencements étatiques », *Clio@Themis*, [En ligne], 1 | 2009, mis en ligne le 11 janvier 2022, consulté le 10 novembre 2025.

Linhardt D., 2012, « Épreuves d'État : une variation sur la définition wébérienne de l'État », *Quaderni*, vol. 2, n°78, p. 5-22.

Liogier R., 2010, « Le voile intégral comme trend hypermoderne », *Multitudes*, vol. 42, n°3, p. 14-20.

Liogier R., 2012, *Souci de soi, conscience du monde: Vers une religion globale?*, Paris, Armand Colin, 280 p.

Lipietz A., 2012, *Qu'est-ce que l'écologie politique ? La grande transformation du XXIe siècle*, Paris, Les petits matins (Essais), 142 p.

Lordon F., 2021, « Pleurnicher le vivant », *Le Monde Diplomatique, Les blogs du « Diplo »*, 2021, [En ligne] URL : https://blog.mondediplo.net/pleurnicher-le-vivant (consulté le 16 mars 2022).

Loriol M., 2000, *Le temps de la fatigue. La gestion sociale du mal-être au travail*, Paris, Anthropos (Sociologiques), 293 p.

Macy J., [1995] 2016, « Agir avec le désespoir environnemental », dans Hache É. (dir.), *Reclaim: recueil de textes écoféministes*, Paris, Cambourakis, p. 161-182.

Madelrieux S., 2016, *La philosophie de John Dewey*, Paris, Vrin (Repères philosophiques), 224 p.

Malier H., 2022, *Populariser l'écologie, éduquer les classes populaires ? : ethnographie critique d'interventions publiques et militantes en France et en Argentine*, Thèse de doctorat en sociologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales.

Marquis N., 2012, *Sociologie de la pratique de lecture du « développement personnel » en régime d'autonomie : du texte à l'expérience*, Thèse de doctorat en sciences politiques et sociales, Bruxelles, Faculté universitaire Saint-Louis.

Marquis N., 2014, *Du bien-être au marché du malaise. La société du développement personnel*, Paris, Presses Universitaires de France, 228 p.

Martin C., 2010, « Individualisation et politiques sociales: de l'individualisme positif à l'instrumentalisation de l'individu », dans *L'individu aujourd'hui : débats sociologiques et contrepoints philosophiques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (Res Publica), p. 273-282.

Martuccelli D., 1999, *Sociologies de la modernité: l'itinéraire du XXe siècle*, Paris, Gallimard (Folio essais), 709 p.

Masclet C., 2025, *Le féminisme en héritage: incidences intimes et transmission familiale d'une lutte politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 344 p.

Maslow A.H., 1961, « Health as Transcendence of Environment », *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 1, n°1, p. 1-7.

Mathieu L., 2005, « La constitution du mouvement altermondialiste français », *Critique internationale*, vol. 27, n°2, p. 147-161.

Mathieu L., 2012, *L'espace des mouvements sociaux*, Bellecombe-en-Bauges, Editions du Croquant (Sociopo), 285 p.

Mauger G., 2006, *L'émeute de novembre 2005. Une révolte protopolitique*, Broissieux, Éditions du Croquant (Savoir/agir), 157 p.

Mauss M., [1921] 2021, « L'expression obligatoire des sentiments », dans *Les techniques du corps, suivi de L'expression obligatoire des sentiments*, Paris, Payot, p. 101-132.

Mayer N., 2007, « Qui vote pour qui et pourquoi ? Les modèles explicatifs du choix électoral », *Pouvoirs*, vol. 120, n°1, p. 17-27.

Mediapart, 2022, *Bifurquons ensemble !*, Le Club Mediapart [En ligne] URL : https://mdpt.fr/telechargement-ebook-bifurcation, 143 p.

Merklen D., 2006, « Une nouvelle politicité pour les classes populaires : les piqueteros en Argentine », *Tumultes*, vol. 27, n°2, p. 173-197.

Merklen D., 2009, *Quartiers populaires, quartiers politiques*, Paris, La Dispute, 320 p.

Meyer M., 2022, « S'engager, bifurquer, déserter : Pragmatique des critiques et sensibilités écologiques des élèves ingénieurs », *i3 Working Papers Series, 22-CSI-01*, [En ligne] URL : https://i3.cnrs.fr/wp-content/uploads/2022/12/i3WP-22-CSI-01_Morgan-Meyer.pdf.

Michel P., 1994, *Politique et religion: la grande mutation*, Paris, Albin Michel, 175 p.

Michel P., 2001, « Religion et politique dans un monde en quête de centralité », *Revue internationale et stratégique*, vol. 44, n°4, p. 33.

Michel P., 2003, « La "religion", objet sociologique pertinent ? », *Revue du MAUSS*, n°22, p. 159-170.

Mitchell T., [2011] 2013, *Carbon democracy: le pouvoir politique à l'ère du pétrole*, Paris, La Découverte, 331 p.

Mohammed M., 2007, « Les voies de la colère : « violences urbaines » ou révolte d'ordre « politique » ? L'exemple des Hautes-Noues à Villiers-sur-marne », *Socio-logos*, [En ligne], 2 | 2007, mis en ligne le 18 juin 2007, consulté le 13 août 2024. URL : http://journals.openedition.org/socio- logos/352.

Næss A., 2008, *Écologie, communauté et style de vie*, Paris, MF (Dehors), 372 p.

Nelson B.J., 1986, *Making an Issue of Child Abuse: Political Agenda Setting for Social Problems*, Chicago, University of Chicago Press, 184 p.

Neveu É., 2015, *Sociologie politique des problèmes publics*, réédit. 2022, Paris, Armand Colin (Collection U), 288 p.

Neveu É., 2017, « L'analyse des problèmes publics : un champ d'étude interdisciplinaire au cœur des enjeux sociaux présents », *Idées économiques et sociales*, vol. 190, n°4, p. 6-19.

Nizet J., Rigaux N., 2005, *La sociologie de Erving Goffman*, réédit. 2014, Paris, La Découverte (Collection Repères), 125 p.

Olson M., 1965, *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Harvard University Press, 200 p.

Pasquier D., 2005, « La « culture populaire » à l'épreuve des débats sociologiques », *Hermès*, vol. 42, n°2, p. 60-69.

Pialoux M., Weber F., Beaud S., 1991, « Crise du syndicalisme et dignité ouvrière », *Politix*, vol. 14, n°2, p. 7-18.

Pitkin H., 1972, *Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*, Berkeley, University of California Press, 258 p.

Pruvost G., 2021, *Quotidien politique. Féminisme, écologie et subsistance*, Paris, La Découverte (L'horizon des possibles), 398 p.

Pruvost G., 2024, *La subsistance au quotidien. Conter ce qui compte*, Paris, La Découverte (L'horizon des possibles), 504 p.

Quéré L., 2006, « L'environnement comme partenaire », dans Barbier J.-M., Durand M. (dirs.), *Sujets, activités, environnements: approches transverses*, Presses Universitaires de France (Education et formation), p. 7-29.

Quéré L., 2024, « Self-action, interaction et transaction. Comment "écologiser" les sciences sociales ? », dans *Au commencement était l'acte*, Bibliothèque de Pragmata, p. 79-124.

Rabaté U., 2021, « Subalternité et invention politique dans les quartiers populaires: à partir des travaux de Daho Djerbal », *Multitudes*, vol. 84, n°3, p. 87-96.

Read J., 2009, « A Genealogy of Homo-Economicus. Neoliberalism and the Production of Subjectivity », *Foucault Studies*, vol. 6, n°1, p. 25-36.

Reigner H., 2005, « L'idéologie anonyme d'un objet dépolitisé : la sécurité routière », *Sciences de la société*, vol. 65, p. 125-143.

Requilé É., 2008, « Entre souci de soi et réenchantement subjectif. Sens et portée du développement personnel », *Mouvements*, vol. 54, n°2, p. 91-104.

Rimke H.M., 2000, « Governing Citizens Through Self-Help Litterature », *Cultural Studies*, vol. 14, n°1, p. 61-78.

Robineau C., 2020, « Pour une sociologie des écologistes radicaux. Quelques éléments programmatiques », *e-cadernos CES*, [En ligne], 34 | 2020, mis en ligne le 09 juillet 2021, consulté le 17 mars 2022. URL : http://journals.openedition.org/eces/5494.

Rocchi V., 2000, « Du nouvel âge aux réseaux psychomystiques », *Ethnologie française*, vol. 30, n°4, p. 583-590.

Rose N., 1999, *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*, Londres, Free Association Books.

Salman S., 2007, « Le coaching est-il porteur d'une psychologisation des rapports sociaux dans l'entreprise ? », *Raison présente*, vol. 162, n°1, p. 67-82.

Salman S., 2013, *Une hygiène psychique au travail ? Genèse et usages du coaching en entreprise en France*, Thèse de doctorat en sociologie, Nanterre, Université Paris Ouest Nanterre.

Salman S., 2021, *Aux bons soins du capitalisme: Le coaching en entreprise*, Paris, Presses de Sciences Po, 324 p.

Sawicki F., Siméant J., 2009, « Décloisonner la sociologie de l'engagement militant. Note critique sur quelques tendances récentes des travaux français », *Sociologie du travail*, vol. 51, n°1, p. 97-125.

Scott J.C., [1990] 2006, « Infra-politique des groupes subalternes », *Vacarme*, vol. 36, n°3, p. 25-29.

Semal L., 2012, *Militer à l'ombre des catastrophes. Contribution à une théorie politique environnementale au prisme des mobilisations de la décroissance et de la transition*, Thèse de doctorat en science politique, Lille, Université Lille II.

Semal L., 2019, *Face à l'effondrement: militer à l'ombre des catastrophes*, Paris, Presses Universitaires de France (L'écologie en questions), 361 p.

Senett R., [1974] 1979, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 282 p.

Servigne P., Stevens R., 2015, *Comment tout peut s'effondrer: petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Paris, Seuil (Anthropocène), 304 p.

Siblot Y., Cartier M., Coutant I., Masclet O., Renahy N., 2015a, « De la sociologie de la classe ouvrière à la sociologie des classes populaires », dans *Sociologie des classes populaires contemporaines*, Paris, Armand Colin (Collection U), p. 13-41.

Siblot Y., Cartier M., Coutant I., Masclet O., Renahy N., 2015b, *Sociologie des classes populaires contemporaines*, Paris, Armand Colin (Collection U), 368 p.

Sicot F., 2008, « La psychologisation rampante de la question sociale », dans Beaud S., Confavreux J., Lindgaard J. (dirs.), *La France invisible*, La Découverte, p. 618-632.

Sillamy N., 1991, *Dictionnaire de psychologie*, réédit. 2019, Paris, Larousse, 295 p.

Siniscalchi V., 2013, « *Slow versus fast* : Économie et écologie dans le mouvement Slow Food », *Terrain*, vol. 60, n°1, p. 132-147.

Siniscalchi V., 2014, « La politique dans l'assiette. Restaurants et restaurateurs dans le mouvement Slow Food en Italie », *Ethnologie française*, vol. 44, n°1, p. 73-83.

Siniscalchi V., 2015, « "Food activism" en Europe : changer de pratiques, changer de paradigmes », *Anthropology of food*, [En ligne], S11 | 2015, mis en ligne le 05 novembre 2015, consulté le 02 mars 2026. URL : http://journals.openedition.org/aof/7920.

Soulet M.-H., 2005, « Une solidarité de responsabilisation », dans Ion J. (dir.), *Le travail social en débat[s]*, Paris, La Découverte (Alternatives sociales), p. 86-103.

Spector M., Kitsuse J.I., [1977] 2017, *Constructing Social Problems*, New York, Routledge.

Starhawk, [1982] 2015, *Rêver l'obscur: femmes, magie et politique*, Paris, Cambourakis, 384 p.

Stengers I., 2007, *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*, Paris, La Découverte, 144 p.

Stevens H., 2008, « Quand le psychologique prend le pas sur le social pour comprendre et conduire des changements professionnels », *Sociologies pratiques*, vol. 17, n°2, p. 1-11.

Stevens H., 2011, « De l'intervention psychosociologique au développement personnel dans l'entreprise. Esquisse d'une généalogie des relations entre management et psychologie en France », *Regards sociologiques*, vol. 41-42, p. 57-74.

Stevens H., 2013, « Entre émancipation symbolique et reproduction sociale. Ethnographie d'une formation de "développement personnel" », *Travail et emploi*, vol. 133, n°1, p. 39-51.

Taleb M., 2016, « Écopsychologie », dans Choné A., Hajek I., Hamman P. (dirs.), *Guide des Humanités environnementales*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, p. 73-82.

Talpin J., Balazard H., Carrel M., Hadj Belgacem S., Kaya S., Purenne A., Roux G., 2021, *L'épreuve de la discrimination: enquête dans les quartiers populaires*, Paris, Presses Universitaires de France, 420 p.

Tarde G., [1895] 1999, *Monadologie et sociologie*, Paris, Institut Synthélabo (Les Empêcheurs de penser en rond), 150 p.

Tasset C., 2022a, « Altérités effondristes et diplomaties sociologiques. Faire atterrir socialement le public de l'effondrement », dans Cary P., Garnoussi N., Le Lann Y. (dirs.), *Questionner l'effondrement: reconfigurations théoriques et nouvelles pratiques*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion (Le regard sociologique), p. 137-152.

Tasset C., 2022b, « L'effondrement et ses usagers: Éclectisme et réception d'une vulgarisation hétérodoxe en écologie scientifique », *Zilsel*, vol. 10, n°1, p. 73-103.

Tasset C., 2025, « L'hérésie effondriste. Affinités électives d'un courant écologiste hétérodoxe », dans Aubert A., Saint-Martin A., Boncourt T. (dirs.), *Batailles pour la vérité: complotisme, effondrisme et autres discours alternatifs*, Paris, Éditions de la Sorbonne, p. 179-197.

Teste C., 2023, *Politiser le bien-être*, Paris, Binge audio éditions (La collection sur la table), 159 p.

Roszak T., 1992, *The Voice of the Earth: An Exploration of Ecopsychology*, New York, Simon & Schuster, 367 p.

Thievenaz J., 2019, « La théorie de l'enquête de John Dewey : réexplorations pour la recherche en sciences de l'éducation et de la formation », *Recherche et formation*, n°92, p. 19-38.

Traïni C., Siméant J., 2009, « Pourquoi et comment sensibiliser à la cause ? », dans Traïni C. (dir.), *Emotions... Mobilisation !*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 11-34.

Tsing A.L., [2015] 2017, *Le champignon de la fin du monde: sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, Paris, La Découverte (Les Empêcheurs de penser en rond), 416 p.

Vaillancourt V., 1993, *Challenging Modernity: The New Age Movement as a Form of Postmodern Religiosity*, Thèse de doctorat en sociologie, New York, Vassar College.

Védie L., 2020, « Une lutte à soi. La politique en première personne des féministes des années 1970 », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 39, n°1, p. 16-32.

Vidal A., 2023, *Égologie: écologie, individualisme et course au bonheur*, Grenoble, Le Monde à l'Envers, 104 p.

Vielle P., Pochet P., Cassiers I. (dirs.), 2005, *L'état social actif: vers un changement de paradigme ?*, Bruxelles, PIE Peter Lang (Travail & société), 357 p.

Villalba B., 2017, « L'assèchement des choix. Pluralisme et écologie », *La Pensée écologique*, vol. 1, [En ligne], 1 | URL : https://www.cairn.info/revue-la-pensee-ecologique-2017-1-page-j.htm.

Villalba B., 2021, *Les collapsologues et leurs ennemis*, Paris, Le Pommier, 238 p.

Von Glasersfeld E., [1981] 1988, « Introduction à un constructivisme radical », dans Watzlawick P. (dir.), *L'invention de la réalité: contributions au constructivisme*, Paris, Seuil (Points), p. 19-43.

Voutat B., 2001, « La science politique ou le contournement de l'objet », *Espaces Temps*, vol. 76-77, p. 6-15.

Vrancken D., 2011, « De la mise à l'épreuve des individus au gouvernement de soi », *Mouvements*, vol. 65, n°1, p. 11-25.

Vrancken D., Macquet C., 2012, « Focus – Du travail sur soi au gouvernement de soi », *Informations sociales*, vol. 169, n°1, p. 76-79.

Westwell E., Bunting J., 2020, « The Regenerative Culture of Extinction Rebellion: Self-Care, People Care, Planet Care », *Environmental Politics*, vol. 29, n°3, p. 546-555. e

ANNEXES

ANNEXE 1

Issu de données d'enquête, ce tableau propose une synthèse des couples d'opposition formulés par les praticien·nes interrogé·es. S'il donne à voir une portée idéologique, il reste que celle-ci ne correspond pas (voire s'oppose sur certains points) à « l'idéologie du développement personnel » souvent vilipendée. En particulier, la célébration du lien social et de la solidarité s'opposent à de simples conceptions « individualistes » qu'il véhiculerait, et l'idéal de sobriété matérielle ne correspond pas à la critique de sa dimension « consumériste ».

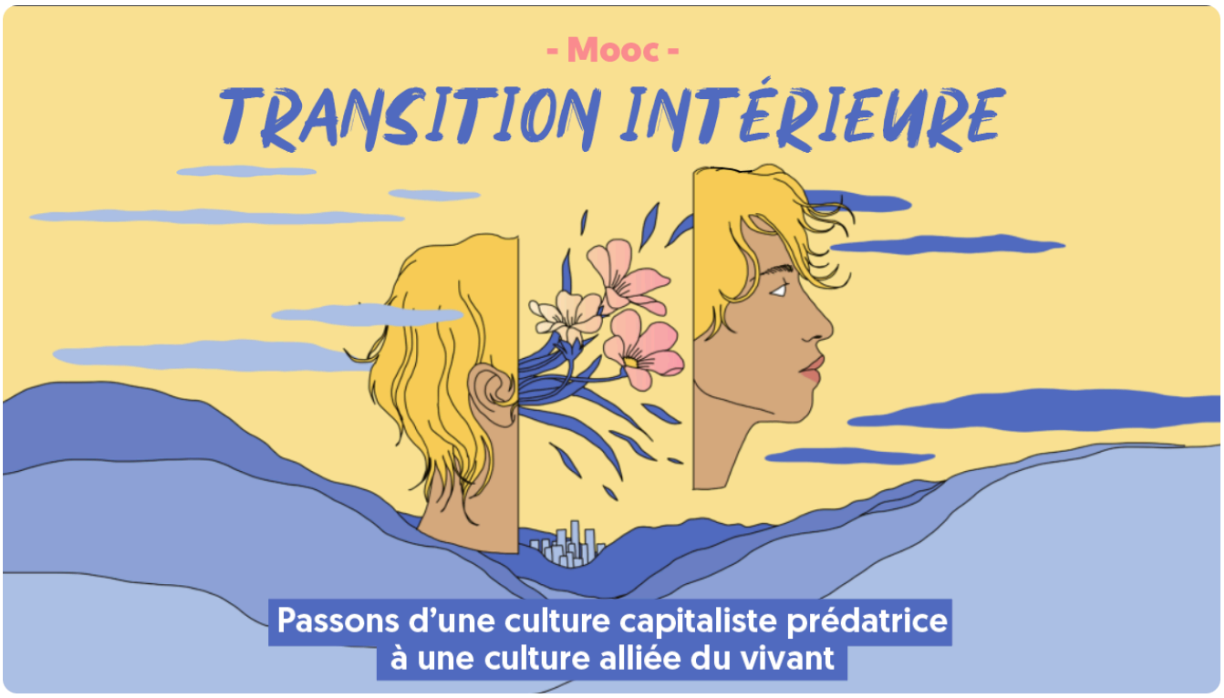
Tableau 1 : Polarités récurrentes dans le discours des praticien·nes en développement personnel

	+	-
Axiomes	Interdépendance, attachements, relations, holisme *« cultiver ses liens » ; « connexion » ; « ouverture » ; « conscience » ; « grand Tout (le) » ; « univers » ; « système »*	Mythe de l'indépendance, égoïsme, narcissisme, individualisme *« ego » ; « individualisme » ; « petit moi (le) » ; « nombrilsme »*
	Connexion de l'humain et de la nature *« Se relier à la Terre » ; « retour aux sources » ; « communiquer avec le vivant »*	Séparation de l'humain et de la nature, asservissement du vivant *« Mécanisme » ; « séparation »*
Principes	Indépendance, émancipation *« Autonomie » ; « s'écouter soi-même »*	Dépendance vis-à-vis d'autrui, désir de reconnaissance sociale *« Les attentes d'autrui »*
	Créativité, originalité, imagination *« inventer » ; « sortir des sentiers battus » ; « innover »*	Traditions, conventions, routines *« Conformisme » ; « habitudes » ; « vieux schémas de pensée »*
	Émotion, sensation, affects *« Cœur » ; « ressenti » ; « accueillir ses émotions »*	Raison, rationalisme *« Mental » ; « rester dans le mental »*
	Proximité, tangibilité *« concret » ; « local » ; « effets concrets » ; « pouvoir d'action »*	Médiation, lointain, intangibilité *« abstrait » ; « trop loin »*
	Pratique *« faire (le) » ; « explorer » ; « vivre » ; « expérimenter »*	Discours *« abstrait » ; « intellect » ; « mental » ; « concept »*
	Égalité, horizontalité, intercompréhension *« Reconnaitre l'autre comme son égal » ; « tolérance »*	Hiérarchie, contrainte, discipline *« Ne pas écouter ce que nous sommes » ; « conformisme » ; « soumission »*

Tableau 1 : Polarités récurrentes dans le discours des praticien·nes en développement personnel		
Règles relationnelles	Communication *« Partage » ; « rejoindre l'autre » ; « accueillir l'autre »*	Mutisme *« Ruminer » ; « enfouir »*
	Coopération ; création de communs *« Coopérer » ; « intelligence collective » ; « faire ensemble (le) »*	Compétition, domination *« Se regarder autrement que concurrents, que produits, que compétiteurs »*
Style de vie	Frugalité, sobriété matérielle, minimalisme *« Les vrais besoins »*	Consumérisme *« Matérialisme » ; « surconsommation »*
	Initiative, activité *« Résilience » ; « aller de l'avant » ; « inventer »*	Inaction, passivité, docilité *« Se laisser porter » ; « reproduire des schémas » ; « se victimiser »*
	Réaliser des aspirations personnelles dans un cadre professionnel *« travailler pour vivre et pas l'inverse » ; « qu'est-ce qui nous fait vibrer ? » ; « être en congruence »*	Rapport instrumental à sa profession, association entre épanouissement et enrichissement, productivisme, « valeur travail » *« Qu'est-ce que ça veut dire "réussir" ? »*

ANNEXE 2

Présentation du MOOC « Transition intérieure » sur le site internet du mouvement Colibris. Un MOOC (*Massive Open Online Course*) est une formation accessible en ligne, généralement gratuite, qui permet à un grand nombre de participant·es de suivre des cours à distance. Le MOOC « Transition intérieure » a rencontré un large succès et se trouve abondamment cité sur les terrains étudiés. Sur cette affiche, les thèmes de la « transition intérieure », du capitalisme et de l'effondrement s'entrecroisent, notamment autour de la notion de « changement de paradigme » elle même déjà présente dans le *new age*. On voit ici comment la pensée de l'effondrement, le *new age*, l'écologisme et les techniques de l'intériorité peuvent être mobilisées de manière conjointe.



Accéder au MOOC Transition Intérieure

Choisir de créer le monde dans lequel nous vivrons ou laisser les évènements suivre leur cours est une question à laquelle nous sommes collectivement confrontés. Selon l'écrasante majorité des données scientifiques, notre futur est très incertain. Les urgences s'accumulent, des effondrements ont déjà commencé. Les solutions sont connues, mais ne sont pas mises en place. Et si des personnes et des collectifs s'engagent pour que la situation évolue, un changement de paradigme est nécessaire.

Accessible en ligne : https://colibris-universite.org/formation/mooc-transition-interieure

ANNEXE 3

Ce tableau issu d'une ethnographie restitue des éléments cités par les enquêté·es lorsqu'il leur a été demandé de donner la liste des éléments « aidants et bloquants » à propos de la mise en place de « l'autogestion » au cours d'un atelier Coopic (dispensé par Plantîves). Après un petit temps de prise de note individuelle, chaque personne a pu partager au groupe ces éléments. Les termes entre guillemets sont issus du vocabulaire employé par les enquêté·es

Tableau 2 : compte rendu des éléments « aidants et bloquants »

Aidant	**Bloquant**	**Qu'est-ce qu'on aurait pu faire ou mettre en place ?**
- « Personne source » dans la mise en place des tableaux et leur gestion du suivi. - Le « flash info ». - Les prises d'initiative comme celles et ceux qui ont fait le tableau pour les navettes, la vaisselle… - Les « gardien·nes du temps » qui rapatrient les gens après les pauses - Les outils numériques (à condition d'être à l'aise avec)	- Le fait de devoir utiliser son téléphone pour avoir des informations. - Ne pas tou·tes être au même « niveau de familiarité » avec « l'autogestion » (certain·es la pratiquent depuis longtemps, d'autres pas du tout). - Le temps disponible pour mettre en pratique cet exercice précisément (car il faut retrancher les temps avec les « facilitateur·ices » et les temps de repas). - Des gens se retiennent de prendre des initiatives.	- Aider les personnes qui ne sont pas au clair avec des éléments « d'autogestion ». - Proposer d'être « gardien·ne du temps ».

ANNEXE 4

Photos de la « hutte » dans laquelle s'est déroulé un des ateliers de TQR ethnographiés (juin 2024). Dans le jardin de l'organisatrice nous recevant chez elle, des bambous tressés forment un cercle au sein duquel les personnes s'assoient, elles aussi, en cercle. La fonction de cette « hutte » est explicitement « symbolique » et participe du cadrage de la situation recherché par l'organisatrice de l'atelier. Elle crée une frontière séparant le « dedans » du « dehors », le cadre de l'atelier de TQR de celui de la vie ordinaire. Ce dispositif favorise ainsi la production situationnelle d'authenticité.





ANNEXE 5

Photos prises au cours d'un Atelier du Faire Ensemble. Ces illustrations sont élaborées par l'équipe organisatrice pour chaque Atelier du Faire Ensemble et affichées dans la salle où se déroule la majeure partie de l'atelier. La photo 1 donne la consigne du livrable à produire par les participant·es ; la photo 2 reprend les éléments de la carte taoracle préalablement tirée.

Photo 1 : consigne du livrable à produire

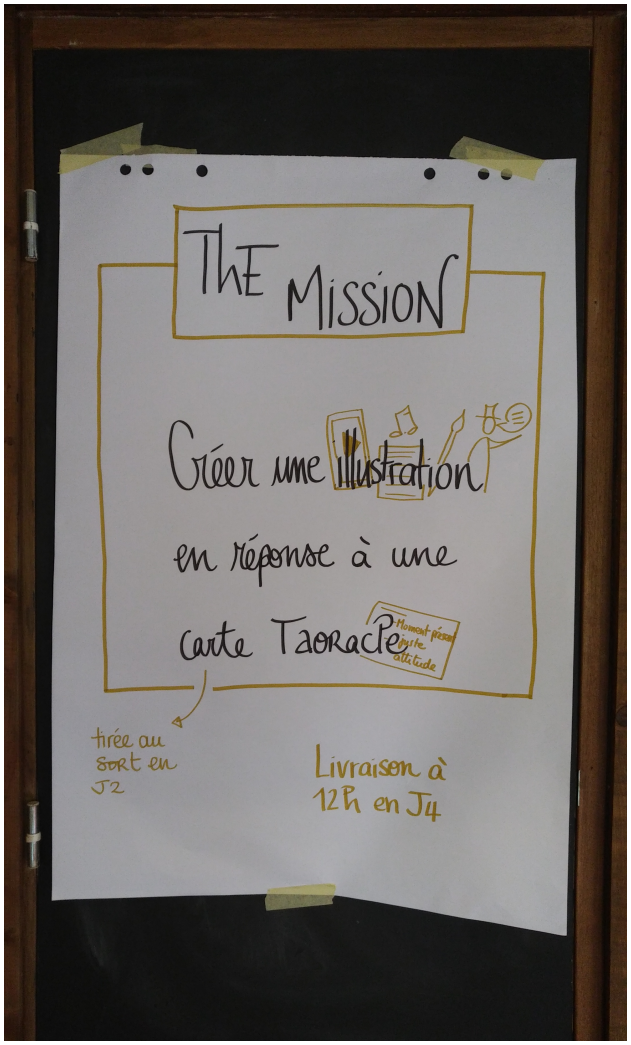
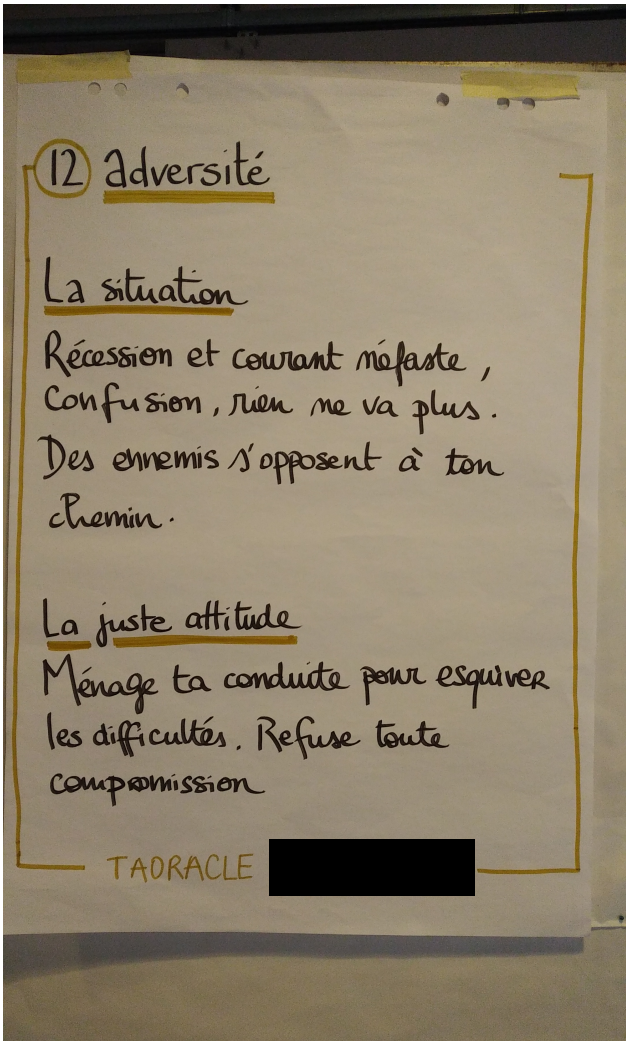
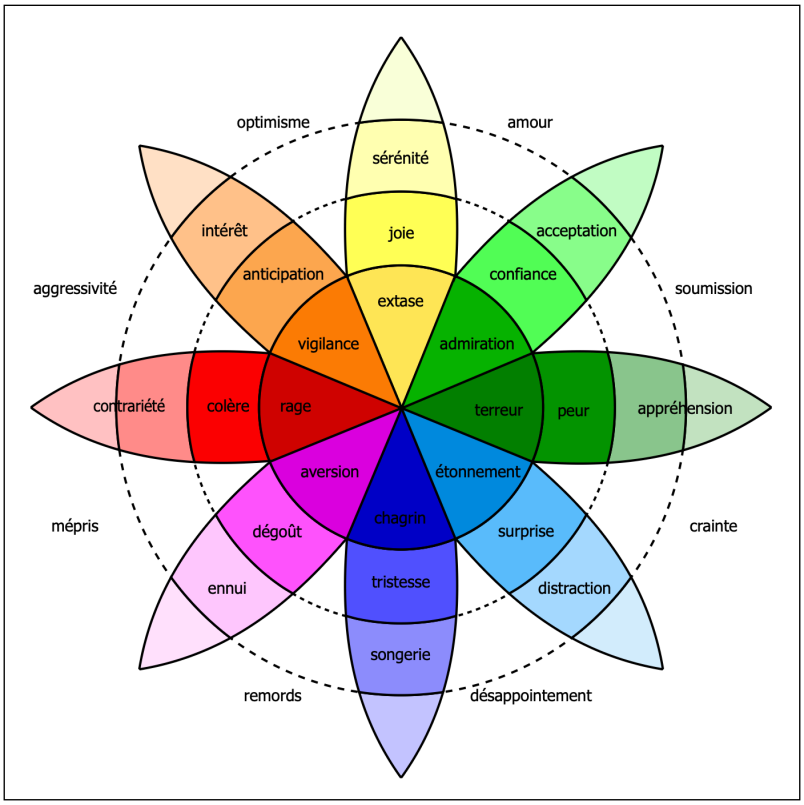


Photo 2 : carte taoracle



ANNEXE 6

Ces documents sont distribués aux militant·es de XR lors d'un exercice dans le cadre d'ateliers sur le « militantisme résilient ». Ils guident les participant·es dans un travail d'association d'émotions ou de sentiments « positifs » liés au militantisme à des « besoins fondamentaux ». Le travail d'association auquel se livrent les acteurs illustre bien la manière dont est produit un type d'intériorité aligné avec le militantisme écologiste. Par ce type d'exercice, les militant·es de XR façonnent des intériorités engagées, voire explicitement « politisées ».



QUELQUES BESOINS FONDAMENTAUX

SURVIE
- Abri
- Air, respiration
- Alimentation
- Évacuation
- Hydratation
- Lumière
- Repos
- Reproduction (survie de l'Espèce)
- Mouvement, exercice
- Rythme (respect du)

SÉCURITÉ
- Confiance
- Harmonie
- Paix
- Préservation (du temps et de l'énergie)
- Protection
- Réconfort
- Sécurité (affective et matérielle)
- Soutien

LIBERTÉ
- Autonomie
- Indépendance
- Émancipation
- Libre arbitre (exercice de son)
- Spontanéité
- Souveraineté

RÉCRÉATION
- Défoulement, détente
- Jeu
- Récréation
- Ressourcement
- Rire

BESOINS RELATIONNELS
- Appartenance
- Attention
- Communion
- Compagnie
- Contact
- Empathie
- Intimité
- Partage
- Proximité
- Amour
- Chaleur humaine
- Délicatesse, tact
- Honnêteté, sincérité
- Respect

IDENTITÉ
- Cohérence, accord avec ses valeurs
- Affirmation de soi
- Appartenance identitaire
- Authenticité
- Confiance en soi
- Estime de soi /de l'autre
- Évolution
- Respect de soi /de l'autre
- Intégrité

PARTICIPATION
- Contribuer au bien être ou à l'épanouissement de soi / de l'autre
- Coopération
- Concertation
- Co-création
- Connexion
- Expression
- Interdépendance

ACCOMPLISSEMENT DE SOI
- Actualisation de ses potentialités
- Beauté
- Création
- Expression
- Inspiration
- Réalisation
- Choix de ses projets de vie, valeurs, opinions, rêves…
- Évolution - apprentissage
- Spiritualité

SENS
- Clarté
- Comprendre
- Discernement
- Orientation
- Signification
- Transcendance
- Unité
- Communion

CÉLÉBRATION
- Appréciation
- Contribution à la vie (des autres / de la mienne)
- Partage des joies et des peines
- Prendre la mesure de deuil et de perte (d'une occasion, d'une affection, d'un rêve…)
- Ritualisation
- Reconnaissance, gratitude

ANNEXE 7

Ces photos ont été prises en 2022 au cours d'ethnographies participantes. À la nuit tombée, il s'agissait notamment de coller des affiches appelant à rejoindre XR (photo n°2) et de taguer des messages de sensibilisation (photo n°1). Il arrivait parfois qu'une action plus conséquente soit organisée, au cours de laquelle le logo de XR était peint sur le sol d'un lieu de passage très fréquenté (photo n°3). L'autre volet de ces actions est restitué à l'annexe suivante.

Photo 1 : petits tags effectués à l'aide de pochoirs. Le logo XR (à droite) y est toujours accolé



Photo 2 : collage d'une affiche



Photo 3 : tag du logo XR de grande taille, place de l'Opéra (Paris)



ANNEXE 8

Ces photographies montrent le second volet des « actions antipub ». Elles permettent d'illustrer le fonctionnement des panneaux publicitaires et les arbitrages des militant·es au moment de décider s'il est, ou non, préférable d'en couper l'alimentation électrique. La photo n°1 montre un panneau ouvert, et des militant·es retirant la feuille de papier publicitaire (l'éclairage étant allumé). On voit sur la photo n°2[238] un panneau publicitaire ouvert, l'éclairage allumé, une personne s'apprêtant à coller l'affiche « Respiro » promouvant la campagne nationale pour la suppression de la publicité. La photo n°3 montre une affiche XR bénéficiant de la visibilité de l'éclairage du panneau publicitaire. On voit ainsi que sur les photos n°2 et 3, le fait de maintenir l'alimentation électrique des panneaux publicitaires permet à XR de promouvoir ses propres messages dans l'espace public. La photo n°4 montre quant à elle un panneau fermé, publicité retirée, avec l'affiche Respiro, cette fois l'éclairage éteint et l'alimentation électrique coupée.

Deux conceptions différentes de « l'action antipub » se cristallisent autour des photos n°3 et 4. En laissant l'éclairage allumé, la priorité est de promouvoir un message dans l'espace public, alors qu'en l'éteignant, l'important réside plutôt dans le fait de couper l'alimentation électrique du panneau, au détriment de la publicisation du message. Le fait que les militant·e·s enquêté·e·s préfèrent couper l'alimentation indique qu'elles et ils préfèrent agir « directement » pour l'écologie en débranchant les panneaux plutôt que de publiciser une cause dans l'espace public.

[238] Cette photographie est issue d'un article en ligne : https://extinctionrebellion.fr/actions/2022/05/01/respiro-antipub-a-grenoble.html

Photo 1



Photo 2



Photo 3



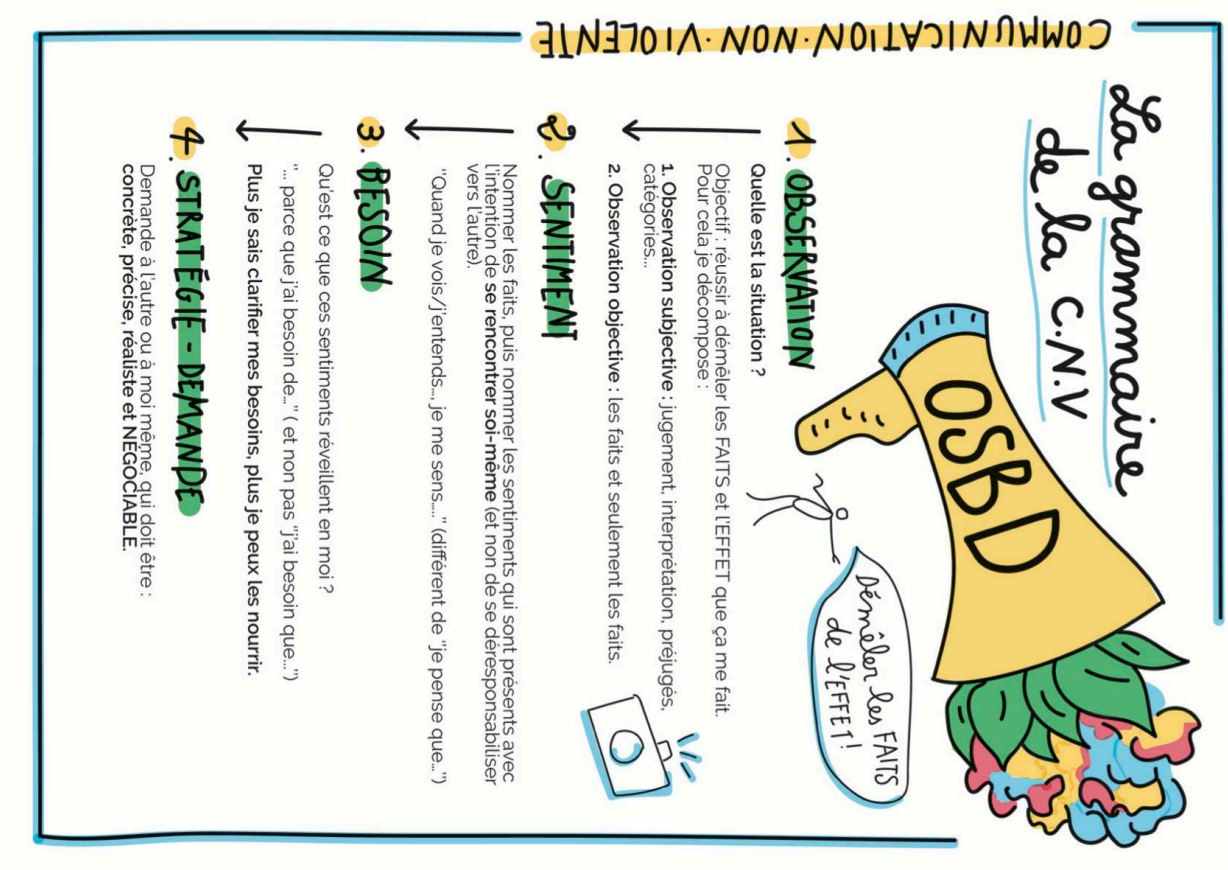
Photo 4



ANNEXE 9

Ces documents sont présentés au cours des ateliers Coopic dispensés par Plantîves[239]. Ils sont au socle d'exercices de mise en forme des intériorités. Les différentes étapes de la « grille OSBD » en Communication Non-Violente (image 1) sont destinées à être suivies et appliquées par chacun·e en vue de résoudre des problèmes divers. Leur caractère épuré constitue une condition d'accessibilité et favorise une efficacité de court terme. Pour aider les personnes à identifier des émotions, des sentiments ou des besoins (images 2 et 3), des listes et des repères leur sont fournis (comme on le voit aussi en annexe 6).

Image 1



[239] Certains documents ont été retirés pour garantir l'anonymisation.

Image 2

SENTIMENTS

quand nos besoins sont reconnus

A
A l'aise
Absorbé.e
Affection (plein.e d')
Allégé.e
Allègre
Amical.e
Amour (en)
Amour (plein.e d')
Amoureux.se
Animé.e
Assouvi.e
Attentif.ve
Au septième ciel
Aux anges

B
Bonne humeur (de)
Bouleversé.e

C
Calme
Captivé.e
Centré.e
Charmé.e
Comblé.e
Compatissant.e
Concentré.e
Confiant.e
Confortable
Content.e de soi
Curieux.se

D
Détaché.e
Détendu.e

E
Ébahi.e
Ébloui.e
Effervescence
Électrifié.e
Emballé.e
Ému.e
Énergie (plein.e d')
Enflammé.e
Enjoué.e
Enthousiasmé.e
Épanoui.e
Étonné.e
Étourdi.e
Éveillé.e
Exalté.e
Excité.e
Expansion (en)
Extase (en)
Exubérant.e

F
Fasciné.e
Fier.e

G
Gratitude (plein.e de)
Grisé.e

H
Harmonie (en)
Heureux.se
Hilare
Humeur enjouée (d')
Humeur espiègle (d')

I
Impatient.e
Impliqué.e
Insouciant.e
Inspiré.e
Intéressé.e
Intrigué.e

J
Joyeux.se

L
Libre

N
Nourri.e

O
Optimiste

P
Paisible
Pétillant.e

R
Radieux.se
Radouci.e
Ragaillardi.e
Rasséréné.e
Rassuré.e
Ravi.e

S
Sécurisé.e

quand nos besoins demandent à être nourris

COLÈRE
A Bout
A cran
Amer
Choqué.e
Consterné.e
Contrarié.e
Courroucé.e
Plein.e d'agressivité
Faché.e
Furieux.se
Grincheux.se
Hors de moi
Insatisfait.e
Mécontent.e
Nerveuse.x
Sur les nerfs



PEUR
Anxieux.se
Confus.e
Craintive.f
Désemparé.e
Désorienté.e
En détresse
Etonné.e
Hésitant.e
Incertain.e
Indécis.e
Indifférent.e
Inquiet.e
Méfiant.e
Perplexe
Prudent.e
Réticent.e
Soucieux.se
Sur la défensive
Vulnérable



TRISTESSE
Cafardeux.se
Démuni.e
Déprimé.e
Désappointé.e
Désolé.e
En deuil
Malheureux.se
Maussade
Mélancolique
Morose
Navré.e
Peiné.e
Plein.e de regret
Seul.e
Triste



SENSATIONS CORPORELLES
Apathique
Bouleversé.e
Distrait.e
Effondré.e
En pleine forme
Fatigué.e
Fébrile
Fragile
Impatient.e
Inconfortable
Irascible
Las.se
Lourd.e
Mou . molle
Paralysé.e
Refroidi.e
Sans élan
Sous pressions
Stressé.e
Tendu.e
Tremblant.e
Vide



Image 3

NOS PRINCIPAUX BESOINS

BIEN-ÊTRE SURVIE
Abri
Alimentation
Hydratation
Evacuation
Espace
Lumière
Mouvement, repos
Respiration
Stimulation sensorielle
Sécurité (affective et matérielle)
Préservation (du temps, de l'énergie...)
Protection

INTER DÉPENDANCE
Acceptation
Affection, amour
Appartenance
Appréciation
Bienveillance
Bonté
Chaleur humaine
Confiance
Considération
Communication
Compassion
Connexion
Donner et recevoir
Ecoute
Egalité
Empathie
Equité
Fidélité
Générosité
Intimité, proximité
Justice
Neutralité
Ouverture
Partage
Participation
Respect de soi/de l'autre
Réconfort
Reconnaissance
Respect
Sécurité
Sincérité
Soutien
Stabilité

SENS
Accomplissement
Action
Apprentissage
But
Changement
Clarté
Cohérence
Compréhension
Connaissance
Consciences
Contribution à la vie,
L'épanouissement de soi, des autres
Créativité
Discernement
Evolution
Faire le meilleur usage de son temps, de son energie
Vérité

TRANSCENDANCE
Beauté
Conscience
Être
Harmonie
Inspiration
Intériorité
Paix
Présence
Sacré
Sagesse
Sérénité
Silence
Simplicité
Spiritualité

AUTONOMIE
Affirmation de soi
Choisir ses rêves/objectifs/valeurs
Choisir les moyens de réaliser ses rêves
Exploration
Espace pour soi
Indépendance
Lâcher-prise
Liberté
Sens de sa valeur
Souveraineté
Spontaneité

CÉLÉBRATION
De la vie
Des réalisations
Des deuils et des pertes
Partage des joies et des peines
Rendre grâce
Ritualisation

INTÉGRITÉ
Authenticité
Centrage
Confiance en soi
Connexion à soi même
Sens
Estime de soi
Equilibre
Estime de soi
Humilité
Identité
Respect de soi, de son rythme, de ses valeurs
Sincérité

RESSOURCEMENT
Calme
Confort
Connaissance
Défoulement
Détente
Douceur
Equilibre
Espoir
Expression sexuelle
Fantaisie
Fête
Guérison
Humour
Intimité
Jeu
Relaxation
Rire
Sensibilité
Soins
Solitude
Stimulation sensorielle
Toucher, être touché.e



ANNEXE 10

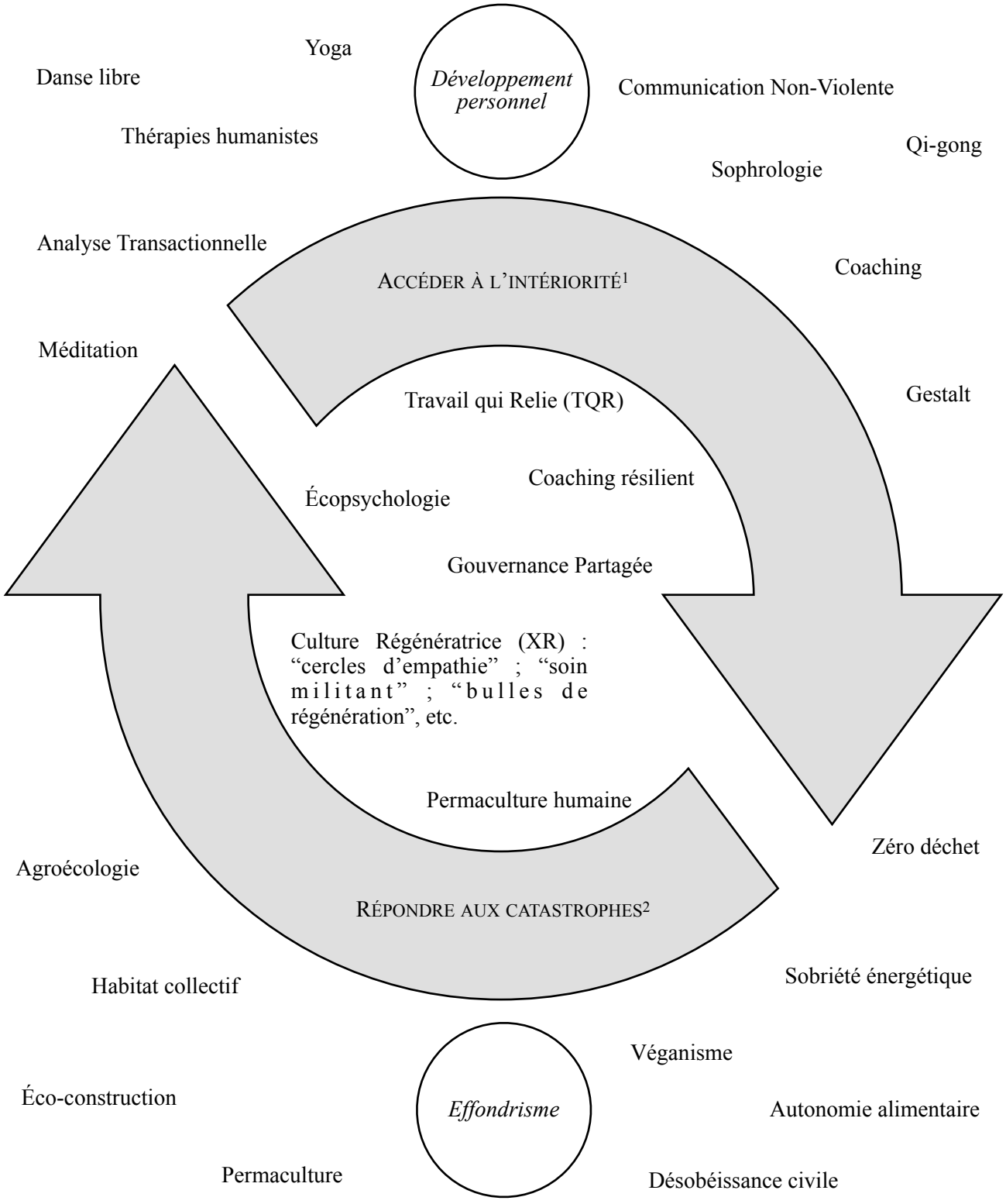
Ce schéma propose une représentation graphique des « transitions » comme *activité* et comme *processus*. Représentées par des flèches, les deux lignes d'action identifiées — accéder à l'intériorité et répondre aux catastrophes — se définissent à partir de verbes transitifs, ce qui permet de les saisir dans leur dimension temporelle. Ce ne sont pas tant l'intériorité ou les catastrophes en elles-mêmes qui se trouvent au centre de ces dynamiques, que le *mouvement* consistant à s'y orienter, et à éprouver concrètement *l'accès* (à l'intériorité), et la *réponse* (aux catastrophes).

L'engagement dans les « transitions » se joue pour l'essentiel dans le passage d'une ligne d'action à l'autre. L'accès à l'intériorité conduit à la réponse aux catastrophes, et réciproquement. Les flèches pointent mutuellement vers l'autre, ce qui indique la dimension cinétique de ce processus : les « transitions » s'éprouvent comme un mouvement tendant moins vers la stabilisation que le renouvellement toujours répété de ces lignes d'action.

En prenant les « transitions » dans leur dimension temporelle, et plus scalaire, il n'est plus question d'opposer les échelles de l'action. On trouve, pour information, en note de bas de page, la façon dont chacune des lignes d'action recouvre les pôles individuel et collectif, ce qui rappelle en quoi elle recouvre ces deux pôles.

Les attracteurs identifiés au premier chapitre (section 3.) que sont l'effondrisme et le développement personnel se retrouvent autour de la boucle. Ici, il n'apparaissent pas sous une forme spatialisante mais plutôt comme des ensembles de dispositifs, de méthodes et de techniques intervenant dans les processus de « transition ». Ils peuvent être intégrés à une ligne d'action, qui les conduira à l'autre, et ainsi de suite.

Entre les flèches, au centre de la boucle, se trouve une nébuleuse d'éléments situés à l'interface du développement personnel et de l'effondrisme, et puisant simultanément dans ces deux champs. Ces pratiques et ces dispositifs hybrides indiquent la dimension autonome et originale du milieu des « transitions », qui ne se réduit ni à l'effondrisme, ni au développement personnel.



[1] Pôle collectif : Accéder à l'intériorité des autres
→ instituer des relations sociales « authentiques » et des configurations permettant la pratique collective des intériorités.
Pôle individuel : Accéder à son intériorité
→ se connaître soi-même, « travailler sur soi », accéder à son « monde intérieur ».

[2] Pôle collectif : répondre collectivement aux catastrophes
→ instituer des pratiques, des structures et une culture soutenables.
Pôle individuel : se préparer individuellement aux catastrophes
→ changer son mode de vie, établir des agencements ajustés aux perturbations écologiques et à leurs dangers.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements **3**

Résumé et mots clés **6**

Abstract and Keywords **8**

Sommaire **10**

Introduction générale **17**

1. L'individualisation comme dépolitisation : un paradigme 20

1.1. La psychologisation des rapports sociaux *20*

1.1.1. Robert Castel et la « culture psychologique de masse » 20

1.1.2. Le psy au travail : de « l'administration du personnel » au « management » 23

1.1.3. La « nouvelle culture psychologique » et l'individualisme contemporain 28

1.2. Les transferts de responsabilité et la domination sociale *32*

1.2.1. Pierre Bourdieu et le démantèlement de l'État social 32

1.2.2. L'individualisation des problèmes publics 35

1.3. Individualisation, assujettissement et gouvernement *40*

1.3.1. Michel Foucault et le gouvernement des conduites 40

1.3.2. « Self-help », développement personnel et gouvernement de soi par soi 42

2. « L'écologie sans lutte des classes, c'est du jardinage » ? 48

2.1. Deux procédés de socialisation de l'écologie *49*

2.1.1. Premier procédé : refuser tout processus d'individualisation 50

2.1.2. Second procédé : subordonner l'écologie 53

2.2. Les problèmes posés par ces travaux *57*

2.2.1. Politiser, c'est socialiser ? 58

2.2.2. Individualiser, c'est dépolitiser ? 59

3. Du développement personnel au milieu des « transitions » : retour sur la démarche empirique 62

3.1. Le développement personnel : de l'éthique au politique *62*

3.1.1. La critique sociologique et sociale du développement personnel 63

3.1.2. De la vie bonne à la bonne vie sociale 65

3.1.3. Le milieu des « transitions » 69
3.2. Le fil de l'enquête 77
3.2.1. Par-delà l'apparente harmonie 77
3.2.2. À l'interface de l'écologie effondriste et du développement personnel 83
3.2.3. Plan de la thèse 85
Chapitre 1 : Le milieu des « transitions » 88
1. Histoire croisée de l'effondrisme et du développement personnel 89
1.1. Le développement personnel : de l'émancipation collective au repli sur soi ? ... 89
1.1.1. Après l'inconscient, le potentiel humain 90
1.1.2. Le new age 93
1.1.3. Le développement personnel : se changer soi-même plutôt que changer le monde ? 97
1.2. L'effondrisme entre sciences, « spiritualité » et politique 99
1.2.1. Du Rapport Meadows à l'Anthropocène 100
1.2.2. Réseaux effondristes : quelques organisations structurant le champ de l'effondrisme contemporain 105
2. À la croisée de l'effondrisme et du développement personnel : le milieu des « transitions » 109
2.1. Une autre conception du pouvoir et de l'engagement 110
2.1.1. Une conception du monde et une théorie de l'action unifiées 110
2.1.2. Du new age au milieu des « transitions » : « se changer soi même et changer le monde » 116
2.2. Un point de clarification : le problème de la spiritualité 119
3. Mécanismes de socialisation et structuration du milieu des « transitions » 124
3.1. La socialisation aux « transitions » 125
3.1.1. Caractéristiques sociodémographiques du milieu des « transitions » 125
3.1.2. Socialisation et consommation culturelle 127
3.1.3. Socialisation et collectifs 132
3.2. Le développement personnel et l'effondrisme : deux attracteurs 135
3.2.1. Le développement personnel comme attracteur premier 136

3.2.2. Du développement personnel aux « alternatives », de l'écologie à l'effondrisme 139

3.2.3. L'écologie et l'effondrisme comme attracteurs premiers 143

Conclusion du chapitre 1 146

Chapitre 2 : L'intériorité en pratiques 148

1. Mener l'enquête dans le feu de l'action 149

1.1. Enquêter sur l'engagement 152

1.1.1. La part de l'intériorité dans les enquêtes sur l'engagement 152

1.1.2. Travailler « en attendant de sortir du capitalisme » 157

1.1.3. « Faire sans » : préfigurer plutôt que combattre 163

1.2. Les fondements sociaux de la soutenabilité 168

1.2.1. Le « PFH » 169

1.2.2. « Faire ensemble » 172

1.2.3. La « verticalité » : pouvoir, autorité et soutenabilité 176

2. Produire et reproduire l'authenticité 183

2.1. La production interactionnelle d'authenticité 185

2.1.1. Marqueurs, frontières et balisage des séquences 186

2.1.2. Les sanctions positives : l'authenticité comme rôle 191

2.1.3. Les sanctions négatives : l'authenticité comme norme 197

2.2. Reproduire l'authenticité au-delà des ateliers 202

2.2.1. L'authenticité au socle du changement social 204

2.2.2. Ruptures de cadre, ambiguïtés situationnelles et jeux d'échelle 207

3. La production de l'intériorité dans le milieu des « transitions » 213

3.1. L'intériorité engagée 213

3.1.1. L'intériorité comme rapport authentique à l'environnement 215

3.1.2. L'intériorité saisie par l'écopsychologie 217

3.1.3. Le « soin militant » et le « militantisme soutenable » : santé mentale et engagement 219

3.2. L'intériorité relationniste 222

3.2.1. L'intériorité comme vecteur de décentrement de soi 223

3.2.2. La production située de l'intériorité relationniste : se « connecter aux autres » .. 224

3.2.3. Mettre en pratique l'intériorité relationniste dans un collectif 227

Conclusion du chapitre 2 229

Chapitre 3 : Des critères aux épreuves de politisation 231

1. La politisation : de la compétence politique à la conflictualité.....232

1.1. Le politique « par le haut » : le légitimisme.....233

1.1.1. L'école du Michigan : le politique comme compétence 233

1.1.2. Daniel Gaxie : « sociologiser » les comportements politiques.....236

1.2. Un élargissement épistémique modéré : le constructivisme.....238

1.2.1. L'offensive populiste 238

1.2.2. La conception lagroyenne de la politisation 240

1.3. Le politique « par le bas » : le populisme 241

1.3.1. Le « politique par le bas » en Afrique.....242

1.3.2. Le « politique par le bas » dans les quartiers populaires 243

1.3.3. La politisation de la parole 246

2. Le rapport à la spécialisation et à la conflictualisation dans le milieu des « transitions » 249

2.1. Le rapport à la spécialisation 249

2.1.1. L'engagement citoyen et dans le champ politique.....250

2.1.2. Plantîves et La Traverse : vecteurs de spécialisation.....252

2.1.3. S'engager à côté du champ politique : un militantisme « hors parti » 254

2.2. Le rapport à la conflictualisation.....257

2.2.1. L'alternative au conflit : une conception culturelle du changement social.....257

2.2.2. Les formes variées de la conflictualité 260

3. Le politique à l'épreuve 267

3.1. Les épreuves d'impact 271

3.1.1. La mesure des effets 272

3.1.2. Changer les pratiques : l'épreuve du « retour chez soi » 275

3.1.3. À qui s'adresser ? L'épreuve de l'homogénéité sociale 279

3.2. Les épreuves scalaires 283

3.2.1. Le niveau organisationnel : l'épreuve de l'institution 283
3.2.2. Le niveau individuel : l'épreuve de la tangibilité 286
3.2.3. Le niveau intime : l'épreuve du « retour à la routine » 291
Conclusion du chapitre 3 294
Chapitre 4 : Les « transitions » comme processus 296
1. De l'échelle au cours de l'action 297
1.1. L'intérêt et l'action dans la sociologie de l'engagement 297
1.1.1. La sociologie interactionniste de l'engagement 298
1.1.2. La sociologie du militantisme 300
1.1.3. L'engagement au fil de l'action 304
1.2. L'engagement comme mouvement 308
1.2.1. Deux lignes : l'accès à l'intériorité et la réponse aux catastrophes 309
1.2.2. Le cinétisme ou l'engagement comme réitération 313
2. L'engagement par-delà le dualisme scalaire 318
2.1. Les « transitions professionnelles » ou l'engagement par le travail 320
2.1.1. Origines professionnelles et engagement 320
2.1.2. Ruptures professionnelles 323
2.1.3. Arrangements et compositions 327
2.2. Entre catastrophes et intériorités 330
2.2.1. S'engager vers et par l'activité thérapeutique 330
2.2.2. La double orientation de l'engagement 334
3. La co-production de l'intériorité et de l'agentivité 337
3.1. L'intériorité 337
3.1.1. L'intensité émotionnelle 338
3.1.2. L'intériorité comme foyer d'agentivité 344
3.2. L'agentivité 347
3.2.1. Gagner en agentivité pour traiter les maux 348
3.2.2. L'orientation de l'agentivité vers le « travail sur soi » 351
3.2.3. L'intégration des registres 355
Conclusion du chapitre 4 358

Conclusion générale.....360
Annexes.....394
Annexe 1 395
Annexe 2 397
Annexe 3 398
Annexe 4 399
Annexe 5 400
Annexe 6 401
Annexe 7 402
Annexe 8 403
Annexe 9 405
Annexe 10 408
Table des matières.....410