

La peur de mal tomber

Après avoir suggéré que l'échec était l'envers obligé de l'impératif d'adaptation réussie dans la configuration actuelle, et après avoir souligné qu'une caractéristique inquiétante du «nouveau capitalisme» (ou «capitalisme flexible») était d'étendre ses logiques (positives, adaptatives, compétitives...) au-delà des sphères sociales-économiques, en empiétant sur les registres privés/intimes de l'existence, on s'intéresse aux conséquences que cela peut avoir dans le domaine de la vie, en particulier au niveau des relations affectives et sexuelles. L'individu contemporain n'est pas seulement exposé aux diverses formes de l'échec et de la déception. De façon plus sensible, c'est sa capacité même d'entretenir des illusions et de se prendre au jeu de la vie (ce que nous appelons l'illusio, en nous inspirant du jeu créatif selon Winnicott...) qui risque d'être atteinte. On fait l'hypothèse que par rapport à la nouvelle donne, les destins individuels se distribuent en fonction de logiques complexes qu'il s'agit d'appréhender sociologiquement à partir d'une lecture renouvelée en termes de pouvoir et de domination (notion de rapports de forces existentiels). A la limite, l'échec n'est pas seulement l'insuccès, il peut être une façon de ne pas consentir à l'inhumain.

Dans une des premières séquences de *Comment je me suis disputé... (ma vie sexuelle)*, film dense et impressionnant d'Arnaud Desplechin (1996), le personnage principal, Paul Dédalus (interprété par Mathieu Amalric), lève un coin du voile sur son roman familial. Dans cette scène de confession – qui prend d'abord la forme assez conventionnelle d'une séance chez le psychanalyste –, Paul évoque son enfance dans une famille bourgeoise «provinciale» et «étouffante», entre un père «timoré» et «soumis», et une mère «castratrice», complice du monde «sinistre», ôtant à ses proches la capacité d'illusion (le romanesque, l'aventure...) – on pourrait tout aussi bien dire: une femme insatisfaite de se satisfaire inépuissamment de ce qui est... «Ma mère, toujours main dans la main avec le monde tel qu'il va, et mon père, seul avec ses désirs adolescents, tellement incapable de s'arranger lui avec la réalité»¹. En fait, on ne tarde pas à comprendre qu'à travers cette mise en scène, Paul est en train de se confier à quelques amis réunis dans un café parisien. Ce récit impudique met mal à l'aise les filles, tandis que les garçons font mine de s'amuser de cet embarras... Non seulement Paul est du genre à se raconter, à s'épancher – y compris en société –, mais en même temps sa propension à parler (et aussi d'ailleurs à penser, car Paul ne sait pas s'arrêter de penser) apparaît comme une façon de supporter le poids qu'il porte sur les épaules... Après tout, se livrer (en paroles) pourrait bien être une manière de compenser la difficulté à se prendre véritablement au jeu. Quand la vraie vie va-t-elle commencer? On retrouve là quelques notations et interrogations qui ne sont certainement pas étrangères à bon nombre d'individus vivant à l'ère de l'incitation à parler de soi (cf. la psychologisation et la littérature de *self help*, les *reality show* et la *real TV*, l'écriture de soi ou l'autofiction, etc.). A la fin de la scène, Paul, prenant conscience du malaise qu'il a suscité, tente à la fois de s'en dégager par une sorte de légèreté réflexive (un oxymore?), et de le disperser tout autour de lui en invitant les autres à y prendre part. Mais comme souvent, en voulant bien faire, il ne parvient (malgré la bienveillance des amis) qu'à aggraver son cas – ce dont témoigne l'échange suivant:

Paul: – C'est un peu obscène mais moi j'aimerais bien que chacun raconte un truc honteux sur ses parents. Vous avez l'air tellement classe que je me dis que je suis le seul à avoir des secrets honteux. C'est même pour ça que je préfère raconter

1. Extrait du scénario écrit par Arnaud Desplechin et Emmanuel Bourdieu (1996:16).

tout de suite, sinon j'aurais peur que vous les découvriez dans mon dos. Alors, je préfère contrôler, je suis l'agent de ma chute, comme ça je peux calculer où je tombe...

Nathan (bon public, il rit) : – Paul a peur de mal tomber! (*Desplechin et Bourdieu, 1996: 18*).

Comme Desplechin ne manque pas de le souligner dans ses commentaires, Paul Dédalus incarne une figure masculine du doute. Dès lors, ce personnage ne peut être qu'en décalage, en porte-à-faux par rapport au monde dans lequel il vit. La métaphore de la chute interviendra d'ailleurs à plusieurs reprises dans le film – nous y reviendrons. En attendant, comment caractériser le monde en question ? Si l'on se place d'un point de vue sociologique général, il est banal de relever que notre société est marquée par l'extension des logiques compétitives et la multiplication des épreuves et des évaluations, dans un contexte d'incertitude croissante concernant les règles du jeu. Quelque soit l'angle sous lequel on l'envisage, une telle configuration ne peut que produire de l'échec à forte dose. Après tout, par une sorte de truisme sociologique, les revers sont l'envers nécessaire de la réussite, sa face sombre. C'est fatal : quand bien même tous les individus se soumettraient de bonne grâce aux impératifs d'adaptation du système, les injonctions à la « performance » ne sauraient déboucher que sur des effets socialement différenciés, dès lors que l'on tient compte non seulement de l'éventail des « aptitudes » individuelles, mais aussi et surtout des logiques de champ, lesquelles induisent une lutte ou une concurrence autour de l'appropriation des biens valorisés (la richesse, l'assurance, la considération, l'amour, etc.). Sans doute convient-il d'ajouter que les individus se sentent de plus en plus captifs de ce système incroyablement intégrateur, et qui déroule ses effets tant dans les sphères d'activités sociales/publiques, que dans les registres personnels/privés de l'existence (si ces dichotomies ont encore un sens autre que défensivement normatif).

Remarque incidente : il y a quelques décennies, les sociologues n'hésitaient pas à parler de « société programmée » ou de « monde administré », afin de désigner en particulier l'emprise des logiques systémiques après le tournant scientifique et instrumental de la raison. Certes, les concepts d'« aliénation » ou de « réification » ont montré leurs limites d'un point de vue théorique ; on pourrait même dire qu'ils n'ont pas survécus à l'effondrement

du paradigme marxiste et critique. Pourtant, il est troublant de constater qu'alors même que l'on n'a (vraisemblablement) jamais été à ce point exposé, à travers une multitude de problématiques sensibles², au danger de l'instrumentalisation de l'humain, bon nombre de sociologues contemporains continuent de s'en tenir à des discours convenus et inoffensifs sur la « subjectivité » et la « liberté » de l'acteur... L'inflexion, voire la mutation correspondant à l'avènement d'un nouvel esprit du capitalisme ne devrait cependant pas nous abuser. Certes, les meilleurs auteurs ont diagnostiqué le passage d'une rationalisation « bureaucratique-industrielle »³ – qui était formaliste, centralisée et autoritaire –, à une nouvelle rationalisation qui est celle du « capitalisme flexible » – et que l'on peut qualifier de déformalisée et réticulaire, fonctionnant sur base d'interconnexions et de flux déterritorialisés, faisant appel à une conception de la liberté réduite à la malléabilité et à la mobilité⁴... Mais ce qui se réalise à travers ces transformations considérables, c'est entre autres, selon nous, un accroissement de la capacité intégrative du système – ce dernier absorbant et digérant pour ainsi dire la négativité que l'on tente vainement de lui opposer⁵ –, sans parler de l'apparition de nouvelles formes de domination qui s'exercent au nom de la liberté, vouant ce beau mot – qui fût aussi la plus stimulante impulsion normative de la modernité – à n'être plus guère qu'un slogan creux ou un cliché publicitaire, les notions d'émancipation et d'invention de nouvelles formes de vie étant largement désamorçées et obscurcies aux yeux de nos contemporains... Dans ces conditions, peut-on se contenter d'une sociologie qui prenne pour argent comptant le discours de l'acteur⁶, surtout lorsque celui-ci procède manifestement d'une économie discursive produisant des jargons ou des rhétoriques en phase avec les logiques intégratives ? Dans le même ordre d'idées, comment expliquer cette réticence – récurrente chez certains auteurs – à penser la profonde connivence qui existe, dans la configuration actuelle, entre les logiques objectives (ou systémiques) et le principe de subjectivation (la réalisation de soi, l'authenticité, les émotions...), le fait majeur n'étant pas l'opposition entre ces deux dimensions mais bien leur complémentarité ! A quoi imputer cette frilosité dans l'analyse – insularité intellectuelle ? dépendance à l'égard de la demande sociale et politique ? etc. Doit-elle être vue comme une séquelle de la vulgate prônant « le passage de la sociologie critique à la sociologie de l'individu critique » ? Toujours est-il que, pour la plupart de nos

2. Cf. le nouveau capitalisme, les avancées technologiques, les périls écologiques, l'ingénierie génétique et la médicalisation des troubles psychiques, etc.

3. Pour rappel, Weber considérait que cette rationalité était repérable tant dans le domaine politique (modèle de l'administration étatique) que dans le domaine économique (modèle de la grande entreprise).

4 Cf. L. Boltanski et E. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme* (1999). Ou encore : R. Sennett, *Le travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexibilité* (2000). Nombreuses autres références disponibles...

5. Il est intéressant de relire les mises en garde pessimistes proposées dès les années 1970 par des auteurs critiques tels que Deleuze, Foucault, Pasolini, etc.

6. Entendons-nous bien : le concept d'acteur et la catégorie de l'action ne sont bien évidemment pas dépourvus de pertinence, mais il n'y a pour ainsi dire qu'en sociologie si l'on nous permet cette pointe polémique que l'on se satisfait si facilement d'appliquer des notions reçues de façon non critique, sur base de présupposés qui ont été depuis longtemps remis en question dans d'autres disciplines (p. ex. les mises en cause du subjectivisme, de la philosophie de la conscience,

de l'idéalisme, de la notion de représentation, de la dichotomie intérieur / extérieur, des catégories d'identité et de culture, etc.).

contemporains, l'expérience élémentaire qui est faite de la société, pour ce qui concerne les grandes options de l'existence, est celle d'une étroitesse de choix: bien peu de marge de manœuvre, pas vraiment d'échappatoire, il faut «jouer le jeu»⁷. Encore conviendrait-il de savoir de quel jeu il s'agit!

On vient de rappeler cette évidence selon laquelle, dans une société de «battants», tout le monde ne peut pas être un «gagnant». Les figures de l'échec, des déboires, de la chute y sont dès lors omniprésentes. Mais il y a plus. Le sociologue qui ne craint pas de se confronter aux questions d'évaluations normatives⁸ peut faire l'hypothèse que, dans la configuration sociale actuelle, la réussite elle-même, outre le coût élevé qu'elle suppose, peut avoir un goût amer. Qu'est-ce à dire, sinon que, pour atteindre le succès, il est de bonne stratégie de privilégier des conduites de vie qui ne laissent pas forcément indemnes certaines «qualités» ou dimensions de l'humain qui importent pourtant au plus haut point – qui sont en un sens vitales et dont l'absence, l'évasion constitue un préjudice voire une déficience. On attend que je sois plus précis? Voyez par exemple les descriptions que fournit Richard Sennett des effets du travail «flexible», dans cet ouvrage dont le titre français (cf. note ci-dessus) ne rend que bien pauvrement la signification de l'original anglais: *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism...* La thèse que l'on voudrait suggérer ici est triple.

Primo, après d'autres, je prends au sérieux l'idée d'une «extension du domaine de la lutte» (pour reprendre cette formule fameuse), autrement dit d'une incidence croissante des logiques stratégiques et adaptatives, jusque et y compris dans les registres privés/personnels de l'existence, et cela dans le contexte déformalisé et instable (voire «liquide»⁹) d'une dédifférenciation (ou brouillage) des sphères d'activités et de valeurs, exposant les individus à quelques conséquences fâcheuses, parmi lesquelles on en mentionnera deux: *d'un côté*, la soumission plus ou moins contrainte, dans le domaine des relations dites secondaires (i.e. socio-économiques...), à cette inflation des exigences qui peut se traduire par l'empiètement des logiques systémiques sur des dimensions qui relèvent de la vie personnelle ou privée (voir p. ex. les entretiens d'embauche où la prise en compte d'une compétence formelle certifiée par le diplôme tend à être supplantée par l'évaluation informelle des qualités d'une personne

7. De façon significative, cette expression est déjà très présente dans *Minima Moralia* d'Adorno, réflexions rédigées entre 1944 et 1947 alors que le philosophe et sociologue, exilé aux Etats-Unis, découvre la société capitaliste basée sur une «liberté» adaptative, et qu'au même moment lui parviennent les effroyables échos de la guerre et du génocide en Europe.

8. Certes, non pas en posant lui-même des jugements de valeurs

à l'aune des exigences attendues en termes de performance, i.e. sous l'angle de l'expérience¹⁰, de la fiabilité, de la souplesse, de la capacité d'initiative, de l'aisance dans les contacts humains, du capital relationnel, etc.); *d'un autre côté*, l'adoption vaguement «spontanée» par l'individu, dans les registres privés/personnels de l'existence, de schémas de rationalité empruntés au monde de la compétition socio-économique, que ce soit p. ex. à travers l'investissement dans des loisirs «intelligents» et «qualifiants» (voyages, apprentissage d'une langue, élargissement de sa «surface sociale», consommation d'une culture formatée et décorative procurant un «supplément d'âme»...), ou encore à travers la «gestion» de sa propre vie sur un mode stratégique, même lorsqu'il est question du rapport à l'autre et de la possibilité d'une relation («qu'ai-je à y gagner?», «quels sont les risques?», «pourrai-je reprendre mes billes?», etc.)¹¹. Il va sans dire que, pour que ces conduites de vie se révèlent efficaces, il vaut mieux – selon de bons vieux principes éprouvés – que l'intérêt égoïste se pare du masque de la générosité ou de la vertu, et que l'individu prenne plaisir à cela même qui n'est pas dépourvu de dimension stratégique¹².

Secundo, il ne fait guère de doute que l'extension des logiques compétitives, entraînant une diffusion de la négociation stratégique et des rapports de forces dans tous les domaines de la vie, n'a pas seulement des effets au niveau de l'accès à des biens socialement valorisés (richesse, position sociale, droits et libertés, sans parler de capitaux de plus en plus convoités tels que la sécurité et la mobilité...), ce niveau étant classiquement passible d'une lecture en termes de pouvoir et de domination. Cette tendance a aussi pour conséquence remarquable de porter sérieusement atteinte, à un niveau sans doute plus subtil et donc moins facilement lisible, à des notions ou dimensions que l'on peut considérer comme des *conditions* de notre aptitude à vivre de façon digne et intéressante¹³. Pour le dire autrement, ce qui peut être

a priori, mais en ce coltinant ce matériau impur qui est composé par ce que d'aucuns appellent le «contexte moral objectif» d'une époque, ce contexte exhalant semble-t-il de forts relents d'insatisfaction sinon de désolation. Relever cela suppose déjà d'avoir renoncé à la posture puriste de la «neutralité axiologique»... encore que nous n'entrerons pas ici dans ce fameux débat.

9. Z. Bauman, *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes* (2004).

10. Au sens: avoir de l'expérience... et non faire une expérience!

11. A propos de ces tendances, on peut aussi parler d'une société *postwébérienne* où, par suite de la déformalisation et de la dédifférenciation, il ne suffit plus de suivre «honnêtement» la règle pour tirer son épingle du jeu ou simplement «s'en sortir» (crise de la méritocratie ou de ce que Bourdieu appelait

la «bonne volonté culturelle»; plus largement, on peut évoquer également la précarisation des couches moyennes et la «petite misère de position»...).

12. A nouveau, la subjectivation est bien une des voies privilégiées par lesquelles s'opère l'intrusion des logiques objectives dans le monde de la vie. Selon moi, prétendre que la subjectivité spontanée, non critique, est un principe actif de résistance au système est un mirage idéaliste. De la même façon, on peut dire que plus un individu tient à ses gratifications narcissiques, et plus il se voue à n'être qu'un rouage de la mécanique sociale, à rebours des visions qui craignent que le «narcissisme» (ou, si l'on veut, l'«individualisme») ne dissolve le lien social...

13. Je suppose qu'un rapprochement pourrait être tenté avec A. Sen, qui distingue entre accès aux ressources ou aux biens et *capabilities*...

entamé à travers la façon dont l'individu est amené à jouer socialement le jeu – ce jeu dirigé par l'intérêt et le calcul, qui incite à l'adaptation complaisante et à la gestion stratégique¹⁴ –, c'est notamment la confiance de base sans laquelle une personne ne peut se prendre au jeu de la vie et avoir le sentiment que la vie vaut la peine d'être vécue (cf. Winnicott, Giddens...). Dans ces conditions, non seulement le fait de se sentir (bien) vivant n'est nullement quelque chose qui est acquis ni même donné de façon naturelle à tous les individus, mais surtout, on peut se demander si l'effet le plus préoccupant de la configuration actuelle, d'ailleurs très largement inaperçu et sous-thématisé¹⁵, n'est pas d'induire quelque chose comme une difficulté à se prendre au jeu – ce que j'appelle aussi crise de l'*illusio* –, schème qui n'est pas sans entretenir quelque lien avec la thématique de la «crise de l'expérience» selon certains auteurs (cf. Th. Adorno, G. Agamben, J.-L. Nancy...). Les sociologues ont tendance à analyser des inégalités ou des disparités (en termes de biens, ressources, stratégies, habits...) en supposant acquise la possibilité de vivre. Or, c'est bien cette dernière notion qui est mise en question à travers la précarisation de la confiance de base et la mise à mal de l'*illusio* (capacité à se prendre au jeu) qui résultent de toute une série de phénomènes – très diversifiés et portant souvent l'empreinte du brouillage entre les sphères évoqué ci-dessus –, tels que la dégradation des conditions de travail, la mise sous pression de l'individu, le détricotage de la couverture sociale, la frustration des attentes de justice et de reconnaissance, la déception des attentes affectives, etc.

Enfin, *tertio* – et ce troisième point, auquel nous tenons particulièrement, est aussi sans doute celui qui est le plus sujet à discussion –, on soutient que, par rapport aux effets de précarisation évoqués dans le paragraphe précédent, non seulement tous les individus ne sont pas logés à la même enseigne (ce qui est assez évident), mais qu'en plus les trajectoires ne sont pas distribuées au hasard ou aléatoirement, qu'elles répondent bien plutôt à un enchevêtrement complexe de facteurs que l'on peut approcher à travers une lecture renouvelée en termes de *pouvoir* et de *domination*. Si cela devait s'avérer exact, alors l'élargissement des analyses classiques de l'appropriation inégalitaire des biens socialement pertinents (revenus, positions, droits...) devrait inclure, en plus de l'accès à de nouveaux biens symboliques (cf. la thématique de la reconnaissance, les droits culturels...), la prise en compte

de la question des destins différentiels sous l'angle de la capacité à se prendre au jeu (*illusio*). Cette dernière notion devrait être davantage précisée afin de rendre notre thèse plus convaincante. Mais auparavant, il convient d'évoquer une double objection qui a pu nous être adressée¹⁶. Par-là nous rejoignons la discussion sur le statut du succès ou de l'insuccès dans le contexte actuel. Premièrement, on a pu reprocher à notre modèle d'analyse de solliciter la catégorie de la domination pour rendre compte de figures de la réussite ou de l'échec¹⁷, alors qu'il aurait été plus prudent de s'en tenir à une distinction entre «jeux gagnants» et «jeux perdants», étant donné l'entrée par le jeu en référence à une configuration définie à partir de ses règles et ressources, contraintes et opportunités. Or, d'une part, notre objectif principal n'était pas d'appréhender le social à travers la métaphore du jeu – jeu stratégique, comme le font les théories du choix rationnel, ou jeu dramaturgique, en songeant ici à Goffman et à la «mise en scène de la vie quotidienne»... –, mais bien de *prendre le jeu au sens littéral (non comme image)*, en tant qu'il correspond à certains traits et accomplissements de l'expérience humaine (cf. infra); d'autre part, une ambition déclarée de notre programme de recherche était justement de ne pas abandonner certaines questions sensibles (telles qu'elles se posent parfois douloureusement dans les registres personnels/intimes de l'existence) à l'approche individualisante et psychologisante qui accompagne et légitime (selon nous) l'extension des logiques compétitives et adaptatives. Réintroduire la catégorie du pouvoir en vue de thématiser quelques difficultés qui surgissent au niveau de ce qui est pourtant considéré comme relevant du domaine privé, était donc explicitement conçu comme une tentative d'opposer un contrepoids, aussi modeste soit-il, aux tendances massives à la libéralisation et à la psychologisation¹⁸, dont on suppose qu'elles ont pour effet de saper nos meilleures possibilités de vie.

Au moins deux arguments peuvent être invoqués afin de justifier notre lecture en termes de pouvoir et de domination. Tout d'abord, au niveau d'une critique culturelle (ou de l'idéologie), on peut montrer qu'en se rendant complice de logiques dont il tire objectivement parti, l'agent en position favorable contribue à encourager, voire à reproduire la forme de vie ou les dispositifs qui génèrent des effets de ségrégation et de violence symbolique. Sous cet angle, l'exemple à première vue insignifiant de la boîte de nuit est un bon analyseur. En effet, dans une situation de tension sexuelle diffuse¹⁹, alimentée notamment par

14. On ne prétend pas que le jeu social se réduise à ce registre unique, mais il nous faut produire ici ce type-idéal par souci de simplification.

15. D'où qu'il s'exprime souvent à travers des malaises diffus et des symptômes rampants.

16. Communications personnelles.

17. Auparavant je parlais de «jeu libre» (jeu socialement efficace) et de «jeu empêché» (correspondant à l'expérience de la domination), mais j'ai tendance à laisser derrière moi ces catégories comportant certaines ambiguïtés. Je préfère désormais parler de jeu efficace (soumis aux conditions de la libéralisation) et de crise de l'*illusio* (ou crise de l'expérience), même si je ne renonce pas au terme d'empêchement.

18 J'entends les psychologies positives et adaptatives, visant à formater le sujet et à accroître tant son «bien-être» (épanouissement de soi, culte du corps...) que son «estime de soi» et ses capacités stratégiques (cf. typiquement ces psychologies qui se mettent au service du management et de la gestion des «ressources humaines», devenant ainsi des auxiliaires des nouvelles formes d'exploitation et d'asservissement des qualités humaines...).

19. Lire par exemple les romans d'Hanif Kureishi ou de Martin Amis...

le hiatus (le gouffre ?) qui existe entre l'idéologie de la «libération» et la pauvreté de la vie affective-sexuelle d'un nombre important d'individus²⁰, ce lieu en principe dévolu à l'amusement et à la rencontre se transforme aisément en espace de test ou d'épreuve, et cela d'autant plus que les attentes exacerbées ne trouvent bien souvent que peu d'occasions pour s'exprimer sous la forme d'une offre (proposition) qui est en fait une demande déguisée²¹. Les deux grandes épreuves de la boîte de nuit sont bien entendu le filtrage ou la sélection à l'entrée (les reçus vs. les exclus) et la rivalité, la compétition à l'intérieur (ça se bouscule, ça se frotte, ça joue des coudes, ça matte – entre profils plus ou moins bien dotés en «capital de séduction» et apprêtés pour la circonstance : nantis, parvenus, candidats, soupirants, envieux, troubles-fête, laissés-pour-compte...). L'individu pourvu de la structure de capitaux qui convient, se sentant parfaitement à l'aise dans cet environnement, n'aura qu'une conscience très atténuée des épreuves qui sont pourtant celles qui le désignent comme «grand» en ce lieu (pour utiliser le lexique de Boltanski), à la différence du postulant anxieux, «déficientaire», qui sera d'autant plus conscient de la violence du système qu'il se trouvera en fait relégué au rang de «petit». On le voit, l'état de «fort», dans cet agencement, ne peut être isolé de ce qui produit par ailleurs des états de «faibles» (ceux qui font tapisserie à l'intérieur et ceux qui sont restés à l'extérieur). Nous y reviendrons avec notre deuxième argument. Le point saillant, sous l'angle d'une critique culturelle ou idéologique, est celui-ci : alors que, d'un point de vue subjectif, il n'est question que de s'amuser de façon insouciant et éventuellement de prélever son petit lot de gratifications narcissiques en attirant sur soi le regard d'autrui, d'un point de vue objectif, le plaisir et l'excitation sont des ingrédients d'un système compétitif et ségréatif, l'adhésion des différents protagonistes contribuant d'ailleurs à renforcer la norme dominante. En d'autres termes, la boîte de nuit, pour être ce lieu hautement désirable, a besoin de produire une hiérarchie des «élus» et des «sans grâce», tandis que le plaisir – même «innocent» – du participant de base ne serait pas ce qu'il est s'il n'était imprégné de la satisfaction (vanité ?) de faire un peu partie des élus.

Le deuxième argument est plus puissant. On passe du registre de la critique de la culture (ou de l'idéologie) – mise en question de la «fausse / bonne conscience» des acteurs participant à la fabrication de l'inégalité des destins – à celui de la théorie de l'exploitation, au sens

20. Les évaluations faramineuses du chiffre d'affaire de l'industrie du sexe étant un indicateur parmi d'autres.

21. C'est un des paradoxes de la configuration actuelle : nous vivons, sur le plan affectif-sexuel, dans un «monde de la demande», mais en même temps cette demande ne peut généralement s'exprimer sur un mode direct, franc et sincère. On peut certes évoquer ici le poids des conventions sociales, qui demeurent

bien plus puissantes que ce qu'avaient pu prédire certains sociologues ; mais il y a surtout l'impact de la logique du désir dans les conditions de la libéralisation des rencontres : tout individu (en particulier s'il est de genre masculin hétérosexuel ?) normalement instruit à l'école de l'«amour moderne» – à la faveur, si l'on peut dire, de quelques déceptions sentimentales – sait qu'il est risqué et même dangereux de se placer en position de demande affective ; tout l'art de la

où par exemple L. Boltanski et E. Chiapello l'entendent²². De la même façon que ces auteurs démontrent, dans le cadre de leur analyse des nouvelles formes de domination dans le monde des réseaux, que «l'immobilité des uns est nécessaire à la mobilité des autres»²³, on soutiendra ici qu'il existe un lien structurel, par-delà la conscience des acteurs²⁴, entre les stratégies performantes de certains (les figures du jeu efficace ou «gagnant») et les expériences endommagées chez d'autres (les figures de l'échec ou du jeu empêché). Qui plus est, l'accroissement des possibilités pour les uns risque de se traduire par une réduction des possibilités pour les autres (ouverture et mobilité d'un côté, plantages et fixations de l'autre ; légèreté vs. lourdeur...). Une façon d'exprimer cela est de dire que la question de la justice et des inégalités, dans la configuration actuelle, ne concerne plus seulement le partage ou la (re)distribution des biens et des richesses, qu'elle porte aussi sur la répartition des risques et des maux (cf. U. Beck...). Dès lors, la précarité et la vulnérabilité des individus les plus exposés n'est pas sans entretenir un lien d'interdépendance avec l'aisance et l'efficacité des individus les plus performants et les mieux protégés. Ce qui signifie également que les conduites de vie qui réussissent dans les conditions du capitalisme flexible supposent une internalisation des avantages et des bénéfices, et une externalisation des coûts et des inconvénients (comme disent les économistes). Or, non seulement les «forts» ont les moyens d'imposer aux «faibles» les termes de l'échange (par analogie avec les rapports Nord/Sud)²⁵, mais de surcroît – et de façon très concrète, très terre-à-terre – les dominants ont cette faculté de prendre appui sur des objets ou des personnes qu'ils utilisent (dans toutes les sphères de l'existence, y compris dans le domaine privé) comme soutiens, supports, délégués, employés, auxiliaires, serviteurs, faire-valoir, etc.

On peut prendre à nouveau comme illustration les jeux de la séduction, en restant il est vrai à un niveau très

séduction consiste dès lors à amener l'autre à formuler lui-même la demande... quand cela est possible (bien sûr, il conviendrait de nuancer sensiblement ce point). Sur les tours et détours de la demande d'amour, lire, de Bernard-Marie Koltès, *Dans la solitude des champs de coton* (1990).

22. «Une théorie de l'exploitation doit montrer que la réussite et la force des uns sont dues, en fait, au moins partiellement, à l'intervention d'autres acteurs dont l'activité n'est ni reconnue ni valorisée. [...] En effet, si on a d'un côté des forts bien heureux, et de l'autre, des petits dans une condition misérable, mais qu'ils sont sans lien aucun les uns avec les autres et se meuvent dans des mondes tout à fait différents, alors l'idée d'exploitation n'a aucun sens» (L. Boltanski et E. Chiapello, 1999 : 444).

23. *Ibid.*, p. 446.

24. Il faut en effet chercher le principe d'une domination dans le structurel et non dans l'intentionnel, sur le modèle du schéma marxien établissant une relation objective, systémique entre l'«égoïsme» des bourgeois (ou des riches) et la misère des ouvriers (ou des pauvres).

25. Voir aussi Boltanski et Chiapello qui montrent qu'un des principes de la domination, dans le monde déformalisé et connexionniste du nouveau capitalisme, consiste à imposer des épreuves mal définies (déficit au niveau du travail de catégorisation), au cours desquelles «les êtres s'affrontent sous un nombre illimité de rapports sans que la force en jeu dans l'épreuve ne soit qualifiée» (1999 : 410).

schématique. S'il ne fait pas bon, dans la configuration actuelle marquée par la libéralisation des relations, se placer le premier en position de demande (cf. note supra), alors l'individu qui aura les meilleures chances de parvenir à ses fins sera celui qui parviendra à mobiliser des «représentants» (insignes, attributs, alliés...) qui le désigneront à l'attention de l'autre et augmenteront son capital de désirabilité²⁶. Mais il est par ailleurs évident que la question des rapports de forces existentiels a des applications bien plus larges. C'est tout un jeu social qui se met en place autour de la question des supportabilités, les uns bénéficiant de soutiens et de facilitations, là où d'autres vont plutôt subir des dépossessions et des empêchements, du fait même de la construction sociale des supportabilités et de leurs effets différenciés (cf. p. ex. la thématique des assurances...). C'est là que l'on voit bien, pour reprendre la définition de l'exploitation par Boltanski et Chiapello, que la «réussite» des uns et la «misère» des autres ne relèvent pas d'univers séparés, les jeux socialement efficaces ayant partie liée avec l'expérience amoindrie ou détériorée des «perdants» de ce jeu. Utiliser les «qualités» qui permettent d'être «performant» dans la configuration actuelle a des effets – d'instrumentalisation, de disqualification, d'intrusion, d'expropriation... – sur la qualité et les possibilités de vie de ceux qui, par choix délibéré ou par impuissance, sont réticents à entrer dans le jeu tel qu'il se joue socialement. Pour le dire encore autrement, en se référant cette fois à Fr. Flahault, l'individu qui vise une «expansion» de son moi²⁷ sera porté à «[se] procurer un plus-être au moyen d'un moins-être infligé à l'autre». «Ces conduites prédatrices peuvent être anodines (envahir l'autre de mes paroles sans lui laisser placer un mot, user de mon pouvoir pour le faire attendre, me soulager sur lui de ma mauvaise humeur, etc.) ou brutales (exploitation économique, humiliation, violences physiques ou sexuelles, comportements relationnels d'assujettissement, voire d'anéantissement psychique de l'autre, etc.)» (Flahault, 2002 : 532).

Pour faire la transition avec la deuxième objection qui nous a été adressée, on peut se rapporter aux pages célèbres où Blaise Pascal évoque le divertissement du roi par son entourage: «Le roi est environné de gens qui ne pensent qu'à divertir le roi, et l'empêcher de penser à lui. Car il est malheureux, tout roi qu'il est, s'il y pense»²⁸. Selon une lecture que je qualifierai de naïve ou sentimentaliste, il est rassurant de se dire que le roi

n'est pas différent des autres humains, qu'il est exposé comme tout le monde à l'angoisse qui s'empare, selon Pascal, des individus face à l'existence comme abîme (cf. les développements bien connus sur la faiblesse et la disproportion de la condition humaine face au vide et au silence des «deux infinis»...). Je privilégierai une lecture plus sociologique – et en un sens plus perturbante – de ces pages. En effet, même si le roi n'échappe pas aux contraintes de l'humaine condition, on perçoit également qu'il peut compter sur le divertissement assuré par sa cour, et que, jusqu'à un certain point, cela marche! Certes, on touche ici à la conception ambivalente du divertissement selon Pascal: «La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement, et cependant c'est la plus grande de nos misères»²⁹. Le divertissement détourne du bien suprême, qui est – dans la perspective pascalienne – le salut de l'âme. Mais en attendant, au niveau mondain, ce même divertissement constitue une stratégie efficace de consolation ou de tranquillisation existentielle. Par analogie, je dirai que les jeux socialement efficaces, dans la configuration actuelle, procurent assurément des avantages et des bienfaits, même s'ils ne permettent pas d'atteindre aux meilleurs accomplissements du jeu, pour la simple raison que les jeux stratégiques et adaptatifs peuvent être analysés comme des versions dégradées par rapport à ce qui serait un jeu non mutilé, tel qu'on peut l'appréhender à travers le développement psychique de l'enfant et l'expérience ordinaire de l'adulte (cf. infra).

Un pas de plus, et on dira que le dominant, dans les conditions actuelles, est celui qui est capable d'avoir une expérience suffisante de la réalité (incluant le rapport à l'autre) – voire une expérience plaisante, amusante, insouciant, excitante... –, sans trop subir les épreuves ou le principe de réalité (y compris les déconvenues au niveau relationnel). De façon provocante, j'avais repris cette formule de Lacan selon laquelle le Riche, dans le contexte du capitalisme, est celui qui peut tout acheter mais ne paie pas... Cela m'a valu le reproche – c'est la seconde objection – de donner dans un moralisme manichéen... ce que je récuse. Certes, j'assume la reprise d'une interrogation qui a pu être jadis traitée par des philosophes, des écrivains ou des moralistes – celle, pour le dire sommairement, des rapports entre la richesse et le bonheur, ou entre la puissance et l'amour³⁰... Comme disait le jeune Marx, l'amour unilatéral, irréciproque, non payé de retour est un signe d'impuissance et d'infortune³¹ – à moins que... A moins que l'on sorte du cadre de rapports purement

26. Lire *Belle du seigneur* (1997 [éd. orig.: 1968]), où Albert Cohen suggère, à grand renfort de morceaux de bravoure littéraires, que l'authenticité des sentiments n'est rien sans l'attirail de la séduction: les «misérables moyens» de celui qui veut en imposer, les apparences physiques et sociales, l'exploitation du désir de pureté de la femme (c'est lui qui le dit), le «sublime à jet continu», la «farce de l'homme fort», la «vénération de la puissance», etc. – bref, comme dit crûment le romancier, la «viande» et le «social»...

27. Voir aussi la thématique des extensions du moi – prolongements, prothèses, outils, bulles ou enveloppes technologiques... – et de l'aménagement des environnements construits.

28. Pascal, *Pensées* (éd. Léon Brunschvicg) (1976 : 87).

29. *Ibid.*, p. 96. On pourrait comparer avec la conception nietzschéenne de la consolation et des illusions.

30. Pour rappel, la «vertu» (*virtus*) chez les Anciens n'était pas seulement l'excellence morale, mais aussi la puissance sociale et sexuelle (vertu et virilité ont une racine commune, renvoyant à un contexte de machisme statutaire et patriarcal). Cf. P. Quignard, *Le sexe et l'effroi* (1996 : 22).

31. La formulation de Marx est la suivante: «Supposons que l'homme soit homme, et que sa relation au monde soit humaine. Alors on peut

échanger de l'amour contre de l'amour, de la confiance contre de la confiance, etc. [...] Si vous aimez sans susciter l'amour en retour, c'est-à-dire si vous n'êtes pas capable, en vous manifestant comme une personne aimante, de devenir une personne aimée – alors votre amour est impuissant et c'est une infortune» (cité par M. Walzer, *Sphères de justice*, 1997 : 43-44).

«humains»³², et que l'on fasse entrer en ligne de compte le jeu des puissances corruptrices et manipulatrices qui permettent, par le moyen de conversions illégitimes de capitaux, d'accéder à des biens qui autrement resteraient hors de portée³³. On se rend compte que la question posée, certes non dépourvue d'une composante normative, est celle de ce que l'on pourrait appeler les conditions sociales de l'aptitude au bonheur, mais aussi, en un autre sens, celle des biens qui devraient échapper à l'évaluation marchande³⁴. Le point de vue naïf et sentimentaliste se contente généralement de souscrire à l'adage selon lequel «l'argent ne fait pas le bonheur», quand il ne se grise pas au contact d'un imaginaire romantique qui propose une transfiguration morale de l'infériorité sociale, ou l'exaltation d'un bonheur frugal et authentique... Or, si bien entendu il ne saurait être question de mettre le bonheur en équation, ni même de le traduire en concepts – de ce point de vue, il restera fort heureusement une notion pour une bonne part sociologiquement insaisissable – et si d'autre part la focalisation sur les moyens porte effectivement à manquer les fins³⁵, il ne s'ensuit pas que la question des *conditions* de l'accès à des *possibilités* de vie soit indifférente et non traitable d'un point de vue sociologique. De tous temps, même s'il n'y a évidemment jamais automaticité entre les chances objectives et les réalisations subjectives, le pouvoir a été pourvoyeur d'avantages et de libertés, l'aisance sociale offrant une plus grande faculté de réaliser ses désirs ou ses fins (en tenant compte de contextes et d'échelles de valeurs différents). A la limite, l'inégalité sociale peut être vue comme une inégalité de vie – et ce n'est pas la prétendue individualisation croissante de nos sociétés qui risque d'inverser la tendance! Ainsi, la question de la qualité et des possibilités de vie se prête bien, quoi qu'on dise, à une reprise sociologique, sachant que cette question – qui est tout de même une gageure du point de vue de la tradition sociologique – est loin d'être neuve, l'insistance avec laquelle elle se pose désormais renvoyant au contexte *aggravé* qui est celui du «nouveau capitalisme» étendant ses effets jusque dans le domaine privé/intime de l'existence.

L'argent ne fait pas le bonheur, rappelait-on ci-dessus. Cela est indubitable du point de vue d'une philosophie morale. L'amour en particulier ne saurait s'acheter ni se vendre, sous peine de ne plus être l'amour «véritable». D'où le soupçon qui continue de peser sur l'amour vénal. En dehors de tout moralisme, il est difficile de nier

– sauf à avoir perdu complètement ses illusions – que l'on conserve quelque part en soi-même l'idéal d'un amour qui ne serait pas contaminé ou entaché par les contingences matérielles et les vicissitudes du monde. Mais force est de constater que l'amour «pur» est un phénomène rare. Sans aller jusqu'à cautionner ce mot fameux qui présentait le mariage (bourgeois) comme une forme de prostitution légale, on ne peut qu'être frappé par la porosité de la frontière entre «sentiments authentiques» et «stratégies intéressées». Autrement dit, la distinction catégorielle entre ce qui relève de l'ouverture «sincère» à l'autre (la vraie rencontre intime) et ce qui procède de l'utilisation «abusive» ou «illégitime» d'avantages ou d'attributs divers (convoitise et accaparement), cette distinction théorique le plus souvent n'est pas facile à vérifier dans la pratique. Disons-le tout net: un de nos présumés (que je ne peux étayer ici) est que la configuration actuelle soumet les idéaux de l'«amour moderne» à rude épreuve. Pour ceux qui ne font pas partie des «élus», il faut à la fois prendre position (c'est-à-dire abandonner le point de vue éthéré ou puriste du moraliste) et essayer malgré tout – en dépit de l'adversité – de tirer son épingle du jeu, en sachant que les chances et les facilités qui sont accordées aux «forts» (ou aux «grands») se retourneront en autant de barrières et de handicaps du côté des «faibles» (ou des «petits»)... Le moraliste, qui voudrait encore avoir son mot à dire, fera remarquer que l'homme avisé³⁶ qui mobilise l'attirail de la séduction, confond les moyens et les fins, et qu'en ayant recours à la conversion illégitime de capitaux (p. ex. profiter d'avantages divers pour se faire aimer...), il corrompt la fin et par conséquent risque de manquer l'amour «véritable». Certes, le raisonnement est peut-être irréprochable sous l'angle d'une évaluation forte de l'existence (point de vue de la philosophie morale) – mais il reste sans prise par rapport aux déceptions de la vie: «me voilà bien avancé!», ou «cela me fait une belle jambe!», rétorquera l'individu qui, non seulement ne vit pas au niveau de l'idéal, mais en plus doit s'arranger avec la pénurie ou la misère affective, tout en assistant au spectacle permanent de la séduction basée sur les «sales» moyens évoqués par Albert Cohen (cf. note en supra). Si l'on souhaite rendre compte de la réalité sociale telle qu'elle est, dans sa banalité et son prosaïsme, il est à craindre que les objets triviaux soient plus suggestifs que les sublinités éthiques. Loin des idéaux romantiques, un point de vue réaliste oblige à admettre que, oui, les stratagèmes et les expédients, les avantages et les privilèges, les mensonges

32. Cadre d'abord présumé par un Marx qui se place au niveau de l'éthique mais ne tient peut-être pas suffisamment compte de la logique du désir et de la part d'arbitraire qu'elle comporte (épéuseuse question s'il en est!).

33. Dans *Sphères de justice* (op. cit.), Michael Walzer emprunte la conception pascalienne de la tyrannie, ou domination hors de son ordre. Pour prendre un exemple trivial, en rapport avec notre discussion, c'est

l'homme qui utilise les signes extérieurs de richesse ou encore des «objets phalliques» (emblèmes de puissance et d'assurance, p. ex. actuellement les 4x4) en vue de se rendre plus attractif et séduisant...

34. On aura une idée de l'importance de cette question dans le contexte actuel en lisant l'ouvrage de Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie* (2002).

35. Au sens de la vie bonne ou réussie d'un point de vue éthique et créatif.

36. Je me réfère conventionnellement au point de vue masculin, mais il est évident que l'argument ne change pas si l'on adopte le point de vue féminin.

et les subterfuges font partie du jeu socialement efficace – et que, oui encore, les moyens déployés se fondent dans l'expérience à laquelle ils donnent éventuellement accès. La perspective morale/idéaliste sous-estime deux points qui prennent toute leur importance d'un point de vue sociologique: d'une part, il n'est pas évident que l'on puisse, au niveau de la pratique, disjoindre si aisément les moyens et les fins (sans pouvoir développer ici ce point, on mentionnera les analyses de Simmel consacrées à l'argent en tant que moyen ou *médium* offrant des libertés et des possibilités de vie élargies³⁷); d'autre part, dans la mesure où l'amour «vrai» est un bien précieux mais rare – extrêmement volatile et non garanti, en particulier dans les conditions actuelles –, la question se déplace et devient celle des compensations, des dédommagements, des consolations... et c'est ici que nous pouvons reprendre la métaphore pascalienne du roi divertie par son entourage.

Le «divertissement», cela marche jusqu'à un certain point, avons-nous suggéré en évoquant l'idée d'un environnement construit et aménagé qui se plie aux besoins et aux désirs de l'individu en position avantageuse (rapelons encore la figure du «riche» selon Lacan...). Mais en même temps, quelque chose est peut-être *perdu* (ainsi que le pressentait Pascal), de sorte que la satisfaction, le bien-être et le confort, qui sont des bénéfices associés à l'expérience de la réussite dans les conditions actuelles, sont susceptibles de laisser – à ceux dont l'intelligence et la sensibilité ne sont pas complètement anesthésiées, et le désir tout rabougri – *un goût amer*, comme nous l'annoncions plus haut. Soyons clair, notre thèse suppose que les logiques (positives, adaptatives, compétitives...) de la configuration du «capitalisme flexible» ont tendance à porter atteinte à la capacité de se prendre au jeu (*illusio*) de tout un chacun. Je rejoins par là les auteurs qui parlent d'une crise générale (ou tendancielle) de l'expérience³⁸. Mais le sociologue ne peut s'arrêter à ce

niveau de généralité. Une fois posée l'idée d'une préca-
 risation des conditions qui permettent de se prendre au
 jeu de la vie, la tâche critique consiste à voir comment
 se distribuent les trajectoires différenciées par rapport
 à cette nouvelle donne. Or, ce qu'exprime sous cet angle
 la métaphore pascalienne transposée sociologiquement,
 c'est qu'une expérience amoindrie (du point de vue des
 accomplissements du jeu) peut néanmoins fournir pas
 mal de *bénéfices secondaires* en tant qu'elle correspond à
 une conduite de vie socialement avantageuse. En d'autres
 termes, si les jeux socialement efficaces peuvent bien
 être considérés comme des versions *dégradées* du jeu,
 il n'en reste pas moins qu'ils procurent des avantages
 et des dédommagements très prisés de nos jours, tels
 que: sollicitations et possibilités abondantes, liberté
 de choix, capacité à rebondir et à diversifier ses inves-
 tissements, déplacements, amusements, plus grande
 sécurité, moindre exposition aux épreuves du monde
 social, bonne conscience, satisfactions narcissiques (la
 fameuse «estime de soi»), illusions efficaces... Encore
 une fois, il ne s'agit pas de broser un tableau idyllique
 des «jeux gagnants» (socialement efficaces), dont on sait
 qu'ils supposent un «coût» très élevé (cf. p. ex. la liaison,
 opérée par A. Ehrenberg, entre la thématique du «culte
 de la performance» et celle de la «fatigue d'être soi»...).
 Toutefois, face à la crise de l'*illusio* (ou déperdition de
 la capacité de faire une expérience créative de la vie),
 nous privilégions l'entrée qui consiste à distinguer
 entre une expérience compensée (cf. illusions, protec-
 tions, facilitations...) et une expérience, si l'on peut dire,
 «*décompensée*»³⁹ (cf. désillusions, mise à nu des failles et
 vulnérabilités du sujet, voire proximité de l'effondrement
 ou du «trou noir»...). On peut aussi parler, d'un point de
 vue sociologique, d'une guerre des symptômes: certains
 traits de personnalité, éventuellement réprouvables voire
 détestables moralement, pourront augmenter les chances
 de s'adapter tant aux conditions du marché du travail
 régi par le néomanagement, qu'à celles du marché des
 relations lui aussi pour une bonne part libéralisé, alors
 que d'autres traits de caractère auront plutôt tendance
 à pénaliser le sujet, à l'alourdir, le stigmatiser, le laisser
 sur la touche voire à l'envoyer par le fond⁴⁰... Par rapport
 à ces enjeux, j'accorde une importance toute particulière
 à la question du statut et du destin des illusions dans
 la configuration actuelle. Mais pour comprendre cela,
 il faut être au clair par rapport à quelques éléments
 de l'anthropologie qui est sous-jacente à notre modèle
 d'analyse.

37. G. Simmel, *Philosophie de l'argent* (1987).

38. Par prudence, on dira qu'il s'agit toujours d'une manière de décrire la réalité sociale ou de la thématiser (cf. en particulier l'épistémologie de l'idéal-type héritée de Weber). L'ambition de construire ou d'élaborer conceptuellement un monde (qui est toujours un monde pour nous), de façon à faire ressortir particulièrement certaines questions et difficultés, n'équivaut pas à la prétention ontologique de décrire le monde en soi.

39. J'assume la double connotation sociologique / psychologique de ce terme, même si, par ailleurs, je ne souscris pas à la vision psychiatrique dramatisée d'une extension de la psychose dans la société actuelle.

40. Précisons que la question ici posée n'est pas celle de l'explication du social par des caractéristiques psychologiques individuelles, mais bien plutôt celle de l'utilisation qui

est faite socialement de certains symptômes, ou de l'affinité qui existe entre des logiques socialement dominantes et certains types de profils psychiques... (On pourrait solliciter ici la tradition de l'École de Francfort et du freudo-marxisme). Pour donner une indication: le *faux self* (tel que décrit par la clinique d'inspiration winnicottienne) serait particulièrement bien ajusté aux exigences du nouveau capitalisme, tandis que la mélancolie (qui ne se confond pas avec la «dépression») serait une disposition qui reste – comme toujours, est-on tenté d'ajouter peu «rentable» socialement. Ces deux profils psychiques (mais peut-être conviendrait-il de remettre en selle la notion de *caractère*, dans une optique moins psychologisante) entretiennent notamment un rapport différent à la *perte*: évitement d'un côté, dépendance de l'autre; la «fuite dans la santé» vs. le «deuil impossible»; le normopathe enjoué et flexible (figure qui a pris le relais de la personnalité autoritaire et rigide étudiée par l'École de Francfort

au milieu du 20^{ème} siècle) vs. le solitaire inadapté et inconsolable; les hypersociaux vs. les anachorètes – ou «ceux qui veulent le moins de rôle possible» (P. Quignard); les extravertis vs. les introvertis, etc. (sur cette dernière opposition, voir aussi E. Belin...).

A la base de notre approche, il y a l'élaboration d'un cadre conceptuel qui relève d'une *socio-anthropologie* du jeu – le jeu n'étant pas pris ici comme une activité particulière, limitée à un âge de la vie (cf. les jeux de l'enfance...) ou confinée à des espaces-temps spécialisés (cf. le temps libre et les espaces de loisirs...), mais bien comme une dimension fondamentale de l'existence humaine, qui imprime sa marque, donne des couleurs, fait entendre sa tonalité dans une multiplicité de situations de la vie quotidienne. On peut se référer à Winnicott, qui parle de *jeu créatif*, et qui établit un lien entre cette notion et l'expérience (culturelle notamment) de l'adulte. Ne pouvant entrer ici dans les détails⁴¹, on esquissera très brièvement la genèse du jeu, en se bornant à évoquer un de ses principaux accomplissements, qui est de procurer le sentiment que les choses sont «intéressantes», qu'elles valent la peine, que l'on y tient (au double sens du terme : elles représentent une valeur / elles nous soutiennent). Winnicott part de l'idée qu'à la naissance, ni le soi (ou le sujet) ni le goût (ou l'intérêt) pour la vie ne sont donnés. En même temps que se forme la personnalité (passage de la dépendance initiale à une relative indépendance, ou capacité à être seul... en présence d'autrui) s'établit la relation d'objet, c'est-à-dire la capacité d'entretenir un rapport «investi» ou «intéressé» – non bien sûr au sens économique ou utilitaire, mais au sens d'un intérêt fondé sur le désir⁴² ou la «créativité» (mise en jeu de soi-même, ce que je traduis par *illusio*) – au monde, aux personnes, aux choses... Cette créativité prend sa source dans une capacité d'illusionnement premier qui est rendue possible par l'ajustement de l'environnement humain «bienveillant» aux besoins du petit enfant (voir le rôle de la «mère suffisamment bonne»). En particulier, la mère sait intuitivement qu'elle doit laisser son bébé croire que c'est lui qui a créé le sein qu'elle lui présente. En ne le détrompant pas, elle permet une «satisfaction hallucinatoire» qui est une première forme de l'illusion. Dans un deuxième temps (symbolisé par le sevrage), l'enfant va commencer à s'arranger avec les défaillances de l'environnement bienveillant (absences de la mère...) et c'est à ce moment qu'apparaît le jeu, à travers l'adoption d'un *objet* que Winnicott appelle *transitionnel* (on connaît l'exemple fameux du doudou). On peut aussi se référer à Freud, qui à travers le jeu archétypique du Fort-Da (ou jeu de la bobine), montre comment un enfant apprend à supporter symboliquement l'alternance de présences/absences de la mère⁴³. Enfin, dans un troisième temps (qui correspond à l'assomption du

sujet capable d'autonomie et de sollicitude), l'enfant désinvestit l'objet particulier auquel il s'est attaché, ce qui ne signifie pas la fin des phénomènes transitionnels mais au contraire leur diffusion à travers l'instauration d'un espace potentiel, concept essentiel de Winnicott qui désigne «le lieu où nous vivons», à savoir un espace intermédiaire, qui n'est localisé ni à l'intérieur du sujet, ni à l'extérieur (suspension de la dichotomie dedans / dehors, paradigme de l'entre-deux...), et qui est un espace relativement préservé (non soumis aux contraintes de la réalité, sans être toutefois une fuite ou une évasion dans l'imaginaire) qui permet de faire une expérience créative (non adaptative) de la vie. En d'autres termes, l'espace potentiel est ce «lieu» (non objectivable) où prend place le jeu créatif (que l'on peut aussi approcher à travers la notion d'expérience), lequel donne accès à la dimension pragmatique de l'intérêt pour les choses, ou de l'intéressement du sujet à ses objets et activités⁴⁴.

Trois enseignements sont à relever dans la perspective de notre problématique. Tout d'abord, la qualité de l'expérience que nous pouvons faire de la vie dépend, selon Winnicott, de la richesse ou de l'étendue de notre espace potentiel : plus l'espace potentiel sera large ou riche, et plus l'aptitude du sujet à faire une expérience intéressante de la vie sera grande; par contre, l'individu qui ne peut compter que sur un espace potentiel pauvre ou restreint, aura tendance à trouver la vie monotone et futile, en même temps qu'il sera disposé à se replier derrière des modes de défense, à se protéger de la vie en se plaçant dans une «relation de complaisance soumise» à l'égard de la réalité⁴⁵. Ensuite, la qualité de l'espace potentiel est en relation avec la *fiabilité* de l'environnement, la capacité à se prendre au jeu (*illusio*) étant du même coup tributaire de la *confiance de base* qui est prodiguée (ou non) à l'individu. Il est à noter que ces notions ne sont jamais acquises une fois pour toutes. Winnicott lui-même souligne que la créativité et la confiance, en

41. De Winnicott, sur la question du jeu, voir principalement : *Jeu et réalité. L'espace potentiel* (1975). Lire aussi: Emmanuel Belin, *Une sociologie des espaces potentiels. Logique dispositive et expérience ordinaire* (2002).

42. Encore que Winnicott n'a recours que fort modérément à ce terme.

43. Cf. S. Freud, «Au-delà du principe de plaisir» (1920), in *Essais de psychanalyse* (1993 : 51-56).

44. On peut signaler en passant que l'insistance sur la dimension de l'intérêt (ce qui fait que les choses nous paraissent «intéressantes») et que nous sommes prêts à nous y investir... ne s'oppose pas à la prise en compte du point de vue du sens. Sous l'angle de la formation du sujet, l'accès au jeu et l'accès au symbolique sont entremêlés, non dissociables (cf. Winnicott, Freud...).

45. Une illustration vaudra mieux qu'un long développement: imagi-

nant deux individus placés dans une même situation ou occupés à une même activité (par exemple réaliser une tâche plutôt répétitive, ou être dans une file d'attente devant un cinéma... bref le genre de moments assez ternes ou gris, guère enthousiasmants de prime abord, dont est tissée pour une bonne part notre existence). Le premier individu, disposant d'un espace potentiel suffisamment «large» ou «riche», parviendra à ne pas s'ennuyer, alors que le second, dont l'espace potentiel est «étroit» ou «pauvre», ne trouvera pas le moindre intérêt à la situation... (La perspective d'une sociologie de l'expérience ordinaire n'implique toutefois pas que l'on s'abstienne de mettre en question l'«inauthenticité» de nombreuses situations de la vie sociale, ce qui relève plutôt de la perspective d'une sociologie critique, comme on le verra sous peu). Ajoutons, au niveau des accomplissements du jeu créatif, que la qualité de l'espace potentiel influe également sur la qualité de nos relations avec autrui (surtout

dans le registre interpersonnel voire intime): un espace potentiel élargi favorisera des relations ouvertes sur une base de confiance, alors qu'un espace potentiel restreint induira des réactions défensives sur un fond de méfiance ou de peur. Si l'on se représente la rencontre comme le chevauchement de l'espace potentiel de deux individus, on peut supposer que celle-ci aura d'autant plus de chances d'être réussie (toutes choses égales par ailleurs) que les espaces potentiels seront étendus, offrant par conséquent une plus grande surface de contact... (Il est évident qu'il convient de distinguer entre l'étendue de l'espace potentiel et la «surface sociale» évoquée plus haut; à la limite cette dernière peut n'être qu'une stratégie défensive d'un *faux self* se retranchant derrière une façade sociale de normalité, alors qu'a contrario on peut conjecturer qu'il est possible de cultiver un espace potentiel riche à travers des formes de retrait mondain ou d'éremitisme moderne cf. P. Quignard...).

principe *établies* – quand les choses ne se passent pas trop mal – dès la petite enfance (à travers l’ajustement de l’environnement bienveillant ou facilitant), ont besoin d’être *entretenu*, tout comme d’ailleurs l’espace potentiel, tout au long de l’existence. Cette suggestion de Winnicott permet de concevoir une relève de la psychologie du développement affectif primaire par une sociologie de l’expérience ordinaire, ainsi que l’avait très bien compris Emmanuel Belin⁴⁶. Enfin, Winnicott fait partie de ces auteurs qui mettent en évidence le rôle positif et producteur de l’illusion (celle-ci n’étant pas une simple erreur à dissiper, un préjugé à surmonter, ou encore une fausse représentation à rectifier, sur le modèle de la critique étroitement rationaliste des croyances comme superstitions...). Plus précisément, Winnicott insiste autant sur l’indispensable illusionnement premier (voir à nouveau le rôle de la «*good enough mother*») que sur le nécessaire (et inévitable) désillusionnement qui intervient par la suite en introduisant le sujet à cette capacité de supporter les déceptions de la vie. On peut dès lors parler d’une dialectique de l’illusionnement et du désillusionnement, sachant que ce dernier sera rendu moins éprouvant si l’individu peut effectivement compter sur une bonne dose d’illusionnement premier. Nous avons besoin d’une qualité primordiale d’*illusion* pour pouvoir nous prendre au jeu de la vie (*illusio*), mais la vie est ainsi faite que nous devons aussi être capables d’affronter les désillusions qu’elle ne manque pas d’occasionner. La thèse de Winnicott à cet égard est qu’un espace potentiel bien entretenu permet non seulement de se prendre au jeu de façon créative, mais aussi de rebondir plus facilement après un échec ou une déception.

Transposée sociologiquement, la théorie de l’espace potentiel et de l’*illusio* (capacité à se prendre au jeu de la vie) nous a conduit à la conclusion suivante : qu’il n’y a pas à choisir entre une sociologie de l’expérience ordinaire et une sociologie critique, que la tâche qui se recommande à nous est bien plutôt de concilier et d’articuler ces deux perspectives⁴⁷. En effet, il s’agit non seulement de réaffirmer l’importance des *illusions* comme condition de l’*illusio* (point de vue d’une sociologie de l’expérience ordinaire), mais aussi d’envisager le sort qui est réservé aux illusions – et partant, à l’*illusio* – dans les conditions actuelles d’une économie élargie des biens symboliques, en relation avec l’extension du capitalisme à toutes les sphères de l’existence (point de vue d’une sociologie critique). Or, notre thèse est précisément que la configuration

du capitalisme flexible précarise la confiance de base, endommage les espaces potentiels et porte atteinte, d’une manière générale, à la capacité à se prendre au jeu (*illusio*). Thèse assortie de la précision suivante : comme toujours les logiques sociales produisent des effets différenciés, et par conséquent il convient d’étudier la façon dont les diverses conduites de vie se distribuent par rapport à ce contexte général. Comme on l’a suggéré, le jeu tel qu’il se joue socialement est, de façon plausible, une version «*dégradée*» du jeu, mais certains individus ont peut-être davantage que d’autres des moyens efficaces de se protéger contre les conséquences néfastes de la détérioration du jeu au sens fort (jeu créatif, *illusio*), notamment en faisant appel à des bénéfices secondaires (cf. supra) et en tirant parti d’un capital d’illusions pas trop entamé. La question posée est donc double : crise de l’*illusio* mais aussi économie des illusions ou des *croyances* (socialement produites et entretenues) qui permettent de faire face à cette crise⁴⁸.

Deux grandes hypothèses peuvent être ici mentionnées sans pouvoir être développées. *D’une part*, même s’il convient de rester très prudent à cet égard, le contexte moderne, aggravé par le «*nouveau capitalisme*», induirait une fragilisation des croyances qui, si elle ne disparaissent évidemment pas purement et simplement⁴⁹, seraient par contre susceptibles de se transformer en devenant moins assurées et plus versatiles. C’est ce que l’on pourrait appeler (non sans une pointe d’ironie) la *baisse tendancielle de l’efficacité des illusions*, ce qu’illustre Martin Amis dans un de ses romans (*L’information*), lorsqu’il parle des «*progrès de l’humiliation à travers les âges*»⁵⁰, dynamique à laquelle les humains résisteraient «*toujours avec hystérie, mais avec de moins en moins de conviction, leurs illusions se brisant les unes après les autres*» (Amis, 1997 : 454). *D’autre part*, face à la fragilisation de la croyance et à la précarisation de la confiance, la question de l’illusion comme avantage et protection prend une importance accrue. Sous cet angle, nous sortons du paradigme de l’illusion comme aliénation (dont le prototype était fourni par la critique marxiste de la religion comme «*opium du peuple*...»), pour entrer dans celui de la croyance comme mode de défense ou système de sauvegarde. Toutefois, à l’époque de la médicalisation de l’humeur (psychotropes...), des extensions technologiques du moi, des exhortations publicitaires au bonheur, du marché psychologique du bien-être et de l’équilibre intérieur, de la production de masse de

46. A qui je dois ma découverte de Winnicott.

47. Sur ce plan, je me démarque d’Emmanuel Belin, qui avait explicitement tendance à privilégier la sociologie de l’expérience ordinaire, au détriment de la sociologie critique.

48. Tout un pan de notre travail consiste à approfondir la notion de croyance, à partir notamment de la distinction entre croyance-représentation (point de vue cognitif) et

croyance-disposition (point de vue pragmatique). Voir p. ex. la religion dynamique (Bergson), la demi-croyance ou croyance à moitié (P. Veyne), la capacité à persister dans une croyance percée à jour (Nietzsche), l’efficacité du «*semblant*» ou de l’artifice (le «*faire croire*»), etc.

49. Les croyances étant indispensables et inéliminables du point de vue de notre socio-anthropologie du jeu.

50. Le romancier parodie à la fois la vision freudienne d’une aggravation des «*blessures narcissiques*» infligées à l’humanité, ainsi que les théories des genres littéraires présentant un passage des genres «*nobles*» ou «*héroïques*» (épopée, tragédie) aux genres «*inférieurs*» et «*démocratiques*» (au premier rang desquels le roman moderne, genre hybride, impur, héritier de la satire et de la comédie antiques).

satisfactions «illusoires» (cf. industries culturelles...), ou encore de l'impératif de l'«adaptation réussie», on pressent à quel point la fonction des illusions interfère avec les enjeux de la conservation de soi dans un contexte de rapports de forces étendus. C'est ce que j'appelle la question de la *rentabilité différentielle des illusions*: alors que, dans certains cas, les illusions jouent leur rôle de support, vecteur, protection, dans d'autres cas, elles se retournent contre le sujet et deviennent pour ainsi dire une source toxique de déceptions et de souffrances – bref, là où certains individus parviennent encore à tenir à leurs illusions, d'autres tentent vainement de s'agripper aux lambeaux de leur propre désastre... Avant de refermer ce point, on signalera qu'un intérêt supplémentaire des catégories d'illusion et d'*illusio* est qu'elles offrent la possibilité de resserrer l'analyse de ce qui était d'abord présenté, de façon assez vague, comme la question des conditions sociales de l'aptitude au bonheur. Ces catégories peuvent en outre être considérées comme des médiations qui permettent notamment de comprendre comment l'on passe, au niveau des conduites de vie, des chances objectives (ou possibilités) à des performances effectives (ou accomplissements), en laissant de côté les thématiques par trop abstraites ou générales.

Le jeu, comme on l'a déjà laissé entendre, suppose un certain rapport à la perte. On joue toujours avec de l'absence – c'est le sens du *Fort-Da* freudien comme de l'objet transitionnel winnicottien⁵¹ – ou, pour le dire autrement: jouer («épouser ce qui tombe»), c'est tenter de se concilier ce qui nous dépossède, nous expose à l'angoisse. Jouer – *i.e.* la croyance comme *illusio* – est ce qui permet de supporter l'absence de fondement (cf. Pascal...). Mais pour pouvoir se prendre au jeu, c'est-à-dire finalement prendre appui sur rien⁵², il faut accepter d'avoir en un sens déjà perdu. C'est le «*tu n'auras pas tout*» de la castration symbolique (Lacan). Mais c'est aussi le renoncement au fantasme de toute-puissance, de maîtrise absolue: le bon joueur sait qu'il n'y a pas à vouloir être plus grand que le jeu (cf. l'enfant qui, lors du jeu de cache-cache, se cache tellement bien qu'à la fin les autres, ne le trouvant pas, le laissent là – la satisfaction orgueilleuse d'être le plus malin s'inversant dès lors en isolement et en angoisse...). Comme Winnicott le rappelle souvent, le jeu créatif entretient un lien intime avec les notions d'abandon (sur fond de confiance), de capacité à «se laisser aller» (une nouvelle fois on pense à Pascal: *nous sommes embarqués*), avec l'«accueillir»

et le «laisser advenir» (dimension de disponibilité ou de passivité au sens *d'être passible de...*). La capacité d'*illusio* suppose de baisser la garde, de ne pas vouloir tout contrôler, de s'ouvrir à la surprise ou à l'imprévu... toutes des choses qui, à travers la «guerre des symptômes» attisée par les logiques actuellement dominantes, ne sont pas forcément encouragées ou soutenues au niveau social.

On pourrait dire que notre époque a un problème avec la perte, alors même que cette notion est constitutive du jeu créatif. Comme on s'en rend compte chaque jour davantage, la «société du risque» est en fait la société de la peur. L'individu contemporain a peur de tout – de ne pas trouver un travail ou de perdre son emploi, de rester seul ou de se faire quitter, d'être piégé par une relation, d'attraper une maladie, de se faire agresser, d'avoir un accident ou d'être confronté à la catastrophe, etc. Mais par-dessus tout les gens ont peur de perdre en général – une peur qui croît en relation directe avec le poids de l'injonction à l'«adaptation réussie» –, de sorte que nous évoluons de plus en plus dans un monde où les individus sont paralysés par la peur de perdre. A la limite, la hantise de l'échec conduit à évacuer la notion même de la perte. Ce n'est pas jouer sur les mots: on peut en effet se demander, en reprenant un motif heideggérien exploité notamment par les auteurs qui analysent la «fin de l'expérience» (cf. p. ex. G. Agamben, 2000 [1978]⁵³...), si ce que nous avons perdu, en plus de la perte comme condition du jeu au sens fort, ce n'est pas l'idée même de la perte, le sentiment intuitif et partagé de l'importance primordiale de cette notion – d'où l'angoisse sourde qui taraude cette société qui tend à perdre le souvenir de ce qu'elle a perdu, cette chose qui permettait de se prendre au jeu de la vie... Définissant la civilisation comme «un traitement de la perte» (en faisant référence notamment à Bataille), Jean-Claude Milner qualifie de «barbare» une société qui ne procurerait plus les signes et les supports qui permettent aux individus de prendre sur eux cette question (Milner, 1997: 37 sq.), ni par conséquent de vivre leur vie sur un mode créatif (ça c'est moi qui ajoute). Or, n'est-ce pas cela qui se dessine, qui est en train de se mettre en place dans la configuration actuelle? Qui plus est, la peur de perdre n'affecte pas que les sphères sociales-économiques de l'existence, elle envahit également le domaine privé ou intime, où se propage avec la même vitesse déconcertante le nouveau «style» sécuritaire et

51. Sur ce thème, je ne trouve rien de plus évocateur que cette citation de Pascal Quignard: «La seule assistance: épouser ce qui tombe. Jouer à laisser tomber. Comme ces tous petits enfants qui ne parlent pas encore, à peine tiennent-ils déjà debout en portant leurs mains sur les petits rayonnages et sur le barreau transversal des chaises, ils jouent à *laisser tomber* des objets, ils s'en saisissent et ils les lâchent tout soudain; ils jouent à l'opération de perdre; ils s'amusent à maîtriser ce

qui les abandonne, la fin d'une dépendance, quoi que ce soit qui peut séparer. Aussi considèrent-ils avec curiosité – même, avec une gravité de magistrats – ce qui se passe quand ce qu'on possède tout à coup fait défaut, quand ce qui est lié se dénoue, quand ce qu'on aime s'en va» (Carus, 1990: 49).

52. Postulat qui permet de concevoir le jeu comme modèle d'un symbolique non fondationnel, ce qui constitue une autre ambition de notre socio-anthropologie du jeu, non sans

lien avec la mise en question du climat de «panique morale» actuellement repérable à travers l'inflation des discours sur la crise du sens, la perte des repères, l'affaiblissement des valeurs, les pères faibles, le rappel de la Loi symbolique, etc.

53. Voir aussi le déclin de l'aura selon Walter Benjamin.

néoconformiste⁵⁴. Il en résulte une multiplication des situations où, pour le dire rapidement, des individus qui voudraient se prendre au jeu de façon créative (*illusio*) se cognent, se heurtent aux stratégies défensives et à la méfiance exacerbée dans les conditions du jeu libéralisé. L'amour lui-même n'en sort pas indemne, pris qu'il est dans les rets de la valeur d'échange, chaque petit moi se concevant désormais comme un capital à faire fructifier⁵⁵. Alors que nous sommes censés être «libérés», on n'a jamais autant parlé de solitude, de peur du désir, de misère affective... Ce n'est pas le lieu de développer cela. On se permet toutefois de renvoyer à un extrait des *Minima Moralia*, ne serait-ce que pour se rappeler qu'il y a mieux que la théorie soporifique des «relations pures» (Giddens) si l'on tient à comprendre où est l'os, ou ce qu'il en est de l'arête qui reste en travers de la gorge :

«La qualité des innombrables autos qui rentrent vers New York le dimanche soir trouve son équivalent exact dans la beauté de la jeune fille qui y est assise. – La dissolution objective de la société se révèle subjectivement dans la faiblesse de l'impulsion érotique, qui n'est plus capable de relier entre elles les monades assurant leur propre conservation, comme si l'humanité imitait la théorie physique de l'explosion de l'univers. A la frigidité de l'être aimé et inaccessible – trait désormais reconnu de la culture de masse – répond le «désir insatiable» de l'amant. Lorsque Casanova disait d'une femme qu'elle était sans préjugés, il entendait par là qu'aucune convention religieuse ne l'empêchait de se donner; de nos jours une femme sans préjugés serait une femme qui ne croit plus à l'amour, qui ne s'en laisse pas conter et n'investit pas plus qu'elle ne peut attendre en retour» (Adorno, 1980 [1951] : 158).

54. Un témoignage parmi tant d'autres (on n'a que l'embarras du choix) – à la question du journaliste: «Selon vous, nous ne sommes donc pas dans une époque de liberté sexuelle», le réalisateur Pascal Thomas répond: «Je ne pense pas. Les gens cherchent surtout la protection. Maintenant, les jeunes se collent très tôt ensemble pour longtemps. Dans mon adolescence, c'était plutôt une femme – ou un homme – dans chaque port, l'idée du collage était quand même moins forte et moins répandue. Le sida a considérablement freiné toute idée de liberté. On assiste de plus en plus à l'idée de «la gestion du couple», formule épouvantable. Il n'y a plus beaucoup d'aventuriers, qui se fichent de bien faire ou de ne pas bien faire. On est dans une période d'adoucissement et de consolation. Le don est interdit...» (entretien paru dans *Les Inrockuptibles*, n° 299, 31 juillet 2001, p. 27).

55. «L'amour est paralysé par la valeur que le moi s'attribue à lui-même» (Adorno, 1980 [1951] : 157).

56. *De la force du gouvernement actuel* (1796), cité par T. Todorov (1997 : 50).

57. Précisons tout de même qu'il serait abusif de qualifier Benjamin Constant de romantique.

58. Pour rappel, il s'agit du héros du roman éponyme de Benjamin Constant (écrit en 1806, publié en 1816).

59. C'est aussi – mais pour d'autres raisons (sociales et historiques notamment : la fermeture des portes et la restriction des perspectives sous la Restauration) –, le problème de Julien Sorel dans *Le Rouge et le Noir* de Stendhal. Évoquons un des rares moments où ce personnage, le plus souvent contraint de calculer ses effets et de contrôler ses affects, parvient à se «laisser aller» lors d'une promenade à la campagne avec la femme qu'il aime: «Julien ne pensait plus à sa noire ambition, ni à ses projets si difficiles à exécuter. Pour la première fois de sa vie, il était entraîné par le pouvoir de la

On peut encore illustrer notre idée d'*empêchement* ou de crise de l'*illusio* à partir d'une situation extraite de *L'âge des possibles*, film de Pascale Ferran (1996). Il s'agit d'une scène de dialogue entre un jeune homme (Jacques) qui est prostré contre le mur de sa chambre, déprimé, presque défait, et un ami (Frédéric) qui tente de le reconforter, de lui remonter le moral. Le malaise de Jacques – «on est nase» – condense cette difficulté, voire cette incapacité à se prendre au jeu tel qu'il est défini et joué socialement – le propos, même balbutiant, est on ne peut plus clair: «Je joue pas le jeu. Toi, t'es raccord dans ta vie, je sais pas... dans... Moi, c'est... je suis <out>, quoi... [...] Je vais arrêter. [...] C'est pas la peine de faire semblant», etc. Face à la détresse de Jacques, Frédéric a cette réflexion: «Il y a une chose qui m'a toujours frappé et que je vérifie encore une fois avec toi, c'est que c'est les gens qui ont tout, enfin, pas forcément tout, mais les gens qui ont en eux un truc tellement évident, quelque chose comme un vrai centre de gravité... Eh bien, le paradoxe, c'est que ce sont ces gens-là qui doutent vraiment et tombent par terre» (Ferran et Trividic, 1996 : 101). On peut certes trouver des raisons psychologiques à l'état de ce personnage, voire à la rigueur repérer une désagréable tendance à se complaire dans l'auto-apitoiement. Toutefois, le problème de Jacques n'est pas *que* personnel. Son malaise ou son mal-être est aussi un révélateur des profils et des symptômes qui sont valorisés dans un contexte social donné. Son empêchement nous renseigne sur la teneur des relations et des investissements qui sont attendus dans la configuration actuelle.

La difficulté à laquelle on est confronté ne date pas d'hier. Dès la fin du 18^{ème} siècle, Benjamin Constant pouvait écrire: «Nous ne savons plus aimer, ni croire, ni vouloir. Chacun doute de ce qu'il dit, sourit de la véhémence de ce qu'il affirme, et pressent la fin de ce qu'il éprouve. [...] Il en résulte que le Ciel n'offre plus d'espoir, la terre plus de dignité, le cœur plus de refuge»⁵⁶. A l'époque du romantisme⁵⁷ – cette crise culturelle de la première modernité –, l'absence d'illusions apparaissait déjà comme la maladie de la civilisation. On parlait de «mal du siècle», de «vague à l'âme», d'«amère impuissance à croire», etc. «Rappelons-nous cet avertissement d'Adolphe⁵⁸: «Malheur à qui, dans les bras de la maîtresse qu'il vient d'obtenir, conserve une funeste prescience, prévoit qu'il pourra s'en détacher!» Le mal d'Adolphe venait en partie de son inaptitude à se jeter dans quelque action que ce fût en s'y abandonnant totalement» (Holmes,

beauté. Perdu dans une rêverie vague et douce, si étrangère à son caractère, pressant doucement cette main qui lui plaisait comme parfaitement jolie, il écoutait à demi le mouvement des feuilles du tilleul agitées par ce léger vent de la nuit, et les chiens du moulin du Doubs qui aboyaient dans le lointain» (*Le Rouge et le Noir*, 2000 : 123).

1994 [1984]: 72). Où l'on peut à nouveau vérifier que l'absence d'illusions, ainsi que nous le soutenons, est fortement corrélée avec l'incapacité à se prendre au jeu (*illusio*)⁵⁹. Le problème n'est sans doute pas neuf, mais encore une fois on fait l'hypothèse qu'il se pose de façon aggravée dans le contexte contemporain. Nous n'avons plus affaire à une plainte ou à un pathos littéraire, en lequel devaient se retrouver quelques individus délicats, mais bien à une inquiétude qui accompagne la diffusion d'une tension et d'une vulnérabilité liées à la propagation des rapports de forces et des épreuves en situation de déformalisation et de dissolution des règles claires⁶⁰. De surcroît, l'individu qui vit à hauteur de notre époque sait d'un savoir pratique qu'il ne peut plus s'en remettre aux idéaux romantiques, que ceux-ci ne tiennent pas la route face aux épreuves actuelles. Dans *la peur de mal tomber*, il y a dès lors bien plus qu'un romantisme de l'insuccès ou de l'infortune, qui porterait à idéaliser l'échec, voire à «chérir sa souffrance»⁶¹. Ce n'est pas en vertu d'une logique autopunitive (masochisme moral), et encore moins par vocation au martyr, que l'individu contemporain peut parfois donner l'impression de refuser la vie en tombant dans des formes d'empêchement vital. Il est bien plutôt question de s'arranger avec des caractéristiques de l'environnement actuel, en particulier ces injonctions à «jouer le jeu», mais sur le mode d'un jeu *dégradé* ou *appauvri* qui ne laisse pas intactes les possibilités de vie... Car l'individu joue gros, et il le sait. Le point sensible, ce n'est pas que l'individu soit exposé à l'échec ou à la déception. Le sujet humain est normalement préparé à rencontrer des déboires et des déconvenues, les expériences décevantes pouvant d'ailleurs se révéler fécondes, lorsqu'elles permettent de rebondir (dialectique des illusions et des désillusions). En revanche, les choses se corsent lorsque ce qui est menacé d'amoindrissement ou d'anéantissement, à travers les épreuves, ce n'est rien moins que la capacité elle-même à se prendre au jeu (*illusio*). Or, on peut se demander si ce n'est pas cela qui est en cause dans la configuration actuelle.

Être l'agent de sa propre chute, selon le mot de Paul Dédalus dans *Comment je me suis disputé...* Cette conduite est ambivalente, puisqu'à la fois elle porte l'empreinte de la volonté de contrôler au maximum, et qu'en même temps elle peut être une manière de se débrouiller et de se préserver par rapport aux dangers que font peser les jeux tels qu'ils se jouent dans les conditions actuelles. On peut y lire un symptôme de cette incapacité à se

prendre véritablement au jeu (à s'abandonner, se livrer sur fond de confiance...); mais le symptôme lui-même, qui est un mode de défense, permet sans doute de se prémunir contre des périls plus grands encore. On joue pour ne pas angoisser (cf. supra), et si on est empêché de jouer, il reste la possibilité de se mettre en retrait, voire de déprimer pour ne pas angoisser. Il conviendrait d'ailleurs de distinguer entre deux variantes de la peur de mal tomber: d'une part, il y a la peur de perdre qui accompagne, comme on l'a suggéré, les jeux socialement efficaces (cf. ces individus bardés de systèmes de protection – alarmes, assurances, bulle électronique, bouclier narcissique, etc. – et qui donnent l'impression d'avoir un ordinateur ou un navigateur de bord qui leur permet de détecter instantanément les risques et les opportunités, les investissements rentables et les situations foireuses...), et d'autre part, il y a le chancellement ou la défaillance – qui peut être une forme de ruse – de l'individu moins en confiance, moins adapté, moins déterminé à jouer le jeu tel qu'il se joue, et qui, sans doute désavantagé du point de vue des protections et des armatures du moi (techniques de renforcement, de facilitation, de surpassement de soi...), aura le souci de préserver une capacité d'*illusio* précarisée... Il y a de la marge entre la crise de l'expérience (ou jeu empêché) et l'effondrement de la personnalité. Ainsi que l'illustre d'ailleurs le personnage de Paul Dédalus, il peut y avoir dans l'échec quelque chose de tonique et de joyeux – un échec plus léger que d'autres, qui n'est pas le «s'échouer lamentablement» avec le pathos que cela implique... Écoutons ce qu'en dit Arnaud Desplechin: «*La chute est une figure récurrente dans le film. On pourrait séparer le film en deux parties et voir que Dédalus, c'est vraiment un imbécile. Il passe la moitié du film à dire «Je vais super bien» alors que sa vie est un échec et qu'on voit bien que ça va de mal en pis. Plus il pense que ça va bien, plus il fait le malin – alors qu'en fait, il accumule catastrophes sur catastrophes. Finalement il s'arrête, annonce qu'il va tomber, tombe. Mais ça ne lui suffit toujours pas, il continue de dire «Je vais super bien, je vais super bien» et retombe une deuxième fois. Et là, il arrête de prétendre qu'il va bien. Puis il passe la seconde partie du film à irriter, à aller insolemment bien: il tombe les filles, termine sa thèse, mais n'arrête pas de dire «Je vais très mal» (rires)... Il dit toujours le contraire de ce qui lui arrive vraiment»*⁶². On pourrait dire que le film se termine sur une note optimiste, puisque Paul Dédalus, qui n'était pas sûr d'avoir accès à la réalité et aux autres (ces réalisations qui normalement sont rendues possibles par le jeu

60. On peut aussi faire allusion à une distinction entre deux acceptions du jeu que nous n'avons pu introduire ici: le *play* vs. le *game*. En contexte déformalisé et instable, nous avons tendance à devenir des spécialistes du *game* (jeu social, jeu de société, jeu avec règles), en situation d'inflation et d'incertitude de la règle, et cela au détriment du *play* ou du *playing* (le jeu comme processus et non comme fin ou gain visé, le fait de se prendre au jeu), cette dernière notion étant davan-

tage en rapport avec le jeu créatif au sens de Winnicott.

62. Extrait d'un entretien paru dans *Les Inrockuptibles*, 12 juin 1996.

61. Cf. P. Bénichou, *L'école du désenchantement*, Sainte-Beuve, Nodier, Musset, Nerval, Gautier (1992). Selon Bénichou, les romantiques français du 19^{ème} siècle, ces esprits désillusionnés et inquiets, «disent tous le mal du désir non satisfait et ne savent remédier à leur infortune qu'en la glorifiant» (1992 : 9).

créatif ou l'*illusio*), découvre – en butant sur l'expérience de l'altérité – que, oui, le monde existe, que l'autre peut lui résister (éventuellement en ne le reconnaissant pas), mais qu'il peut aussi rencontrer cet autre par rapport auquel il ne saurait y avoir de garantie, bref qu'il ne vit pas «pour rien». Dans la scène finale, un personnage féminin confie, concède⁶³ à Paul :

«Tu vois, je vais te donner un truc. Écoute bien : je t'ai changé. Tu es un petit prétentieux alors tu crois que personne ne peut te changer, que t'es immuable et très malin. Ça va, tu es un peu malin mais seulement un peu. Ça, c'est pour ton orgueil. Eh ben tu vois, avant moi, tu étais moins bien, mais nettement moins bien hein ! Après on est sorti ensemble, et maintenant, t'es un peu différent. Voilà. Et c'est vachement bien que tu puisses être changé» (Desplechin et Bourdieu, 1996 : 177).

Jean-Pierre Delchambre
delchambre@fusl.ac.be

Bibliographie

Adorno, Th. W., *Minima Moralia*, Paris, Payot, 1980 (traduit de l'allemand; éd. orig. : 1951).

Agamben, G., *Enfance et histoire. Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, Paris, Payot, coll. PB, 2000 (traduit de l'italien; éd. orig. : 1978).

Amis, M., *L'information*, Paris, Gallimard, 1997 (traduit de l'anglais; éd. orig. : 1995).

Bauman, Z., *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*, Rodez, Le Rouergue / Chambon, 2004 (traduit de l'anglais; éd. orig. : 2003).

Belin, E., *Une sociologie des espaces potentiels. Logique dispositive et expérience ordinaire*, Bruxelles, De Boeck/Université, 2002.

Bénichou, P., *L'école du désenchantement, Sainte-Beuve, Nodier, Musset, Nerval, Gautier*, Paris, Gallimard, 1992.

Boltanski, L.; Chiapello, E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

Cohen, A., *Belle du seigneur*, Paris, Gallimard, 1997 (éd. orig. : 1968).

Desplechin, A.; Bourdieu, E., *Comment je me suis disputé... (ma vie sexuelle)*, Paris, Arte Éditions / Hachette, coll. Scénars, 1996.

Ferran, P.; Trividic, A.-L., *L'âge des possibles*, Paris, Arte/Hachette, coll. Scénars, 1996

Flahault, F., *Le sentiment d'exister. Ce soi qui ne va pas de soi*, Paris, Descartes & Cie, 2002.

Freud, F., «Au-delà du principe de plaisir» (1920), in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, coll. PB, 1993 (traduit de l'allemand).

Hénaff, M., *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Le Seuil, 2002.

Holmes, S., *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, Paris, P.U.F., 1994 (traduit de l'anglais; éd. orig. : 1984).

Koltès, B.-M., *Dans la solitude des champs de coton*, Paris, Minuit, 1990.

Milner, J.-Cl., *Le salaire de l'idéal. La théorie des classes et de la culture au XX^e siècle*, Paris, Le Seuil, 1997.

Pascal, B., *Pensées* (éd. Léon Brunschvicg), Paris, Flammarion, coll. GF, 1976.

Quignard, P., *Carus*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1990 (éd. orig. : 1979).

Quignard, P., *Le sexe et l'effroi*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1996 (éd. orig. : 1994).

Sennett, R., *Le travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexibilité*, Paris, Albin Michel, 2000 (traduit de l'anglais; éd. orig. : 1998).

Simmel, G., *Philosophie de l'argent*, Paris, P.U.F., 1987 (traduit de l'allemand).

Stendhal, *Le Rouge et le Noir*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 2000.

Todorov, T., *Benjamin Constant. La passion démocratique*, Paris, Hachette, 1997.

Walzer, M., *Sphères de justice*, Paris, Le Seuil, 1997 (traduit de l'anglais; éd. orig. : 1983).

Winnicott, D. W., *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1975 (traduit de l'anglais; éd. orig. : 1971).

63. Il est tellement difficile de (se) confier simplement, dans une configuration où l'on a peur d'être séduit – étymologiquement : pris à part, détourné de sa voie par l'autre...