



Société

Réinvestir la question émotionnelle pour comprendre le monde politique et social

Social

L'économie morale, clé du travail social dédié aux personnes sans papiers

Écologie

Éco-anxiété chez les jeunes adultes : de l'inquiétude à la puissance d'agir collective

Interview

De la nécessité d'une souveraineté affective

démocratie

Mensuel
du MOC-CIEP

L'économie morale, clé du travail social dédié aux personnes sans papiers

Définie par le sociologue français Didier Fassin comme « la production, la répartition, la circulation et l'utilisation des sentiments moraux, des émotions et des valeurs, des normes et des obligations dans l'espace social », l'économie morale se révèle être un concept pertinent et fécond pour analyser le travail social réalisé avec des personnes sans papiers.

La situation des personnes sans papiers est très peu présente à l'agenda médiatique et politique. Ces personnes existent, mais sont souvent invisibilisées. Elles constituent l'un des rouages du système d'exploitation capitaliste. Elles sont très nombreuses à travailler, dans des emplois qui ne peuvent être délocalisés dans des pays à bas salaire: services à la personne, livraisons à domicile, construction, prestations horeca... Dans son article premier, la Déclaration des droits de l'homme mentionne: « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité. »

Cette fraternité, ou ce devoir d'humanité, se concrétise en Belgique par un cadre légal, par exemple concernant l'accès à l'aide médicale urgente. Il est aussi porté principalement par des acteurs associatifs, à travers différentes formes de travail social. Avec Didier Fassin¹, on peut ainsi dire que ce travail social s'inscrit dans une économie morale, concept peu utilisé et pourtant fécond².

Qu'est-ce que l'économie morale ?

Pour comprendre la signification du concept d'économie morale, il est utile de rappeler d'abord ce qu'est l'économie politique. Celle-ci étudie la manière dont s'opère la gestion des ressources pour faire fonctionner la société³.

L'économie morale se distingue de l'économie politique. Fassin la définit comme « la production, la répartition, la circulation et l'utilisation des sentiments moraux, des émotions et des valeurs, des normes et des obligations dans l'espace social »⁴. Le concept est constitué de deux pièces: l'économie et la morale. La deuxième pièce – la dimension morale – renvoie aux valeurs et à l'inscription de ces valeurs dans un champ particulier, celui de l'économie. Le contexte dans lequel Didier Fassin propose d'utiliser son concept est celui du système capitaliste, marqué par l'exploitation et la maximisation de profit.

Le concept d'économie morale n'a pas été inventé par Didier Fassin. Avant lui, des historien·nes⁵ l'ont utilisé pour comprendre la réaction de groupes dominés, principalement lors de mouvements de révolte. La problématique étudiée par ces auteur·rices est la suivante. Puisque la domination économique n'est pas conjoncturelle dans le mode de production capitaliste, mais s'inscrit

au contraire dans la durée, pourquoi, par exemple des paysan·nes dans les campagnes anglaises du 18^e siècle se révoltent, à certains moments, contre les grands propriétaires ?

L'utilisation du concept d'économie morale donne des clés de compréhension. La révolte trouve sa source non seulement dans le fait que l'accès aux ressources est problématique (les paysan·nes ont faim et cela n'est pas nouveau), mais aussi parce que celles et ceux qui ne possèdent rien, si ce n'est leur force de travail, ont le sentiment que le contrat social n'est pas respecté. Par exemple, ils·elles constatent qu'il y a des mouvements de hausse des prix, car des vendeurs de produits alimentaires spéculent et profitent de la rareté. Autrement dit, l'exploitation reste largement présente, c'est une constante. Mais en outre, la recherche de profit conduit à ce qu'une partie de la population n'ait plus accès à la nourriture. Une situation qui pourrait changer si les propriétaires capitalistes agissaient autrement.

¹ Didier Fassin est un anthropologue, sociologue et médecin français. Il est professeur au Collège de France, titulaire de la chaire « Questions morales et enjeux politiques dans les sociétés contemporaines » et professeur de sciences sociales à l'Institute for Advanced Study de Princeton.

Il occupe également une direction d'études à l'École des hautes études en sciences sociales.

² Cet article s'inscrit dans le cadre d'une recherche réalisée au sein du Master en Ingénierie et Action Sociales (Mias LLN/Namur).

³ Le terme économie est construit à partir de deux mots grecs, « oikos » qui désigne le foyer, la maison, et « nomos » qui signifie la gestion, l'administration.

⁴ Fassin, D. (2009). Les économies morales revisitées. *Annales. Histoire, sciences sociales*,

64(6), 1237-1266. Éditions de l'EHESS.

⁵ Parmi lesquels, Thompson, E. P. (2016). *The making of the English working class*. Open Road Media.

Certains liens peuvent être établis avec les approches de Karl Polanyi, économiste hétérodoxe majeur du 20^e siècle, même s'il n'utilise pas tel quel le concept d'économie morale. Polanyi⁶ met en évidence, singulièrement dans la période précédant la Deuxième Guerre mondiale, un mouvement de désencastrement de l'économie. Il se matérialise à travers une marchandisation à outrance, au détriment des principes de redistribution et de réciprocité. Dans le schéma de l'économie capitaliste, les droits et devoirs réciproques ne sont plus respectés. Pour revenir aux périodes de famine, la dimension morale y prend du relief. Il apparaît inacceptable que des possédants gonflent leurs marges bénéficiaires et laissent des personnes mourir de faim.

Le concept d'économie morale fait l'objet de diverses utilisations contemporaines en sciences sociales⁷. Par exemple, que se passe-t-il, au sein d'un groupe professionnel, dans sa relation et ses interactions avec des bénéficiaires? Comment l'économie morale de ce groupe professionnel peut-elle être influencée par l'économie morale définie à un niveau macro, sociétal? Il nous paraît intéressant d'utiliser ce concept pour analyser le travail social réalisé avec des personnes sans papiers.

Le travail social dans ce contexte

Dans le champ du travail social, où la déontologie occupe une place centrale, les professionnel·les doivent composer avec les exigences

institutionnelles tout en maintenant leur engagement éthique envers les personnes accompagnées, notamment celles en situation irrégulière. Cette tension entre les contraintes du cadre de travail et l'identité professionnelle soulève des questions importantes quant à l'impact des conditions organisationnelles sur les pratiques. Elle met également en évidence l'usage du pouvoir discrétionnaire dans la relation d'aide, et la complexité des dynamiques qui traversent les interactions entre travailleur·ses sociaux et bénéficiaires⁸. Le travail social s'opère dans des organisations dont certaines apparaissent singulières.

L'accueil bas-seuil : un espace de résistance ?

Issu du secteur de la réduction des risques en matière d'assuétudes, l'accueil bas-seuil propose une aide accessible à toute personne en difficulté psychosociale, sans exigences administratives. Ces centres fonctionnent sur plusieurs principes : accueillir et soutenir le public en toutes circonstances, ne pas exiger l'arrêt de consommation⁹, et garantir l'anonymat vis-à-vis de tiers¹⁰.

Une recherche que nous avons menée dans un centre d'accueil de jour bas-seuil a permis de mettre en lumière comment l'économie morale qui structure le travail social auprès des personnes sans papiers est traversée par plusieurs niveaux de tensions : celui du terrain, celui des institutions et, plus largement, celui d'une économie morale définie à l'échelle de la société. Au niveau micro, les travailleur·ses doivent composer avec des situations complexes, marquées par les trajectoires de migration, la précarité, les demandes d'aide urgente, la violence. Leur pratique quotidienne repose souvent sur une économie morale fondée sur la solidarité, la présence et l'écoute. Être là, « offrir un café », permettre l'accès à l'hygiène et maintenir un accueil sans condition sont autant de gestes qui incarnent une vision humaniste du

« Dans le champ du travail social, où la déontologie occupe une place centrale, les professionnel·les doivent composer avec les exigences institutionnelles tout en maintenant leur engagement éthique. »

travail social. Cette vision se heurte régulièrement à des dilemmes pratiques : gestion des conflits, ressources limitées, divergences d'interprétation du cadre, ou encore décalage entre valeurs professionnelles et contraintes institutionnelles.

Toutefois, ce qui se joue dans ces interactions n'est pas seulement le produit d'une organisation locale. La manière dont les travailleur·ses perçoivent les personnes sans-papiers est fortement influencée par ce qu'on pourrait appeler l'économie morale de la société dans son ensemble. À ce sujet, le politologue Youri Vertongen souligne combien les représentations autour de la migration, de la légitimité à être aidé, ou encore des catégories administratives (demandeur d'asile, sans-papiers, réfugié, migrant économique) pèsent sur la façon dont les acteurs et actrices du social envisagent leur mission. Il évoque notamment un « effet frontière » : l'institution, mais aussi les travailleur·ses, finissent par reproduire des catégories juridiques qui hiérarchisent les publics et génèrent des formes de distinction ou de distance (sans-papier vs demandeur d'asile)¹¹.

⁶ Polanyi, K. (1944/1983). *La grande transformation*. (Trad. C. Malamoud). Gallimard.

ou de drogues ne constitue pas un motif d'exclusion.

⁷ À notre connaissance, très peu par des économistes.

¹⁰ Infodrog. (2022). *Lignes directrices pour les centres d'accueil bas seuil* (3^e version révisée). Traduction : C. Bovard.

⁸ Giladi, M. (2021). Travail social et pratiques discrétionnaires. Introduction. *Les politiques sociales*, 34(3), 4-14.

¹¹ Deleixhe, M. et Vertongen, Y.-L. (2016). L'effet de frontière dans les mobilisations collectives de migrants en situation administrative précaire. *Raisons politiques*, 64(4), 67-84.

⁹ Aucune condition d'abstinence n'est imposée : la consommation d'alcool



© CC-BY-NC-SA Inter-environnement Bruxelles / Matthias Forster

Cette économie morale macrosociétale est façonnée par des discours politiques, des débats médiatiques, des catégories légales. Elle imprègne les imaginaires collectifs et infiltre les pratiques professionnelles. Elle influence, par exemple, la manière dont certains travailleur·ses perçoivent l'équité de l'accueil inconditionnel (« Pourquoi aider des personnes qui n'ont pas de droits alors que d'autres publics légaux peinent déjà à trouver de l'aide ? »), ou encore leur interprétation de la responsabilité individuelle et collective. D'autres, au contraire, mobilisent leur propre éthos professionnel pour résister à ces normes dominantes et défendre une économie morale universaliste fondée sur la dignité et l'égalité.

Ainsi, l'économie morale du travail social se construit dans une tension permanente entre le bas-seuil, qui revendique l'accueil sans condition, et le contexte sociétal qui tend à conditionner la légitimité de l'aide. L'influence du niveau macro se voit également dans la manière dont les travailleur·ses appréhendent la légalité : le cadre juridique étant flou, la frontière entre accompagnement, tolérance, contournement ou désobéissance civile devient mouvante. Certain·es travailleur·ses adoptent une approche très stricte. D'autres utilisent leur pouvoir discrétionnaire pour répondre aux besoins immédiats, parfois en frôlant les limites du cadre légal.

En ce sens, l'économie morale du groupe professionnel n'est jamais figée. Elle est la résultante d'un ajustement continu entre valeurs individuelles, réalités de terrain, normes

« Dans un contexte où les politiques migratoires se durcissent, les structures bas-seuil apparaissent comme l'un des rares espaces où une autre économie morale peut encore s'exprimer. »

institutionnelles et injonctions sociétales. Les travailleur·ses sociaux naviguent ainsi entre deux pôles : une économie morale du mérite, influencée par la vision dominante selon laquelle l'aide doit être conditionnelle, et une économie morale universaliste, fondée sur l'idée que toute personne mérite soutien et protection, quelles que soient ses origines ou sa situation administrative. Ce jeu d'échelles, du macro au micro, rappelle que le travail social ne constitue pas seulement une pratique professionnelle, mais aussi un lieu de négociation morale. C'est dans cet espace, incessamment traversé par des forces contradictoires, que se construit la posture professionnelle auprès des personnes sans titre de séjour.

Dans un contexte où les politiques migratoires se durcissent, où la suspicion, le contrôle et la logique sécuritaire deviennent des pratiques dominantes¹², les structures bas-seuil apparaissent comme l'un des rares espaces où une autre économie morale peut encore s'exprimer. Leur raison d'être les situe à l'encontre d'une dynamique politique qui tend à diviser, à catégoriser et à hiérarchiser les vies en fonction du statut administratif.

Le bas-seuil devient ainsi un bastion de résistance, non pas au sens d'une opposition frontale, mais dans la capacité à maintenir des pratiques qui affirment que la dignité humaine ne se négocie pas. Là où l'État conditionne, les centres bas-seuil inconditionnent. Là où les politiques publiques restreignent la mobilité et les droits fondamentaux, ces espaces maintiennent la possibilité d'un accueil, d'une présence, d'un lien minimal. En cela, ils constituent un contre-pouvoir discret, quotidien, mais déterminant. Ils rendent visibles des personnes que l'État tente d'invisibiliser, et réaffirment les valeurs sociales de l'hospitalité et de la fraternité/sororité.

Cette résistance reste toutefois fragile. Elle s'exerce dans un environnement où la pression institutionnelle augmente, où les financements sont incertains, où l'injonction à « rendre des comptes » se fait de plus en plus lourde. C'est pourtant justement cette fragilité qui en fait un espace précieux : le bas-seuil tient parce qu'il s'appuie sur des valeurs et des pratiques qui relèvent davantage d'une éthique de la relation que d'un mandat étatique.

¹² Lire : Wautié, P. (2026, 14 avril). Politiques migratoires : Quand le vocabulaire et les pratiques transforment les personnes sans papiers en criminel·les. *Revue Démocratie*.



© Nadia Diz Grana

LOUISE KNOPS

Formée en sciences politiques et professeure en humanités environnementales à l'Université libre de Bruxelles, au sein du groupe de recherche SONYA

Réinvestir la question émotionnelle pour comprendre le monde politique et social

Les émotions ne sont pas toujours prises en compte pour comprendre la politique. Peur, colère, joie sont encore souvent reléguées à la sphère individuelle. Considérant, comme bien d'autres chercheurs, qu'elles sont essentielles à notre compréhension du monde politique et social, Louise Knops creuse depuis plusieurs années

la dimension politique des émotions ainsi que leur fonction dans les luttes. Cet article est issu de différents travaux en cours et de discussions collectives¹, dont un séminaire, le 13 février 2026, organisé par une délégation de permanentes syndicales de la CSC et centré sur la question des émotions et de l'action collective.

Il existe encore dans certains imaginaires collectifs une forte opposition entre émotions – qui appartiendraient à la sphère individuelle et relèveraient de l'irrationnel – et politique – un adjectif renvoyant à quelque chose de collectif, de stratégique, et qui devrait tendre vers une forme de rationalité. Pourtant, cette vision est bancal.

D'une part, parce que les émotions ne nous « appartiennent » pas en tant qu'individus, elles sont relationnelles : elles tissent, partout où nous co-existons des relations et des identités ; elles s'expriment dans des registres qui sont définis par nos positions sociales : on n'exprime pas tous et toutes de la colère pour les mêmes raisons, et on n'exprime pas tous et toutes de la joie, de la même façon. Elles sont donc forcément aussi collectives et sociales. D'autre part, parce que la politique n'a de sens que si l'on s'intéresse à ce qui mobilise les gens, ce qui touche, ce qui affecte, ce pourquoi nous sommes prêtes à lutter ; ce que nous défendons, ce qui nous fait rêver ; comment nous souhaitons faire société. Autant de chantiers où les émotions jouent un rôle essentiel.

Tenter de comprendre *le* et *la* politique sans parler d'émotions, c'est donc passer à côté de son essence la plus profonde ;

de ce qui fait de la politique une activité humaine, avant tout autre chose.

« Les émotions qui nous traversent nous font "voir" les mondes qui nous entourent de différentes façons ; nous font voyager le long de temporalités diverses et habiter nos territoires différemment. Elles racontent nos attachements, les relations de hiérarchie et de pouvoir qui nous divisent, mais aussi ce qui peut nous rassembler. »

Dans cet article, je tenterai d'éclaircir ce que signifie « la prise au sérieux des émotions » dans nos compréhensions politiques, ainsi que d'esquisser des dimensions essentielles au développement d'une approche politique des émotions. Je parlerai également de l'exemple concret des émotions liées aux questions écologiques pour illustrer la tension entre « politique » des émotions et dépolitisation par les émotions.

Précisons d'emblée que le sens du mot « politique » mobilisé dans cet article dépasse le cadre institutionnel et partisan et renvoie plutôt à l'ensemble des pratiques et discours qui définissent les contours de problèmes collectifs, interrogent l'ordre social et politique existant, dénoncent injustices et inégalités et mettent en mouvement (voir encadré).

les émotions signifie d'abord et avant tout accepter leur centralité dans nos relations humaines, sociales et donc politiques ; dans nos manières de faire collectif. Alors que pendant longtemps, les sciences politiques ont tenté d'évincer la question émotionnelle de nos compréhensions du politique et du social, « les affects existent », comme le dit bien l'anthropologue Chowra Makaremi dans l'entretien de ce numéro. Ils ne sont pas absents de nos démocraties et ne devraient certainement pas être étouffés ou refoulés comme l'explique encore la chercheuse. Il n'y a pas de relation sans affect ; il n'y a pas d'identité collective sans émotions ; qu'elle soit issue de la compassion pour d'autres identifiés comme semblables, ou de la colère et la rage qui émerge de l'identification d'un oppresseur. Les émotions qui nous traversent nous font « voir » les mondes qui nous entourent de différentes façons ; nous font voyager le long de temporalités diverses et habiter nos territoires différemment. Elles racontent nos attachements, les relations de hiérarchie et de pouvoir qui nous divisent, mais aussi ce qui peut nous rassembler. C'est bien avec peur, dégoût, colère ou sentiment d'abandon que les individus et collectifs s'expriment sur l'état de nos démocraties, dénoncent des injustices, et avec joie, rage et espoir qu'ils entrent en résistance et en solidarité. C'est bien grâce à l'indignation que nous parvenons à désigner l'intolérable³ ; c'est bien la nostalgie d'un monde inépuisable qui perpétue certaines trajectoires de « progrès » et le mépris qui continue d'entretenir la domination dans nos rapports aux autres – humains ou non-humains.

Deuxièmement, et de manière concomitante, prendre au sérieux nos émotions c'est donc y voir l'expression de nos positions sociales. Toute situation ne génère pas l'indignation de tout le monde pour les mêmes raisons. Elle se déclenche en fonction de nos dispositions sociales à être affecté-es et des conceptions de la dignité qui sont dominantes au sein des groupes auxquels nous appartenons. De la même manière, toutes les peurs ne se valent pas politiquement : la peur d'une perte fantasmée de privilège raconte une autre histoire que celle, viscérale, s'exprimant dans des situations d'humiliation ou d'indignité qui, comme l'explique bien le

1 La préparation à d'autres conférences et discussions collectives a également inspiré certaines parties de cet article, notamment, la discussion avec Kiyémis et Isabelle Fremeaux, le 17 septembre 2025, « Joie en résistance », au théâtre de Namur https://www.tccnamur.be/programme/a_2420-la-joie-en-resistance-o-avec-kiyemis-isabelle-fremeaux-et-louise-knops, ainsi que la discussion du 4 décembre 2026 avec Salomé Saqué, à l'Eden, Centre culturel de Charleroi, « L'extrême-droïtisation de nos démocraties : comment y résister ? » <https://www.eden-charleroi.be/agenda/sa-lome-saque/> ; enfin, le Symposium sur l'émerveillement organisé par Sophie Necker et Joséphine Remon dans le cadre de la Biennale internationale de l'éducation, de la formation et des pratiques professionnelles, le 25 avril 2026, à Paris.

2 On observe depuis la fin des années 1990 un « tournant émotionnel » en sciences humaines et sociales qui réhabilite le rôle des émotions en politique. À titre d'exemple : Marcus, G. E. (2010). *Sentimental citizen: Emotion in democratic politics*. Penn State Press ; Clough, P. Halley, J. (2007). *The Affective Turn*

(p. ix). Durham : Duke University Press ; Traini, Ch. (2009). *Emotions... Mobilisation !* Presses Universitaires de Sciences Po ; Lordon, F. (2016). *Les affects de la politique*, Le Seuil. Ahmed, S. (2004). *The cultural politics of emotion*. Routledge.

3 Cordell, C. (2017). L'indignation entre pitié et dégoût : les ambiguïtés d'une émotion morale. *Raisons politiques*, 65(1), 67-90 ; Grattan, S. (2011). *The Indignant Multitude : Spinozist Marxism after Empire*. *Mediations*, 25(2) ; Lordon, F., & Fœssel, M. (2016). Les puissances de l'indignation : Entretien avec Frédéric Lordon. *Esprit*, (3)167-177.

Prendre au sérieux nos émotions

Nombreux-ses sont les auteur-rices qui appellent aujourd'hui à prendre au sérieux les émotions dans notre compréhension du monde politique et social². Que signifie « prendre au sérieux nos émotions » ? Et de quoi cet appel à l'inclusion des émotions est-il l'expression ? Premièrement, prendre au sérieux

Prendre au sérieux nos émotions c'est donc y voir l'expression de nos positions sociales. Toute situation ne génère pas l'indignation de tout le monde pour les mêmes raisons. Elle se déclenche en fonction de nos dispositions sociales à être affecté-es et des conceptions de la dignité qui sont dominantes au sein des groupes auxquels nous appartenons. De la même manière, toutes les peurs ne se valent pas politiquement : la peur d'une perte fantasmée de privilège raconte une autre histoire que celle, viscérale, s'exprimant dans des situations d'humiliation ou d'indignité qui, comme l'explique bien le

philosophe décolonial Norman Ajari ne comprend pas les mêmes implications politiques en fonction de *qui* les dénonce. La dignité, et l'expression affective qui y est associée, ne prend pas le même visage lorsqu'elle émerge « d'une histoire de la déshumanisation dont les acteurs se heurtent à une impossibilité structurelle d'avoir une voix audible »⁴. Prendre les émotions au sérieux, c'est donc y voir précisément l'expression de dynamiques collectives, historiques et structurelles.

Troisièmement, prendre les émotions au sérieux c'est reconnaître leur portée ontologique. Dans la lignée des approches féministes et décoloniales, partir des émotions pour saisir nos relations au(x) monde(s) contribue à la déconstruction de certains dualismes occidentaux – typiquement nature-culture, corps-esprit, raison-émotion – qui ont permis de consolider des rapports de pouvoir défavorables aux sujets discriminés pour leur « émotionnalité » associée à l'irrationalité. Cette déconstruction permet, entre autres, de réhabiliter l'importance des corps en politique, au sens de leur matérialité⁵.

Enfin, prendre au sérieux les émotions signifie les concevoir comme des savoirs à part entière ; des manières affectives de connaître les différents mondes avec lesquels nous entrons en relation. Les mondes que nous saisissons ne sont pas les mêmes lorsque nous y entrons avec peur, joie, colère ou frustration. Les représentations politiques des problèmes ne sont pas non plus les mêmes si l'on décide de les appréhender en termes de coûts-bénéfices-profitabilité ou en termes de besoin de reconnaissance, de sentiment d'exclusion ou de peur face à un avenir qui s'assombrit, voire de joie dont les objets seraient à redéfinir à nouveaux frais.

⁴ Ajari, N. (2019). *La dignité ou la mort. Ethique et politique de la race*. La Découverte.

social movements. University of Chicago Press.

⁵ Voir interview avec Chowra Makaremi, pp. 14-16.

⁶ Goodwin, J., Jasper, J. M., & Polletta, F. (Eds.). (2001). *Passionate politics: Emotions and*

⁷ Silberzahn, L. (2022). Sommes-nous « insensibles » au ravage en cours ? De « l'écologie sensible » à la lutte contre les dispositifs de désensibilisation, *Symposium*, 26 (1), 77-105.

Comprendre les notions de politisation et dépolitisation

Sous ces notions se loge une compréhension du politique qui dépasse les dimensions partisans, institutionnelles et confinées aux sphères de l'action publique et gouvernementale. Inspirée de travaux qui proposent une compréhension affective du politique¹, je mobilise ce terme dans son sens lié à l'existence et l'expression de la conflictualité, à la visibilité des inégalités et, comme le suggère Jacques Rancière, à la représentation politique des « sans voix ». Partant de là, la politisation peut se comprendre comme l'ensemble des gestes qui donnent corps et voix aux conflits, aux subjectivités, à l'action collective, et à la remise en question de la configuration existante du pouvoir. Dans politisation, il y a donc l'idée fondamentale de contestation. La dépolitisation, à l'inverse, peut dès lors se comprendre comme l'ensemble des gestes, des pratiques, des discours qui invisibilisent, homogénéisent, « lissent » la conflictualité, aplatissent les inégalités pour, in fine, consolider les rapports de pouvoir existants (par exemple entre citoyen·nes et institutions politiques, ou entre différents groupes sociaux).

¹ Slaby, J., von Scheve, Ch. (2019). *Affective societies: Key concepts*, Routledge ; Knops, L. (2025). *Protest and the Ambiguous Politics of Indignation: An Empirical and Conceptual Study of Mobilizing Emotions*. Routledge.

Certains acteurs de la société prennent déjà, depuis bien longtemps, les émotions au sérieux. C'est le cas, par exemple, des acteurs populistes qui jouissent du vide affectif laissés par les acteurs politiques traditionnels et instrumentalisent les peurs d'une part croissante d'abandonné·es du capitalisme néolibéral. Mais c'est aussi et avant tout le cas de nombreux mouvements sociaux au sens large⁶, des mouvements féministes qui ont historiquement joué un rôle capital dans l'articulation entre émotions et discours structurels, et de certains acteurs collectifs institutionnalisés tels que les acteurs syndicaux. Ces derniers remplissent une tâche importante de traduction politique des émotions. Travaillant au plus proche des émotions des travailleurs et travailleuses, les syndicats participent concrètement à ce que la sociologue américaine Arlie Russel Hochschild appelle l'« *emotional labour* », souvent oublié et invisibilisé. Que ce soit pour rassurer les peurs, accueillir les frustrations, transmettre les colères, dénoncer le mépris, apaiser des tensions, l'action syndicale agit à cet égard comme convertisseur politique des émotions vécues individuellement vers des revendications collectives. Elle illustre ainsi qu'il n'y a pas d'opposition entre la prise en compte des émotions et la lutte socio-politique au sens matérialiste du terme. Les peurs, colères,

et espoirs sont inscrits dans des vécus et réalités matérielles concrètes qui ne sont évidemment pas à dissocier de leurs expressions affectives (et inversement).

C'est ici qu'interviennent deux écueils que notre prise au sérieux des émotions pourrait engendrer. Pour développer une « hygiène affective », selon l'expression de Chowra Makaremi, ou une « pratique collective des émotions », il est important d'une part de ne pas tomber dans le piège du raisonnement tautologique selon lequel les émotions expliqueraient l'entièreté des phénomènes socio-politiques que nous observons – un piège qui reviendrait justement à occulter les dynamiques structurelles et politiques que les émotions entendent dénoncer⁷. La prise au sérieux des émotions entraînerait alors un mouvement délétère sur le plan analytique et politique : psychologiser et individualiser le politique à travers les émotions plutôt que d'enrichir nos compréhensions du politique sur base des émotions. D'autre part, l'inclusion des émotions peut, à certains égards, renforcer l'ordre social et politique dominant, en particulier à travers l'affinité qui existe entre émotions, développement personnel et idéologie néolibérale ; un assemblage qui s'illustre de manière éclatante à travers les injonctions à la « gestion » de nos émotions et à la pathologisation de nos maux émotionnels, plutôt qu'à des



Manifestation londonienne, © unsplash.com / Gabriel McCallin.

pratiques collectives qui interrogent leurs causes structurelles et systémiques. La prise au sérieux des émotions devient alors «dépolarisante», au sens de «diversion» des enjeux socio-politiques qui expliquent l'émergence des peurs, colères et anxiétés au sein de la société.

Prendre les émotions au sérieux—dans quelque pratique que ce soit—ne signifie donc pas réduire toute expression politique à son extension affective et implique également de s'interroger sur les potentiels de dépolitisation qu'implique cette prise en compte affective.

Approche politique des émotions

Si les émotions sont importantes pour comprendre le politique, que signifie alors la «politique» des émotions, ou plutôt la *politicalité* des émotions. Et que signifie aborder les émotions «politiquement» ?

Éviter l'essentialisation pour dépasser l'individualisation

Pour développer une approche politique des émotions, il faut d'abord résister à la tentation de la définition essentialisante et de la catégorisation ; celle qui opposerait émotion et raison d'une part, mais aussi celle qui tente d'essentialiser la nature de telle ou telle émotion, de les classer en «bonnes ou mauvaises» émotions. Ces catégorisations peuvent mener à des stigmatisations, des pathologisations, des discriminations, en fonction de qui les exprime et pourquoi. Elles peuvent également détourner notre attention des conditions structurelles dans lesquelles telle ou telle émotion s'avère être émancipatrice ; ou au contraire liberticide ; porteuse de puissance d'agir, ou d'apathie ; de nous interroger aussi sur les raisons pour lesquelles l'une ou l'autre émotion est utilisée pour stigmatiser l'un ou l'autre

groupe social, là où une même émotion peut au contraire légitimer des positions voire les valoriser lorsqu'elles sont exprimées ailleurs. En guise d'illustration pensons un instant à la manière dont la colère est parfois assimilée à des vertus de puissance, d'autorité et de pouvoir chez les hommes, là où elle sert souvent à solidifier la figure stigmatisante de la «femme hystérique».

L'exercice de la définition peut donc s'avérer enfermant, réducteur, excluant et surtout dépolitisant car il nous détourne des questions politiques à poser sur les émotions : d'où viennent-elles ? Qu'est ce qui a provoqué cette colère ? De quoi l'anxiété est-elle l'expression ? Pourquoi tel ou tel événement suscite-t-il de l'indignation chez les un-es et de l'indifférence chez les autres ?

Sur l'indignation justement : on dit souvent d'elle qu'elle serait essentiellement politique⁸ car, trouvant ses origines dans un sentiment d'injustice et de haine contre l'opresseur, elle agirait comme puissant moteur de contestation et d'action collective. Or, l'indignation n'est jamais «politique» ou «politisante» en soi, dans toutes situations. En fonction de qui l'exprime, pour dénoncer quel type d'injustice, et à l'encontre de quel type d'acteur, elle peut également devenir un puissant moteur de déni, d'inaction et donc de dépolitisation. De manière plus large, on ne peut déterminer, à priori, et en faisant l'économie d'une enquête empirique, la couleur et les implications politiques d'une émotion, que ce soit l'indignation, ou toute autre réaction affective.

Autre exemple : la joie peut être une source phénoménale de puissance politique dans un contexte où l'émotion hégémonique est la peur. Tout comme elle peut être mise au service du même système politique

et social qui génère cette peur. Pour le dire autrement, il n'existe pas d'un côté de «bonnes» ou de «mauvaises» émotions ; des émotions «positives» et des «négatives», des «progressistes» et des «réactionnaires». L'autrice féministe Sara Ahmed montre dans ses travaux sur les émotions qui circulent et structurent les discours aryens que c'est l'amour de la nation—parfois plus que la haine—qui consolide les sujets suprémacistes blancs⁹. De la même manière, les travaux de la philosophe Léna Silberzahn montrent à quel point la peur—communément considérée comme une émotion plutôt dépressante—peut être mobilisée comme ressource de résistance féministe¹⁰.

Il n'existe donc pas d'«espoir» intrinsèquement bon ou de «colère» intrinsèquement mauvaise. Si les affects et les émotions existent bel et bien, ce ne sont pas des objets que l'on peut saisir en tant que tels de manière déconnectée des acteurs et actrices qui les expriment, et donc définir de manière absolue¹¹. Les émotions sont exprimées par des corps, elles modulent les identités, elles circulent et sont instrumentalisées de différentes façons à travers l'espace social et politique. Comme l'explique Chowra Makaremi, les émotions aujourd'hui, étant donnée leur «mise en jachère» par nos démocraties

⁸ Lordon, F., & Fössel, M. (2016). Les puissances de l'indignation: Entretien avec Frédéric Lordon. *Esprit*, (3), 167-177.

⁹ Ahmed, S. (2004). *Affective economies*. *Social text*, 22(2), 117-139.

¹⁰ Silberzahn, L. (2023). *Penser la peur au temps des catastrophes: Matériaux féministes*

pour une autodéfense affective, Thèse de Doctorat, Institut d'études politiques de Paris-Science Po.

¹¹ Pour autant, l'intention n'est évidemment pas ici de discréditer ou de délégitimer les définitions scientifiques des émotions issues d'autres disciplines telles que la psychologie ou les neurosciences.

libérales et nos imaginaires occidentaux cartésiens, sont investies et instrumentalisées par des projets politiques néo-fascistes—qu’il s’agisse des peurs, des espoirs, des joies ou des colères. La lutte politique contre les projets fascistes s’opère donc également sur le plan des affects et du nécessaire développement de contre-affects qui puissent déjouer l’accaparement, par les acteurs néo-fascistes, des besoins de protection et de sécurité d’une part grandissante de la population. C’est en partie en réaction à cette obsession à la catégorisation essentialisante que de nombreux·ses chercheur·ses sur les émotions préfèrent parler de leur potentiel en termes d’agentivité—attribuant aux émotions la potentialité d’augmenter ou de diminuer nos capacités d’agir—plutôt que de les classer selon des catégories théoriques et normatives arbitraires.

En résumé, et sur base des approches à la fois féministes, sociologiques et anthropologiques des émotions qui existent aujourd’hui en sciences sociales, il est donc possible de distinguer plusieurs dimensions pour saisir la politicalité des émotions. J’en reprends ici, de manière évidemment non-exhaustive, cinq.

Cinq dimensions de la politicalité des émotions

Les émotions sont **situées socialement**¹²; elles sont les marqueurs de nos attachements et dispositions sociales; telle ou telle émotion «exprime» nos évaluations morales qui elles-mêmes dépendent de nos positions sociales. Les événements déclencheurs de tristesse sont distribués inégalement au sein de la société. De la même manière, les raisons de garder espoir, ou les manières de vivre le deuil dépendent de nos attachements socio-culturels. Les émotions n’existent pas indépendamment des acteurs, pratiques, structures qui les façonnent; elles ne sont pas déconnectées des questions matérialistes.

¹² Voir par exemple Burnay, N. (2022). *Sociologie des Émotions*. De Boeck Supérieur.

Études philosophiques, 109(2), 237-251.

¹³ Pour aller plus loin sur la question de la joie chez Spinoza : Manzini, F. (2014). La valeur de joie chez Spinoza. *Les*

¹⁴ Cette section est tirée de réflexions et publications en cours avec ma collègue Léna Silberzahn, dont les articles cités à travers cet article.

« Prendre les émotions au sérieux – dans quelque pratique que ce soit – ne signifie donc pas réduire toute expression politique à son extension affective et implique également de s’interroger sur les potentiels de dépolitisation qu’implique cette prise en compte affective. »

Les émotions peu-vent exprimer à la fois nos attachements à l’ordre social existant ou au contraire des formes de **contestation** politique, par exemple lorsqu’elles nous font «dévier» des attentes dominantes au sein du groupe social auquel nous appartenons. Un exemple utile ici est celui des injonctions à l’optimisme permanent imposées dans l’ordre social et politique capitaliste. Ne pas y succomber peut devenir une forme de contestation; cela pourrait l’être aussi pour l’expression de joie ou de compassion dans un contexte qui pousserait à la peur ou au mépris.

Ceci est d’autant plus vrai dans le cadre de mobilisations sociales et politiques où les émotions peuvent contribuer à consolider des **identités collectives**. Partant des enseignements féministes qui définissent le sujet politique en dehors des binarités (lire interview dans ce numéro), les émotions agissent comme «liant», comme fabrique des identités et subjectivités politiques qui peuvent elles-mêmes dépasser les normes sociales dominantes en vigueur (par ex. androcentriques, hétéronormées, anthropocentriques).

Les émotions influencent nos **capacités d’agir**. Il s’agit ici d’une dimension centrale pour dépasser les conceptions individualisantes et «dépolitisées» des émotions. Les émotions «font» des choses et nous font faire des choses. Toutes les émotions ne mènent pas aux mêmes actions; dénonciation publique, manifestation, réseaux de solidarité, pétition, identification d’un coupable, polarisation. Et toutes n’influent pas de la même manière sur notre agentivité.

Certaines émotions augmentent et d’autres diminuent nos capacités d’action, en fonction des situations. Ce lien entre émotion, affect et agentivité nous vient de la philosophie de Spinoza chez qui la «joie» peut être vue comme une forme d’augmentation de nos capacités d’agir, c’est-à-dire de nos agentivités¹³.

Les émotions peuvent être considérées comme des sources de **connaissance et de savoir**, par le corps, par la sensibilité. Selon Spinoza, la joie, augmente non seulement nos capacités d’agir, mais nous donne également accès au réel avec ce qu’il appelle un degré de perfection supérieur. C’est-à-dire que faire l’expérience de la joie, induit un certain rapport au monde—une certaine expérience de la réalité, différente d’autres. Cette idée que nous accédons au réel de manière différenciée en fonction des émotions et des affects que nous éprouvons, couplée à celle mentionnée plus haut sur la distribution inégale des émotions à travers l’espace social, met sérieusement en difficulté les prétentions à l’universalité de certaines catégories telles que «l’humanité» ou «l’histoire» dans l’épistème occidental.

Pour penser concrètement la «politicalité» des émotions, il est utile de se tourner brièvement vers l’exemple des «éco-émotions».

Émotions, écologie et intelligence affective¹⁴

Depuis quelques années, un nouveau lexique a émergé dans la littérature en sciences sociales et de l’environnement pour décrire, analyser et

comprendre les émotions exprimées en relation aux ravages écologiques en cours (*solastalgie*, éco-anxiété, éco-culpabilité, déni, et j'en passe). Si on ne peut que saluer cet engouement récent pour les dimensions à proprement parler «affectives» de nos relations au vivant¹⁵, ce lexique révèle précisément la tension entre prise au sérieux des émotions et dépolitisation¹⁶ esquissée dans cet article.

D'une part, l'émergence de nouveaux termes participe à la reconnaissance de la situation écologique en la rendant plus directement palpable¹⁷. La désignation des sentiments et affects liés aux ravages écologiques permet de sortir des représentations «dépolitisées» des problèmes écologiques au sens de représentations techniques, froides, distantes, désincarnées qui dominent aujourd'hui les pratiques institutionnelles de gouvernance environnementale. À cet égard, prendre au sérieux les émotions face aux ravages écologiques permet de contribuer à une forme de désobéissance épistémique¹⁸ dans un domaine où nos capacités à «ressentir» ont été structurellement discréditées¹⁹. Cette démarche permet d'entrevoir des moyens de contestation, non seulement vis-à-vis de certains systèmes de pensée mais également à l'encontre des structures capitalistes fossiles et des affects qui y sont associés. Plus précisément, à

rebours des «promesses au bonheur» du capitalisme, pour reprendre les termes de Sara Ahmed (the promise of happiness), légitimer et s'approprier des émotions douloureuses—telles que le deuil ou l'anxiété en dehors des définitions pathologisantes qui dominant—ou encore redéfinir les objets de la «joie»—en dehors des impératifs du capital et du consumérisme—permet de contribuer concrètement aux résistances affectives nécessaires à l'affaiblissement du capitalisme fossile. Dans ces mouvements de contestation, des possibles identités post-anthropocentriques pourraient également émerger, si l'on en croit les compréhensions des éco-émotions qui les positionnent comme liens entre les corps des individus et la réalité biophysique de la planète²⁰ et si l'on suit les enseignements féministes, tels que ceux de Sara Ahmed, qui voient dans les émotions des rubans «adhésifs» qui lient corps, sujets et subjectivités politiques. Pensons ici, par exemple, aux militant·es écologiques qui parlent au nom d'êtres non-humains et font émerger des sujets politiques planétaires, sur base de sentiments de trahison, de peur et de compassion pour le vivant.

D'autre part, cet enthousiasme pour le potentiel politique des éco-émotions ne doit pas occulter la réalité empirique de la situation où s'opère également, précisément via la prise en compte des éco-émotions, une dépolitisation des problèmes écologiques. Plus qu'une évolution vers des pratiques collectives ou une «hygiène affective» liées aux éco-émotions, on constate par exemple

la dominance d'un discours thérapeutique et managérial dans ce domaine: la fameuse gestion des émotions. Cette tendance a pour effet une individualisation et une pathologisation des questions environnementales, ainsi qu'une marchandisation (sous forme de thérapies, entre autres) des solutions. Dans ce contexte, la construction de l'éco-anxiété, de l'éco-culpabilité, ou de l'émerveillement, plutôt que de «raviver» nos rapports au vivant, comme nous y invite Baptiste Morizot, participe plutôt à une forme de dépolitisation, en faisant endosser aux individus la responsabilité de travailler sur soi pour aller mieux en détournant l'attention des enjeux de conflictualité politique²¹ et des pistes de solution qui s'inscrivent nécessairement dans une réflexion systémique et structurelle.

Que faire dès lors pour contrer ce risque de dépolitisation, tout en persévérant dans la direction d'une prise en compte plus importante des émotions—que ce soit pour appréhender les questions écologiques ou toute autre réalité? Rejoignant ici l'appel de Chowra Makaremi, la réponse ne se situe en tous cas pas dans une désertion du champ affectif et émotionnel, mais au contraire dans l'investissement plein et entier de ce chantier—de manière critique, réflexive, et collective. Ceci est important non seulement sur le plan de la théorie et des sciences politiques, qui continuent de véhiculer des dualités problématiques à certains endroits, mais surtout sur le plan de la pratique politique pour contrer la puissance affective des identités néo-fascistes et des pétro-masculinités²² ambiantes.

15 Morizot, B. (2020). Politiser l'émerveillement et armer l'amour du vivant. *Socialter*, (HS9), 6-9.

16 Knops, L., & Silberzahn, L. (2026). *Éco-émotions—Le tournant émotionnel de l'écologie*. Dictionnaire Arcadie.

17 Ibid.

18 Knops, L., & Silberzahn, L. (2025). Travailler (sur) les émotions écologiques, entre

psychologisation du politique et désobéissance épistémique. *Émulations*, (53-54), 1-20.

19 Verlie, B. (2021). *Learning to live with climate change: From anxiety to transformation*. Routledge.

20 González-Hidalgo, M., & Zografos, C. (2020). Emotions, power, and environmental conflict: Expanding the 'emotional turn' in political ecology.

Progress in Human Geography, 44(2), 235-255.

21 Fansten, M., & Garnoussi, N. (2025). *Éco-anxiété*. Dans P. Lascoumes, L. Bérille, & A. Nadaï (dir.), *Dictionnaire d'écologie politique* (pp. 183-187). Presses de Sciences Po.

22 Daggett, C. (2018). Petro-masculinity: Fossil fuels and authoritarian desire. *Millennium*, 47(1), 25-44.



Éco-anxiété chez les jeunes adultes : de l'inquiétude à la puissance d'agir collective

L'éco-anxiété s'est imposée ces dernières années comme un terme couramment utilisé dans le débat public. Il renvoie habituellement à une réaction psychologique face à la menace de dérèglement climatique. Pour les jeunes, il ne s'agit toutefois pas uniquement de « l'angoisse », mais d'un ensemble complexe de sentiments. Dans une étude qualitative basée sur 21 entretiens semi-structurés avec des jeunes de 18 à 24 ans, l'équipe de recherche du Service d'études de la MC a sondé la manière dont les jeunes nomment, vivent et gèrent eux-mêmes l'éco-anxiété.

Les résultats de l'étude de la MC permettent de voir la partie immergée de l'iceberg : l'éco-anxiété est autant liée à la crise climatique elle-même qu'à l'absence de réponses politiques tangibles et structurelles. Pour les jeunes, l'éco-anxiété est le lieu de tension entre responsabilité individuelle et mobilisation collective. Le point de départ de la recherche était simple : les émotions sont porteuses de sens. Elles nous disent ce que l'on considère comme précieux et où se situent les frictions. Les prendre au sérieux, mais surtout donner la parole aux personnes elles-mêmes, ici aux jeunes adultes, est alors une clé non seulement pour comprendre leurs préoccupations mais aussi pour chercher les issues à une émotion négative. Au fil des discussions, il est alors apparu que, chez les jeunes, l'éco-anxiété renvoie à un besoin de vivre dans un environnement viable et juste, qu'elle met en lumière les limites d'un accent dominant sur la « résilience » individuelle, et souligne finalement que nous avons besoin de solutions collectives et globales face à de tels enjeux. Au lieu de réduire l'éco-anxiété à un « problème personnel », il faudrait donc la lire comme un signal sociétal qui appelle également une réponse sociétale.

De l'inquiétude individuelle au signal d'alarme collectif

Bien que « l'angoisse » soit au cœur de l'expérience d'éco-anxiété, les jeunes l'associent également à des sentiments de tristesse et d'impuissance, mais aussi de colère, de rage, et parfois même de fatalisme. Il est également important de constater que la souffrance vécue peut fluctuer. Pour certaines, l'éco-anxiété n'est qu'un élément latent. Elle ne gêne pas activement les activités quotidiennes, mais reste présente en arrière-plan. D'autres témoignent au contraire de moments, voire de périodes de blocage total où l'angoisse et l'incertitude éclipsent tous les projets d'avenir.

Dans tous les cas, le poids émotionnel ne peut être dissocié du contexte sociétal dans lequel les jeunes grandissent. Les jeunes vivent leurs émotions liées à l'éco-anxiété plutôt comme un signal d'alarme qui pointe la tension entre ce que nous savons et ce que nous faisons (ou ne faisons pas) collectivement. Il serait trompeur – et réducteur – d'individualiser à l'excès ce phénomène. L'éco-anxiété n'est en effet pas seulement un défi individuel, mais surtout une réaction rationnelle à un environnement de vie déstabilisé et à une politique qui n'y répond pas de manière adéquate – comme nous le verrons plus loin.

Les jeunes adultes comme groupe vulnérable

L'incertitude centrale quant à la viabilité de leur avenir a des implications existentielles pour les jeunes. Faire des projets d'avenir devient souvent une question morale et pratique, dont même le sens est remis en question. Cette dimension existentielle est à son tour liée à des questions de justice sociale et économique. Ils et elles n'attendent pas un plan d'avenir parfait, mais au moins une direction claire. C'est précisément l'absence d'une telle direction, et le sentiment que les logiques électorales, les visions à court terme et l'appât du gain viennent tuer les possibilités d'action et de décision. Le changement climatique est alors vécu en grande partie comme une crise écologique et sociale. Cette incertitude existentielle est une réaction compréhensible à une déstabilisation réelle.

L'inertie politique au cœur de l'inquiétude

Cette incertitude existentielle est, dans une très large mesure, liée à un manque de pouvoir décisionnel politique. Ils ont le sentiment que le pouvoir de décision s'évapore au profit de gains financiers, de logiques électorales ou de visions à court terme, ce qui alimente l'inquiétude.

Les jeunes perçoivent un fossé immense entre, d'une part, l'urgence du changement climatique fondée scientifiquement et, d'autre part, la réponse et la capacité d'action politiques. Les jeunes relient directement leur inquiétude à l'absence de mesures structurelles et au sentiment de ne pas être entendu-es. Les *Marches pour le climat* sont ainsi rappelées comme des moments puissants de mobilisation, dont l'absence de réaction politique claire laisse des traces et mine leur confiance dans les institutions.

Il ressort clairement des entretiens avec des jeunes un paradoxe : plus l'appel au changement individuel est fort, plus la frustration grandit lorsque les règles collectives manquent. L'absence de réponse politique dé motive à en faire encore plus individuellement. Sans politique claire et déterminée, la charge morale et pratique reste trop lourde pour l'individu – et pour les jeunes en particulier, puisqu'ils et elles seront confronté-es le plus longtemps aux conséquences de ce qui est (ou n'est pas) décidé.

Faire face à l'éco-anxiété : entre agir et laisser-faire

Rester les bras croisés, en réalité, n'est presque jamais une option. Les jeunes cherchent des repères de deux manières. D'un côté, ils-elles posent des choix concrets dans leur propre vie : manger moins de viande, voyager plus lentement et plus vert, acheter en seconde main. Même si beaucoup expriment des doutes sur l'impact systémique de ces gestes, ces initiatives leur offrent une forme de cohérence morale.

De l'autre côté, ils-elles se tournent vers le collectif : interpeller les gens, organiser des actions, rejoindre des réseaux existants ou des conseils étudiants, participer à des manifestations. Non seulement les jeunes expriment beaucoup moins de doutes quant à l'efficacité de ces actions collectives par rapport aux choix individuels, mais ils-elles y trouvent aussi davantage d'énergie, d'espoir et de liens. L'action collective procure, en plus d'un impact social potentiel, un soutien émotionnel – chose qui apparaît beaucoup moins dans les démarches individuelles. Le passage de la culpabilité individuelle

à l'engagement partagé est plus court lorsque des voies concrètes de coopération deviennent visibles : dans le quartier, à l'école ou sur le campus, au sein d'associations ou du tissu social.

De l'espoir à la capacité d'agir

Enfin, la sortie de l'éco-anxiété ou de la paralysie ne passe pas par l'accumulation de toujours plus de connaissances factuelles. Il faut des récits porteurs de sens, des objectifs partagés et des perspectives d'action concrètes. Les jeunes affirment avoir besoin d'exemples qui fonctionnent : des solutions locales, des trajectoires de transition juste, des images montrant à quoi pourrait ressembler un futur vivable. Une imagination positive n'est pas de la naïveté : c'est une condition indispensable pour maintenir l'engagement.

Cet éclairage n'a rien de neuf. En 2022, la politologue et philosophe Chantal Mouffe publiait un plaidoyer intitulé *La Révolution démocratique*, dans lequel elle affirmait clairement que les affects sont cruciaux pour la mobilisation politique. Dans le néolibéralisme, l'État est vite réduit à un instrument de la logique marchande, alors qu'il devrait justement faire partie d'une coalition verte et démocratique fondée sur des valeurs communes et une passion politique renouvelée. Selon elle, il ne faut pas dépolitiser l'éco-anxiété, mais au contraire la repolitiser en liant les luttes sociales et écologiques à une logique de justice mondiale.

Il est donc non seulement judicieux, mais absolument nécessaire d'investir dans des expériences collectives qui transforment les émotions ressenties en actions concrètes : assemblées citoyennes, projets de quartier, ateliers circulaires, communautés énergétiques, initiatives scolaires favorables au climat. Ces expériences rendent la politique tangible et relèvent le seuil de participation.

Conclusions

Ces résultats montrent d'abord que la charge de l'éco-anxiété mérite pleinement d'être reconnue, mais qu'elle ne doit pas nécessairement – ou exclusivement – être « résolue » par une approche thérapeutique.

Les jeunes ont surtout besoin de reconnaissance, de sens, et de liens avec des solutions collectives. Ils et elles ont besoin d'espaces de dialogue, d'imagination, et de projets qui mènent à des résultats concrets et partagés. Les corps intermédiaires ont un rôle important dans la médiation des récits épars sur l'éco-anxiété et ses diverses formes, et ce afin d'envisager des scénarios de transition juste, qui impliquent explicitement les jeunes dans la conception et la mise en œuvre. Il faut aussi rappeler que tous les jeunes n'ont pas le même accès au soutien, à l'information et aux réseaux. Les différences socio-économiques façonnent l'expérience de l'éco-anxiété : ceux qui ont moins de ressources rencontrent souvent plus de barrières pour s'organiser, se déplacer ou se former. Une réponse juste doit donc tenir compte des inégalités de possibilités et de contexte. Pour cette raison également, il est indispensable de reconnaître les jeunes comme coarchitectes de la transition, en cultivant l'espoir et les marges d'action, et en reliant la responsabilité politique à des choix concrets et équitables. C'est la seule manière durable de transformer l'angoisse en amélioration tournée vers l'avenir.

Ensuite, il y a l'appel lancé au politique : assumer un rôle cohérent, sans quoi on continue à moraliser sans émanciper. Il est clair que la politique ne peut pas se limiter à communiquer sur les changements de comportements individuels ; elle doit simultanément créer des conditions structurelles : un transport public accessible et fiable, une alimentation saine et abordable, des logements éco-énergétiques. En d'autres termes : il faut une politique qui tienne compte des défis climatiques, plutôt que de les traiter comme un thème électoral impopulaire. Ignorer cela comporte un risque démocratique.



CHOWRA MAKAREMI

Anthropologue au CNRS



De la nécessité d'une souveraineté affective



Dans son essai *Résistances affectives – Les politiques d'attachement face aux politiques de la cruauté* (La Découverte, 2025), Chowra Makaremi, anthropologue,

déploie par de multiples entrées, références et matériaux une réflexion irradiante sur la place des émotions dans la résistance et l'action politiques.

Quelle a été l'amorce de l'écriture de cet ouvrage ?

Comme j'avais couvert le soulèvement *Femme! Vie! Liberté!* dans mon dernier livre¹, on m'a proposé d'écrire un nouvel ouvrage en 2024, moment où il était clair que la répression du soulèvement iranien était parvenue, si pas à étouffer ce soulèvement, en tout cas à faire en sorte qu'il n'embraye pas sur un effondrement concret du régime. Je suis tout à fait convaincue que les piliers de la République islamique se sont effondrés et qu'on est passé dans un autre mode de gouvernement usant de la violence et de la terreur. Mais le régime en lui-même ne s'est pas effondré. Ce constat m'a renvoyé à la question de l'héritage des soulèvements qui ne réussissent pas à déboucher sur une situation révolutionnaire. Il s'agit donc dans ce livre de dépasser la binarité entre l'échec et la réussite, et de réfléchir plutôt à la persistance de ces soulèvements sur le long terme ; de voir comment la résistance à la répression est une forme politique qui est tout aussi agissante en termes de productions des formes de vie politique. C'est la temporalité qui est différente.

Ce livre est un travail de synthèse. Il est nourri de tout ce que j'avais fait jusque-là, des notes et réflexions engrangées depuis des années. Il est très personnel, mais il se base aussi sur énormément de travaux faits par d'autres personnes, avec une vaste bibliographie pour que les lecteurs et lectrices puissent aller plus loin. Je l'ai écrit dans une urgence à la fois de production et de réception. Je ne peux pas tout à fait définir ce sentiment d'urgence – je peux bien sûr le relier à la menace électorale du Rassemblement national en France, au fascisme, à la question de la guerre – mais je sais en tout cas que cette urgence m'a permis de dire l'essentiel. Elle libère la parole.

L'une des réflexions phares de votre ouvrage porte sur l'articulation entre raison et émotion, et leur opposition bien souvent. Comment creusez-vous ce lien ?

Je constate que l'un des arguments très partagé – et que je partage aussi – est de dire que nous sommes gouvernés à travers

nos émotions, qu'il y a une instrumentalisation des émotions que le fascisme incarne de façon extrêmement menaçante. Là où je ne suis plus d'accord, c'est quand la réponse proposée est de désertier les émotions. En tant qu'anthropologue, et donc nourrie par toute une tradition, je pense que c'est impossible. En fait, le fascisme réinvestit les eaux stagnantes émotionnelles de la démocratie. Il nous en montre aussi les apories, au sens où les êtres humains ne sont pas des êtres de pure raison avec d'un côté leur esprit et de l'autre côté leur corps. Wilhelm Reich, psychanalyste et observateur du fascisme, a constaté que le refoulement des affects nous rend vulnérables à leur investissement par des projets fascistes. Pourquoi ? Parce que les affects existent. C'est simplement qu'on les laisse en jachère. On n'a aucune hygiène affective, aucune pratique collective affective. Sachant cela, ce n'est pas une solution de désertier le champ émotionnel pour arriver à riposter. Quelles sont alors les autres ripostes possibles ? C'est là que se pose la question d'une souveraineté affective, comme on parle de souveraineté alimentaire. La souveraineté affective mobilise des mémoires, elle mobilise une relation aux autres, et nombre de dimensions qui ont beaucoup été travaillées, notamment dans le féminisme et par les féministes.

Pourquoi les féministes vous inspirent-elles ?

Si le livre est pensé comme une réponse féministe au gouvernement par les affects, c'est parce qu'il s'inscrit dans une théorie du sujet politique telle que pensée par le féminisme. Quand je parle de sujet politique, je ne parle pas de la condition, de la participation des femmes ou bien de la façon dont sont pensés les rapports de genre pour construire des sociétés plus égalitaires et plus inclusives. La théorie du sujet politique développée chez les nombreuses théoriciennes féministes vient nous outiller pour penser la question de la souveraineté affective, au sens où le sujet politique n'y est pas binaire, notamment dans la distinction entre émotion et raison. C'est aussi un sujet politique qui n'est pas un individu clos sur lui-même, mais qui est vraiment pris dans des relations. Le féminisme est un non-individualisme.

¹ Makaremi, C. (2023). *Femme! Vie! Liberté! : échos d'un soulèvement révolutionnaire en Iran*. La Découverte.

Vous revenez d'ailleurs sur plusieurs luttes de femmes, et notamment de mères...

Je parle notamment des Mères de la place de mai en Argentine. Elles ont été non seulement des actrices de la contestation à la dictature, dans sa forme la plus audible et la plus radicale, mais elles ont continué, après la chute de la dictature, à travailler sur une guerre des récits, elles se sont battues pour que soient menées des investigations, des traductions en justice. Elles sont devenues des actrices à part entière de la société argentine dont l'héritage continue à irriguer les luttes actuelles, notamment contre le fascisme de Javier Milei.

Ces mouvements de mères existent aussi dans des démocraties et des États de droit. Dans le mouvement *Black Lives Matter*, dans le combat pour la justice et la vérité d'Assa Traoré en France, les familles sont en premier rang. Ces mouvements, que ce soit en démocratie ou en dictature, surgissent à des moments où il y a un échec des formes de représentation politique, quand il n'y a pas de parti politique qui prend en compte la question des violences postcoloniales sur les populations issues de l'immigration, la question du racisme, de la xénophobie d'État, etc.

Les mouvements de mères, que ce soit en Argentine, en Turquie, en Iran, n'œuvrent pas seulement à conserver la mémoire du combat politique de leurs enfants. Les mères investiguent, réclament le droit de savoir ce qu'on a fait de leurs corps parce que c'est le droit le plus fondamental. Elles deviennent les seuls lieux de persistance et d'exil de la radicalité qu'ils portaient, elles incarnent ce que je nomme des « lieux d'exil du politique » à partir desquels une forme de citoyenneté se recompose.

On a pu observer, dans le milieu militant, par exemple, que l'affectivité est souvent reliée – et réduite – à une « question de communication ». Par exemple, on entend que « les partis de droite et d'extrême droite ont pu gagner tellement de votes parce qu'ils ont pu bien communiquer ». Faites-vous aussi, à partir de votre terrain, ce constat-là ?

Cette question est l'une des raisons de ce livre. J'ai fait ma thèse sur les contrôles migratoires. On a, pour résumer, dans ce domaine – comme dans le champ de l'écologie, de l'environnement ou de l'expertise légale autour du sida – des consensus scientifiques. Dans le champ de l'immigration, ceux-ci sont très éloignés des discours politiques, et ils ne font pas cause commune. Conscient·es de cela, on se demande dès lors si l'on ne devrait pas mieux s'organiser, créer un *pool* d'experts pour

« Les appels pulsionnels ne peuvent pas se désactiver ou se contrer en appelant au rationnel. La question, c'est : comment créer des conditions, des formes de vie sociale qui ne soient pas gouvernées par les pulsions ? »

débusquer les *fakenews*, etc. Et nous avons fait ce travail. Sauf que si le consensus scientifique montre que la façon dont les frontières sont contrôlées est inefficace et a des effets multiples délétères, cela n'a absolument pas fonctionné pour arrêter les politiques en cours. Au contraire, non seulement on n'a pas réussi à contrer ces politiques, mais en plus, on s'est fait complètement dépasser et la question a été renouvelée de façon bien plus dramatique sur les terrains du racisme et du fascisme.

Ce n'est donc pas un problème de communication auquel on assiste aujourd'hui, ni un problème de transmission des idées. Le problème porte sur « ce que sont ces idées ». Des recherches comme celle de Félicien Fauray (auteur de *Des électeurs ordinaires. Enquête sur la normalisation de l'extrême droite*) par exemple, mais aussi le dernier livre de Sandra Lucbert et Frédéric Lordon, *Pulsion*, montrent comment les votes d'extrême droite répondent à des pulsions de rejet, des pulsions de haine, ou encore des pulsions de repli. Ces appels pulsionnels ne peuvent pas se désactiver ou se contrer en appelant au rationnel. La question, c'est : comment créer des conditions, des formes de vie sociale qui ne soient pas gouvernées par les pulsions ?

Comment ? Et est-ce qu'on lutte contre le gouvernement des affects et le gouvernement des pulsions de la même façon ?

Par exemple, un anthropologue comme Philippe Descola montre que, dans des sociétés où il y a des espaces de prise de décisions collectives, de toutes les tailles, à toutes les échelles et tous les jours, se crée une autre forme de politisation et de vie en commun. Le fait de répéter et ritualiser des moments de prise de décisions collectives est une vraie façon de lutter contre la fascisation, parce qu'on devient acteur politique, décideur, codécideur, etc. Voter tous les deux ans, c'est très exactement ce qui prête flanc à la mobilisation de nos pulsions, car il nous manque une souveraineté affective. La souveraineté affective se pratique et s'exerce dans une pratique de l'attention, en prenant conscience à quel point des lieux de prise de décisions collectives ou de partage ou de mise en commun, sont des lieux où il est possible d'exercer sa citoyenneté. Je pense qu'il ne s'agit ni d'une question de communication, ni même d'une question d'idées ou d'une lutte entre des idées. Il s'agit d'une lutte entre le pulsionnel et des formes de vie politique différentes.

Vous parlez du danger de fétichiser des luttes sociales, en référence au concept de Marx. Pouvez-vous nous expliquer le lien que vous tracez entre fétichisation et affects ?

La fétichisation se manifeste dans la façon dont on se réapproprie et fait circuler des clips vidéo, des slogans ou des gestes. Il y a un paradoxe : en même temps qu'on fait circuler tous ces gestes, on les vide de leur sens politique. On les rend inoffensifs. Fétichiser, c'est une façon de désactiver la portée politique de la lutte. Par exemple, au moment du soulèvement *Femme ! Vie ! Liberté !*, on était en admiration devant le courage des Iraniennes qui brûlaient leur voile ou qui se coupaient les cheveux. Il y a donc une envie de s'approprier ces formes de défis, ce courage, cette dimension affective de la mobilisation. Mais leur geste venait pointer le pouvoir patriarcal et les rapports patriarcaux comme pierre angulaire de toutes les autres formes de rapports de domination en Iran, il venait

montrer les racines de cette indignation : la ségrégation de genre, la citoyenneté de seconde zone. C'est d'ailleurs pour ces raisons que ce geste a pu être si puissant et si fédérateur au niveau de groupes sociaux très différents en Iran. Ce geste est valable en situation. Ce n'est pas du tout la même chose de me couper moi les cheveux dans ma salle de bains toute seule ici et de le faire en Iran, dans la rue. On lui ôte sa radicalité, on désactive cette remise en cause du pouvoir patriarcal. Il y a encore une autre dimension que j'appelle la double vie du fétichisme. Dans le cas de *Femme ! Vie ! Liberté !*, par exemple, on voit que le fétichisme n'était pas que dans la reproduction et la circulation des gestes. On l'a habillé d'un discours de défense des droits à la liberté d'expression. Pire encore, le soulèvement des femmes iraniennes a servi de prétexte à un discours islamophobe en Europe. Il s'agit d'un renversement total opéré par l'extrême droite.

Vous dites que ce n'est pas l'éruption des émotions qui constitue la base du fascisme, mais au contraire, leur refoulement. Mais est-ce qu'on ne peut pas dire aussi que les régimes politiques autoritaires se servent également des affects pour asseoir leur domination ?

En effet, ils les mobilisent et, comme je le disais, investissent un champ déserté par les démocraties. Une fois le régime en place, ils s'en servent comme point d'appui, non pas dans un projet d'émancipation, mais dans un projet de destruction et de contrôle. Ils mettent la main sur le corps social en continuant à gouverner par les émotions, par les affects, à travers la violence, bien sûr, mais aussi via l'atomisation. La stratégie est, à travers cette violence, de désactiver et de rendre impossible, voire impensable, la résistance.

Quelles sont les technologies de désensibilisation dont vous parlez en reprenant le concept de pédagogie de la cruauté de l'anthropologue argentine Rita Segato ?

Rita Segato et d'autres anthropologues féministes des Suds sont parvenues à penser les pratiques de cruauté et leurs effets sociaux et politiques. Ce que Segato nous montre, c'est comment les pratiques de cruauté marquent les corps, comment elles rendent les gens spectateurs d'une situation tout en leur interdisant de nommer les choses ou d'y réagir.

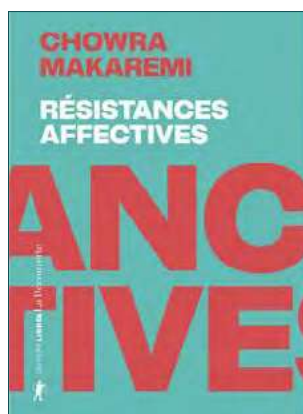
Ce n'est pas uniquement une question de mesure de la civilité, il ne s'agit pas de dire

«Ceci est un traitement inhumain et dégradant». Il y a des tribunaux pour décider où mettre le seuil, il y a des mobilisations juridiques contre la torture, contre les conditions de détention, contre la détention des étrangers, etc. Rita Segato nous invite à regarder quelles sont les fonctions qu'ont ces pratiques de cruauté sur tout le champ social beaucoup plus largement. Je pense que Gaza a été en cela un moment de rupture pour de nombreuses personnes : on s'est senti impuissant, dévitalisé, paralysé. Tous les jours, on avait des images du génocide sur nos téléphones, sans pouvoir dire le mot. Bien que l'on se pense seulement spectateur –du fait qu'on pense que les choses se passent ailleurs, entre une victime et un bourreau– on est en réalité toutes et tous actrices et acteurs. Le spectateur est forcément engagé dans la mesure où on lui demande de regarder et on lui demande de se taire. Il y a aussi un mouvement d'élan vers l'image et un mouvement de répulsion. Tu voudrais absolument ne jamais avoir vu cette image, mais quelque part, tu as cherché à la voir aussi. Cela touche à notre fascination et aux formes de désactivation, de désensibilisation que produit la violence radicale. Pour résister à cela, il faut construire une contre-pédagogie de la cruauté qui consiste en un renouvellement des pratiques de l'attention et des formes de relations, précisément ce que les fascismes et les autoritarismes cherchent à rompre.

Vous parlez aussi d'épuisement militant, que l'on observe tous les jours. Comment le penser et y répondre ?

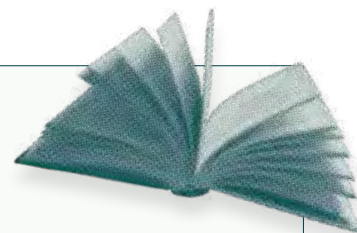
Je considère qu'il ne faut pas opposer au sentiment d'impuissance –souvent à l'origine de cet épuisement militant– le contre affect de l'espoir. Il nous faut plutôt déplacer la temporalité. Ce qu'on appelle le «burn-out militant» est ressenti parce qu'on a un sentiment d'urgence énorme. Il faut sauver la planète demain, il faut arriver à renverser le capitalisme extractiviste et après, on pourra se reposer et ça ira mieux. En fait, l'histoire de la révolution montre qu'il n'y a jamais eu de lendemains qui chantent et qu'on n'a jamais pu se reposer après. La lutte est une course de fond. En basculant de temporalité, on évite l'épuisement parce qu'on n'est plus dans l'urgence.

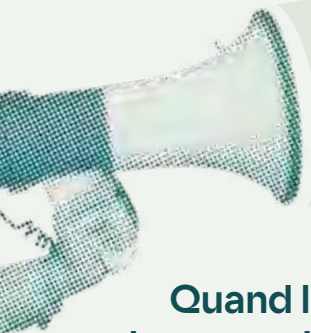
« Fétichiser, c'est une façon de désactiver la portée politique de la lutte. »



Sur la table de Chowra Makaremi

De Baltimore à Téhéran, de Buenos Aires à Delhi, cet essai traverse les soulèvements contemporains à partir de leurs matières sensibles, et déplie leur héritage féministe. C'est de là que part la question de la résistance affective, interrogeant ce que nos vulnérabilités, nos colères, nos attachements font à la politique. Il ne s'agit pas d'opposer l'émotion à la raison, mais de penser les affects comme une mémoire vive, un point d'appui et de riposte face aux politiques de la cruauté.





Tribune

L'actualité en mouvement

ÉLISE DERROITTE, vice-présidente de la MC,
CHARLOTTE RENOUPEZ, présidente des Équipes populaires,
AMÉLIE SERVOTTE, secrétaire générale de Vie féminine,
MARIE-HÉLÈNE SKA, secrétaire générale de la CSC,
ALIOU THIERNO BALDÉ, permanent national de la JOC
et ARIANE ESTENNE, présidente du MOC

Quand l'État pénètre dans nos domiciles, c'est l'État de droit qui vacille

Partout en Europe, les frontières se militarisent davantage et les politiques d'externalisation de la gestion de la migration (en transférant par exemple une partie ou la totalité de la gestion des arrivées en dehors du pays) se renforcent. Des milliers de personnes sont poussées dans la clandestinité, exposées à la précarité et à l'exploitation.

En Belgique, cette logique s'inscrit dans un démantèlement continu des droits marqué notamment par la multiplication des centres fermés et des dispositifs de surveillance. Une nouvelle étape est sur le point d'être franchie : la possibilité de visites domiciliaires visant à contrôler, localiser et interpellier des personnes en séjour irrégulier.

Après un premier avis très critique du Conseil d'État dénonçant des atteintes importantes aux droits fondamentaux et à l'inviolabilité du domicile, le gouvernement a modifié le texte et l'a adopté en deuxième lecture. Le projet a toutefois été renvoyé au Conseil d'État pour un nouvel avis avant la poursuite du processus parlementaire.

Avec ces visites domiciliaires, le gouvernement ne se contente plus de restreindre des droits : il propose désormais d'autoriser la police à pénétrer dans les domiciles sous décision d'éloignement prise par l'Office des étrangers, à fouiller des logements et à intervenir chez les personnes qui hébergent des femmes, des mineur-es, des hommes, pour des raisons administratives.

Sans infraction pénale. Sans garanties suffisantes. Une ligne rouge est franchie.

Autoriser des perquisitions, étendre le pouvoir de contrôle aux lieux d'hébergement, y compris chez des proches ou des citoyen·nes solidaires, revient à fragiliser un principe central : l'inviolabilité du domicile.

« Cette mesure n'est pas isolée. Elle s'inscrit dans une dynamique politique qui instrumentalise la peur, affaiblit les garanties démocratiques, contrevient aux principes de l'État de droit et met à mal la solidarité. »

Alors même que des familles dorment encore dans la rue et que des enfants sont privé·es de protection, c'est la logique de la contrainte qui l'emporte sur celle de la protection. C'est aussi la solidarité elle-même qui est ciblée. Aider, héberger, soutenir devient suspect.

Cette mesure n'est pas isolée. Elle s'inscrit dans une dynamique

politique qui instrumentalise la peur, affaiblit les garanties démocratiques, contrevient aux principes de l'État de droit et met à mal la solidarité.

Les personnes sans papiers ne constituent pas un danger. Le danger réside dans une politique qui produit la clandestinité, organise la précarité et fragilise la cohésion sociale. Nous faisons barrage à ce projet : pas dans nos maisons. Pas dans nos rues. Pas dans nos communes. Pas en notre nom.

Une autre réponse existe : la régularisation des personnes sans papiers, seule mesure cohérente pour garantir des droits, lutter contre l'exploitation et renforcer la société.

Comité de rédaction

Oleg Bernaz, Dominique Decoux, Ariane Estenne, Juliano Ferreira, France Huart, Hugo Goeury, Julien Gras, Antoinette Maia, Thomas Miessen, Anne-France Mordant, Véronique Oruba, François Reman, Nabil Sheikh Hassan, Svetlana Sholokhova, Soraya Soussi, Christine Steinbach, Tatiana Willems

Correctrice

Claudine Lienard

Rédactrice en chef

Stéphanie Baudot

Journaliste

Manon Legrand

Secrétariat

Lysiane Mettens

Refonte graphique

Switch asbl

Graphisme & maquette

Elsa Kbaier

Une

© Krasnyi Collective - Dominique Botte

Éditrice responsable

Dominique Decoux - Centre d'information et d'éducation populaire du MOC (CIEP ASBL) BP50-1031 Bruxelles.

Pour recevoir
démocratie

25€ /12 numéros

Pour les virements :
BE95 7995 8743 7658
(mention « démocratie »)

20€ /an par domiciliation

Pour demander un avis de domiciliation :
02 246 38 43
lysiane.mettens@ciep.be

Retrouvez-nous aussi sur :
www.revue-democratie.be

Écrivez-nous :
démocratie@moc.be