

## Quelle identité collective dans une société d'individus ?

STANISLAS DEPREZ \*

**RÉSUMÉ :** Les sociétés contemporaines paraissent aller vers de plus en plus de désordre. A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, Emile Durkheim inventait le concept d'anomie pour désigner les bouleversements sociaux qui accompagnaient la destruction de la paysannerie et l'industrialisation de l'Europe. La thèse du sociologue français était celle d'une individualisation croissante de la société, entraînant la perte du lien social. Aujourd'hui, il faut admettre que cette individualisation s'est encore accélérée et que c'est à une atomisation que nous avons affaire : en témoignent les nouvelles configurations de la famille, de la religion, du travail... Zygmunt Baumann a qualifié cet état de modernité liquide. Certains sociologues vont jusqu'à douter de l'existence même de l'objet de leur science, à savoir la société. Les humains vivraient-ils côte à côte, se croisant dans des intermondes épisodiques, sans que l'on puisse encore parler d'un projet commun ? D'où la question : qu'est-ce qui fait, et fera, tenir ensemble des individus convaincus que rien ne les transcende ni ne les dépasse ? Comment vivre, avec d'autres, quand les exigences d'immédiateté et de transparence sont devenues maximales ? Quelle continuité, quelle confiance, dans une société de l'éphémère ? Quelle éthique dans un monde de l'impermanence ? Quel ordre pour une société du « chacun pour soi et pas de Dieu pour tous » ?

Les sociétés contemporaines – en tout cas occidentales – paraissent aller vers de plus en plus de désordre. A un premier niveau, on constate que le nombre de conflits (guerres inter-étatiques ou civiles) donne l'impression de croître. La violence quotidienne semble augmenter elle aussi. On songe immédiatement à des actes atroces : terrorisme bien sûr, *serial killers*, pervers comme Marc Dutroux. Ne seraient-ce pas là les arbres qui cachent la forêt ? Les tribunaux sont engorgés par les affaires d'accident de circulation, les vols à la petite semaine, les divorces, les escroqueries, etc. Les incivilités au volant ou dans la rue connaissent un boom sans précédent : insultes, queues de poisson, dépassement par la bande d'arrêt d'urgence, menace de coups et bien d'autres choses. Les enfants ne sont pas épargnés. Il suffit d'observer ce qui se passe dans une cour de récréation, sans parler du racket ou de la vente de drogue dans les écoles.

N

\* *Université Catholique de Lille* (France). – This text can be quoted as follows: Stanislas Deprez, "Quelle identité collective dans une société d'individus ?" In: João J. Vila-Chã (Org.), *Order and Disorder in the Age of Globalization(s): Philosophy and the Development of Cultures*. Fourth World Congress of COMIUCAP (Johannesburg, South Africa), November of 2013.

## Un processus civilisationnel ?

Ce constat n'est-il pas alarmiste ? N'est-il pas conditionné par ce que l'on pourrait appeler une « illusion présentiste », qui nous fait grossir les dangers de ce que nous vivons et embellir le passé sur l'air du « c'était mieux avant » ? Le matraquage médiatique joue son rôle négatif : nous sommes bombardés d'informations. Et tant les spécialistes des médias que les journalistes le savent : l'information, pour avoir une chance d'être entendue et de faire événement, doit créer une rupture par rapport au quotidien. Or, ce sont les mauvaises nouvelles qui touchent le plus les spectateurs. Ce qui a au moins deux conséquences. Premièrement, nous sommes victimes de la surabondance d'informations, qui donne une sensation diffuse de malaise. Deuxièmement, si les chiens écrasés et les accidents de roulage constituent la majeure partie des nouvelles de la plupart des pays du monde, c'est que notre situation n'est pas si mauvaise que cela. Après tout, si les tribunaux sont saturés, c'est que les gens préfèrent faire appel à eux plutôt que de s'entre-tuer. Et si un instituteur peut se faire insulter par l'enfant à qui il donne une punition, c'est parce que l'enfant ne songe pas à utiliser d'arme ou qu'il n'en a pas à sa disposition. Telle est en substance la thèse célèbre du sociologue Norbert Elias<sup>1</sup> : la civilisation est un processus lent et régulier par lequel les membres d'une société intériorisent des normes morales, ce qui diminue la violence physique. C'est précisément parce que les personnes intègrent l'interdit du recours à la violence que celle-ci diminue et que l'intolérance à la violence augmente, entraînant un renforcement de l'interdit. Cette théorie d'une dynamique de civilisation des mœurs, en laquelle on peut retrouver des échos du Freud de *Malaise dans la civilisation*, comporte une grande part de vérité, à condition d'admettre que ce mouvement procède par flux et reflux, et de comprendre que la pacification extérieure va de pair avec un accroissement de l'autocontrôle.

Toutefois, on ne peut expliquer le sentiment de violence et de risque grandissant par cette unique hypothèse d'un processus civilisationnel. Il paraît nécessaire de recourir à d'autres explications, sociales, économiques et psychologiques. L'une d'entre elles est la montée de l'individualisme et en conséquence l'éclatement de la société. L'hypothèse n'est pas neuve, Émile Durkheim la donnait déjà à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans *De la division du travail social*, le sociologue français montrait que l'industrialisation avait entraîné une désagrégation des liens sociaux traditionnels. La famille paysanne avait éclaté sous la nécessité, pour ses membres, de

**N**

<sup>1</sup> Voir son maître ouvrage, dont la traduction française est parue en deux tomes : *La civilisation des mœurs*, Paris, Presses Pocket, coll. « Agora » n° 48, 1973 et *La dynamique de l'Occident*, Paris, Presses Pocket, coll. « Agora » n° 80, 1975.

rejoindre la ville pour travailler. A la perte de la culture paysanne s'ajoutait un autre facteur : la spécialisation des métiers. Dans une société traditionnelle, chaque homme et chaque femme peut effectuer à peu près toutes les tâches dévolues à son sexe, seules quelques fonctions étant réservées, comme celle de prêtre (shaman, sorcier) ou celle de chef (juge). Dans une société moderne, rendue complexe par sa taille et les innovations techniques, de plus en plus de fonctions requièrent un long apprentissage ou un investissement important (en temps, en argent, en réseau social, etc.). La spécialisation des métiers provoque une division de la société en groupes d'intérêt de plus en plus petits, entraînant des façons de voir le monde (des idéologies) elles aussi particularisées. Les hommes et les femmes, étant de moins en moins remplaçables les uns par les autres, tendent à devenir des individus. Les liens sociaux s'amenuisent et la solidarité de chacun envers le collectif s'épuise. La différence rend difficile l'empathie vis-à-vis des autres. Durkheim désignait ce processus par le concept d'anomie, c'est-à-dire d'absence ou de perte de règles, de lois ou encore de repères. Pour lutter contre ce qui lui semblait une tendance de fond de toute société complexe, le sociologue français en appelait au développement de corporations, recréant du lien social autour du métier partagé. On peut considérer que les syndicats correspondent peu ou prou à cette idée. Mais ce qui est surtout resté des analyses de Durkheim, c'est le diagnostic d'un délitement de la société.

Plus d'un demi-siècle avant Durkheim, Alexis de Tocqueville avait lui aussi théorisé la montée de l'individualisme, en en faisant ressortir d'autres aspects. Prenant le contre-pied de l'opinion habituelle, *De la démocratie en Amérique* faisait des États-Unis l'avenir de l'Europe. Avec une clairvoyance tenant du prophétisme, Tocqueville montrait que la société américaine, constituée sur le postulat de la réussite par le travail (le sien ou celui de son argent), remplace la hiérarchie par les rapports marchands : quelqu'un est ce qu'il peut acheter ; la position sociale fluctue au gré de la fortune. Si la démocratie, en égalisant les hommes, porte chacun à voir dans les autres ses semblables, et suscite ainsi la compassion, le libéralisme, parce qu'il individualise la société, rend l'homme immoral, chacun ne pensant plus qu'à ses intérêts. Ce n'est pas sans un frisson d'effroi que l'aristocrate de province qu'était Tocqueville décrivait les institutions américaines, soulignant que la démocratie allait supprimer la bourgeoisie comme elle avait éliminé la féodalité, pour aboutir au socialisme, régime politique où l'égalitarisme transforme les individus en masse compacte. D'où une tyrannie de la majorité et une indifférence généralisée.

On notera que ces deux thèses – celle de Durkheim et celle de Tocqueville – sont complémentaires parce qu'elles se contredisent, au moins partiellement. Pour le libéral Tocqueville, le problème vient de l'uniformisation de la société, les individus perdant leur identité ou leur spécificité par un trop-plein d'égalité. Le remède serait de réintroduire de la différence,

de la hiérarchie, gages de contre-pouvoirs. Pour le socialiste Durkheim, l'anomie menace la société à cause d'une trop grande différenciation qui fait perdre le sens du bien commun (on rappelle que pour Tocqueville, seuls les nobles, mus par l'honneur et non l'argent, se soucient du bien commun). La médication préconisée est un regain de socialisation par les corporations. S'il y aurait beaucoup à redire à ces lectures – les commentateurs ne s'en sont pas privé –, il est difficile de nier l'individualisation des sociétés occidentales. C'est peut-être même à une atomisation que nous avons affaire. Popularisé par l'art – on songe aux *Particules élémentaires* de Michel Houellebecq<sup>2</sup> mais il faudrait aussi évoquer Jorge Luis Borges ou le peintre Francis Bacon, parmi beaucoup d'autres – cet éclatement a donné lieu à de nombreux travaux sociologiques et philosophiques. Pour Marcel Gauchet, la montée de l'individualisme est causée, en partie, par la sortie du politico-religieux. L'explication est trop connue pour qu'il soit besoin de la détailler. Il suffit de souligner que les sociétés occidentales ont cessé de s'organiser à partir d'une référence transcendante, ont cantonné la religion au seul niveau individuel et sont en recherche d'une nouvelle base pour se penser. Les conséquences pour l'individu sont fondamentales. L'homme moderne devait intérioriser les normes de son groupe social, autrement dit il devait désirer faire ce que le collectif voulait qu'il fasse. Dans les sociétés modernes, la position sociale assignait à chacun un rôle à assumer, car l'ordre social était défini par Dieu lui-même, et à remplir sciemment puisque Dieu ne réglait pas seulement la société du dehors mais qu'Il s'adressait aussi au cœur de chaque être humain. Mais sitôt que Dieu ne peut plus servir de justification à l'ordre social – ce n'est rien d'autre que cela, pour Gauchet, la fin du politico-religieux et la sortie de la religion –, la question se pose de savoir sur quoi fonder le lien social. Gauchet remarque que ce sont les droits de l'Homme qui occupent cette position de garant de la société. Ils le font de manière instable. Non seulement parce qu'ils sont écrits par des humains et sont le reflet des sociétés qui les ont érigés, alors même qu'ils ont une vocation universelle (c'est le sens des critiques marxistes aux droits de l'Homme et du citoyen, et des objections venues de milieux musulmans). Mais surtout parce que les droits de l'Homme ne font pas une politique (pour reprendre le titre d'un article de Gauchet<sup>3</sup>) car ils sont toujours du côté de l'idéal et que chacun peut s'en revendiquer pour contester une discrimination. Cela jusqu'à l'absurde, deux parties en conflit pouvant en appeler aux mêmes droits de l'Homme.

## N

<sup>2</sup> Michel Houellebecq, *Les particules élémentaires*, Paris, Flammarion, 1998.

<sup>3</sup> Marcel Gauchet, « Les droits de l'Homme ne sont pas une politique » et « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », in *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, coll. « Tel » n° 317, 2002, pp. 1-26 et 326-385.

Le recul du politico-religieux va de pair avec la montée de l'individualisme. Le mouvement trouve ses origines dans les Lumières qui en appelaient à la Raison et au Progrès contre la tradition assimilée à de l'obscurantisme. On sait que la critique de la religion des penseurs des Lumières comportait une dimension politique : s'attaquer au prêtre et à Dieu permettait de s'en prendre indirectement au Roi. La révolution et son culte de la déesse Raison sont un aboutissement logique de cette dynamique. Il s'agissait de faire de la modernité une nouvelle tradition, et de la Raison le nouveau point de référence de la société. Le problème est que ce processus est instable par définition, car ce que les gens doivent assimiler, c'est une perspective critique. Ce à quoi ils doivent croire, c'est au doute. Pour paraphraser Dimitri, le personnage des *Frères Karamazov* de Dostoïevski, si Dieu n'existe pas, tout n'est peut-être pas permis, mais tout est discutable. Pour Jean-Claude Kaufmann, dont je m'inspire ici<sup>4</sup>, le programme moderne – refondation de la société sur base de la Raison – a trop bien réussi, les gens ayant développé leur capacité critique jusqu'à contester toute autorité (autre que la leur).

### Quel grand récit ?

Face à ce constat, certains voudraient revenir à une situation antérieure et refaire de la religion l'institution encadrant la société. Ces mouvements fondamentalistes marquent le christianisme (tant catholique que protestant et orthodoxe), l'islam et le judaïsme. D'autres, renouant avec le projet d'une religion laïque imaginé par Auguste Comte – pour lequel la religion sert à assurer la cohésion sociale par le rituel et la mise en exergue de valeurs morales –, croient que la science constitue(ra) le Grand Récit à même de redonner du sens à nos contemporains et ainsi de refaire le collectif. Michel Serres se livre à ce difficile exercice de « remythologisation<sup>5</sup> » dans ses nombreuses interventions et livres<sup>6</sup>. Exercice difficile et vain, je le crains. Car la vision du monde qui découle de la science relève du mythe et pas de la science, celle-ci étant un discours provisoire par définition. C'est d'ailleurs l'un des rares points d'accord entre les scientifiques et les philosophes des sciences : la science est un savoir en sursis et la recherche n'a de valeur que parce qu'elle est critique. De sorte que l'on se trouve, avec la science, dans la même situation qu'avec

#### N

<sup>4</sup> Voir Jean-Claude Kaufmann, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, 2004, chapitre 2 et *Ego. Pour une sociologie de l'individu*, Paris, Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 2004, chapitre 3.

<sup>5</sup> Je prends le concept de « mythe » au sens que Mircea Eliade lui a donné : histoire exemplaire, partant vraie, qui fédère un groupe en lui disant qui il est et ce qu'il a à faire.

<sup>6</sup> Voir notamment Michel Serres, *Hominescence*, Paris, Le Pommier, 2001 et *L'incandescent*, Paris, Le Pommier, 2003.

la raison : son instabilité l'empêche de servir de tradition (sauf à se figer en raccourcis mythiques – « le big bang c'est le moment de la création » ; « l'homme descend du singe » – au grand désespoir des scientifiques qui s'insurgent contre l'inculture du grand public). Le pédopsychiatre et psychanalyste Jean-Pierre Lebrun a ramassé cette idée dans une belle formule : « *le développement de la science moderne ébranle la place de l'autorité religieuse, et produit un nouveau lien social, où ce qui est désormais moteur, ce qui commande, ce n'est plus l'énonciation du maître, son dire, mais un savoir d'énoncés, un ensemble acéphale de dits*<sup>7</sup> ». Le savoir d'énoncés est un savoir acéphale car il n'est un savoir de personnes, c'est-à-dire que son autorité ne vient pas de celui qui l'énonce mais de ce qu'il signifie, provisoirement<sup>8</sup>, pour ceux qui l'entendent. Pour le dire autrement, la science a pour vocation de couper les têtes (celle de Newton par Einstein, celle de Lamarck par les néo-darwinistes, etc.).

Il semble que l'unique Grand Récit qui nous reste est celui de l'individu auto-fondé, sorte de micro-entreprise, d'atome donateur de sens, autonome. La modernité faisait de l'individu un membre du corps social – l'image des chrétiens membres de l'Église, corps dont le Christ est la tête, relève de ce paradigme –, la postmodernité pose les individus les uns à côté des autres, comme des êtres unicellulaires. Ou peut-être comme des coraux, dont la société se réduit à la coprésence. L'image est trop forte, sans doute. Il n'est pas légitime de prétendre que l'humain est un être sans lien. Disons alors, à la suite du sociologue Danilo Martuccelli<sup>9</sup>, que la société comme tout organisé a fait place à l'intermonde. Le fonctionnalisme, décrivant la société comme un système en équilibre, ne correspond plus à la réalité. Pour Martuccelli, il faut plutôt focaliser l'analyse sur les capacités des acteurs à nouer des liens et à porter des projets. Cependant, il est une question que cette perspective ne pose pas mais qui paraît pourtant cruciale : celle de la possibilité d'un projet commun, c'est-à-dire d'un groupe suffisamment vaste dans l'espace et le temps pour que les individus se sentent vivre en communauté. Pour prendre le problème par un autre bout, il s'agit de s'interroger sur la possibilité d'une éthique pour cette réalité que Zygmunt Bauman nomme la modernité liquide.

Pour Bauman, l'identité n'est pas un état mais un processus sans fin, exigeant sans cesse de nouveaux ajustements. D'où des tensions et des angoisses, la « fatigue d'être soi » mise en exergue depuis longtemps par

## N

<sup>7</sup> Jean-Pierre Lebrun, *Un monde sans limite. Essai pour ne clinique psychanalytique du social*, Toulouse, Erès, coll. « Point hors ligne », 2003, p. 59.

<sup>8</sup> Le savoir scientifique est toujours en sursis, appelé à être corrigé.

<sup>9</sup> Pour une introduction à la sociologie de Martuccelli, voir le collectif dirigé par Marie-Blanche Tahon, *Sociologie de l'intermonde. La vie sociale après l'idée de société*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, coll. « Atelier de recherche sociologique », 2010.

Alain Ehrenberg. L'erreur – ou plus exactement le piège – serait de croire que la fin de la société, au sens moderne du terme, équivaldrait à la fin de la socialisation, comme si les individus étaient réellement totalement indépendants les uns des autres, des *self made men*. Il n'en est rien, bien entendu : les individus postmodernes restent formés par la société<sup>10</sup>. Seulement, le fait qu'il y ait encore, toujours, socialisation ne signifie pas que celle-ci soit identique à ce qu'elle était dans les sociétés modernes. Durkheim l'avait expliqué : la société contemporaine, en raison de la division du travail social, tend à se fragmenter et à multiplier les normes, au point que les individus se vivent comme autonomes et responsables de leurs valeurs et de leurs choix<sup>11</sup>. Ce que Bauman exprime avec l'image poétique de l'essaim : un essaim est une formation occasionnelle, remodelée en fonction des intérêts ponctuels, suivant des leaders le temps d'un vol. Un essaim n'est ni une équipe ni un groupe, ni plus que la somme de ses parties. Telle est la société moderne liquide : non pas un groupe hiérarchisé constitué d'individus enracinés dans un sol et des traditions, mais un essaim qui va et vient ou un bateau qui lève l'ancre comme bon lui semble<sup>12</sup>. D'où une tolérance généralisée qui confine à l'indifférence. A moins qu'il ne faille dire : une indifférence généralisée qui confine à la tolérance. La responsabilité ultime, c'est à soi-même qu'on la doit. Et c'est à soi, seul, que l'on peut vraiment faire confiance, puisque tout le reste est fluant et que les règles d'aujourd'hui ne vaudront peut-être plus demain. Ce que montrent très bien les télérealités comme *Loft Story* ou les programmes du type *Le Maillon faible* : les autres sont des partenaires-adversaires, sur qui s'appuyer pour progresser et abandonner dès que nécessaire. Les hommes et les femmes sont jetables. La philosophie politique sous-jacente à ces émissions télévisées est le machiavélisme. Pas parce que tous les coups seraient permis mais parce que les candidats sont tenus d'user de ruse et de force quand nécessaire tout en paraissant toujours loyaux<sup>13</sup>. Par exemple, un candidat promet de reverser ses gains à une association luttant contre une maladie grave, s'attirant la sympathie des spectateurs et ainsi la victoire, puis il révèle qu'il gardera l'argent pour lui. Pourquoi ces jeux sont-ils à ce point regardés, si ce n'est parce que les

**N**

<sup>10</sup> Bernard Lahire insiste avec raison sur ce point. Cf. par exemple son récent *Dans les plis singuliers du social. Individus, institutions, socialisations*, Paris, La Découverte, coll. « Laboratoire des sciences sociales », 2013.

<sup>11</sup> D'où la possibilité de l'avènement des sociologies de l'action, soit dit en passant. On peut en effet supposer que toute théorie ou méthodologie a besoin pour se développer des conditions sociales nécessaires.

<sup>12</sup> Bauman reprend l'image de l'ancre à François de Singly. Les thèses de Bauman citées ici sont extraites de l'introduction de *L'éthique a-t-elle une chance dans un monde de consommateurs ?*, Paris, Climats, 2009.

<sup>13</sup> Le machiavélisme n'est en rien la défense de la force brute, c'est l'apologie du simulacre nécessaire à la victoire.

spectateurs y contemplant des manières de vivre qui peuvent inspirer leur propre comportement ? Autrement dit, le succès de la télé-réalité viendrait de ce qu'elle est à la fois un reflet et un modèle de la société.

### Les pathologies de l'individu

On comprend mieux alors l'émergence de nouvelles pathologies<sup>14</sup>. Les hystéries et les névroses sont des pathologies de la honte et de la culpabilité. Liés au rapport à l'autorité (le Père œdipien), ces troubles expriment une perturbation du contrôle (de la situation et de soi). Aujourd'hui, ces pathologies sont en diminution, tandis qu'apparaissent des pathologies de la permanence de soi. L'identité fixée par le collectif semble faire place à ce que le psychiatre Bernard Fourez nomme une identité saltatoire (« par sauts »), comme si l'individu vivait par intermittence. Ce qui est peut-être une des explications de la recrudescence des pathologies de personnalités multiples. La plus grande difficulté existentielle de l'individu contemporain est de vivre sa vie de manière unifiée, avec une *histoire* d'amour, un *plan* de carrière, de faire des projets ou encore de se situer dans la lignée des générations. Quand tout le monde se doit d'être jeune ou du moins de le paraître, et que les enfants sont considérés comme des quasi-adultes, c'est la différence des générations qui s'effrite. La conception du temps joue un rôle important dans ces transformations. Les sociétés traditionnelles regardent vers le passé : les ancêtres ont défini les règles de vie à suivre et les anciens sont respectés pour leur expérience. La modernité nous a fait regarder vers le futur, inversant la flèche du temps en maintenant la structure temporelle. Dans la société moderne, les aînés continuent de donner la direction et transmettent les bases du savoir permettant de préparer l'avenir. Aujourd'hui, nous vivons au présent, dans la mesure où les changements technologiques sont tels que nul ne sait plus trop ce qu'il faut apprendre pour réussir demain. D'où le refrain sur la nécessité d'« apprendre à apprendre », le refus d'enseigner et d'être enseigné – lorsque l'information est accessible en un clin d'œil sur son téléphone portable, à quoi cela sert-il de la mémoriser, demandent les étudiants, d'autant qu'elle pourrait être obsolète dès demain –, les pédagogies participatives, etc. La paresse est l'apanage de tout élève et il n'est pas manqué d'auteurs pour en faire l'éloge. Cependant, croire que la solution consiste à revenir à un enseignement basé sur l'effort, c'est rater le problème en pensant qu'il suffit de faire plus de la même chose, comme disent les systémiciens. Le problème est celui de la pertinence de la durée : dans un monde liquide,

**N**

<sup>14</sup> Marcel Gauchet a particulièrement bien mis en évidence les transformations de l'individu à travers l'analyse de ces nouvelles psychopathologies. Cf. « Essai de psychologie contemporaine I. Un nouvel âge de la personnalité », in *La démocratie contre elle-même*, op. cit., pp. 228-262.



la rigidité n'est pas une bonne réponse. Mais si tout change tout le temps, comment rester soi-même ? Hume se demandait déjà si le « moi » n'est pas une illusion recouvrant des flux de sentiments et volitions disparates. Aujourd'hui, ce ne sont pas seulement les neuroscientifiques qui emboîtent le pas au philosophe écossais. La permanence de soi est devenue une question concrète, pratique, pour nous tous. L'homme moderne agissait pour s'affirmer, construire sa personnalité, s'inscrire dans une lignée. Au contraire, les actes de l'individu contemporain créent de la dissemblance, cherchant à garder ouverte la possibilité d'être autre, de ne pas se réduire à une vie : « *On n'a plus affaire à l'expression incontrôlée d'une intériorité, écrit Gauchet, mais à la manifestation d'une passion de se dégager de soi, de se délier de soi ou de se détourner de soi. L'individu ultracontemporain ne fuit pas seulement les autres, tout en redoutant de les perdre, il se fuit aussi lui-même*<sup>15</sup> ». On passe de travail en travail. On se marie pour divorcer et se remarier (rappelons que tous les couples ne se marient pas, en partie pour éviter la routine et les conventions, qu'un mariage sur deux finit par un divorce et que celui-ci advient en moyenne après cinq ans). Pour douloureux qu'il soit, le divorce et la garde alternée des enfants qui s'ensuit la plupart du temps, offrent à chaque ex-conjoint une nouvelle jeunesse : une semaine sur deux pour refaire la fête et de nouvelles rencontres.

La quête postmoderne est anti-identitaire. Niée pour soi et ses actes, la stabilité est recherchée dans l'environnement : multiplication des assurances en tous genres, phobie du risque, étiquetage et traçabilité des produits de consommation, agences sanitaires, etc. L'extérieur doit être d'autant plus sécurisé que l'intérieur se veut libre de toute entrave.

Ces troubles de la permanence de soi et de l'agir sont liés à une perturbation du rapport à l'autre. L'homme moderne était constitué par une socialisation qui lui assignait une position et un rôle sociaux (« tu es de telle famille, de tel lieu, ton père a telle profession, etc. »). Tenu de se remettre en question, l'individu contemporain a besoin du regard d'autres individus pour se sentir être quelqu'un. D'où le sentiment de panique qui naît à l'idée de se retrouver seul, car alors, précisément, on ne se retrouve pas, on ne trouve rien. Ceci peut expliquer le besoin d'avoir son portable allumé, sa tablette connectée à internet, sa page facebook en arrière-fond, ou encore la nécessité de s'envelopper de musique. Il faut des contacts, à défaut d'avoir du contact. La vie au présent rend peu efficaces les stabilisations données par les intériorisations des modèles parentaux et autres, ce qui conduit l'individu à un renouvellement de soi permanent. Le regard de l'autre vient apporter à l'individu un instant d'estime de soi qu'il n'est pas parvenu à acquérir de manière définitive lors des phases précoces de socialisation. Les autres sont donc vitaux. En même temps, cette dépen-

N

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 261-262.

dance est angoissante : les autres font peur car on est à leur merci. Situation asymétrique. En effet, les autres ne peuvent certes se passer d'autres, et de ce point de vue nous partageons une situation commune. Toutefois, ils peuvent certainement se passer de moi : je pourrais être écarté du circuit relationnel que forment les autres. La situation n'est d'ailleurs pas théorique, il suffit de regarder les phénomènes d'exclusion dans les groupes d'« amis » sur facebook : des copains de classe créent un groupe – formel ou informel, peu importe – sur un réseau social ; quelques-uns stigmatisent un des membres ; plus personne n'ose parler à la victime, sous peine d'être exclu à son tour. A la peur de l'agression (qui peut être une insulte ou un dénigrement) s'ajoute celle de l'abandon : l'individu peut être isolé, nié, et donc annihilé, car sans les autres nous ne sommes rien. Que ceux qui croient que ce schéma explicatif – certes trop rapide – ne concerne que les adolescents observent ce qui se passe dans les relations de travail ou sur les sites de rencontre. Peut-être d'ailleurs le processus anti-identitaire et le besoin d'assurer (de solidifier) son environnement relèvent-ils d'une tentative pour échapper à la stigmatisation.

Deux symptômes particulièrement visibles viennent exemplifier la personnalité postmoderne : le posthumanisme et le transgenre. Idéologies<sup>16</sup> extrêmes, contestant de manière radicale la différence sexuée et la différence des générations. Issu des revendications féministes et homosexuelles, le mouvement transgenre s'appuie sur la distinction entre sexe (biologique) et genre (social et psychologique) pour subsumer le premier sous le second. Pour faire bref, le genre est une construction sociale et, progrès de la médecine et de la biologie aidant, le sexe est devenu une donnée arbitraire et modifiable. Par exemple, votre carte d'identité s'accorde avec la nature pour vous qualifier d'homme (au sens masculin du terme) mais vous vous sentez psychologiquement femme, « à l'intérieur » de vous. Vos divers taux d'hormones laissent entendre que votre cerveau est féminin. Vous pouvez changer de sexe grâce à une opération, modifier la mention inscrite sur votre carte d'identité et vous faire appeler Jacqueline (ou Gilberte, si c'est votre choix). Mais pourquoi s'arrêter en si bon chemin ? Si le sexe est arbitraire, pourquoi opter pour l'un ou l'autre, et pas l'un et l'autre ? Qu'est-ce qui vous empêche de faire droit au féminin et au masculin en vous et de réaliser en votre personne ce vieil idéal d'androgynie, étudié par Mircea Eliade en son temps ? Ou bien de n'avoir ni l'un ni l'autre sexes. Ce qui se joue ici, par-delà les obsessions liées à la repro-

**N**

<sup>16</sup> Le concept d'idéologie est pris ici sans connotation péjorative. Il désigne l'imaginaire social d'un groupe, qu'il a pour fonction d'intégrer et de légitimer par une vision du monde commune. Cf. Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, coll. « Points essais » n° 538, 1997 (1986) et le condensé de ce livre : Paul Ricœur, « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, coll. « Points essais » n° 377, 1986, pp. 417-431.

duction et les fantasmes technoscientifiques, c'est le désir de nier tout destin identitaire : l'individu n'est pas ce que la nature en a fait, il peut souverainement décider de qui et de quoi il est, et changer d'avis s'il le souhaite<sup>17</sup>.

Le posthumanisme accomplit un pas de plus en direction (du fantasme) de la toute-puissance. Né aux Etats-Unis et constitué surtout d'ingénieurs et d'informaticiens, ce mouvement prophétise l'avènement d'un posthumain ou humain 2.0., grâce au développement des technologies de l'informatique, de la robotique et de la génétique. Ses adeptes pensent que d'ici quelques décennies, la science et la technique auront tellement progressé que nous arriverons à une singularité, un moment où la pensée ne sera plus tributaire de son véhicule corporel. De la même manière qu'un logiciel n'est pas lié à un ordinateur (*hardware*), la conscience pourra changer de support, passant par exemple du carbone (le corps biologique) au silicium (une machine). Une conséquence annexe mais néanmoins capitale de ce processus sera la victoire sur la maladie et la mort. Nos corps seront entièrement modifiables, nos pensées et nos souvenirs pourront être changés, nous pourrions être hybridés à d'autres individus, à des machines ou à des animaux (du reste, cela a déjà commencé avec les prothèses et projets de transplantation d'organes d'animaux). Bref, nous aurons dépassé notre nature humaine et refermé ce qu'un des leaders français du posthumanisme, Laurent Alexandre, nomme « la parenthèse darwinienne »<sup>18</sup>.

### Symptômes du quotidien

Bien entendu, ce sont des pathologies et des idéologies outrancières qui sont ici décrites. Fort heureusement, nous ne sommes pas tous arrivés à ce point de désintégration. Rien ne dit que les sociétés contemporaines y aboutiront un jour, d'ailleurs. Néanmoins, il ne faudrait pas croire que rien ne se passe, sous prétexte que les cas extrêmes sont rares. Car il y a d'autres symptômes, plus « anodins », qui eux touchent à peu près tout le monde, dans le travail, la famille, la religion ou la psychothérapie.

**N**

<sup>17</sup> Voir à ce sujet la belle analyse de Jacques Arènes, « Habiter les frontières de l'humain. Donna Haraway, les cyborgs et les singes », in Stanislas Deprez et Jean-Baptiste Lecuit (dir.), *L'homme, une chose comme les autres ? Exploration interdisciplinaire de la frontière homme-chose*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture Philosophique », 2012, pp. 53-74.

<sup>18</sup> Laurent Alexandre, *La mort de la mort*, Paris, Jean-Claude Lattès, 2011, pp. 128 et 169. Il faut reconnaître que d'autres posthumanistes sont plus posés et partant plus crédibles. Ainsi Didier Coeurnelle, *Et si on arrêtait de vieillir !*, s.l., FYP éditions, 2013. Le lecteur intéressé par une critique du livre d'Alexandre pourra se référer à mon article « Posthumanisme ou exception humaine : Laurent Alexandre vs Paul Valadier », revue *Médecine de l'homme*, octobre 2013.

Dans une étude magistrale devenue un classique<sup>19</sup>, Luc Boltanski et Eve Chiapello ont montré comment le capitalisme a transmué la critique artiste et contestataire de '68 en une nouvelle justification. Dans les années 1990, les demandes d'autonomie et de réalisation de soi vont être promues par les théoriciens de la gestion d'entreprise en nouvelles techniques de management. Le vieux modèle fordiste et tayloriste du travail comme exécution de tâches pensées en amont est abandonné comme inhumain mais surtout inefficace. Il est remplacé par un management participatif où chacun est convié à gérer au mieux ses projets, avec récompenses et punitions à la clé. Le cadre n'encadre plus, il manage ses équipiers. L'opération permet de démanteler l'organisation groupale des travailleurs – jugée arriérée et anti-libertaire – et d'augmenter la flexibilité des « collaborateurs » et des « opérateurs » (mots substitués aux désuets « employés » et « ouvriers »). Augmenter la flexibilité et la concurrence, grâce à des systèmes de classement et de primes. L'entreprise n'est plus pensée comme une structure pyramidale mais un réseau d'entités dotées d'autonomie (parfois mises en concurrence les unes avec les autres) dont la force repose sur la communication et la capacité de mobilisation. Cette logique n'a pas supprimé le travail à la chaîne ni les petits boulots mais elle justifie les inégalités par la « compétence » des nantis et nie les rapports de classe. Si on la pousse à son terme, la figure qui en émerge est celle de l'intérimaire, totalement flexible, pleinement libre, n'obéissant qu'à lui-même et qui constitue au fond une micro-entreprise (le modèle français de l'auto-entrepreneur correspond aussi à cet idéal-type).

Cette conception réticulaire déborde la sphère du travail. Dans notre société de marché, ce sont toutes nos activités qui sont touchées. C'est le cas de la famille, imaginée comme modulaire et en recomposition permanente. Désormais, « la relation prime sur la tradition<sup>20</sup> », analyse brillamment Jean-Philippe Pierron. Les parents sont devenus pour leurs enfants des témoins et des partenaires, des pairs, alors qu'ils étaient des magistrats et des maîtres. Aujourd'hui, l'individu prime le groupe et la négociation a pris le pas sur l'autorité. Libre et égal à ses parents, l'enfant contemporain est « fils de lui-même » autant que de ses parents, comme s'il était auto-engendré. C'est d'ailleurs ainsi que la justice tend à le considérer : comme un partenaire de la famille. Pour les parents, il s'agit de laisser l'enfant développer ses potentialités, ce qui se traduit concrètement par lui laisser choisir ce qu'il veut faire et croire (on lui demande ce qu'il veut manger, les activités extra-scolaires qu'il veut faire, on hésite à le faire baptiser pour respecter son choix, etc.). Poussée à son paroxysme,

**N**

<sup>19</sup> Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 1999.

<sup>20</sup> Jean-Philippe Pierron, *Le climat familial. Une poétique de la famille*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2009, p. 78.

cette tendance mène à des absurdités, comme l'exprime cette affirmation d'une patiente du psychiatre Bernard Fourez : « Je ne veux pas d'enfant parce que je ne voudrais pas qu'une fois né, il me reproche de l'avoir mis au monde ». Logique imparable, dès que l'on conçoit les êtres humains comme des individus, doués d'une intériorité venue d'on ne sait où mais que la société réprime forcément et qu'il faudrait libérer. Les choix extérieurs ne peuvent que contrevenir à l'authenticité de l'enfant, et si celle-ci consiste à vouloir rester dans les limbes, il serait criminel de l'en arracher par la naissance. Si l'on voit bien à quoi peut conduire le respect absolu de l'authenticité, on saisit moins en revanche sur quoi repose celle-ci. Pour le sociologue François de Singly, les pratiques contemporaines de reconstitution des liens familiaux permettent aux individus d'exprimer leur soi authentique, trop longtemps réprimé par le soi statutaire, c'est-à-dire les rôles que la société nous condamnait à jouer<sup>21</sup>. Il resterait à expliquer en quoi l'authenticité échappe aux rôles sociaux : si je trompe mon épouse avec une femme rencontrée sur un site dédié à ce genre de rapprochements et qui affiche des dizaines de milliers d'abonnés, en quoi suis-je plus authentique que si je reste fidèle au mariage ? Sauf à considérer que le désir (en l'occurrence d'aller voir ailleurs) échappe à toute socialisation. Ce qui est précisément ce que l'idéologie de marché veut nous faire croire.

Il ne s'agit pas ici de contester les bienfaits de relations familiales plus tendres qu'auparavant. Quel homme voudrait encore jouer à plein son rôle de *pater familias* ? Mais il y a aussi des inconvénients. En pensant la famille comme la somme d'individus égaux, on nie sa réalité. Contre cette propension à l'atomisation, Pierron a raison de rappeler que la famille est aussi une communauté, où tout n'est pas de l'ordre du contrat. La justice et le respect envers chaque membre de la famille ne doit pas signifier l'égalité absolue, au sens d'interchangeabilité : les enfants ne sont pas les parents de leurs parents (en tout cas, jusqu'à présent, car qui sait ce que nous réserve l'avenir posthumain). La familiarité requiert certes de la familiarité mais en outre de l'appartenance consentie, de la reconnaissance partagée, du don, de l'échange et de la transmission. Ce qui suppose une certaine permanence, donc un sens du passé et de l'avenir.

La sécularisation a aussi été lue à la lumière de cette hypothèse de l'atomisation des sociétés occidentales. Détrônée de son statut d'institution garante de la cohésion et de l'ordre sociaux, la religion est devenue une affaire privée. Il n'y a rien à ajouter aux analyses de Marcel Gauchet ou de sociologues de la religion comme Danièle Hervieu-Léger. Notons simplement que si l'avenir nous réserve peut-être un réenchantelement du monde – pour reprendre l'idée de Peter Berger –, ce ne sera vraisemblablement

N

<sup>21</sup> Voir François de Singly, *Le soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan, coll. « Essais et recherches », 2004 (1996).

blement pas sous les formes anciennes. Il paraît acquis que le croyant d'aujourd'hui est pèlerin et converti, c'est-à-dire bricoleur de sa foi. Ces choses étant bien connues, un seul exemple suffira. Il y a quelques années, l'écrivain Frédéric Lenoir a publié un ouvrage au succès retentissant et au titre très significatif pour notre propos : *Le Christ philosophe*<sup>22</sup>. Livre présentant une image de Jésus propre à intéresser nombre de nos contemporains, dont on relèvera pourtant une absente de taille : l'Église. L'auteur traite de l'Église historique, comme institution sclérosant le message de Jésus. Mais l'Église comme corps dont le Christ est la tête est ignorée. Lenoir fait du Christ un maître de sagesse, délivrant des conseils pour vivre bien (au sens moral et au sens « agréable » du terme, les deux sens étant liés dans la religiosité contemporaine). Le point crucial ne tient pas dans une éventuelle négation de la divinité du Christ – les chrétiens ont longtemps souligné, contre les stoïciens notamment, que le Christ est le vrai Maître de sagesse. Ce qui est évacué, c'est l'idée d'un salut collectif, d'une appartenance à un corps plus grand que soi. *Le Christ philosophe* est typique de la religion individualiste produite par notre société de marché, où tout repose sur l'individu et concerne l'individu. Un regard sur les nouveaux mouvements évangéliques pourrait étayer ce propos. Je préfère un exemple plus parlant, emprunté à un domaine qui empiète sur la religion depuis le début du xx<sup>e</sup> siècle : la psychothérapie.

Si la psychanalyse a rompu avec l'antique vision religieuse de la folie comme possession, elle n'en a pas moins fait de la maladie mentale le résultat d'un conflit familial, c'est-à-dire social. Commentant *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paul-Laurent Assoun relève que si Freud s'est opposé à la théorie jungienne de l'inconscient collectif, ce n'est pas parce qu'il n'aurait accepté qu'un inconscient individuel mais au contraire parce que pour lui l'inconscient est par définition collectif<sup>23</sup>. Structuré par le complexe d'Œdipe, le sujet est d'emblée rapport : à la mère et au père. Cette conception de la personne comme collectif se retrouve évidemment chez Jung, chez Lacan et dans toutes les écoles de psychanalyse. On la voit aussi dans la conception systémique, pour laquelle le trouble mental développé par une personne est un symptôme d'un fonctionnement familial déficient. On peut encore évoquer l'analyse transactionnelle, dérivée de la psychanalyse, et qui conçoit le sujet comme un ensemble de trois « personnes » : l'enfant, l'adulte et le parent. Bien entendu, la part relationnelle est essentielle dans tous les courants psychothérapeutiques. Néanmoins, elle n'est pas toujours théorisée. On peut même avancer que les psychothérapies cognitivo-comportementales (TCC), PNL, hypnose ericksonienne

## N

<sup>22</sup> Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, Paris, Plon, 2007.

<sup>23</sup> Voir Paul-Laurent Assoun, *Freud et les sciences sociales*, Paris, Armand Colin, coll. « Cursus », 1993, pp. 54-55.

et autres thérapies « humanistes » (Rogers, Fromm ou Frankl par exemple) portent l'accent sur l'individu et sa responsabilité. Cette orientation a pour intérêt, capital, de rendre une capacité d'action à des personnes en souffrance, qui se voient dans une impasse. Mais elle laisse aussi entendre que l'individu seul est responsable, pour ne pas dire coupable, de ce qui lui arrive.

Un exemple de psychothérapie aidera à faire comprendre ce point. Il est choisi pour sa radicalité presque caricaturale, qui permet en tout cas de faire voir, avec un effet grossissant, les dérives individualisantes de certaines thérapies contemporaines, parfaitement adaptées à la société de marché. Cette thérapie est décrite dans un petit livre coécrit par le docteur Luc Bodin et Maria-Elisa Hurtado-Graciet, paru aux éditions Jouvence en 2011 et portant pour titre *Ho'oponopono. Le secret des guérisseurs hawaïens*. Le ton *new age* est donné dès l'avant-propos : remontant à une antique technique hawaïenne, Ho'oponopono a été développé au xx<sup>e</sup> siècle par une chamane et un médecin américain. C'est une philosophie de la vie et une technique très simple permettant de se libérer des vieux schémas erronés qui emprisonnent. Le livre fait allusion à Dieu mais l'avant-propos précise que cela signifie seulement « essence », « vibration », « l'Univers », « l'Esprit », « le principe de Vie », « ou ce que vous désirez » car Ho'oponopono veut développer la liberté individuelle et le non-enfermement dans quelque dogme que ce soit. La méthode est d'une simplicité confondante : face à un problème, quel qu'il soit, il suffit de dire ce mantra « désolé, pardon, merci, je t'aime ». Cette formule servait dans les rituels communautaires hawaïen pour dissiper les tensions. « *La version nouvelle créée par Mornah [la chamane] se pratique seul, sans avoir besoin de faire intervenir une autre personne*<sup>24</sup> ». Comment cela peut-il être efficace ? Parce que Ho'oponopono repose sur cinq principes : (1) la réalité physique est une création de mes pensées ; (2) si mes pensées sont erronées, elles créent une réalité physique fautive ; (3) si mes pensées sont parfaites, elles créent une réalité physique pleine d'amour ; (4) tout est à l'intérieur, tout existe en pensées dans mon esprit ; (5) je suis le créateur de mon univers physique tel qu'il est et si je corrige mes pensées, je peux changer ma réalité. Les auteurs du livre et de la méthode ne soutiennent pas exactement une philosophie solipsiste, même si certaines formulations le laissent penser. Ils se « contentent » de dire que tout repose dans mes mains, quelle que soit la réalité extérieure. On retrouve ici une orientation stoïcienne, un peu de spinozisme aussi. Quoi qu'il en soit, Ho'oponopono fait de nos pensées la source de notre monde. Du coup, la souffrance est le produit de notre pensée, ou plus exactement de nos mémoires erronées.

N

<sup>24</sup> Dr. Luc Bodin et Maria-Elisa Hurtado-Graciet, *Ho'oponopono. Le secret des guérisseurs hawaïens*, Saint-Julien-en-Genevois, Jouvence, coll. « Les Maxi Pratiques », 2011, p. 26.

A nouveau, le propos a une certaine pertinence et rejoint ce que la psychanalyse ou d'autres thérapies peuvent dire. Sauf que l'autre est totalement évacué. Ou plus précisément il est intériorisé. Selon la tradition hawaïenne – qui paraît avoir emprunté au bon docteur Freud –, notre identité est composée de quatre éléments : le subconscient (« enfant »), le conscient (« mère »), le superconscient (« père ») et l'intelligence divine qui relie tous les êtres. C'est cette partie divine en nous qui va nettoyer nos mémoires, à condition que nous en fassions la demande, car nous avons notre libre-arbitre.

Il ne s'agit pas de juger de la pertinence de cette méthode mais de mettre au jour ses présupposés idéologiques. Ancestral et moderne, Ho'oponopono est facile à pratiquer. Il se veut un chemin d'évolution autant qu'une thérapie. Il repose entièrement sur nous, les autres et le monde n'existant qu'à travers la représentation que nous en avons. Dieu est présent et actif, mais il s'agit là d'un principe qui nous lie aux autres, ce qui nous dispense de devoir tenir compte réellement de notre environnement (par exemple en demandant pardon à quelqu'un que nous avons blessé). Toute culpabilité est évacuée, le « désolé, pardon » étant moins une excuse qu'un constat qu'une mémoire erronée (et non pas négative) perturbe notre situation présente. Enfin, le libre-arbitre est affirmé comme essentiel et tout dogme est refusé comme enfermant. Bref, Ho'oponopono est le pendant de l'idéologie du travail libre décortiquée par Boltanski et Chiapello. Il est aussi très intéressant en ce qu'il montre une tendance des nouvelles psychothérapies, consistant à se substituer à la religion, en voulant être une spiritualité offrant un développement de soi dans toutes les dimensions.

### **Comment refonder le vivre ensemble ?**

Le constat étant posé, il s'agit à présent de s'interroger : qu'est-ce qui fait, et fera, tenir ensemble des individus convaincus que rien ne les transcende ni ne les dépasse ? Quelle continuité, quelle confiance, dans une société de l'éphémère ? Quelle éthique dans un monde de l'impermanence ? Quel ordre pour une société du « chacun pour soi et pas de Dieu pour tous » ?

Certains auteurs sont plutôt optimistes. Ainsi, nous l'avons vu, François de Singly fait remarquer – avec justesse – que toutes les valeurs ne se sont pas effondrées avec la perte d'une structure collective, et que les humains ont sans doute la chance d'être davantage eux-mêmes (reste à savoir ce que peut signifier ce « eux-mêmes »). Les tenants du libéralisme ont eux aussi toutes les raisons de se réjouir de l'avènement d'une société de marché. Les individus ont effectivement gagné en liberté et en égalité, tout au moins en égalité formelle. Car pour ce qui est de l'égalité réelle, et de la fraternité, force est de constater que les disparités n'ont cessé d'augmenter depuis quelques décennies. Les gagnants de la société post-



moderne sont ceux qui peuvent mobiliser des réseaux relationnels (familiaux, scolaires, économiques, culturels) et qui ont acquis une capacité d'adaptation aux événements, ceux qui ont réussi à devenir tel l'Arlequin décrit par Michel Serres en ouverture de son *Tiers-Instruit* : bigarré, composé, bariolé, mêlé, ambidextre, métis, sang-mêlé, lumineux. « *De même que le corps, écrit Serres, assimile et retient les diverses différences vécues pendant les voyages et revient à la maison métissé de nouveaux gestes et d'autres usages, fondus dans des attitudes et fonctions, au point qu'il croit que rien, pour lui, ne changea, de même le miracle laïque de la tolérance, de la neutralité bienveillante, accueille, dans la paix, tout autant d'apprentissages pour en faire jaillir la liberté d'invention, donc de pensée*<sup>25</sup> ». Passage magnifique mais peut-être trop optimiste, pour trois raisons. Premièrement, l'hybridation est souvent de façade. L'exotisme est même une spécialité du monde postmoderne : randonnées en Mongolie avec logement dans une yourte, safari photo au « pays des gorilles », parc animalier reproduisant un temple dédié au dieu Ganesh, musée exposant de vraies reproductions d'œuvres d'art célèbres, etc. Tout cela donne une impression d'aventure et de dépaysement. Mais en quoi ces divertissements nous changent-ils ? Deuxièmement, cette capacité d'hybridation n'est pas donnée à tout le monde et il y a des perdants dans la course à l'adaptation. C'est avec pertinence que Zygmunt Bauman remarque : « *Les hybrides ont tendance à occuper les places les plus élevées des nouvelles échelles de supériorité culturelle et de prestige social. De plus, manifester son «hybridité» devient le vecteur numéro un d'ascension socioculturelle. Dans le même temps, on a tendance à considérer le fait d'être condamné à perpétuité à un ensemble clos et immuable de modes de comportement comme un signe d'infériorité ou de carence socioculturelle*<sup>26</sup> ». L'hybridation requiert un capital économique et culturel qui n'est pas donné à tous. Troisièmement, le métissage et la tolérance qui en découlent sont plus compliqués à mettre en œuvre qu'à décréter. S'il est une leçon de l'anthropologie, c'est bien celle-ci : l'identité se construit sur des oppositions<sup>27</sup>. Cela ne serait rien, ou pas grand-chose, si les différences étaient vécues comme un pur moyen d'ordonner des humains parfaitement égaux. Mais ce n'est pas le cas. Pierre Bourdieu<sup>28</sup> et avant lui Norbert Elias ont insisté sur le fait que toute distinction est une hiérarchisation, si bien que l'expression des différences est toujours l'affirmation d'une supériorité ou la reconnaissance d'une infériorité (ce

**N**

<sup>25</sup> Michel Serres, *Le Tiers-Instruit*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais » n° 199, 1991, p. 17.

<sup>26</sup> Zygmunt Bauman, *op. cit.*, p. 32.

<sup>27</sup> On se souvient que Lévi-Strauss a consacré un séminaire à démontrer que l'identité est une somme de différences et que l'insularité est un mythe : Claude Lévi-Strauss (dir.), *L'identité*, Paris, Puf, coll. « Quadrige grands textes », 2008 (5<sup>e</sup> éd.).

<sup>28</sup> Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1979.

qui ne veut pas dire que la supériorité soit acceptée par les groupes jugés inférieurs, ni que l'infériorité soit réelle, bien entendu).

Par conséquent, la réponse la plus facile à l'exigence d'hybridation est le repli communautaire et la fixation sur des « valeurs » présentées comme immuables voire naturelles. La montée des nationalismes en Europe est un symptôme de cette attitude, de même que le coup d'arrêt mis à l'intégration européenne (cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de raisons économiques à ce ralentissement, mais que la réponse présentée par un certain nombre de partis est que le danger vient de la perte de souveraineté nationale et du comportement indécent d'autres pays européens). Un autre signe est la perception extrêmement négative de l'étranger et le souhait massif de fermer les frontières ou au moins de choisir les immigrés que l'on accepte (ce qui tend à montrer que si l'on ne peut pas accueillir toute la misère du monde, on veut bien admettre toute sa richesse)<sup>29</sup>. Les religions jouent un rôle dans cette crispation identitaire. On pourrait même se demander si les valeurs, auxquelles sont attachés nombre de chrétiens dits « du seuil », non pratiquants mais plus ou moins sympathisants, ne relèvent pas de cet attachement identitaire plutôt que d'un souci éthique. Évidemment, on pourrait en dire autant de certains musulmans, juifs, bouddhistes, hindouistes, etc. De sorte que la sinistre thèse d'un choc des civilisations, élaborée naguère par le politologue Samuel Huntington, risque de devenir une prophétie auto-réalisatrice.

Le défi est là : comment penser un ordre qui ferait droit à la personne tout en sauvegardant le collectif de la désagrégation, et qui ne sauverait pas celui-ci au détriment d'autres sociétés ? L'interrogation est immense et il serait présomptueux de vouloir la régler. Tout au plus peut-on se risquer à proposer quelques éléments de réponse, en s'excusant au préalable de leur caractère sans doute dérisoire face à l'ampleur de la tâche.

Tout d'abord, on devrait sauver le concept introduit par Michel Serres et repris récemment par le philosophe iranien Darius Shayegan d'« identité d'Arlequin »<sup>30</sup>. Parce qu'en réalité, nous sommes tous des métis, produits de rencontres, de voyages, d'assimilation d'idées, etc. A part, peut-être, quelques habitants de la vallée du grand rift, nous sommes tous des descendants de migrants. D'où les impasses des débats sur l'identité nationale, car une identité (personnelle ou collective, d'ailleurs) est une

**N**

<sup>29</sup> Voir les beaux livres d'Abdellali Hajjat, *Les frontières de l'« identité nationale »*. *L'injonction à l'assimilation en France métropolitaine et coloniale*, Paris, La Découverte, 2012 et de Michel Agier, *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, Paris, La Découverte, 2013.

<sup>30</sup> Daryush Shayegan, *La conscience métisse*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèques Idées », 2012. L'auteur invite à bricoler une « identité d'Arlequin » (p. 76) où les multiples cultures dialoguent entre elles et où les diverses ontologies présentes et passées composent les unes avec les autres, sans perdre l'horizon de l'universel.

construction fluante, temporaire, une renégociation permanente entre ce que nous croyons être, ce que les autres perçoivent de nous et ce que nous voudrions être. L'anthropologie est ici d'une grande utilité, en contribuant, selon les termes de François Laplantine, à « démonter les représentations [grâce à la] confrontation de l'hétérogénéité des points de vue<sup>31</sup> ».

Deuxième point. La vigilance anthropologique est nécessaire mais pas suffisante. En effet, pour accepter la différence, il faut rompre avec le sentiment de supériorité, manifesté dans les expressions de racisme mais parfois caché dans une tolérance molle qui est indifférence. Et pour cela, comme Ali Benmakhlouf le précise avec beaucoup de justesse, il faut avoir de quoi être. S'inspirant de l'économiste Amartya Sen, Benmakhlouf propose de penser l'identité à partir de l'avoir ou plus exactement de la capacité à acquérir des biens ou des compétences, dans les domaines de l'éducation et de la santé notamment. Ces compétences offrent la stabilité indispensable à la constitution et au maintien d'une identité<sup>32</sup>. Sans doute faut-il aller encore plus loin. Car la plupart des individus des sociétés contemporaines ont les capacités suffisantes pour mener une vie libre. Il faut leur assurer qu'ils ne risquent pas de les perdre. Mais il y a aussi une dimension d'imaginaire à cette interrogation. Comment assurer le vivre ensemble en évitant l'impasse de l'identité exclusive, ou excluante, et l'écueil d'un relativisme indifférent ? Gianni Vattimo a posé la question en termes métaphysiques. Refusant le retour à une ontologie unitaire qui lui paraît obligatoirement violente (l'Unité ou la Nature se posent toujours contre quelque chose qui n'en fait pas partie), le philosophe italien invite à prendre acte de la fin de la métaphysique et défend une « pensée faible ». Il n'aboutit pourtant pas à un relativisme total, où « tout serait permis ». Vattimo assigne une limite à la relativisation : la charité. L'amour du prochain, commandement nouveau donné par le Christ, est le critère « ultime » permettant le vivre ensemble<sup>33</sup>.

Troisième point, qui tient peut-être du vœu pieux. Contre les tendances contemporaines à valoriser l'authenticité des individus, il faudrait retrouver ce que Gauchet nommait avec bonheur l'« *apprentissage cognitivo-symbolique de l'anonymat de soi* » : « *Au travers de la socialisation, il ne s'agit pas simplement d'apprendre à coexister avec d'autres, mais d'apprendre à se regarder comme un parmi d'autres, comme n'importe qui du point de vue des autres. [...] Apprentissage de l'abstraction de soi qui crée le sens du public, de l'objectivité, de l'universalité, apprentissage qui vous permet de*

## N

<sup>31</sup> François Laplantine, *Je, nous et les autres*, Paris, Le Pommier, coll. « Poche », 2010, pp. 136-137.

<sup>32</sup> Cf. Ali Benmakhlouf, *L'identité. Une fable philosophique*, Paris, Puf, coll. « Philosophies » n° 211, 2011, pp. 149-163.

<sup>33</sup> Cf. Gianni Vattimo, *Espérer croire*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1998.

*vous placer du point de vue du collectif, abstraction faite de vos implications immédiates*<sup>34</sup> ». Autrement dit, cesser le régime d'exception qui pousse à se mettre en dehors de la commune humanité, de sorte que la loi vaudrait pour tous sauf pour moi. Pour le dire dans le vocabulaire de la psychopathologie, il faut en finir avec la perversion. L'école a ici un rôle capital à jouer. Ce que souligne avec pertinence – et impertinence – le philosophe Dany-Robert Dufour : nous avons besoin d'humanités nouvelles, qui apprennent à canaliser les pulsions-passions pour permettre aux sujets de (se) construire. Le maître doit être celui qui apprend à transposer les affects (à les sublimer, au sens freudien) grâce à des disciplines, techniques qui disciplinent le corps et l'esprit : grammaire, calcul, solfège... Autrement dit, convertir en mesure la démesure, articuler la pulsion dans un système symbolique, structurer le langage pour permettre l'expression de l'imaginaire. Donc, apprendre à *s'avoir* pour accéder aux savoirs universalisants du Logos<sup>35</sup>.

Quatrième et dernier point : retrouver le sens de la transcendance, non pas comme affirmation d'une unique Vérité qui déclasserait automatiquement toutes les autres visions du monde, mais comme conscience de la précédence, c'est-à-dire du fait que nous sommes nés par la grâce d'autres. A nouveau, il s'agit de prendre le contre-pied du fantasme néolibéral du *self made man*. L'anthropologue Maurice Godelier, pourtant peu suspect d'être favorable au religieux (il est de formation marxiste), montre que toute société conçoit l'advenue d'un être humain au monde comme nécessitant toujours une intervention surnaturelle : un esprit, un ancêtre, Dieu qui insuffle l'âme, etc. C'est-à-dire qu'aucune société – hormis peut-être la nôtre – ne se vit comme simplement naturelle. Godelier ajoute que toute société est fondée sur le politico-religieux. Ce n'est pas l'économique qui structure la vie humaine mais l'imaginaire qui fait qu'une société donne certaines réponses aux questions fondamentales sur l'existence (qui sommes-nous ? que faisons-nous sur terre ? comment devons-nous vivre ? etc.) et ainsi organise le vivre-ensemble. Pour le dire autrement, toute société fait reposer son ordre, sa structure, sur de la transcendance. « *Les religions offrent ainsi un fondement cosmique à un ordre social*<sup>36</sup> ». Est-ce à dire qu'il faudrait revenir à une situation d'avant la sécularisation, où chaque société avait une religion nationale ? A supposer que ce soit possible – ce dont je doute –, cela n'est évidemment pas souhaitable. Désirer que chacun s'appuie sur une transcendance n'est pas vouloir que cette transcendance soit unique. Peut-être faudrait-il méditer cet exemple

## N

<sup>34</sup> Marcel Gauchet, « Essai de psychologie contemporaine I », *op. cit.*, p. 244.

<sup>35</sup> Cf. Dany-Robert Dufour, *L'individu qui vient... après le libéralisme*, Paris, Denoël, 2011, pp. 312-324.

<sup>36</sup> Maurice Godelier, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 207.

rapporté par Tobie Nathan. Un jour, l'ethnopsychanalyste est appelé à intervenir dans une classe de terminale, dont tous les élèves, musulmans pratiquants, étaient originaires d'un même village marocain et dont certains enseignants se disaient athées mais respectant toutes les croyances. Ce qui provoquait des tensions. Nathan dit à ces adolescents qu'« *il n'existe pas d'être humain sans un dieu derrière lui*<sup>37</sup> ». Puis, s'adressant aux enseignants : « *S'ils ne vous respectent pas, c'est que vous prétendez que vous n'avez rien derrière vous... Si vous aviez un dieu derrière vous, ils respecteraient votre dieu*<sup>38</sup> ». Les professeurs ont alors déclaré qu'ils avaient derrière eux des principes, quelque chose de plus important qu'eux et qui les dépassait. Voilà la transcendance qu'il faudrait redécouvrir : trouver ce qui nous dépasse et nous fait vivre et inviter les autres à en faire autant.

**N**

<sup>37</sup> Tobie Nathan et Catherine Clément, *Le divan et le grigri*, Paris, Odile Jacob, coll. « Poches » n° 151, 1998, p. 142.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 143.