

LA RAISON NEVROTIQUE
Individualisme et société

Marc Jacquemain

Editions Labor /Espace de Liberté
Coll. « Liberté j'écris ton nom »
2002

LE REMORDS DE PROMETHEE

Lorsqu'on s'efforce de porter un regard global sur l'évolution récente de nos sociétés, le terme qui s'impose immédiatement à l'esprit est celui d'« ambiguïté ». C'est que, comme le rappelait encore récemment le philosophe italien Norberto Bobbio¹, dans une argumentation devenue classique, il y a un décalage considérable entre le progrès matériel et cognitif fascinant de nos sociétés depuis la seconde guerre mondiale, et leur incapacité non moins fascinante à construire à partir de ce progrès une société moralement justifiable.

Cette ambiguïté est peut-être devenue plus frappante au cours de ces vingt-cinq dernières années, parce que le contraste s'est accru entre la sophistication des moyens techniques à la disposition de l'humanité et la rudesse de la barbarie dont cette même humanité donne des preuves récurrentes.

Mais la critique n'est pas neuve. Si l'on accepte de se donner un horizon temporel un peu plus vaste qu'une génération, la barbarie nazie s'était développée, dans les années trente, au cœur d'une société, l'Allemagne, qui était en pointe du point de vue industriel et scientifique. Cent ans plus tôt, le capitalisme sauvage avait à la fois mené de front une accumulation sans précédent de connaissances scientifiques et techniques et la dégradation la plus radicale des conditions de vie de la majorité de la population.

De proche en proche, on peut ainsi faire remonter cette logique de l'ambiguïté, au-delà du capitalisme industriel lui-même, et au moins jusqu'à ce grand moment que fut, au XVIIe siècle, l'avènement de la modernité.

La transformation des mentalités et des pratiques sociales résultant de la modernité se lit classiquement comme un double mouvement d'émancipation : d'une part la « raison » s'émancipe de la tutelle des croyances religieuses dogmatiques ; d'autre part, « l'individu » s'émancipe du carcan de la communauté locale, régie par ses normes morales rigoureuses et indiscutées. Le symbole de ce double mouvement, c'est Prométhée, le Titan qui dérobe le feu aux Dieux et que, pour cette raison, Zeus condamne à se faire perpétuellement dévorer le foie sans pouvoir en mourir. Prométhée est donc en somme la version positive du serpent de la Bible : il représente celui qui arrache l'homme à sa condition d'ignorance, mais pour son bien et pas pour son malheur.

¹ Norberto Bobbio, « Progrès scientifique et progrès moral », *Cités*, n° 7, 2001, p. 119-136.

Mais est-ce seulement pour son bien ? Aujourd'hui encore, le simple fait de poser la question peut suffire à vous faire taxer d'obscurantiste. Pourtant, des philosophes, des moralistes, des sociologues – qui n'étaient pas tous, loin s'en faut, des nostalgiques de l'ordre ancien – n'ont cessé de se poser cette question au cours du siècle écoulé et ils n'ont peut-être jamais eu autant de raisons de le faire qu'aujourd'hui. N'y a-t-il pas une limite au double mouvement d'émancipation de la raison et de l'individu qui prend son essor au 17^{ème} siècle en Europe ? N'y a-t-il pas un point à partir duquel ce mouvement pourrait s'infléchir, se retourner contre lui-même ? Le totalitarisme de demain ne pourrait-il se révéler à la fois rationaliste et individualiste ?

Le sociologue anglais Anthony Giddens² n'hésite pas à affirmer que certains aspects de la modernité peuvent être décrits comme des formes de compulsion névrotique³. Ainsi, par exemple, la logique de l'accumulation pour l'accumulation qui régit le capitalisme d'aujourd'hui lui fait penser aux descriptions cliniques de l'anorexie : dans l'un et l'autre cas il y a un comportement compulsif d'accumulation ou de rejet. Giddens relie précisément l'aspect névrotique de la modernité à « l'éradication » de la tradition : la tradition fournissait un cadre moral à la vie quotidienne, une forme de connaissance qui portait à la fois sur l'être et le devoir-être. La radicalisation de la modernité, selon les termes mêmes du sociologue, plonge l'individu contemporain dans l'angoisse en l'obligeant constamment à choisir sa morale. Et c'est cette angoisse qui débouche sur une société compulsive, uniquement préoccupée d'accumulation pour l'accumulation.

Dans un livre très lu à l'échelle mondiale, *Djihad versus Mac World*⁴, le politologue américain Benjamin Barber s'en prend, lui, à l'américanisation du monde (ce qu'il appelle « Mac World ») qui est pour lui, l'allié objectif de tous les intégrismes : en imposant leur domination culturelle partout, les Etats-Unis renforcent (parfois inconsciemment et parfois délibérément) les mouvements identitaires « fermés » dans toutes les zones du monde. Or, pour Barber, le doute n'est pas permis, tout cela commence avec la modernité : La domination de Mac World s'inscrit dans une logique de modernisation « qui a commencé avec l'apparition, à la Renaissance, des sciences modernes et de leur paradigme qui fait du

² Qui pour être souvent présenté comme le « gourou » de Tony Blair, n'en est pas moins un penseur particulièrement intéressant de la modernité.

³ BECK, Ulrich ; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott, *Reflexive Modernization*, London, Polity Press, 1995.

⁴ BARBER, Benjamin, *Djihad VS McWorld*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

savoir un pouvoir »⁵. Ecrits il y a plus de six ans, ces propos prennent aujourd'hui une allure quasi-prophétique.

Il va s'agir dans les pages qui suivent d'explorer davantage cette interrogation sur la signification de la modernité. Non pas en compilant les critiques émises par les philosophes depuis au moins un siècle et demi, mais en tentant de cerner, très sommairement, comment les transformations contemporaines des sociétés occidentales rendent cette réflexion critique plus utile que jamais.

C'est un ouvrage paradoxal, puisqu'il est écrit par quelqu'un qui se caractériserait sans hésiter comme un individualiste rationaliste et qui, observant le monde qui l'entoure, se prend à se poser des questions assez radicales tant sur l'individualisme que sur la rationalité.

C'est aussi un défi à un double titre. D'abord parce que le texte qui suit entend mener une réflexion critique sur la société contemporaine sans référence à la notion d'inégalité. L'inégalité est sans doute la critique la plus justifiée que l'on puisse faire au monde dans lequel nous vivons, mais elle tend de ce fait même à occulter d'autres réflexions critiques tout aussi nécessaires.

C'est un défi, ensuite, par la diversité de ses références : nos exemples seront puisés parfois dans la vie quotidienne, occasionnellement dans la littérature ou le cinéma, le plus souvent dans des traditions théoriques qui s'ignorent complètement et ne font pas partie des mêmes écoles scientifiques. La plupart des auteurs qui seront cités ne se lisent pas mutuellement ou, s'ils se lisent, ne l'avouent pas. C'est sans doute une des raisons qui ont incité l'auteur de ce livre à se lancer dans l'aventure : si tant de courants, de manière aussi indépendantes, commencent à s'interroger sur l'émancipation de la raison et de l'individu, cela ne rend nos doutes que plus pertinents.

Peut-on exprimer ce doute sans verser dans l'obscurantisme réactionnaire ? C'est notre pari⁶.

⁵ Idem, p. 154.

⁶ Un merci tout particulier à Patrick Italiano qui, non seulement a beaucoup aidé à la cohérence du texte, mais qui m'a servi constamment d'interlocuteur au cours de cette réflexion.

I. PLUS VAUT PLUS

En 1936 paraissait aux Etats-Unis un petit ouvrage apparemment anodin intitulé *Comment se faire des amis*. Ce livre allait se faire rapidement connaître dans le monde entier et est aujourd'hui devenu un best-seller inusable, encore régulièrement réédité dans les années 90. Il a d'ailleurs donné lieu à une véritable industrie de la formation, avec des centres partout dans le monde où l'on apprend la « méthode Dale Carnegie » (du nom de l'auteur). Ce livre a fait école : si l'on se promène dans les rayons de n'importe quelle grande librairie, on peut mesurer la place que prend cette « littérature grise » sur le développement personnel : des centaines de petits livres, entre le sérieux et l'arnaque pure et simple prétendent vous enseigner comment gérer votre vie pour en faire une perpétuelle « *success story* ».

Pourtant, il y a quelque chose d'ambigu dans ce succès : le livre de Dale Carnegie, pour ne citer que lui, ne parle absolument pas d'amitié. En tout cas pas de l'amitié au sujet de laquelle les philosophes, les moralistes, les poètes ou les romanciers de toutes les époques ont écrit quelques-unes de leurs plus belles pages ; et pas davantage de l'amitié, telle que pourrait en parler chacun d'entre nous à partir de sa vie quotidienne. On soupçonne que le titre est trompeur dès la lecture du résumé placé à la fin de l'introduction, où l'auteur suggère comment se servir de son livre : « Lire deux fois chaque chapitre avant de passer au suivant. Interrompre fréquemment votre lecture pour vous interroger sur vos possibilités personnelles d'application de chaque principe. Souligner les idées importantes. Revoir le livre tous les mois... »⁷. Certes, l'amitié s'entretient. Il semble toutefois très improbable *a priori* que cette rude méthode didactique ait quoi que ce soit à voir avec un sentiment supposé se constituer spontanément au gré des circonstances de la vie et évoluer de même.

Le paradoxe apparent s'éclaire lorsqu'on poursuit la lecture : le véritable sujet du livre n'est pas l'amitié mais la réussite sociale. Et le titre *Comment se faire des amis* serait en fait mieux traduit par « comment se faire des relations utiles ». On est d'ailleurs fixé très vite au fil de l'argumentation destinée à encourager le lecteur : « Grâce aux principes enseignés ici, d'innombrables commerciaux ont pu augmenter leur chiffre d'affaires. Un cadre me confiait, la semaine dernière, que la promotion rapide qui lui avait été accordée était principalement due à l'application de nos principes »... et quelques lignes plus loin : « Un autre participant, vieux new-yorkais, diplômé de Harvard, riche, fort connu dans la société [...] déclara : j'ai

⁷ CARNEGIE, Dale, *Comment se faire des amis*, Paris, Hachette, 1990 (1936), p. 28.

mieux appris à influencer les hommes en douze semaines d'Entraînement Carnegie qu'en quatre années d'études universitaires »⁸.

Le mot « influencer » est en fait omniprésent dans l'ouvrage : il revient dans pratiquement toutes les têtes de chapitre et apparaît une fois par page dans l'introduction. On comprend donc que ce n'est pas à cultiver l'amitié que nous invite Carnegie, mais à s'en servir. Il nous apprend comment instrumentaliser nos relations sociales et personnelles en faveur d'un objectif qui sera baptisé selon les cas « succès », « réussite » ou quelque chose d'équivalent. Ce faisant, le livre n'est pas dépourvu d'un certain sens des relations humaines : pour influencer les autres et pour gagner leur sympathie, explique-t-il en substance, il faut être prompt à valoriser leurs mérites comme à reconnaître ses propres torts; il ne faut pas prendre ses interlocuteurs de front; il faut savoir les écouter et si on veut leur faire partager une idée, il faut tenter de leur suggérer qu'elle vient d'eux-mêmes. Il y a bien là derrière une sorte de philosophie implicite du lien social, mélange de cynisme radical et de modestie quasi stoïcienne. Mais toujours, il apparaît que cette philosophie est un moyen et non un but : c'est un ensemble de techniques pour obtenir ce que l'on veut, comme le suggère si délicieusement l'ultime conseil, celui qui résume tous les autres : « Rendez les autres heureux de faire ce que vous suggérez ».

Comment se faire des amis peut paraître daté (encore que son succès constant semble bien attester du contraire⁹), aussi vaut-il la peine de se pencher un peu sur les équivalents contemporains, sur cette pléiade de manuels de « développement personnel » déjà brièvement évoqués. Ces textes ont, comme le livre de Carnegie, quelque chose des catéchismes du siècle dernier : ils nous apprennent comment nous comporter dans la vie quotidienne et quelles règles il convient de suivre en société. Les relations avec autrui, et l'amitié notamment, y sont toujours un objet d'attention particulier. Il manque d'études sur le lectorat de ces ouvrages, mais le foisonnement des titres publiés est un signe assez indiscutable de leur succès.

Ainsi, dans *La puissance de la pensée positive*¹⁰, V.N. Peale nous indique comment gérer ses amitiés de la manière la plus efficace : « Etablissez une liste de vos amis afin de déterminer ceux qui sont les plus dynamiques, les plus entreprenants, les plus optimistes. Fréquentez-les pendant quelques temps, jusqu'à ce que vous soyez pris par la contagion. Retournez ensuite auprès de ceux que vous avez momentanément délaissés pour les aider à acquérir à leur tour, une mentalité de gagnant, sans que vous risquiez pour autant d'être

⁸ Idem p. 21.

⁹ A quoi il faut ajouter que le livre est régulièrement réactualisé par les héritiers de Carnegie, et que des exemples plus contemporains sont ajoutés lors des diverses rééditions.

¹⁰ PEALE, Vincent N., *La puissance de la pensée positive*, Marabout, 1996.

influencé ou déstabilisé par eux ». Ici, retournement ironique de la situation : on se sert de ses amis pour se manipuler soi-même, en quelque sorte. Mais l'idée est bien que l'amitié est instrumentale : elle doit nous aider à garder l'état d'esprit adéquat pour avancer sur le chemin de la réussite. Tous les amis ne sont donc pas également fréquentables à tous les moments et il faut savoir doser judicieusement ses fréquentations.

On peut aller plus loin : il faut savoir se débarrasser des amis qui encombrant, ceux par exemple, qui ne verraient pas d'un bon œil le choix inévitablement stakhanoviste du candidat à la réussite. Dans un autre petit livre du même genre, *Partez gagnant*¹¹, T. Hopkins donne le conseil suivant : « Les gens occupés négligent souvent leurs relations intimes et payent le prix du succès en perdant ces relations [...] Si tel est le cas, ne vous sentez pas coupable. » et il ajoute « Le succès se paye de nombreuses façons. L'une d'elles, c'est d'accepter de perdre l'amitié de gens ayant des émotions négatives au sujet de vos progrès ».

La tentation d'instrumentaliser l'autre est certes une tendance permanente de l'histoire de l'humanité. Ce qui fait la saveur particulière de ces petits ouvrages, ce ne sont pas les conseils spécifiques qu'ils distillent, et dont certains, au fond, remontent pratiquement à l'antiquité; c'est davantage qu'ils illustrent particulièrement bien la tendance à confondre ce qui est de l'ordre des moyens et des fins dans la vie humaine. En effet, que vaut encore l'amitié si elle n'est plus qu'instrument, subordonné à une finalité extérieure à elle-même (la « réussite », le « succès », éventuellement présentés comme nécessaires à la « survie ») ? Le succès a-t-il encore un sens si on lui sacrifie les valeurs ou les activités qui font le sens même de la vie (et on verra que cela ne concerne pas seulement l'amitié) ? La manière dont une société ou une époque répond à ces questions est en définitive particulièrement révélatrice de ce qu'elle est, de « l'esprit » qui l'anime.

L'utile et le gratuit

La distinction entre les choses « qui valent par elles-mêmes » et celles qui valent « en fonction de ce à quoi elles servent » est au cœur de toute définition de la raison humaine. Mais un des traits dominants des sociétés marchandes¹² est précisément de tendre à oblitérer constamment cette distinction et donc à appliquer à des finalités le mode de calcul propre à la rationalité instrumentale.

Comme l'a montré le philosophe Michael Walzer, le marché n'est pas seulement un mode d'allocation des ressources. C'est aussi un puissant instrument de socialisation : il

¹¹ HOPKINS, Tom, *Partez gagnant*, Marabout, 1992.

¹² Et plus généralement, des sociétés modernes dans leur ensemble : ce qui est dit ici vaut, *mutatis mutandis* pour le capitalisme d'Etat à la manière soviétique mais cela n'a plus aujourd'hui qu'un intérêt historique.

valorise et produit une morale spécifique qui s'appuie sur la « célébration du désir, de la fabrication, de la possession et de l'échange de marchandises »¹³. Une fois qu'elle s'est constituée et installée, cette morale tend à se répandre dans tous les domaines de la vie, même ceux qui ne relèvent pas de la sphère marchande. C'est en somme le fil conducteur du livre de Carnegie : il ne suggère pas de faire de l'amitié une marchandise au sens strict du terme, mais il lui applique le type de rationalité que l'on met en œuvre dans la réalisation du profit. De la même façon, on peut constater que la sphère marchande s'étend aussi à la vie sexuelle (à travers la pornographie de masse) ou à la vie ludique (à travers, entre autres, le sport professionnel). Mais on peut faire un pas de plus et montrer que, même lorsqu'elles ne sont pas marchandisées, ces activités sont perméables à la rationalité instrumentale et tendent à s'y soumettre peu à peu.

Pour le sport, on empruntera un exemple à Robert Cobbaut¹⁴, autre économiste (preuve que les économistes s'interrogent plus qu'on ne l'imagine sur les fondements de leur discipline). Il décrit, lors d'un match de football, une scène de « tackle » très violent où la victime, qui s'apprêtait sans doute à marquer, est arrêtée fautive et est incapable de se relever : elle a une fracture des deux jambes. On pourrait imaginer qu'il s'agit pour le moins d'un match international où les enjeux financiers font perdre la tête aux joueurs. Eh bien non : la scène est observée « lors d'une rencontre de préparation d'avant saison entre deux équipes de cadets de catégorie F ». Ce qui est dénoncé, dans cet exemple, ce n'est pas la marchandisation du football, mais l'effet de contamination culturelle du foot amateur (non marchand) par le foot spectacle (marchand) : des gamins de moins de douze ans, par mimétisme, reproduisent dans une activité purement ludique des comportements agressifs qui ne trouvent pas de justification dans le fait de devoir gagner leur vie. Cet envahissement par la rationalité instrumentale résulte sans doute à la fois de mécanismes d'imitation et des normes imposées par les entraîneurs à la recherche de futurs « talents ». On est bien en face de la création d'une culture, d'une norme de comportement.

Quant à la contamination de l'activité sexuelle par la logique instrumentale, elle a été magistralement décrite par Milan Kundera dans un court passage de *La Lenteur*¹⁵ qui se suffit largement à lui-même : « Je me rappelle, nous dit-il, cette Américaine qui, il y a trente ans, mine sévère et enthousiaste, sorte d'apparatchik de l'érotisme, m'a donné une leçon (glacialement théorique) sur la libération sexuelle; le mot qui revenait le plus souvent dans

¹³ WALZER, Michael, *Spheres of justice*, New York, Basic Books, 1983, p. 103.

¹⁴ COBBAUT, Robert : « La dynamique culturelle du capitalisme » in VAN PARIJS, Philippe et CHAUMONT, Jean-Michel : *Les limites de l'inéluctable*, Bruxelles, De Boeck, 1991.

¹⁵ KUNDERA, Milan : *La lenteur*, Paris, Gallimard, 1995, p. 11.

son discours était le mot orgasme ; j'ai compté : quarante-trois fois. Le culte de l'orgasme : l'utilitaire puritain projeté dans la vie sexuelle; l'efficacité contre l'oisiveté; la réduction du coït à un obstacle qu'il faut dépasser le plus vite possible pour arriver à une explosion extatique, seul vrai but de l'amour et de l'univers ».

Ce n'est pas un hasard si Kundera parle de « l'utilitaire puritain ». La référence implicite est évidente à l'analyse classique du sociologue allemand Max Weber pour qui le développement du capitalisme industriel était fortement lié à certains traits du protestantisme : ne pouvant savoir s'ils étaient élus ou non (puisque, dans la doctrine protestante, le salut est indépendant des œuvres), les protestants cherchent dans leur réussite matérielle le signe concret qu'ils ont été « choisis » par Dieu. Dès lors, ils développent un « activisme économique » frénétique pour obtenir indirectement les inaccessibles preuves de la grâce¹⁶. Cet activisme a souvent, aujourd'hui, perdu sa connotation religieuse. Mais cela ne l'empêche pas de se perpétuer à travers la recherche de l'efficacité dans des domaines où celle-ci n'a en principe pas de sens. Il fait irrésistiblement penser à cette plaisanterie où le nouveau directeur d'un orchestre symphonique se lance dans la rationalisation de la « production » : ne conviendrait-il pas de réorganiser l'orchestre en fonction du temps effectivement passé par chaque musicien sur son instrument ? Ne serait-il pas possible, par exemple, de réduire le nombre d'interprètes en les faisant passer d'un instrument à l'autre lorsque ceux-ci ne jouent pas en même temps ? Ne faudrait-il pas payer davantage les violonistes, qui jouent pendant toute la durée des morceaux, que les clarinettes, qui n'interviennent que plus occasionnellement ? Le comique de l'histoire vient évidemment du fait que la musique *n'est pas rationalisable* parce qu'elle constitue la finalité du travail de l'orchestre et non une « ressource » qu'il s'agirait d'économiser. Mais l'anecdote capte bien « l'esprit du temps » que l'on tente de saisir ici : la contamination de toutes les formes d'activité et de relation par la forme instrumentale de la rationalité.

La raison moderne : une double transformation

Cet esprit du temps n'est pas propre au capitalisme contemporain (même si celui-ci l'a beaucoup perfectionné). Beaucoup de philosophes ont cherché ses racines dans l'émergence et le développement de la pensée moderne (et en particulier de la pensée scientifique moderne), du XVI^e au XVIII^e siècle.

¹⁶ C'est vrai pour l'Europe. C'est peut-être moins vrai pour les Etats-Unis, où l'adhésion religieuse est restée une composante forte de l'identité. Ainsi, dans les méthodes de « réussite sociale », on en trouve qui retournent, en une forme d'ironie inconsciente, le raisonnement de Weber : « aimez Dieu et il vous rendra riche ».

Il y a sans doute beaucoup de naïveté dans l'image canonique de la Renaissance perçue comme le moment où la raison occidentale (ou encore « la science ») s'arrache à l'obscurantisme ecclésiastique, celui-ci se défendant en multipliant les bûchers de l'Inquisition. La pensée religieuse de la fin du Moyen Âge, et en particulier la pensée scolastique, avait déjà fait une large place à la raison comme instrument de compréhension de l'œuvre de Dieu, même si elle restait un instrument subordonné à la foi. Pourtant, il se passe bien quelque chose d'extrêmement important quand Descartes nous dit que nous devons nous rendre « maîtres et possesseurs de la nature » : c'est la finalité de la connaissance rationnelle qui bascule. Il s'agit moins, dorénavant, de comprendre la nature pour pouvoir contempler l'œuvre divine, que d'en examiner le fonctionnement pour pouvoir la mettre à notre service. De contemplative, la connaissance se fait utilitaire : elle est là pour nous servir. Autre grand précurseur de la tradition scientifique moderne, Francis Bacon soutient que la science n'a pas pour objectif de nous fournir de belles argumentations mais de servir l'action et le travail, la découverte de détails inconnus auparavant permettant de mieux aménager l'existence. Ce qui différencie la pensée scientifique naissante, c'est donc moins l'opposition entre rationalité et irrationalité que l'opposition entre connaissance contemplative et connaissance utilitaire, ce qui implique forcément le passage d'une pensée spéculative à une pensée expérimentale.

D'emblée, la rationalité moderne est donc tournée vers l'instrumental : le besoin de connaître le fonctionnement des choses naît du désir de s'en servir. Alors même que la technologie est encore dans les limbes, le projet scientifique et le projet technologique sont déjà intimement mêlés. Dans le même temps, Bacon, Descartes, Galilée et quelques autres, vont poser les bases de la deuxième transformation : la mathématisation de la raison. La mathématique devient pour la science naissante le langage dans lequel se lit le grand livre de la Nature. La raison utilitaire est donc aussi fondamentalement une raison calculatrice : son projet est de compter, peser et mesurer et ainsi de déduire les lois de comportement du monde. La mesure est indispensable au raisonnement expérimental : comment peut-on vérifier le résultat d'une expérience si l'on ne sait pas mesurer le rapport entre la variation de l'effet et celle de la cause, ou, comme on le dit dans le langage scientifique, entre la modification de la condition expérimentale et celle de la variable expliquée ?

Dans cette nouvelle conception de la pensée rationnelle, il n'y a donc de science que mathématisable. Au XXe siècle, cette conception s'est affirmée davantage encore, lorsqu'on s'est rendu compte, avec la relativité d'abord, la physique quantique ensuite, qu'il ne serait plus possible de proposer une représentation de l'univers physique accessible à l'intuition ordinaire : il n'y a qu'un langage pour la nature, c'est la mathématique. Autant elle s'est avérée

fructueuse et consensuelle pour la compréhension de l'univers physique, autant cette conception de la science fut controversée et problématique pour l'étude des phénomènes humains.

Dominique Méda¹⁷ a montré quel fut le prix à payer par la science économique au XVIIIe siècle lorsqu'elle entreprit de se constituer en discipline scientifique sur le modèle alors dominant de la physique : il lui a fallu écarter de sa définition de la richesse les réalités pour lesquelles on ne disposait pas d'un instrument de mesure, non qu'elles n'étaient pas pertinentes, mais du fait même qu'elles n'étaient pas mesurables. Ainsi, lorsque David Malthus s'interroge sur ce qui fait la richesse d'une nation, il convient qu'il est impossible de mesurer l'apport des découvertes scientifiques de Newton, du théâtre de Shakespeare ou des poèmes de Milton. Mieux vaut dès lors les écarter de la notion de « richesse nationale ». Le même argument prévaut encore, cent cinquante plus tard dans les définitions de la comptabilité nationale : dans un premier temps, la contribution de l'Etat à l'économie n'entre pas dans la comptabilisation de la production nationale, non parce qu'elle ne constitue pas, sur le plan théorique, une production de « richesses », mais parce qu'elle n'est pas mesurable empiriquement au moyen d'un prix de marché¹⁸. Certes, les économistes sont parfaitement conscients des limites que cette obligation de calculabilité impose à leurs concepts. C'est, disent-ils, le prix à payer pour fonder scientifiquement une discipline. Il reste que la valeur des choses ainsi mesurées devient alors largement conventionnelle et que les concepts « scientifiques » ne nous renseignent plus nécessairement sur les réalités qui nous importent.

La nouvelle « raison » qui émerge au XVIe siècle et se prolonge jusqu'à nous est donc à la fois instrumentale (son objet est la transformation du monde en un sens utile à l'homme) et calculatrice (elle se désintéresse de ce qui ne peut faire l'objet d'un calcul). Cette double transformation va assurer le succès de la démarche scientifique dans son domaine propre. Mais cette victoire se paye d'un prix très lourd : la raison instrumentale, par définition, n'a rien à nous dire sur ce que nous *devons faire* de notre propre maîtrise de la nature. Cette question est du ressort de ce que Kant appelait la « raison pratique », autrement dit, la réflexion morale et politique, seule à même de se poser la question des finalités.

A travers quels mécanismes la rationalité instrumentale a-t-elle pu ainsi, dans la civilisation occidentale, phagocytter l'ensemble de la raison ? Quelles sont les transformations sociales qui permettent de rendre compte de cette évolution radicale ?

¹⁷ MEDA, Dominique, *Le travail, une valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier, 1995 et *Qu'est-ce que la richesse ?* Paris, Aubier, 1999.

¹⁸ MEDA, Dominique : *Qu'est-ce que la richesse ?* Paris, Aubier, 1999, pp. 76-77.

Tradition et réflexivité, sagesse et expertise

On trouve chez le sociologue britannique Anthony Giddens, une vue particulièrement éclairante de cette transformation, à travers l'opposition qu'il établit entre « tradition » et « réflexivité »¹⁹. Lorsqu'il aborde les transformations de la société contemporaine, Giddens suggère une opposition globale entre deux modes de savoir : le savoir traditionnel, propre aux sociétés pré modernes, et le savoir réflexif qui caractérise la modernité. « La réflexivité de la vie sociale moderne », précise-t-il, « consiste en l'examen et la révision continue des pratiques sociales à la lumière des informations nouvelles à propos de ces pratiques mêmes »²⁰.

La réflexivité ainsi conçue est ainsi tout à la fois un mode de connaissance du monde, qui se définit par le retour constant du savoir sur lui-même et un mode de construction de la société, qui implique la réincorporation dans la vie sociale elle-même des connaissances nouvelles que nous acquérons sur elle. Elle s'oppose à la tradition, qui est réinterprétation continuelle du passé pour tenter de le perpétuer. Pour Giddens, le passage de la tradition au savoir réflexif est, aujourd'hui seulement, en cours d'achèvement. C'est pour cette raison que, là où beaucoup de sociologues et de philosophes utilisent l'expression « post-modernité » pour décrire l'esprit du temps qui caractérise le dernier quart de siècle, Giddens préfère parler de « radicalisation de la modernité ». Nous serions donc seulement en train de devenir vraiment modernes, et cela ferait partie de cette espèce de « malaise de civilisation » que nous ressentons confusément sans toujours pouvoir l'identifier²¹. Ce qui sépare le savoir traditionnel du savoir réflexif, ce n'est pas que le premier conduit à une société figée et l'autre, au changement. En effet, la tradition est un processus permanent de réinterprétation de la mémoire collective : le propre de la tradition, en somme, c'est qu'elle ne cesse pas d'évoluer, mais qu'elle peut prétendre le contraire, puisqu'il n'y a pas de point de référence fixe. Assez ironiquement, l'invention de l'écriture, dans les sociétés à dominante traditionnelle, introduit davantage de fixité : dès lors que la tradition est écrite, le travail de réinterprétation permanente est fragilisé, puisqu'il est toujours possible de se référer à la doxa écrite et la tradition risque de se figer en dogme. Ne sont donc pleinement traditionnelles, dans l'acception de Giddens, que les sociétés sans écriture. La différence entre tradition et

¹⁹ GIDDENS, Anthony : *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1990.

²⁰ Ibidem, p. 45.

²¹ La préférence pour le « tout au marché » procède de cette radicalisation, les positions n'étant, en principe, jamais acquises définitivement. La « performance », sanctionnée par le marché au travers des cours des actions, est sans arrêt réévaluée, les restructurations d'entreprises se succèdent au fur et à mesure que de nouvelles normes de rentabilité sont édictées, en fonction de la performance des concurrents. On peut tracer ainsi la correspondance entre le mode de connaissance (ou de représentation) du monde et la construction (ou la justification) du fonctionnement socio-économique.

réflexivité, c'est que la première est encastrée dans la communauté et que la seconde ne l'est pas. Le savoir traditionnel n'est pas séparable de ceux qui le produisent (les clercs). Il n'est pas seulement un savoir sur le monde, il est aussi, et peut-être avant tout l'expression et le garant du lien qui soude la communauté. Et donc, le savoir traditionnel n'est pas exclusivement (ni peut-être même principalement) une description opérationnelle de la réalité : il véhicule des normes et des valeurs. Il vise autant à produire des effets sociaux qu'à décrire des réalités extérieures. De sorte que mettre en doute la tradition, ce n'est pas seulement contester une représentation du monde établie, c'est défier la solidarité communautaire et mettre en cause l'ordre social. Le savoir traditionnel se présente donc sous la forme d'une sagesse, inséparable de ceux qui la produisent, qui sont, selon l'expression particulièrement révélatrice, les « gardiens de la tradition ».

Au contraire, le savoir réflexif est fondamentalement expérimental et donc *sceptique* : il mine sans cesse ses propres bases puisqu'il est, par définition, révisable²². Il n'est plus détenu par des sages mais par des « experts ». Le propre de l'expert est précisément de détenir un savoir spécialisé et désencastré : c'est un savoir qui ne vaut que dans un domaine particulier et qui est parfaitement séparable de la personne qui le détient. Il peut être stocké sur différents supports. Et surtout, ce qui le différencie de la tradition, c'est un savoir normativement neutre : il n'implique pas par lui-même un ordre social ou un système de valeurs, du moins se présente-t-il ainsi. Ainsi, l'expert d'aujourd'hui sera considéré comme une personne ordinaire en dehors de son domaine de spécialité. Le sage, lui, est sage dans toutes les circonstances et dans tous les domaines : il dit la loi.

Pour illustrer cette opposition entre tradition et réflexivité (qui s'inspire ici de celle de Giddens, mais sans la suivre systématiquement), on pourrait comparer deux personnages de notre propre univers : d'un côté le technicien en téléphonie, de l'autre le marabout. L'un comme l'autre disposent d'un savoir qui dépasse largement les compétences de ceux qui font appel à leurs services. Pour le profane, le savoir du téléphoniste n'est pas nécessairement moins mystérieux, moins « magique », pourrait-on dire, que celui du sorcier africain pour ceux qui viennent le consulter. Mais les clients ont des relations fondamentalement différentes avec l'expert et avec le sage. Au premier, nous demandons un service technique, qui peut éventuellement susciter une certaine forme de curiosité ou même de fascination par sa complexité, mais dont le prestige est strictement limité au problème envisagé. Il ne nous viendrait pas à l'esprit de dire au téléphoniste « vous avez l'air si compétent, ne pourriez-vous

²² Bien sûr, la communauté des experts a aussi ses formes de tradition : la cooptation par la communauté scientifique est tout sauf un pur processus réflexif. Elle obéit évidemment aussi à des règles de conformité.

pas me conseiller à propos de mon gamin qui accumule les bêtises ? ». Nous nous limitons à faire appel à ses connaissances techniques, dont nous savons qu'elles ne valent que pour le problème de téléphonie. Il s'agit d'une connaissance complexe, certes, mais désacralisée : le client sait que s'il avait disposé du temps et des informations nécessaires, il aurait pu apprendre lui-même à résoudre ses problèmes de téléphone. Il sait qu'il existe des manuels sur le sujet, ou des logiciels. Il n'y a par contre pas de livre pour apprendre ce que sait le marabout et exercer à sa place. Le « savoir » du marabout est indissociable de sa personne, de ses qualités intimes, et aucune somme d'efforts ne pourrait nous permettre de l'acquérir si nous n'avons pas au départ « quelque chose » de particulier. Le marabout ne maîtrise pas une technique, il « sait » comment vont les choses de la vie. Et il sait aussi ce qu'il faut faire pour en modifier le cours. Son savoir est holiste et non formalisable²³.

Réflexivité, raison et morale

On peut, sans grand risque de se tromper, dire que dans toute société coexistent tradition et réflexivité. Les sociétés les plus traditionnelles sont parfaitement capables de progrès technique. Mais elles n'adoptent pas pour autant une attitude favorisant et recherchant ouvertement ce progrès. De même, il reste dans les sociétés les plus « modernes » des connaissances qui se transmettent davantage par la tradition. Même au cœur du processus de production contemporain, les économistes font grand cas de ce qu'ils appellent l'information tacite, qui ne peut se codifier et se transmet donc uniquement par le contact humain²⁴. De par cette caractéristique, cette information conserve quelque chose du savoir traditionnel. Ainsi en va-t-il également de certains types de « savoir-faire » productifs qui ne peuvent s'enseigner par ordinateur. Mais il ne fait pas de doute que la part du savoir codifiable augmente dans nos sociétés. Dans le monde occidental, le rapport entre savoir traditionnel et savoir réflexif a basculé au cours des quatre derniers siècles, avec la naissance de la raison utilitaire et calculatrice que l'on a brièvement décrite. Et le reste du monde est aujourd'hui en train d'absorber, à marche forcée, le paradigme moderne.

La réflexivité que décrit Giddens est, selon ses propres termes, un processus de désencastrement du savoir. La tradition est à la fois connaissance du monde et connaissance morale. Elle nous dit ce qui est et, dans un même mouvement, ce qui doit être. Elle nous garantit une sorte d'unité du monde physique et du monde social puisqu'elle donne une grille d'interprétation commune pour les deux à la fois. Le savoir réflexif, parce qu'il est remis en

²³ Ce qui conduit à se demander si les psychothérapeutes, par exemple, ne relèveraient pas davantage du modèle de la sagesse que de celui de l'expertise.

²⁴ GIRAUD Pierre-Noël, *L'inégalité du monde*, Gallimard, Paris, 1996.

cause constante de ses propres fondements, ne peut plus réaliser cette unité. C'est un savoir construit sur le doute. Dès lors, il conduit logiquement à distinguer ce qui est et de ce qui doit être : la connaissance du monde se sépare de la connaissance morale.

C'est bien ce qui s'est produit dans l'histoire de la pensée occidentale : un siècle après Galilée, Descartes et Bacon, le philosophe anglais David Hume formalisait la célèbre distinction entre « est » et « doit ». Aucune connaissance du monde ne peut nous indiquer ce qui est bien ou mal. Et, symétriquement, le fait que nous considérons une chose comme bien ou mal ne peut influencer sur la manière dont nous tentons de décrire ses caractéristiques objectives. Cette distinction est, légitimement, fondatrice de la pensée scientifique moderne : nous pouvons nous désoler à l'idée que la terre est une boule lancée dans l'espace à une vitesse phénoménale et non pas le centre fixe de l'univers, mais les sentiments que nous éprouvons à ce sujet ne constituent pas des arguments pertinents pour ou contre la mobilité de la terre. Inversement, la connaissance de ce qui est ne nous aide pas à savoir si c'est bien ou non. Prenons l'argument moral traditionnel typique : « nous avons toujours fait ainsi ». La pensée morale moderne refuserait à coup sûr la validité de cet argument. Elle répondrait « ce n'est pas parce que l'on a toujours fait comme cela que c'était bien et ce n'est pas une raison suffisante pour continuer à le faire »²⁵.

Le détour par la conception de Giddens permet de saisir la caractéristique fondamentale de la raison « calculatrice » : elle peut nous aider beaucoup à obtenir ce que nous voulons, mais elle n'a rien à nous dire sur *ce que nous devons vouloir*. Elle ne nous dit pas comment nous devons nous comporter, seulement ce qui arrivera si nous nous comportons de telle ou de telle façon. La question des finalités n'est pas de son ressort. Existe-t-il seulement une forme de raison qui puisse nous indiquer ce qui est bien ou mal dès lors que l'on abandonne la certitude fournie par la tradition ? Peut-on construire concrètement ce que Kant appelait la « raison pratique » (et si oui, comment) ? C'est certainement une des questions centrales de la philosophie contemporaine. Mais au quotidien, l'homme de la société occidentale moderne est, pour l'essentiel, privé de la certitude morale qu'offrait la tradition. Très rares, en effet, sont ceux qui construiront leur morale personnelle sur base des réflexions des philosophes. Il faut donc chercher ailleurs. C'est ici qu'on retrouve Dale Carnegie.

Une morale « instrumentale »

²⁵ On pourrait presque dire que, pour la pensée morale diffuse de la modernité, le fait que « les choses ont toujours été ainsi » constitue un argument moral à *leur encontre* : si on a toujours fait comme cela, alors il y a une bonne raison de faire autrement, à savoir que le changement constitue un impératif moral en soi. D'où l'intérêt porté par la psychologie sociale, par exemple, pour la « résistance au changement », qui est comme son nom l'indique un obstacle à vaincre.

L'atterrissage peut paraître abrupt après le détour socio-philosophique que l'on vient de faire. Pourtant, le raisonnement sur la tradition, la raison et la morale permet de comprendre ce qu'il y a à la fois de vicié et de fascinant dans la logique de *Comment se faire des amis* : il s'agit d'une tentative pour reconstruire la morale à partir de la nouvelle raison instrumentale. *A priori*, cette tentative est absurde. Avec la séparation de la morale et de la science, la coupure entre le monde de l'être et celui du devoir-être, l'homme dispose, certes, d'un outil extraordinaire pour comprendre la nature et agir sur elle. Mais cet outil n'est, par définition, pas celui dont nous pourrions nous servir pour tenter de discerner des finalités : la raison instrumentale ne sert, comme son nom l'indique bien, qu'à optimiser l'agencement de moyens en vue d'une fin donnée. Dès lors, le choix de ce que nous devons vouloir repose sur la liberté de chacun. Comme le dit le sociologue allemand Ulrich Beck²⁶, dans sa propre définition de la modernité, cela implique « l'obligation de découvrir et d'inventer de nouvelles certitudes pour soi-même et pour les autres ». Autrement dit, la nouvelle liberté morale est vécue comme une nouvelle forme de contrainte : l'obligation de faire des choix. C'est une obligation profondément angoissante. Précisément, la rationalité instrumentale fournit un moyen de détourner de cette obligation : il suffit de substituer un processus d'accumulation de moyens au processus de choix des fins. Il suffit, selon la belle formule d'André Gorz, de postuler que « plus vaut plus ».

L'idée que « plus vaut plus » est facile à comprendre, comme il est facile de percevoir à quel point elle est devenue un lieu commun implicite de notre morale individuelle ou sociale. Depuis la rupture avec la tradition, s'il est une chose que l'homme a appris, c'est à maîtriser la technique d'utilisation optimale des moyens en vue d'une fin donnée. L'ironie veut que, par ce processus même, il ait perdu ses certitudes morales sur les finalités elles-mêmes. Dès lors, comment contourner l'angoissante « obligation de choisir » ? Tout simplement en la reportant à plus tard : *optimisons tout ce qu'il est possible d'optimiser, cela sera toujours utile*. Plus vaut toujours mieux que moins. Le texte de Dale Carnegie prend ainsi un sens nouveau : il constitue un remarquable guide d'utilisation optimale de « l'amitié » à l'usage de ceux qui ont perdu le sens de l'amitié. Ainsi en va-t-il des petits livres de Hopkins ou Peale cités plus haut, qui conseillent de ne voir ses amis que lorsqu'ils vont bien et qu'ils sont de notre avis. Ainsi également, de l'Américaine rencontrée par Milan Kundera qui fait du nombre d'orgasmes le critère de la relation amoureuse réussie. Dans tous les cas, il s'agit d'utiliser optimalement quelque chose. Le problème est que l'on est devenu incapable de se souvenir à

²⁶ BECK, Ulrich ; GIDDENS, Anthony ; LASH, Scott : *Reflexive modernization* , London, Polity Press, 1995.

quoi sert ce déploiement d'énergie rationalisatrice. Le calcul des moyens a surimposé sa logique à la réflexion sur la finalité. Le bon élève de Carnegie est semblable à cet américain dont se moque Kenneth Galbraith et qui ne peut pas utiliser sa motoneige parce qu'il passe tous ses week-ends à travailler pour se la payer.

L'absurdité est bien sûr qu'en instrumentalisant des valeurs comme l'amitié ou l'amour, on en fait disparaître tout le sens. Celui qui ne pense qu'à utiliser ses amis ne trouve plus aucun plaisir à l'amitié. Comme l'avait signalé il y a déjà pas mal de temps l'économiste et sociologue américain Robert Lane²⁷, « se faire des amis dans l'espoir de gagner de l'argent ou (inversement) gagner de l'argent en vue de se faire des amis, dans les deux cas, la relation d'amitié elle-même est pourrie ». De la même façon, celui qui tente d'optimiser la somme de plaisir éprouvé dans un moment d'abandon sexuel a toutes les chances de devenir incapable de s'abandonner et de ne plus éprouver de plaisir du tout²⁸.

Pourtant, aussi absurde soit-elle, cette logique est très puissante parce que précisément, elle évite l'angoisse de l'incertitude morale. André Gorz²⁹ emprunte à Charly Boyadjian l'histoire de cette fabrique de chaussures où l'on travaille 48 heures semaine et où, en outre, les ouvriers courent après les heures supplémentaires. Lorsque, avec la crise, la durée du travail est réduite à 32 heures semaines, les ouvriers impliqués redécouvrent le temps libre et toute une série d'activités auxquelles ils avaient renoncé. Dès lors, ils recommencent à se poser des questions et, paradoxalement, les heures supplémentaires diminuent. En redécouvrant, par la réduction « contrainte » des heures de travail, le temps de se reposer des questions sur les finalités de leur stakhanovisme, les ouvriers découvrent qu'il leur permettait surtout d'éviter, précisément, de se poser des questions. Comme le dit Gorz, en un résumé particulièrement fascinant : « La mesure quantitative comme substitut du jugement de valeur rationnel confère la sécurité morale et le confort intellectuel suprêmes : le Bien devient mesurable et calculable ». Dès lors, le jugement moral se résume quasiment à un algorithme et l'angoisse du choix moral s'évanouit.

On pourrait donc dire les choses de la manière suivante : la réflexivité de la raison moderne nous fait perdre le confort des certitudes morales portées par la tradition. La morale elle-même devient affaire de discussion rationnelle. Mais la discussion rationnelle sur le « devoir-être » est une affaire difficile, plus difficile en tout cas que la discussion rationnelle

²⁷ LANE, Robert : "Markets and the satisfaction of human wants", *Journal of economic issues*, vol. XII, N° 4, 1974, p. 799-827.

²⁸ C'est exactement l'idée que défend, de son côté, Michel Houellebecq dans la plupart de ses romans, et de manière tout-à-fait explicite dans le dernier : *Plateforme*, Paris, Flammarion, 2001.

²⁹ GORZ, André, *Métamorphoses du travail, quête du sens*, Paris, Galilée, 1988.

sur l'être. Dans cette dernière (qui relève de la démarche scientifique), la nature en dernier ressort « tranche ». Nous ne pouvons être certains que le monde sera jamais totalement connaissable, mais à tout le moins, nous ne doutons guère qu'il y ait un monde à connaître. En matière de morale, une fois enlevée la certitude de la tradition, rien ne garantit qu'il y existe quelque chose qui soit le « bien » ou le « mal », au-delà des jugements subjectifs des hommes. Dès lors, la tentation est grande de combler l'angoisse par le recours à un artifice : accumuler les moyens et reporter à un « plus tard » indéfini, la véritable discussion morale, celle où l'on va devoir trancher la finalité pour laquelle ces moyens ont été accumulés. Le terrain est mûr alors pour le développement de la morale du « plus vaut plus ».

Modernité réflexive et modernité compulsive

On voit que les conceptions de Gorz et celles de Giddens se complètent : l'un et l'autre soulignent la dimension « compulsive » de la modernité capitaliste. Giddens explique que la compulsion est réponse à l'éradication de la tradition; Gorz montre que cette réponse constitue un substitut à un ordre moral perdu. Par ailleurs, ce dernier incrimine surtout la sphère de la production : c'est la nature même de la machine économique qui pousse à la logique du « plus vaut plus ». Giddens, qui s'est intéressé plutôt à d'autres aspects de la vie, met en cause la modernité dans son ensemble : l'éradication de la tradition transforme fondamentalement le cadre routinier de nos activités quotidiennes. Mais au bout du compte, c'est bien l'angoisse devant l'incertitude qui ouvre la voie à la raison compulsive, à l'aspect « névrotique » de la modernité.

On pourrait ajouter que, dans le monde occidental de ce tournant de siècle, l'insécurité n'est pas seulement *ontologique* (perte de la référence stable quant aux buts de l'existence qu'offrait la tradition) mais aussi *existentielle* dans un sens beaucoup plus concret : précarisation des conditions de vie, incertitudes sur l'avenir. L'aspiration à la sécurité (de travail, de logement, etc.) est délégitimée (« archaïque », « dépassé », « rigide », « conservateur »...) au fur et à mesure que la société n'a plus à offrir que des positions provisoires, susceptibles d'être remises en cause à tout moment. Sans cette sécurité d'existence, et dans l'impossibilité de la revendiquer, le comportement névrotique s'impose de lui-même comme mode de protection de l'individu (conformément à la perspective freudienne).

Une illustration cinématographique extraordinaire de cette idée de compulsion peut être trouvée dans le film de John Huston *L'honneur des Prizzi*. Jack Nicholson et Kathleen Turner y incarnent deux tueurs à gage, le premier issu d'une vieille famille de la mafia italienne, la seconde une petite « indépendante » polonaise. Au début du film, ils sont rivaux

et chacun d'un est chargé d'éliminer l'autre. En cours d'histoire, ils tombent amoureux et même se marient. Mais les choses ne s'arrangent pas pour autant : Nicholson est pressé par sa « famille » de liquider sa nouvelle épouse, qui leur fait concurrence et ne respecte pas les règles. En définitive, il choisit la loyauté et l'honneur professionnel et finit par tuer sa propre femme contre son gré. Au-delà de l'humour noir, le film nous raconte bien comment le « professionnalisme » sert ici de substitut à la réflexion morale. La compulsion du tueur a repris le dessus sur sa volonté d'émancipation.

L'exemple de *L'Honneur des Prizzi* peut d'ailleurs aider à éviter un contresens. On pourrait en effet penser que la « névrose » dont parle Giddens se nourrit de la *résistance* à la modernité. Sont alors « névrotiques » les phénomènes de référence désespérée à une tradition qui est en voie de disparition. C'est l'une des analyses possibles du conservatisme radical, qu'il soit d'ordre politique ou religieux : l'angoisse de la modernisation croissante de la société engendre le repli vers une « tradition sans traditionalisme³⁰ ». Comme le dit encore le sociologue anglais, « le passé continue à vivre mais plutôt que d'être activement reconstruit sur le mode de la tradition, il tend à dominer l'action d'une manière quasi causale ». Il est certain que bien des aspects de l'intégrisme contemporain peuvent se comprendre de cette façon. En ce sens, le caractère compulsif de la modernité se jouerait dans le rapport à ses adversaires. Le nationalisme extrême par exemple, serait une réaction d'angoisse, irrationnelle, devant les transformations impulsées par la modernité, et en particulier devant la globalisation du monde. De la même façon, la névrose au sens clinique serait une sorte de « raccroc » désespéré à des impératifs moraux qui ne sont plus nourris par une tradition et qui dès lors se réfugient dans l'inconscient. Mais en rester là, c'est manquer l'essentiel. En effet, comme on l'a bien vu à travers la logique du « plus vaut plus », c'est la modernité elle-même qui présente ce caractère compulsif. Dans *L'honneur des Prizzi*, Jack Nicholson est un personnage résolument moderne : celui qui s'appuie avant tout sur la logique du devoir professionnel pour éviter de se poser des questions (éminemment) dérangeantes. De même qu'est résolument « moderne » le cadre qui sacrifie l'essentiel de sa vie à la réussite d'une carrière. Et de la même façon, le livre de Carnegie est tout aussi moderne, lui qui subordonne l'amitié à la réussite. La soumission à l'impératif de « réussite » est une forme de compulsion intrinsèquement moderne : c'est bien une forme de compulsion, au sens où elle ne fait pas l'objet d'un réexamen réflexif, mais elle est entièrement moderne au sens où elle ne cherche pas à s'appuyer sur une tradition perdue. C'est la substitution d'une routine « vide » à une

³⁰ La formule est curieuse : on aurait mieux compris « traditionalisme sans tradition ».

routine nourrie de tradition. Le capitaliste « ascétique » de Weber est, en ce sens, névrotique. Mais le consommateur compulsif du sociologue américain Daniel Bell ne l'est pas nécessairement moins.

On peut se demander alors ce qui justifie la tonalité globalement optimiste de Giddens. C'est que, selon lui, l'extension de la réflexivité est l'horizon inévitable de la modernité. En effet, le propre du savoir des experts est d'être, par nature, ouvert au doute et donc à la révision réflexive. Le savoir traditionnel pouvait (et devait) prospérer dans la déférence : remettre en cause la tradition, c'est remettre en cause le lien entre les membres de la communauté. Le savoir expert est, lui, constamment confronté à des « épreuves de vérité³¹ » : la position sceptique lui est consubstantielle, parce que c'est l'une des conditions de son succès. Sans scepticisme, pas de possibilité de correction et donc pas d'efficacité du savoir. Bien sûr, le sociologue anglais ne nie pas que la connaissance scientifique elle-même puisse composer avec une attitude dogmatique (et donc une forme de compulsivité). Le scientisme, par exemple, était une tentative pour concilier modernité et tradition. Mais précisément, l'échec du scientisme comme représentation du monde traduit bien le travail incessant du doute : il est *dans la nature* du savoir expert d'être réflexif (et donc sceptique) parce que c'est la condition de son succès et de sa légitimité, comme la déférence était la condition du succès et de la légitimité du savoir traditionnel.

Pourrait-on imaginer alors que la « névrose moderne » aurait pour sortie la *réflexivité de la raison elle-même*, l'émergence d'une rationalité qui s'interrogerait sur elle-même, sur ce qu'elle est capable de faire et sur les finalités au service desquelles elle peut s'engager ? L'idée est belle et elle mobilise les philosophes. Mais l'objectif ici n'est pas de s'intéresser aux fondements philosophiques d'un tel projet, plutôt à ses conditions de possibilité (et à ses conséquences) sociologiques. C'est sur ce point qu'il faut maintenant s'interroger.

³¹ Formulation empruntée au sociologue Luc Boltanski.

II. LES DERNIERES CERTITUDES

La compulsivité de la modernité n'est pas la seule porte de sortie face à l'angoisse issue du délitement de la tradition. Une autre façon d'échapper à cette angoisse, consiste précisément à tenter de maintenir la tradition au cœur de la modernité. Ces derniers temps au moins, la modernité a souvent été relue par les sciences sociales ou la philosophie contemporaines, moins comme la fin des certitudes que comme la dernière tentative pour en construire une. De ce point de vue, alors, l'Etat, le progrès, la science elle-même seraient des substituts laïques de la transcendance religieuse, en ce qu'ils viseraient à constituer une sorte de point de référence fixe, une forme d'autorité qui ne ferait pas question.

C'est cette vision des choses, déclinée parfois sous des variantes très différentes, que l'on trouve derrière les réflexions contemporaines en termes de « post-modernité ». L'idée de post-modernité est difficile à saisir puisque, comme beaucoup des concepts à succès en sciences sociales, elle désigne à la fois un constat empirique et un point de vue normatif, une tentative de décrire des évolutions qui seraient en train de se produire et un appel à soutenir ou critiquer ces évolutions. Mais dans le cadre de ce petit livre, on peut se limiter à une idée très schématique : la post-modernité désignerait le mouvement par lequel les certitudes encore enchâssées au sein du projet des Lumières, certitudes qui d'une certaine façon, refusaient de se dire comme telles, seraient aujourd'hui occupées à se déliter pour laisser place à la multiplicité irréductible des points de vue. Les sociétés occidentales contemporaines seraient donc, maintenant seulement, occupée à déployer la réflexivité.

Le tournant « post »

La multiplication du préfixe « post » dans les sciences sociales, à partir *grosso modo* du milieu des années 70, atteste qu'il s'est bien passé quelque chose, au moins dans la représentation du devenir historique de nos sociétés. Penser en « post », donc en termes « d'après » c'est en effet penser la société à partir de la référence à son passé, alors que la caractéristique majeure des trente années d'après-guerre, c'est la projection dans l'avenir. Les notions de société post-industrielle (Daniel Bell), post-marxiste (André Gorz), post-matérialiste (Ronald Inglehart), post-moderne (Gilles Lipovetski), si elles diffèrent dans leurs implications, voire dans leurs fondements, ont bien pour point commun qu'elles tentent de décrire le changement social en fonction de la période qui se termine et non pas de celle qui est en train d'advenir. Cet aveu de perplexité face à l'avenir constitue un net renversement de tendance dans la pensée occidentale moderne.

C'est aussi la marque d'un désenchantement : il n'est plus du tout sûr que demain sera meilleur qu'aujourd'hui. Pour le sociologue, la représentation de la société en « post » se

découvre à travers le retournement des réponses aux enquêtes d'opinion : à partir du milieu des années 80, la majorité des personnes interrogées pensent que leurs enfants connaîtront une vie plus difficile que la leur. C'était assez unimaginable vingt ans plus tôt. Cette modification de la représentation de l'avenir se traduit dans les formules utilisées pour désigner les décades écoulées : on parle, selon les cas des « *golden sixties* » ou des « trente glorieuses ». Un objet particulièrement symbolique de la nouvelle vision de l'avenir est probablement la navette spatiale de la NASA. Technologiquement, elle est très supérieure aux gros lanceurs qui, dans les années soixante, ont permis la réussite des missions Apollo et l'exploration américaine de la lune. La navette, réutilisable et plus sûre, constitue un progrès technique indéniable. Et cependant, elle est aussi le symbole d'une forte déception : parmi les adolescents qui ont observé l'alunissage d'Apollo XI en 1969, lequel aurait pu s'imaginer que trente ans plus tard, il n'y aurait ni station orbitale, ni base lunaire, ni exploration humaine de Mars et que la conquête de l'espace serait ramenée essentiellement à un lancement « routinier » de satellites utilitaires?

Les attitudes diffèrent à l'égard de cette nouvelle configuration idéologique qui semble caractériser l'occident contemporain. Certains se contentent de constater la « fin des grands mythes » qui se substituaient à l'autorité religieuse : la croyance en un progrès inéluctable (et, par ricochet, la sacralisation de la science) ; l'idée d'une morale potentiellement universalisable; la vision d'un avenir défini par la confrontation de projets collectifs opposés (et, par ricochet, la conviction de la centralité du politique). D'autres le déplorent, y voyant le triomphe d'un individualisme hédoniste autocentré et, en somme, la fin de toute morale. Certains, enfin, y voient une libération : la dernière émancipation par rapport à toute certitude. Mais tous ceux qui parlent de post-modernité s'accordent sur un de ses aspects : la disparition progressive de tout point de référence fixe, de toute certitude inamovible qui servirait d'étalon pour évaluer ce qui change.

Ainsi comprise, la post-modernité, loin de constituer une rupture, serait une forme de radicalisation de la modernité. Elle constituerait une généralisation de la réflexivité, le retour sur soi de toutes nos pratiques et de toutes nos croyances. Mais cette radicalisation ouvre-t-elle de nouveaux chemins à la réflexivité ou va-t-elle au contraire accentuer la dimension névrotique de notre société ? Aujourd'hui, pourrait-on dire, les paris sont ouverts. Cette modernité « radicale » offre à la fois des ressources pour une société plus consciente d'elle-même et le risque, en éradiquant ce qui restait de substitut à la tradition, de fragiliser encore davantage les individus.

La (més)alliance de la raison et de la tradition

En quoi consiste donc cette « résistance » de la tradition au sein de la modernité, qui serait supposée s'effacer au cours de la période actuelle ? L'alliance entre tradition et modernité a pris des formes multiples au cours des deux derniers siècles. Cette idée d'« alliance » est bien sûr une métaphore : elle désigne les processus par lesquels les sociétés modernes ont eu tendance à construire des « points fixes » échappant à la réflexivité et servant de repères soit cognitifs, soit normatifs, pour juger le flux permanent des changements sociaux. La « société », le « progrès », la « science », l'« Etat », la « révolution », l'« histoire », par exemple, ont constitué de tels points fixes, mobilisés différemment à travers les différentes philosophies sociales. On examinera ici brièvement le rôle de notions telles que l'Etat et la société et ensuite, on dira quelques mots plus détaillés du rôle de la science.

La manière dont Emile Durkheim, penseur incontestablement moderne et l'un des pères fondateurs de la sociologie, a tenté de reconstruire la société elle-même comme transcendance est assez peu connue en dehors des sociologues. Pourtant, elle constitue un exemple paradigmatique de cette alliance entre tradition et modernité et vaut la peine d'être brièvement décrite. La conception de Durkheim sur la transcendance est particulièrement bien expliquée dans un petit texte intitulé « Jugements de valeur et jugements de réalité »³². Le sociologue y définit son dilemme à peu près de la manière suivante : les êtres humains ont des idéaux; les idéaux n'existent pas dans une sorte de « monde en soi » comme le croyait Platon; pourtant, ce ne sont pas des objets de la réalité observable puisque la « valeur » des choses n'est pas un donné empirique. Mais si la valeur n'appartient ni à un monde des idées ni au monde empirique, où donc se situe-t-elle ? On voit bien la difficulté. Durkheim, d'un côté, refuse la métaphysique dualiste : il n'y a que la nature et il n'existe pas, à côté de la nature, un « monde des valeurs » à la manière de Platon. D'un autre côté, la valeur n'est pas « dans les choses elles-mêmes ». Mais alors d'où vient-elle ? La réponse, pour lui, est claire : la valeur vient de la société. « Si donc l'homme conçoit des idéaux, si même il ne peut se passer d'en concevoir, et de s'y attacher, c'est qu'il est un être social. C'est la société qui le pousse à se hausser ainsi au-dessus de lui-même et c'est elle aussi qui lui en fournit les moyens ». C'est la société qui permet de réconcilier les aspects empiriques et normatifs des valeurs parce que la société, « elle aussi, vient de la nature tout en la dominant. [...] Elle est la nature, mais parvenue au plus haut point de son développement et concentrant toutes ses énergies pour se dépasser en quelque sorte elle-même ». Il y a donc bien une forme de vérité morale en dehors

³² DURKHEIM, Emile : *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 1974.

de la religion: elle est produite par la société elle-même qui n'est ni tout à fait une réalité empirique ni tout à fait une construction normative mais une sorte d'intermédiaire entre les deux mondes. La rupture entre l'être et le devoir-être, centrale dans la pensée moderne, est donc implicitement gommée.

Durkheim écrivait au tout début du siècle passé. Cette vision spécifique de la société comme « garant » de la vérité transcendante a incontestablement vieilli et a été attaquée, surtout depuis les années 70 par une nouvelle poussée de l'individualisme. Mais la vision durkheimienne peut servir de modèle. Elle est exemplaire de la façon dont la tradition se fraie un chemin au sein de la modernité : par le désir de retrouver l'accès à la certitude morale et existentielle que la raison ne fournit plus depuis qu'elle se préoccupe essentiellement de nous rendre « maîtres et possesseurs de la nature ». On peut mesurer l'importance de l'idée de société à la façon dont elle a été attaquée par les « modernisateurs » ultra que furent les néo-libéraux. Rappelons-nous par exemple la célèbre phrase de Margaret Thatcher : « *There's no such thing as a society* » (une chose comme la société, cela n'existe pas).

En cela, la « réification » de la société par Durkheim ou, autrement dit, sa transformation en « chose » n'est qu'une des tentatives de construire une transcendance laïque. On peut en trouver une autre, à l'opposé, dans la conception du communisme « orthodoxe » : la subordination de toute décision morale à la nécessité de la révolution socialiste est, comme la pensée de Durkheim, une tentative pour « faire redescendre sur terre une transcendance que l'on n'arrive plus à lire dans les cieux » (la formule est du sociologue français Raymond Boudon). Même si l'image peut paraître un peu rapide, l'eschatologie communiste a donc de solides points communs avec le « holisme » durkheimien : la future société communiste est inéluctable, donc elle fait partie de la réalité empirique; mais en même temps, elle est le but vers lequel doit tendre l'action politique et donc elle est idéal normatif. Comme la pensée durkheimienne, la conception communiste du monde est donc schizophrénique : elle exhorte les militants à réaliser quelque chose dont l'avènement est de toute façon garanti par les lois de l'histoire³³.

La présence de la tradition au sein de la modernité ne se limite pas toutefois à des constructions sociologiques ou des philosophies politiques aujourd'hui en perte de vitesse. Le rôle de l'Etat-nation dans le développement des sociétés contemporaines est de ce point de vue révélateur. La nation est moderne en ce qu'elle déconstruit les vieilles solidarités

³³ Sans négliger pour autant les courants critiques qui, de l'intérieur même de la tradition marxiste, ont dénoncé cette contradiction.

communautaires ou corporatistes pour les remplacer par une identité plus large et rationalisée. Elle est, en même temps, traditionnelle en ce qu'elle tente de définir une identité fixe et non contestable, une définition de soi qui échappe à la réflexivité. Quant à l'Etat, sa fonction de garant des rapports de forces sociaux, tout au long du XXe siècle, permet de l'envisager également comme la tentative de construction d'un tel point fixe.

L'exemple de la science

A côté de la société et de l'Etat, il faut faire une place particulière à la science comme exemple de l'alliance entre tradition et modernité. Il peut paraître curieux *a priori* de suspecter la science elle-même de traditionalisme. La démarche scientifique ne constitue-t-elle pas par définition l'extrême opposé de la pensée traditionnelle, compte tenu de l'attitude nécessairement sceptique qu'elle suppose, ainsi qu'on l'a rappelé précédemment ? C'est précisément parce que la science est si emblématique du projet moderne qu'il est utile de montrer que l'institution scientifique a pactisé (et bien plus qu'on ne le croit souvent) avec la tradition.

L'histoire de la pensée scientifique des deux derniers siècles montre en effet que le scepticisme y a constamment cohabité avec la recherche de certitude, qui est son exact contraire. En 1925, alors que la théorie de la relativité et la découverte des quanta venaient de bouleverser de fond en comble le savoir physique, un esprit aussi ouvert que Bertrand Russell pouvait écrire : « La physique s'approche ainsi du stade où elle sera totalement achevée donc inintéressante ». Et il ajoutait : « Une fois établies les lois gouvernant le mouvement des protons et des électrons [on pourrait réaliser] une machine à calculer qui, lorsqu'on tournerait une manivelle donnerait à qui le désire le moyen de découvrir les événements d'autres époques... »³⁴ L'idée d'une connaissance totalement achevée, d'une certitude acquise une fois pour toute est bien la marque d'une nostalgie de l'autorité de la tradition, comme l'était la société « transcendante » de Durkheim ou la révolution socialiste de la vulgate marxiste.

La science moderne, en tant qu'institution mais parfois aussi en tant que forme de culture, a donc constamment « flirté » avec la tradition et cela de deux manières : d'une part à travers le désir constant de certitude ; d'autre part à travers la tentation tout aussi constante de faire de ces certitudes le fondement possible d'une morale. Sous l'effet de ces deux tentations, le projet scientifique se dégrade en scientisme, c'est-à-dire en prétention à définir à partir de la science le seul discours pertinent sur le monde. Il s'agit alors de disqualifier — comme tentèrent de le faire les philosophes regroupés dans les années 20 sous le nom de « cercle de

³⁴ RUSSELL, Bertrand, *Le mariage et la morale*, Paris, 10/18, 1997.

Vienne » – tout discours qui ne peut se décomposer en énoncés empiriques vérifiables et en règles formelles de langage pour articuler ces énoncés. Dans ce contexte, une expression comme « Dieu existe » n'est pas simplement vraie ou fausse, elle est dépourvue de toute signification puisqu'elle n'est pas empiriquement vérifiable. L'épistémologie scientifique de la seconde moitié du XXe siècle³⁵, peut d'ailleurs se lire comme une longue tentative pour déconstruire cette forme de totalitarisme, notamment en montrant qu'il n'existe pas de « méthode scientifique » certaine. Paul Feyerabend, le représentant le plus provocateur de ce courant épistémologique, allait jusqu'à comparer la science avec la religion et défendait l'idée qu'une véritable laïcité exigerait qu'on laisse la possibilité aux parents de choisir pour leurs enfants l'enseignement de la magie plutôt que celui de la science. Par exemple, disait-il, « si un Américain peut bien aujourd'hui choisir la religion qu'il veut, on ne lui permet pas jusqu'à nouvel ordre d'exiger que ses enfants apprennent à l'école la magie plutôt que la science. Il y a une séparation entre l'Eglise et l'Etat, il n'y a pas de séparation entre l'Etat et la Science ». Et il ajoutait : « libérons la société du pouvoir d'étranglement d'une science idéologiquement pétrifiée, exactement comme nos ancêtres nous ont libéré du pouvoir d'étranglement de la vraie-et-unique-religion ! »³⁶ C'était une boutade, sans doute, mais significative : elle rappelait aux scientifiques que la fragilité de leur savoir ne les autorise pas à s'ériger en prophètes.

On pourrait, de là, conclure qu'aujourd'hui, le scientisme, « maladie de jeune chien » de la démarche scientifique, est mort. L'alliance entre modernité et tradition, du moins en ce qui concerne la science, se serait défaite et le champ serait ouvert pour une réflexivité sans limite. Ce serait aller un peu vite en besogne. Le darwinisme social du XIXe siècle, par exemple, tentait de justifier le capitalisme sauvage à partir de l'idée darwinienne de la sélection naturelle, moteur de l'évolution. Or, il a de solides prolongements contemporains. Aujourd'hui même, la pensée sociale conservatrice aux Etats-Unis s'appuie sur l'idée d'héritabilité biologique de l'intelligence pour défendre la réduction des budgets sociaux : puisque les pauvres sont pauvres parce qu'ils sont moins intelligents, il ne sert à rien de dépenser de l'argent pour les éduquer davantage, il faut avant tout les décourager de faire des enfants. C'est notamment la position défendue au début des années 90 dans *The Bell Curve*, ouvrage des psychologues américains Murray et Herrnstein, qui se veut un texte à vocation scientifique et dont la thèse centrale est qu'il existe une différence de quotient intellectuel

³⁵ Avec notamment K. Popper, W.v.O. Quine, P.K. Feyerabend ou I. Lakatos

³⁶ FEYERABEND, Paul K., *Contre la méthode*, Seuil, coll. Science ouverte, 1979, pp. 337 et 348.

entre noirs et blancs³⁷. La volonté de régenter la vie des hommes et des femmes en les soumettant aux découvertes de la « science » est donc toujours vivante, même si elle a du plomb dans l'aile. Le procès du scientisme a été fait, à maintes reprises, et le plus souvent, par les scientifiques eux-mêmes, soucieux de tracer les limites de validité de leur démarche. Mais cela ne l'empêche pas de renaître constamment.

Il ne faut pas confondre en effet la réflexion des philosophes, des sociologues des sciences et même d'un certain nombre de scientifiques soucieux des fondements éthiques et épistémiques de leur démarche, avec la place concrète de la science dans la société contemporaine. Pour le grand public, comme pour une partie des scientifiques « de terrain », la présence du scepticisme au cœur de la démarche scientifique est une découverte récente et partielle. Le meilleur exemple en est le statut de l'expert au quotidien. Pour une grande partie du public – et pour certains des experts eux-mêmes – la science n'est pas simplement une pratique humaine, certes particulièrement rationnelle, mais incapable de fournir des certitudes. La science « dit le vrai » – même si l'on concède, abstraitement et du bout des lèvres, que ce n'est que la vérité du moment. L'expertise est ainsi travestie en son contraire : la sagesse, le savoir que l'on ne peut contester sans remettre en cause l'ordre social. Pour mesurer cette confusion, il suffit de penser au malaise, à l'agacement, voire à l'angoisse des gens lorsqu'ils sont effectivement confrontés à la logique de réflexivité qui caractérise la démarche experte : à savoir lorsque deux ou plusieurs experts confrontent leurs arguments avec les plus grandes difficultés à aboutir à un accord, chacun faisant jouer le scepticisme à l'égard des affirmations de l'autre. Il suffit d'envisager le désenchantement (et parfois l'impression de trahison) qu'éprouvent les « profanes » devant les renversements théoriques dans des domaines qui les impliquent directement : par exemple, devant la succession de théories contradictoires qui a caractérisé ce demi-siècle dans des domaines comme la pédagogie parentale ou l'impact des différentes pratiques alimentaires.

A travers l'exemple de la société, de la science et de l'Etat, on voit ainsi que les institutions supposées centrales de la modernité étaient solidement installées sur un socle d'autorité traditionnelle. Peut-être serait-il plus juste de dire, de fait, qu'il s'agissait là d'autorités traditionnelles dans leur forme mais pas dans leur contenu : elles sont traditionnelles en ce qu'elles se posent à un moment comme incontestables et susceptibles de fournir une sécurité ontologique et morale ; mais elles ne le sont pas en ce sens qu'il s'agit d'autorité dégagées de tout contenu religieux.

³⁷ Sur la pensée conservatrice américaine, on lira utilement *La nouvelle question sociale : repenser l'Etat-Providence* de Pierre Rosanvallon, Paris, Seuil, 1995.

Le tournant « post-moderne » peut s'interpréter comme une mise en cause de cette part de tradition au sein de la modernité, donc comme la radicalisation de la démarche réflexive au sens défini dans le chapitre précédent. Si l'on cherche un moment « symbolique » dans ce processus de radicalisation, on pensera inévitablement à mai 68. L'ensemble des événements de mai, en Europe continentale (France, Belgique, Italie, Allemagne, entre autres) constituent un moment de « cristallisation » du refus de l'autorité traditionnelle. De ce fait, ils ont aidé les sociologues et les politologues à s'interroger sur les ressorts de cette évolution. Ils constituent donc un bon point de départ pour comprendre l'évolution des valeurs et, en particulier, la manière dont se défait progressivement aujourd'hui « l'alliance » entre raison et tradition.

La révolution silencieuse

Mai 68, même s'il concerne essentiellement quelques pays d'Europe, fut en effet le moment le plus symbolique d'un mouvement de remise en question qui a touché l'ensemble du monde développé : entamé aux Etats-Unis dans le cadre de la contestation de la guerre du Vietnam, il s'étendit même à certains pays communistes (voir le printemps de Prague). Les interprétations de cette période foisonnent et aujourd'hui, l'air du temps est plutôt à la réévaluation de sa signification historique. Par exemple, les sociologues français Luc Boltanski et Eve Chiapello, dans *Le nouvel esprit du capitalisme*³⁸, ont entrepris une reconstruction systématique des conséquences de l'esprit de Mai sur la période qui a suivi tentant de montrer que la contestation de Mai fut moins une contestation du capitalisme en tant que tel, que des résidus de tradition que charriaient encore les sociétés libérales de l'immédiat après-guerre.

De son côté, le politologue américain Ronald Inglehart a passé plus de trente ans à tenter d'analyser, au moyen d'enquêtes d'opinion, l'effritement de l'autorité traditionnelle au sein des sociétés occidentales. Ce qui a d'abord intrigué Inglehart, c'est que la conflictualité sociale et politique, au cours des années 60, change progressivement de nature. En effet, le conflit social classique restait largement interprété par la sociologie politique dans des termes assez proches de l'analyse marxiste : un conflit entre catégories sociales pour le partage de la valeur ajoutée produite au sein de la société. Certes, il y avait déjà eu dans les années 50 toute une réflexion sur la transformation des classes sociales, le développement des classes moyennes, l'apparition d'une « technostructure » (Galbraith) et le développement d'un « capitalisme de managers » plutôt que de propriétaires. Mais cela ne modifiait pas profondément la perception de la nature des conflits, centrés sur des oppositions d'intérêts et

³⁸ BOLTANSKI, Luc et CHIAPELLO, Eve : *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

le partage des ressources. Or, la nouvelle contestation des années soixante se présente par rapport à cette vision sous des traits assez radicalement nouveaux. En premier lieu, elle apparaît comme un conflit de *générations* autant, sinon davantage, que comme une opposition entre catégories sociales. En second lieu, la révolte ne vient pas tant des milieux ouvriers que des jeunes issus d'une classe moyenne relativement aisée. Aux Etats-Unis, ce sont de jeunes « bourgeois » qui contestent la guerre du Vietnam et c'est, dans l'ensemble, la classe ouvrière qui la soutient. De même, en France, le Parti Communiste qui est toujours, en mai 68, le premier parti ouvrier, sera tout d'abord très méfiant devant cette contestation qu'il qualifie de « chahut petit-bourgeois ». C'est seulement lorsque, spontanément, une partie de la classe ouvrière sera entrée dans la brèche ouverte par les étudiants, que le PCF, avec une extrême réticence, finira par nuancer son attitude. Enfin, troisième nouveauté : les thèmes de conflit. Le mouvement contestataire des années 60 ne se présente pas comme un conflit d'intérêts entre catégories sociales, mais comme une vague de revendication portant sur des valeurs : le pacifisme, le refus de l'autoritarisme, le souci de l'environnement, le droit à la liberté sexuelle, l'égalité entre hommes et femmes.

Ces événements, et bien d'autres, participent de ce que le politologue américain appelle une « révolution silencieuse » qui touche toutes les sociétés occidentales³⁹. Il entend par « révolution silencieuse », un mouvement puissant de mutation des valeurs au sein de la génération née après la dernière guerre mondiale. L'explication qu'il en donne est, au fond, assez simple, même si elle est présentée avec beaucoup de détails dans de nombreux articles et quelques gros livres bourrés de statistiques.

Le post-matérialisme

Les valeurs politiques d'une génération, postule Inglehart, sont constituées, pour l'essentiel, durant la période de socialisation, c'est-à-dire l'enfance et la prime adolescence. La matière dont les besoins de chacun sont satisfaits à cette période de sa vie jouera un rôle déterminant dans l'orientation de ses valeurs politiques. Certes, les valeurs de chacun peuvent évoluer en fonction des circonstances. Mais cette évolution se construit sur un « socle » de valeurs de base défini tôt dans l'existence. Précisément, la génération de l'après-guerre, en Europe, aux Etats-Unis et dans une partie du monde communiste, est socialisée dans des conditions extrêmement favorables en termes de satisfaction des besoins matériels : la croissance économique est très forte, la paix s'installe, le niveau d'éducation monte rapidement. La technologie n'arrête pas d'inventer de nouvelles sources de confort (la

³⁹ D'où il tire "*The Silent Revolution*" de son premier grand ouvrage en 1977.

télévision, l'électroménager) et la consommation de biens durables, autrefois réservé à une petite élite, se généralise (la voiture, par exemple). De plus (c'est un point sur lequel le sociologue américain insiste peu, mais qui a toute son importance), le développement du « *Welfare State* » modifie profondément le rapport de chacun au risque et à l'insécurité : les principaux aléas de la vie sont couverts par l'une ou l'autre forme de sécurité sociale. A côté de la consommation de masse, apparaît le tourisme de masse. Dans ce contexte va émerger une génération entière dont les besoins matériels sont satisfaits comme ils ne l'ont jamais été auparavant. Cette génération va ainsi développer un système de valeurs politiques et sociales orienté moins vers la satisfaction des besoins matériels et davantage vers d'autres formes de besoin : le désir d'autonomie, la réalisation de soi, le souci de l'identité, la préoccupation pour le sens de la vie.

Ces besoins émergents vont engendrer des valeurs politiques et sociales qu'Inglehart qualifiera de « post-matérialistes ». Pourquoi « post », à nouveau ? Eh bien parce que les besoins non matériels, suggère-t-il⁴⁰, ne parviennent à s'exprimer pleinement qu'à partir d'un certain seuil de satisfaction des besoins matériels. Ou, de manière nuancée, mieux les besoins matériels (subsistance et sécurité) sont assurés, plus les besoins non matériels vont influencer la construction des valeurs politiques. Les valeurs « post-matérialistes » sont donc celles qui émergent *après* que les besoins matériels aient reçu un certain niveau de satisfaction. Ce n'est donc pas simplement par effet de contagion que la fin des années soixante sera une période contestataire pour tout le monde occidental : c'est à ce moment qu'arrive à l'âge adulte la première génération socialisée principalement dans le contexte de prospérité de l'après-guerre mondiale. En effet, s'il est vrai que les valeurs sont stabilisées tôt durant la vie de chacun, alors, la « révolution silencieuse », le changement progressif des valeurs politiques se déploie par remplacement générationnel. Pour l'essentiel, ce ne sont pas les adultes qui modifient profondément leurs systèmes de valeurs, ce sont les générations nouvelles qui entrent dans l'arène publique avec des systèmes de valeurs fondamentalement différents de ceux de leurs parents. Keynes, en son temps, et parlant de l'évolution des idées économiques, avait déjà dit — de façon un peu désabusée — que le progrès scientifique ne provenait pas de la conversion des chercheurs chevronnés, mais de leur remplacement par des chercheurs plus jeunes, éduqués dans de nouvelles théories. C'est ce type de mécanisme que postule Inglehart pour les valeurs politiques. Dans un contexte radicalement nouveau à l'échelle de toute l'histoire moderne – et peut-être de toute l'histoire humaine – les jeunes des années soixante n'ont pas

⁴⁰ En s'inspirant, au départ, de la célèbre "pyramide des besoins" du psychosociologue Abraham Maslow.

connu le « manque » dans leur enfance et bénéficient donc d'une forme de « sécurité ontologique » qui les différencie non seulement de leurs parents (nés dans la période 1915-1945, marquée par une insécurité permanente), mais peut-être de toutes les générations de l'histoire de l'humanité. La conception du monde véhiculée par cette génération en est profondément influencée : elle est plus favorable à l'innovation, plus rétive à l'autorité et à la tradition, plus sensible à la réalisation personnelle, à la fois plus individualiste et plus cosmopolite, moins attachée, en tout cas, aux communautés de base (famille, village, nation).

On peut ainsi comprendre pourquoi l'idée d'un « conflit des générations » a eu un tel succès dans les années septante. Bien sûr, il est dans la logique même du processus de socialisation que les enfants gagnent leur autonomie en s'opposant à leurs parents et le conflit des générations est, dans ce cadre, un phénomène anthropologique récurrent (on peut trouver des textes sur ce sujet dans la haute antiquité égyptienne). Mais la génération qui a découvert la scène publique à partir du milieu des années soixante avait connu des conditions de socialisation à ce point différentes de la précédente que, littéralement, les parents ne reconnaissaient plus leurs enfants. Le passage de témoin particulièrement difficile de cette époque traduit bien l'émergence d'une génération « post-matérialiste ».

Evidemment, cette génération n'est pas homogène. La révolution silencieuse ne touche pas toutes les catégories sociales de la même façon : la forte prospérité de l'après-guerre n'a pas éliminé les inégalités sociales et certains sont socialisés dans des conditions plus favorables que d'autres. En mixant les deux logiques (générationnelle et sociale) l'on comprend pourquoi les jeunes des classes moyennes deviennent progressivement de plus en plus contestataires et pourquoi la classe ouvrière âgée, au contraire, soutient de plus en plus l'ordre social (qui lui est pourtant économiquement défavorable) : les premiers, *post-matérialistes*, sont surtout motivés par le refus de l'autorité traditionnelle, le désir de liberté individuelle, la tolérance; les seconds, *matérialistes*, sont davantage demandeurs d'une politique qui leur assure la sécurité physique (contre la violence) et la sécurité économique (contre la misère). Les premiers sont favorables au changement, les seconds à la stabilité.

La thèse d'Inglehart, c'est vrai, a été beaucoup critiquée. On lui a reproché de confondre des caractéristiques de personnalité et des systèmes de valeurs politiques. On lui a reproché de s'appuyer sur une méthode d'investigation – l'enquête par questionnaire – qui ne permettrait pas de saisir en profondeur la dynamique des changements de valeurs. On lui a reproché aussi d'avoir voulu réduire la diversité des clivages idéologiques à la seule opposition entre matérialisme et postmatérialisme (ce dont il se défend vivement, par ailleurs). On l'a critiqué sur l'usage parfois « sauvage » qu'il fait des méthodes statistiques. On

l'a accusé, en somme, d'avoir construit un véritable « lit de Procuste » dans lequel il fait entrer, de gré ou de force, tous les faits qui pourraient venir contredire sa conception théorique. Il y a une part de vrai dans ces critiques : l'opposition matérialiste/ post-matérialiste, comme tous les concepts visant à synthétiser des évolutions globales, néglige les nuances parfois jusqu'à la caricature, et ce qui est gagné en lisibilité synthétique est perdu en précision analytique.

En dépit de tout cela, l'intuition fondamentale de l'ouvrage *The Silent Revolution* apparaît au fil du temps de plus en plus plausible. Comme le dit en substance le philosophe Frank de Roose⁴¹, on a à peu près tout critiqué chez Inglehart : sa méthode, ses résultats, ses présupposés théoriques. Mais, ajoute-t-il, « la thèse selon laquelle il s'est produit quelque chose comme un glissement des valeurs dans un sens post-matérialiste et que le bien-être matériel des Golden Sixties y est pour quelque chose, ne fait guère de doute ».

La confirmation de cette appréciation vient de la capacité d'anticipation de la théorie du post-matérialisme. Exposée pour la première fois dans quelques articles au tout début des années 70, la thèse d'Inglehart a précédé et annoncé la plupart des grands changements qui ont bouleversé le paysage idéologique des pays occidentaux au cours des trente dernières années. Il faut se souvenir qu'il y a trente ans, l'écologie n'était pas une question politique (les premiers succès des partis écologistes datent de la fin des années 70) mais était vue, au mieux, comme le souci de quelques scientifiques exagérément alarmistes, au pire, comme le dada des amateurs de petites fleurs et de petits oiseaux; la décision de Georges Bush sur les accords de Kyoto qui en fait, aux yeux de l'opinion publique d'aujourd'hui, un dangereux irresponsable, aurait été considérée il y a trente ans comme le signe d'un sain réalisme politique. Ce qui vaut pour l'environnement vaut aussi pour la liberté sexuelle : l'homosexualité, par exemple, qui au début des années septante était sinon clandestine, du moins socialement réprouvée, est aujourd'hui portée à l'agenda politique – sous la forme de l'égalité des droits – par les partis héritiers du conformisme moral (machiste) de la vieille social-démocratie. A l'échelle globale, la montée de la problématique des droits de l'homme – avec ses ambiguïtés – est une caractéristique frappante de l'évolution « cosmopolite » des opinions publiques, tout comme l'est l'émergence du mouvement baptisé de manière assez impropre « anti-mondialisation » et qui, paradoxalement, est peut-être l'esquisse du premier mouvement social global.

L'effritement de l'autorité traditionnelle

⁴¹ DE ROOSE F., VAN PARIJS, Ph, *La pensée écologiste*, Bruxelles, De Boeck, 1991.

Bien qu'Inglehart n'utilise pas la notion de « réflexivité », elle est implicitement présente dans sa théorie, à travers l'idée du besoin d'autonomie. En effet, l'émergence de valeurs post-matérialistes se traduit non seulement par l'apparition de nouveaux thèmes à l'agenda mais, plus fondamentalement, par la mise en cause de toutes les formes d'autorité traditionnelle. L'extension du postmatérialisme est donc ainsi un développement de l'individualisme, non pas exclusivement comme semblent le croire certains analystes, dans le sens de l'égoïsme ou du retrait de la publique (même s'il y a cela aussi) mais surtout dans une transformation des modes de l'affiliation ou de l'engagement : les post-matérialistes, avant tout soucieux d'autonomie personnelle, sont peu enclins à soutenir les institutions, quelles qu'elles soient. L'affiliation et l'engagement obéissent à des logiques de plus en plus personnelles et de moins en moins grégaires.

Dès lors, au fur et à mesure que les sociétés occidentales se « postmatérialisent », la confiance dans les cadres institutionnels de la société est amenée à faiblir. Au cours de ses dernières enquêtes, menées dans plus de quarante pays différents au début des années 90, Inglehart a bien montré ce déclin de la confiance dans toutes les formes d'autorité instituée. Il se traduit d'ailleurs, très concrètement, par la perte d'influence qui affecte tant les grandes églises que les partis politiques, les syndicats, et les principaux appareils étatiques eux-mêmes. La Belgique, pays où toutes ces institutions ont historiquement joué un rôle particulièrement important, en est un exemple typique : dans ce pays traditionnellement très catholique, la pratique religieuse n'est plus le fait que d'un Belge sur six, essentiellement parmi les plus âgés. La perte d'autorité des institutions étatiques s'est manifestée avec une particulière vigueur dans les mouvements de critique successifs qui ont affecté l'administration, la justice et la police au cours de ces dernières années. Enfin, la perte d'audience des grands partis politiques se voit très bien, par exemple, dans l'effritement de l'affiliation (le PS, par exemple, en une quinzaine d'années, a perdu environ le tiers de ses membres)⁴².

L'exemple de l'effacement progressif du rôle de l'Etat est particulièrement frappant. Ce que l'on a appelé « l'Etat Providence », constitué largement au sortir de la seconde guerre mondiale, avait acquis dans les pays occidentaux un rôle d'« élément surplombant » de la société, institution centralisant les rapports sociaux et les arbitrages entre catégories. La part du Produit National Brut captée et redistribuée par les pouvoirs publics (au sens large, c'est-à-

⁴² Le mouvement syndical a, lui, nettement mieux résisté, surtout si on le compare à un pays comme la France. La perte d'autorité des grandes institutions est donc une "tendance" générale qui peut s'incarner selon des modalités diverses dans les différents pays en fonction des conditions historiques spécifiques.

dire en comptant la sécurité sociale) s'est approchée, dans les pays d'Europe occidentale, à tout le moins, de la moitié du total. Cette évolution, marquée à la fois par la multiplication des régulations publiques et par la montée de l'initiative publique, avait donné lieu, dans les années soixante, à ce que l'on a appelé parfois la théorie de la « convergence » défendue notamment par le politologue français Maurice Duverger : à savoir que les pays d'Europe de l'Est et de l'Ouest évoluaient de concert vers une sorte de « socialisme démocratique » qui combinerait la démocratie politique (plus ou moins encadrée) avec une économie régulée de manière mixte : à travers un marché puissamment encadré par l'Etat. On sait ce qu'il est advenu de ces prédictions. Mais pour mesurer à quel point le changement de perspective a été radical en un quart de siècle, on peut citer un extrait d'un livre qui avait obtenu un certain succès auprès non seulement des étudiants mais du grand public dans la deuxième moitié des années 70 : *Le Néocapitalisme* de Guy Quaden⁴³. Ce texte est intéressant notamment par la personnalité de l'auteur : Guy Quaden était alors professeur d'économie à l'Université de Liège, il est devenu depuis gouverneur de la Banque Nationale. A aucun moment de sa carrière, il n'a passé pour un étatiste dogmatique. Ce qu'il écrivait en 1976 faisait donc partie de la « doxa » économique jugée raisonnable⁴⁴ : « Une des seules choses qui paraisse assurée, dans l'ensemble de (nos) pays, est que le rôle de l'Etat dans la vie économique et sociale est encore appelé à se renforcer. Qu'il s'agisse de gérer la stagnation ou de contrôler les poussées désordonnées d'une nouvelle ère de croissance. Tout semble concourir à cette évolution, les succès du capitalisme comme ses échecs. Les succès : en raison de l'augmentation des revenus, la demande du public se tourne de plus en plus vers des biens et services (éducation, culture environnement) qu'il appartient surtout aux pouvoirs publics de produire et (ou) de subventionner ; la technologie avancée d'aujourd'hui se traduit par des immobilisations considérables que souvent seul l'Etat peut consentir. Les échecs : la lutte contre le chômage permanent, qui a plutôt tendance à s'aggraver, et les inégalités sociales, qui n'ont plus tendance à se réduire, réclame une action de l'Etat amplifiée et renouvelée. Cette tendance apparemment inéluctable [...] peut être décrite comme l'évolution vers un certain socialisme... ».

Cette citation n'appelle guère de commentaires. Certes, l'Etat dans les sociétés occidentales modernes reste une réalité massive et dont l'importance est souvent sous-estimée, y compris par ceux qui en occupent les rouages. Il reste que le mouvement de ces

⁴³ QUADEN, Guy, *Le néocapitalisme*, Paris, Jean-Pierre Delarge, 1976.

⁴⁴ Même si, bien entendu, il existait aussi à cette époque des courants nettement plus tournés vers le libéralisme.

vingt-cinq dernières années n'a cessé de démentir l'idée – consensuelle à son époque – proposée par Guy Quaden : le rôle de l'Etat est allé constamment en s'affaiblissant. Cet affaiblissement n'a été possible que parce qu'il s'appuyait sur une lame idéologique de fond, à savoir la contestation de tous les substituts d'autorité traditionnelle dans les sociétés occidentales. Dès lors, même si l'effacement de l'Etat est aussi en partie le produit d'intentions politiques délibérées, on aurait tort de s'arrêter à une analyse, trop facile, en termes de « complot néo-libéral ». Qu'un certain nombre d'acteurs, notamment économiques aient eu un intérêt marqué à la fragilisation du pouvoir étatique, et qu'ils aient délibérément œuvré dans ce sens, est une évidence. Mais la véritable question, c'est de savoir pourquoi ces efforts ont été si payants dans le dernier quart de siècle, alors qu'ils avaient été inopérants au cours des vingt-cinq années précédentes. On ne peut répondre à cette question si l'on fait l'impasse sur l'émergence des valeurs post-matérialistes et, en particulier, sur la contestation généralisée des autorités traditionnelles à partir de la fin des années soixante.

Le mouvement de désaffection qui atteint l'Etat n'est d'ailleurs peut-être pas, à tout prendre, le plus spectaculaire. La façon dont l'institution scientifique elle-même est aujourd'hui progressivement dépouillée de son « aura » de certitude est au moins aussi impressionnante. Au cours des dix dernières années, c'est peut-être en ce domaine que les choses ont le plus radicalement bougé. On peut donc apprendre beaucoup en examinant comment le mouvement de « réflexivité » remet aujourd'hui en cause le rapport entre les experts scientifiques et le reste de la société.

La nouvelle réflexivité scientifique

On a assez dit déjà à quel point l'autorité scientifique est au cœur de la contradiction moderne puisque le scepticisme inhérent à la démarche scientifique mine, en principe, toute forme d'autorité. Dès lors la science comme démarche déconstruit sans cesse la « Science » comme institution. Mais cette déconstruction était jusqu'il y a peu réservée aux théoriciens et aux épistémologues et ne faisait pas partie de l'outillage culturel du grand public, pour qui la science était, au fond, la nouvelle forme de « certitude ». Cette situation est aujourd'hui en cours d'évolution. Le scientifique en blouse blanche ressemble de moins en moins au marabout, évoqué au chapitre précédent et de plus en plus au technicien en téléphonie : on lui reconnaît un savoir, certes, mais on sait que ce savoir est limité et faillible. On sait que les théories changent et que les experts ne sont pas tous d'accord entre eux. Dès lors, le « consommateur », celui qui utilise les savoirs produits, se sent de plus en plus souvent autorisé à donner son avis. La critique du scientisme n'est plus seulement le fait des

philosophes ou de la partie la plus « réflexive » du monde scientifique. Elle devient l'affaire de l'homme de la rue.

Bien entendu, cette percée de la réflexivité ne s'explique pas seulement par la modification des valeurs. Elle est aussi, fondamentalement, le résultat du développement technologique lui-même : les risques que doit affronter l'humanité sont de moins en moins des risques naturels et de plus en plus des risques liés à l'activité humaine elle-même. Ainsi, par exemple, les crises alimentaires récentes en Europe n'ont pas peu contribué à la désacralisation de la science en dépouillant les experts de leur statut (usurpé) de « sages » : en les montrant hésitants, contradictoires, voire partiels, elles ont rendu concret pour les citoyens ordinaires le caractère « réflexif » de la démarche scientifique, c'est-à-dire son caractère de savoir constamment obligé de faire retour sur lui-même (et donc provisoire et incertain). De la même façon, les débats récurrents depuis un quart de siècle sur une possible crise écologique majeure liée au réchauffement du climat ont constitué un terrain extrêmement favorable pour la mise en question de l'autorité scientifique.

Ce qui fournit l'émergence des valeurs post-matérialistes ce sont les *ressources* pour permettre à l'homme de la rue de faire face à cette mise en question. La déconstruction de la certitude scientifique s'adresse à un public qui, de toute façon, était de moins en moins disposé à la recevoir et qui, donc, est prêt à y réagir⁴⁵. On assiste ainsi à une « politisation » de la science, au sens fort du terme, à savoir que ses enjeux, mais aussi ses méthodes et la validité de ses résultats deviennent progressivement l'objet de controverses publiques.

On pourrait multiplier les exemples : le débat sur les déchets nucléaires, les discussions sur les nouvelles possibilités de la génétique et en particulier sur les aliments génétiquement modifiés, les prises de position récente de Georges Bush sur le réchauffement du climat, les techniques d'alimentation des animaux de consommation... Il n'y a plus un domaine de la recherche scientifique, lorsque celle-ci a des implications sur la vie quotidienne des gens, qui échappe à la discussion collective et à l'intervention des « profanes ». On n'en prendra ici qu'une illustration, parce qu'elle est particulièrement exemplaire : celle de la recherche sur le SIDA, en particulier aux Etats-Unis. Les sociologues Harry Collins et Trevor Pinch⁴⁶ ont montré comment la communauté homosexuelle américaine, particulièrement touchée, s'est organisée pour faire accélérer les essais cliniques sur les nouveaux médicaments possibles.

⁴⁵ A côté des nouvelles valeurs, il faudrait évidemment faire une place aux nouvelles ressources cognitives dont dispose la population des pays riches. Inglehart désigne ce phénomène par les termes de "mobilisation cognitive". Mais la brièveté de ce petit essai obligeait à aller à l'essentiel.

⁴⁶ COLLINS, Harry et PINCH, Trevor, *Les nouveaux frankensteins*, Paris, Flammarion, 2001.

La procédure scientifique normale veut que les nouveaux médicaments soient soumis à des tests sévères et minutieux, selon la procédure en « double aveugle » : un groupe de patients reçoit effectivement le médicament et un autre reçoit un placebo, sans que ni les chercheurs ni les sujets mêmes de l'expérience sachent qui reçoit quoi. Ces tests sont essentiels non seulement pour déterminer l'efficacité réelle du médicament mais aussi pour déterminer ses effets secondaires possibles. L'intérêt à long terme des malades est donc que les expériences soient menées dans les conditions les plus sévères possibles (les firmes pharmaceutiques ayant plutôt, elle, l'intérêt contraire : mettre le médicament le plus tôt possible sur le marché). Mais dans le cas d'une épidémie d'une exceptionnelle gravité comme le SIDA, la lourdeur des protocoles d'étude suppose un coût considérable pour les sujets d'expérience : puisqu'une partie des sujets reçoit un placebo, la réussite de l'étude dépend de la différence du nombre de guérisons (ou d'améliorations) entre les deux groupes de sujets. « En termes plus crus, pour qu'une étude fût réussie, il fallait un nombre de morts assez significatifs... »⁴⁷. Les militants anti-SIDA ont tenté de faire accélérer les études et de faire modifier les protocoles de recherche dans un sens plus « pragmatique ». Au début, les scientifiques avaient beaucoup de mal à accepter le dialogue avec ces militants qui venaient interrompre leurs congrès et leurs réunions de travail. Mais les activistes homosexuels, les plus motivés d'entre eux à tout le moins, pressés par le développement foudroyant de l'épidémie, ont commencé à apprendre le langage et les arguments des scientifiques. Ainsi, selon le compte-rendu d'un médecin : « vous disiez à un jeune type que vous alliez lui mettre un goutte-à-goutte dans la poitrine et il vous répondait qu'il ne voulait pas de perfusion dans l'artère sous-claviaire »⁴⁸. Les militants homosexuels ont ainsi fait remarquer aux scientifiques que la manière même de procéder aux essais encourageait les sujets de l'expérience à tricher : comme il était très difficile de se procurer les médicaments expérimentaux sinon en acceptant de devenir sujets d'expérience, beaucoup de malades se portaient volontaires et tentaient ensuite tout ce qu'ils pouvaient pour vérifier qu'on leur donnait bien le médicament à tester et non le placebo. Les sujets de l'expérience avaient appris à reconnaître les petites différences de goût entre les deux et ouvraient leur capsule pour vérifier. D'autres faisaient porter leurs pilules à analyser dans des pharmacies. Il était donc probablement plus sensé, du point de vue même de l'efficacité des essais cliniques, d'accélérer l'agrégation des médicaments expérimentaux.

⁴⁷ Idem, p.196.

⁴⁸ Ibidem, p. 198.

Au départ, ces arguments furent regardés avec scepticisme par la communauté scientifique. Mais, comme le montrent encore Collins et Pinch, les efforts réalisés par les militants homosexuels pour apprendre peu à peu le langage scientifique ont ébranlé considérablement les chercheurs eux-mêmes. Ainsi, partant de l'un d'entre eux, le biologiste américain Robert Gallo, un des deux découvreurs du virus HIV disait d'eux : « ils savent tant de choses et ils sont si intelligents que cela fait presque peur... ». L'action de ces militants finit par payer et fut relayée par une part de plus en plus grande du monde scientifique qui estimait que certaines critiques à l'égard des protocoles était justifiée. Et ces interventions modifièrent, dès la fin des années 80, la logique des recherches.

Bien sûr, l'exemple du SIDA est sans doute particulier parce qu'il a touché en premier lieu une communauté structurée, qui avait appris bien avant à se battre pour se faire respecter, qui dispose de ressources culturelles et même financières importantes. Mais il est sans doute la pointe avancée de l'iceberg : le doute sur la « science » quitte le domaine de l'épistémologie professionnelle et s'introduit au cœur même de la vie quotidienne. La manière dont les générations davantage « post-matérialistes » conçoivent la relation avec l'expertise est aujourd'hui de plus en plus désacralisée (ce qui ne veut pas dire, bien sûr, qu'elle le soit totalement).

Il ne s'agit pas, bien entendu, de dire que l'expertise a disparu ou qu'elle ne serait plus respectée, ce qui serait absurde. Ce que l'on veut montrer ici, c'est qu'elle est au fond seulement en train de naître véritablement : le savoir expert, qu'il s'incarne dans l'institution scientifique, sa quintessence, ou dans des formes plus quotidiennes, comme celui du médecin, du juge, de l'avocat, de l'expert-comptable (sans parler, bien sûr des enseignants) est considéré par de plus en plus de gens pour ce qu'il est effectivement : un savoir faillible, sujet à controverse, et partiellement accessible à qui veut s'en donner les moyens. Et surtout, comme le montre l'exemple qui précède, l'expertise se disperse : elle devient à la fois plus diverse et plus répandue.

On peut considérer, par exemple, que le « mouvement blanc » qui a animé l'actualité politique et sociologique en Belgique dans les dernières années du siècle traduit bien – quel que soit le jugement que l'on porte sur lui par ailleurs – l'émergence d'une nouvelle forme d'expertise que l'on pourrait appeler le « savoir des victimes » : la revendication d'une connaissance spécifique que seule autorise le fait d'avoir personnellement vécu la souffrance liée à un phénomène social. Cette revendication est assurément rationnellement contestable lorsqu'elle s'oppose au savoir expert sur son propre terrain : les victimes de la pédophilie ne sont pas nécessairement les mieux armées pour savoir s'il existe ou non des réseaux

pédophiles. Mais l'exemple du SIDA comme l'exemple de la pédophilie montre que lorsque les victimes elles-mêmes s'initient à l'expertise correspondant à ce qu'elles ont vécu, elles peuvent devenir pour les experts des interlocuteurs incontournables. Symétriquement, la prise en compte par les experts de ce « savoir des victimes » va le plus souvent les amener à réviser leurs certitudes et à découvrir la faillibilité de leur propre savoir. Ainsi, par exemple, le sociologue des sciences anglais Brian Wynne montre comment les scientifiques chargés d'étudier les retombées de Tchernobyl sur les pâturages écossais ont dû reconnaître qu'ils ne connaissaient pas bien les aspects concrets de l'écoulement des eaux de pluie dans la région. Dès lors, leurs mesures de toxicité étaient faussées⁴⁹.

Le phénomène post-matérialiste : une ressource contre la compulsion moderne ?

A travers les exemples, sommairement développés, de l'Etat et de l'institution scientifique, on voit donc comment l'émergence des valeurs post-matérialistes sape progressivement les zones d'autorité traditionnelle au sein de la modernité. Le même travail de sape continue parallèlement à miner ce qu'il reste dans notre société d'autorité traditionnelle au sens pré-moderne, c'est-à-dire non laïque. Ainsi, il y aurait sans doute une réflexion passionnante à faire sur la « mise en réflexivité » progressive, par ses propres fidèles, de l'Eglise catholique, figure emblématique s'il en est de l'autorité sous sa forme traditionnelle. Il se peut d'ailleurs, que, sur ce point, l'arbre cache la forêt : le charisme d'un pape conservateur, y compris auprès des générations post-matérialistes, cache de plus en plus mal l'ineffectivité croissante de son message normatif auprès de ceux-là mêmes qui se réclament de sa personne. On ne mènera pas cette réflexion ici, faute de place, mais il est utile de décrire en quelques mots l'influence de la « révolution silencieuse » sur les croyances religieuses.

La « laïcisation » de la société est en effet une évolution équivoque, dans la mesure où le déclin des institutions ecclésiales installées s'accompagne d'une montée de ce que l'on pourrait appeler la « recherche spirituelle », qu'elle prenne des formes quasi superstitieuses (pensons au succès massif de tous les « arts divinatoires », de l'astrologie au tarot, en passant par la radiesthésie, la chiromancie, etc.) ou plus sophistiquées (par exemple, l'intérêt pour les spiritualités non occidentales). Dès lors, le déclin des croyances de nature religieuse paraît moins assuré que ce que l'on peut imaginer à partir d'indicateurs comme la fréquentation de la messe dominicale ou le nombre de vocations sacerdotales. Mais, du point de vue de la logique

⁴⁹ Ibidem.

d'Inglehart, ce ne sont pas les mêmes mécanismes qui soutiennent les pratiques religieuses traditionnelles et la « quête de spiritualité ». En effet, la religion dans ses formes classiques (institutionnelles) constitue pour lui une réponse à l'insécurité existentielle fondamentale de l'être humain : elle sert à le rassurer face à l'environnement naturel hostile. Dès lors, le passage progressif des besoins de sécurité à l'arrière-plan – caractéristique des post-matérialistes – est une source d'affaiblissement des Eglises : on a de moins en moins besoin de croire pour se rassurer (ou pour oublier la dureté de la vie « ici-bas »). Mais le fait même que les besoins de sécurité deviennent moins saillants libère l'expression des besoins post-matériels parmi lesquels Inglehart situe *l'intérêt pour les fins ultimes de l'existence*. Cet intérêt qui se manifeste – parfois sous des formes assez irrationnelles – à travers la recherche contemporaine de spiritualités dans les sociétés occidentales est donc à l'opposé du soutien traditionnel à l'autorité religieuse. Il est au contraire une manifestation du post-matérialisme.

Pour la réflexion qui est menée ici, on se rendra compte qu'il s'agit là d'un point essentiel⁵⁰ : si, effectivement, la montée des valeurs post-matérialistes se traduit par « un souci croissant des buts et du sens de la vie », alors la « révolution silencieuse » peut fournir des ressources morales fondamentales, au sein de la société pour affronter non seulement les substituts d'autorité traditionnelle, mais aussi l'utilisation compulsive de la raison instrumentale, décrite au chapitre précédent.

Si l'on accepte en effet que la « compulsion d'accumulation » dérive bien de la disparition de la sécurité ontologique et morale offerte par la tradition, alors l'émergence des valeurs post-matérialistes, en même temps qu'elle sape les formes d'autorités issues de la tradition, pourrait bien réanimer une capacité de création morale face à la névrose moderne.

Il est difficile de ne pas voir quelque chose de cet ordre dans le développement lent mais continu des idées écologistes, par exemple. En effet, l'intérêt pour l'environnement a parfois pris une forme « sentimentale » (les petites fleurs et les petits oiseaux, les moutons en Ardèche) mais, pour l'essentiel, il a pris naissance dans la capacité de contester l'accumulation pour l'accumulation (ce que les écologistes appellent la « logique productiviste ») et de reposer la question des fins ultimes : de quel monde vont donc hériter nos enfants ? Dans quel monde allons-nous (et voulons-nous) vivre nous-mêmes dans les années à venir ? La terre a-t-elle un futur ? La réprobation assez générale adressée aujourd'hui à la myopie d'un Georges Bush, par exemple, constitue bien une réponse, de plus en plus consensuelle, à la compulsion accumulative. Même des phénomènes souvent taxés d'irrationalisme, comme l'écologie

⁵⁰ Malheureusement guère développé par Inglehart lui-même.

profonde (l'idée que les animaux, voire la biosphère elle-même, auraient des droits) témoignent de cette revitalisation de la question des fins ultimes : au moins, il y a débat sur les finalités, et même si l'on refuse de suivre le raisonnement écologique jusque-là, la place de l'homme dans l'univers (l'homme a-t-il le droit d'utiliser la nature à ses fins) constitue bien une question profondément *morale*.

Alors, allons-nous vers une réflexivité de la raison elle-même et vers la fin de ce que Giddens appelle le caractère névrotique de la modernité ? Les choses sont loin d'être aussi simples. Dans les pages qui précèdent, on a tenté de montrer que la nouvelle réflexivité, liée à l'émergence des valeurs post-matérialistes, produit des ressources pour une telle évolution à l'échelle de la culture. Mais si l'aspect compulsif se situait moins dans la culture que dans le fonctionnement systémique même de la société ?

III : L'INDIVIDU DECHAINÉ

L'émergence, au cours du dernier demi-siècle, des valeurs « post-matérialistes », telle qu'elle est décrite par Inglehart constitue peut-être une ressource possible pour dépasser la domination de la raison purement instrumentale. Pour autant, peut-elle déboucher sur une remise en cause du caractère compulsif de la modernité ? Aborder cette question suppose que l'on quitte l'histoire de l'émancipation de la raison, pour aborder celle de l'individu.

« *Le nom de la rose* » : *individu, tradition, réflexivité.*

Comme la rationalité, l'individualisme moderne puise ses racines dans la pensée religieuse du Moyen-Âge. Un exemple frappant en est sans doute le philosophe Guillaume d'Occam, qu'Umberto Eco représente dans son roman *Le nom de la rose* par le moine-enquêteur Guillaume de Baskerville. On connaît l'histoire : Guillaume de Baskerville est un franciscain chargé d'enquêter sur une série de morts mystérieuses dans un monastère. Au fil du récit, il apparaît que les meurtres sont dus au père Abbé lui-même, soucieux d'empêcher les moines de découvrir un livre « caché » d'Aristote portant sur le rire. Pourquoi ce souci du vieil abbé ? Parce qu'Aristote est alors en train de devenir le « point d'appui » philosophique sur lequel se construira la « raison » théologique du moyen-âge (le sommet de l'incorporation d'Aristote à la raison chrétienne sera atteint plus tard par Saint Thomas d'Aquin). Dès lors comment laisser entre toutes les mains un livre prouvant que le grand philosophe s'est intéressé au « rire », instrument de transgression majeure de l'autorité divine ?

Dans le roman et le film éponyme, Guillaume de Baskerville est bien le héros de la raison naissante contre le poids de l'obscurantisme religieux. Dans l'histoire de la philosophie, Guillaume d'Occam fut souvent présenté (avec sans doute avec une solide dose d'anachronisme) comme un des précurseurs de l'individualisme moderne.

On ne se prononcera pas ici sur la validité de cette paternité. Mais elle est présente, bien sûr, en toile de fond de l'intrigue. La quête du Guillaume d'Occam « symbolique » du *Nom de la Rose* (c'est-à-dire Guillaume de Baskerville) le conduit à démasquer les manigances du Père Abbé et à découvrir le fameux livre d'Aristote. Mais, ce faisant, il provoque la catastrophe : le meurtrier met le feu à la bibliothèque et celui-ci s'étend au monastère tout entier; les moines paniquent et se dispersent ; les paysans à demi-sauvages qui vivaient aux alentours de la communauté monastique (et la ravitaillaient) achèvent le travail en pillant l'endroit et en s'attaquant à la délégation du pape. Lorsque, à la fin de l'histoire, Baskerville et son fidèle apprenti, le moine Adso, poursuivent leur route, ils laissent derrière eux une communauté dévastée et dispersée.

On peut ainsi imaginer *Le Nom de la Rose* (ou plutôt, la vision personnelle qui en est défendue ici) comme une illustration presque parfaite de la distinction que fait Giddens entre savoir traditionnel et savoir réflexif. Le premier (qui suppose, ici, le silence sur le livre d'Aristote) est un savoir « encastré » : il est construction de l'unité de la communauté (unité morale, notamment) autant qu'il est savoir sur le monde. Le second, celui de Baskerville, est un savoir « désencastré » : il est efficace, en ce qu'il résout l'énigme (et met à jour l'existence du livre sur le rire). Mais il est par là même destructeur de la communauté. Il ne pouvait être mis en œuvre que par une personnalité déjà décidée à contester la prééminence de la communauté sur l'individu et à mener une enquête *personnelle*, aidé de sa raison et de son sens de l'expérience. De ce point de vue, la référence à Guillaume d'Occam paraît tout sauf anodine : il fallait un « héros » individualiste pour vaincre la force des préjugés, entendons le savoir traditionnel. Il fallait un héros de l'individualisme pour opposer à ce savoir producteur de cohésion un savoir « désencastré » mais efficace.

Dès le départ, l'émancipation de la raison et l'émancipation de l'individu sont donc des phénomènes liés et, de la même façon que la raison calculatrice a pu, à un moment donné, s'opposer à elle-même en se faisant compulsivité, de la même façon, on peut donc se poser la question de savoir si le mouvement d'individualisation n'est pas lui-même, aujourd'hui, en voie *d'involution* : à savoir qu'il serait en train de se retourner progressivement sur lui-même et de saper ses propres acquis.

Liberté individuelle, liberté collective

La littérature sur le conflit social, tout au long des deux derniers siècles, a construit une opposition idéologique classique entre « liberté » et « égalité ». La base de cette opposition est facile à saisir : laissés à eux-mêmes dans une société où la contrainte des normes et des institutions est minimale, les êtres humains produisent naturellement des inégalités. Ces inégalités peuvent procéder de causes diverses : d'abord et surtout, des dotations inégales au départ, des caractères différents ou des talents différents, des chances inégales face aux aléas de la vie. Toutes les positions possibles ont été défendues à l'égard de ce dilemme liberté/égalité et c'est un thème dominant de la philosophie politique depuis un siècle et demi au moins.

Au tournant des années 80, on a vu resurgir et se développer des philosophies refusant toute forme de contrainte en vue de réduire les inégalités parce qu'elles seraient nécessairement attentatoires aux libertés individuelles. Par exemple, le philosophe américain

Robert Nozick⁵¹ défend l'idée que toute forme de solidarité « non volontaire » entre les citoyens (par l'impôt progressif, par la sécurité sociale) est violatrice de la liberté, à partir du moment où les inégalités de revenu ne sont pas dues à des violences explicites (vol, pillage, etc.)⁵².

A l'opposé, on peut objecter que l'égalité entre les hommes constitue une valeur en soi qui mérite qu'on restreigne certaines formes de liberté. Ainsi, par exemple, l'idée qu'il est essentiel de donner à chacun les mêmes possibilités d'obtenir une éducation convenable passe par une forme de restriction de la liberté : elle impose que l'éducation soit financée par les efforts de la collectivité plutôt que de laisser à chacun le soin de payer ce qu'il veut pour l'éducation de ses enfants.

Enfin, on peut aussi argumenter que la liberté est vide de sens si elle ne s'accompagne pas d'une certaine forme d'égalité : la fameuse phrase de Marx sur « le renard libre dans le poulailler libre » signifie que la liberté des faibles est tout à fait illusoire lorsque le rapport des forces est trop inégal. Ainsi, les marxistes n'ont jamais considéré que les salariés étaient « libres » de vendre leur force de travail sur un marché puisque pour eux, c'est une condition de survie. Cette distinction entre « liberté réelle » qui tient compte des circonstances et « liberté formelle » qui ne tient compte que de l'absence de coercition explicite fut elle aussi tout un temps un classique du débat politique.

Mais en dépit de son importance, la question de l'opposition entre liberté et égalité pose un problème majeur à la réflexion contemporaine : elle masque souvent une autre antinomie, pourtant présente dès les débuts de la philosophie politique moderne, et sans doute au moins aussi importante : l'opposition entre *liberté individuelle* d'une part, *liberté collective*, d'autre part.

Pour prendre la dimension de cette opposition, le mieux est sans doute de partir de ce que dit de la « souveraineté des états démocratiques » Benjamin Barber, ce philosophe et politologue américain que nous avons déjà brièvement évoqué dans l'introduction. Barber propose une définition particulièrement décapante de la démocratie, qui s'appuie notamment sur la distinction entre « consommateur » et « citoyen » : « la souveraineté des Etats démocratiques (...) n'est rien d'autre que la souveraineté des citoyens à même de faire des

⁵¹ NOZICK, Robert, *Anarchie, état et utopie*, PUF, Paris, 1988.

⁵² Nozick avait au moins le mérite d'être anarchiste jusqu'au bout : il s'opposait aussi, par exemple, au système militaire obligatoire (forme de contrainte par l'Etat) ou à toutes les formes de restriction imposées à la morale individuelle. Aujourd'hui, l'idéologie des élites à la Georges Bush ou à la Tony Blair est à la fois inégalitariste et moralisatrice.

choix collectifs conscients régulant les conséquences involontaires de leur comportement comme individus privés et comme consommateurs »⁵³.

Barber rappelle ici la différence irréductible entre le choix collectif d'une part et l'addition des choix individuels d'autre part, différence qui constitue à la fois l'essence même de la décision démocratique et son incontournable difficulté. Cette opposition renvoie de fait à Benjamin Constant qui, dès l'aube du XIX^e siècle, opposait la « liberté des anciens » et la « liberté des modernes ». La première, héritée de la démocratie grecque, désignait la liberté pour chacun de participer aux affaires de la cité et ainsi de contribuer à la définition des règles valant pour tous. La seconde désigne, dans le contexte nouveau des Lumières, la liberté « privée », celle de décider soi-même de la manière dont on va « mener sa vie », en dehors de l'intervention de la contrainte extérieure.

Benjamin Constant, il y a près de deux siècles, prédisait la montée de la « liberté des modernes ». Ce sur quoi Barber insiste, dans le contexte contemporain, c'est sur la *contradiction* possible entre les deux types de liberté. Le « consommateur » symbolise dans sa logique l'individu privé, dont les comportements de la vie quotidienne (surtout économiques : travailler, dépenser, épargner, investir, etc.) se décident surtout individuellement alors que le « citoyen » représente la part de nous-même qui, en s'engageant dans la vie de la Cité, s'efforce de promouvoir des décisions communes sur le cadre dans lequel nous souhaitons vivre.

Pour illustrer le mécanisme fondamental en jeu, on peut de nouveau faire appel à un auteur classique : Jean-Jacques Rousseau. Dans le *Contrat Social*, Rousseau démontre bien cette contradiction entre choix collectif et choix individuel par l'exemple de la chasse au cerf. Si deux chasseurs unissent leurs efforts, disait-il en substance, ils ont de bonnes chances d'attraper un cerf. Si chacun chasse de son côté, il est *certain* de prendre au moins un lapin. Chacun préfère un demi-cerf à un lapin. Mais il sait aussi que son sort dépend de l'autre chasseur : s'il continue à pister le cerf alors que son camarade est parti chasser le lapin, il se retrouvera sans rien. Dès lors, la prudence le conduira probablement à se contenter lui-même d'un lapin. Ce n'est pas grand-chose, mais au moins sera-t-il assuré de ne pas mourir de faim. A défaut d'une garantie que son compagnon respectera ses engagements, chacun sera ainsi « piégé » par la logique de la situation et tous les deux finiront par chasser le lapin, en dépit du fait qu'ils préféreraient tous les deux se partager un cerf. Cette garantie, pourrait-on dire en schématisant beaucoup, c'est au fond l'objet premier du contrat social. C'est ce qui fait dire à

⁵³ BARBER, Benjamin : *Djihad VS McWorld*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 206.

Rousseau qu'il y a « parfois bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale »⁵⁴.

Où intervient ici la notion de « liberté » ? Précisément dans le fait que pour mettre les chasseurs en position de capturer un cerf – ce qu'ils ne peuvent faire qu'ensemble – il est indispensable de *restreindre* leur liberté individuelle de faire défection. Ce qui est possible, par exemple, si la communauté décide que celui qui quitte la chasse collective sera privé du butin dont il aura pu s'emparer, ou encore qu'il sera mis à l'écart de la chasse la fois suivante, etc. C'est donc la faculté que se donne la communauté de *corriger* les effets indésirables des décisions individuelles des chasseurs qui lui permet d'optimiser le résultat de la chasse : un maximum de cerfs plutôt qu'un maximum de lapins.

Bien sûr, en interprétant Rousseau dans les termes de Barber, on commet un anachronisme : la communauté de chasseurs est une société traditionnelle et donc elle ne raisonne pas en termes de « maximisation » de quoi que ce soit : mais la tradition est au fond un mécanisme fonctionnellement équivalent à ce qu'est la contrainte volontaire que pourrait pratiquer sur elle-même une société « moderne » au travers de systèmes explicites de règles correctrices.

Quittons donc l'histoire des idées pour des exemples contemporains. On les a choisis volontiers anecdotiques parce qu'ils nous intéressent précisément pour leur valeur d'exemple : mettre en évidence les implications de la définition de Barber.

Particulièrement intéressant est le cas du dopage dans le peloton du Tour de France, sujet, qui, à l'occasion de chaque mois de juillet, revient dans l'actualité. Voilà *a priori* un exemple bien éloigné des considérations globales faites ici sur la liberté individuelle et la liberté collective. Et pourtant, c'est tout le contraire.

Vu de l'extérieur, on peut trouver particulièrement hypocrite l'attitude des coureurs qui semblent peu ou prou tous adeptes de cette pratique mais qui sont unanimes à réclamer des contrôles plus sévères. Pourtant, il n'y a là rien que de très logique. On peut raisonnablement penser que la grande majorité des cyclistes professionnels ne souhaitent pas construire leur carrière sur le dopage. Mais, en fait, la décision ne leur appartient pas, ou plutôt elle ne leur appartient pas individuellement. Chaque coureur pris isolément sait qu'il ne peut pas se permettre d'arrêter le dopage s'il n'a pas de garanties suffisantes que les autres feront la même chose. Si une partie seulement des coureurs restent *clean*, ceux-là seront inéluctablement relégués, sauf capacités tout à fait exceptionnelles, dans les profondeurs du

⁵⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques : *Du contrat social*, Garnier-Flammarion, Paris, 2001.

classement. Chaque coureur attend donc, pour refuser le dopage, d'être sûr que les autres seront contraints de faire la même chose. Et donc, beaucoup (tous ?) continuent de se doper, bien qu'ils réclament tous des contrôles plus sévères. On voit bien ici comment la liberté individuelle de chacun des coureurs de prendre lui-même les décisions qui le concerne sape la liberté collective du peloton de changer les pratiques⁵⁵.

La question de la mobilité dans nos villes permet d'élargir l'exemple. Imaginons une agglomération urbaine engorgée par la circulation automobile. Supposons encore qu'une étude existe, démontrant clairement qu'en ponctionnant la moitié du budget automobile des résidents, la ville pourrait construire un système très efficace de transport urbain, qui résoudrait les questions d'encombrement et de pollution sans réduire aucunement la mobilité de personne. Imaginons enfin que, dûment informés par une campagne promotionnelle, les habitants de la ville soient très majoritairement convaincus de l'efficacité de ce plan et désireux de le voir mettre en œuvre. Pour chacun, cette option représente un sacrifice considérable. Néanmoins, chacun est également convaincu que la solution finale lui sera globalement plus agréable que celle qu'il connaît actuellement. Toutes les conditions semblent donc réunies pour un changement de politique. Verra-t-on pour autant les habitants renoncer spontanément à leur voiture et offrir leurs économies au TEC local ? Poser la question, c'est y répondre. Chacun sera en effet bien conscient que son seul sacrifice personnel n'est d'aucune utilité s'il ne dispose pas d'une garantie très solide que ses concitoyens feront la même chose que lui. Faute de quoi, il aura renoncé à sa voiture sans contrepartie. Le changement de politique de transport n'est donc pas accessible à la décision individuelle.

Les exemples qui précèdent sont classiques : ils mettent en exergue le caractère non pas illusoire, mais profondément *contradictoire* de la liberté dès lors que l'on oublie de mettre en évidence simultanément sa dimension individuelle et sa dimension collective. L'idée que l'on voudrait défendre ici est que la liberté collective, celle que nous exerçons en tant que citoyens, lorsque nous décidons dans quel monde nous voulons vivre, n'est en aucune façon une liberté « seconde » par rapport à la liberté individuelle. Elle est tout aussi concrète que la première pour notre vie quotidienne.

Par exemple, on peut opposer la liberté (individuelle) du consommateur de choisir entre une multitude de produits au sein de l'hypermarché local et la liberté (collective) des citoyens de décider s'ils veulent vivre dans une société dominée par les hypermarchés ou dans

⁵⁵ On trouvera le même exemple, développé de manière plus technique dans VENTÉLOU, B., *Au-delà de la rareté*, Paris, Albin Michel, 2001.

une société où les petits commerces auraient leur place. Mais la distinction est surtout conceptuelle : c'est la même personne qui, le samedi après-midi, se livre au rituel des « courses hebdomadaires » et, le dimanche matin, constate non seulement que son quartier résidentiel est désert, mais qu'il lui est impossible de trouver la bouteille d'huile ou les sandwiches qu'il a oublié d'acheter la veille. C'est la même personne qui bénéficie de la multitude de choix qu'offre son hypermarché habituel (sans compter le niveau des prix, qui serait en moyenne sensiblement plus élevé s'il n'y avait les économies d'échelle) et qui ne cesse de regretter l'ambiance « conviviale » de son lieu de vie telle qu'il la connaissait il y a trente ans. La liberté de vivre dans des quartiers agréables plutôt que dans des blocs résidentiels déserts est une liberté qui ne nous est pas accessible individuellement (elle ne peut résulter que de la décision collective des citoyens) mais c'est une liberté dont nous ressentons personnellement et individuellement la *perte*.

Le consommateur et le citoyen : exit et voice

La contradiction que relève Barber entre le consommateur et le citoyen est donc bien une contradiction *interne* à chacun de nous⁵⁶, à cette réserve près que ses différentes dimensions ne nous apparaissent pas de la même façon : nous savons très bien ce que nous avons décidé d'acheter, mais nous ne comprenons pas le mécanisme à travers lequel nous avons contribué nous-même, par consentement ou simplement par défaut de résistance, à défigurer au fil des ans notre propre lieu de vie.

Cette contradiction consommateur/citoyen est essentielle pour comprendre les difficultés éprouvées aujourd'hui par ceux qui veulent reconstruire un mouvement critique efficace contre les dérives de la « modernité compulsive ». Il y a à cela une bonne raison, qu'il importe de comprendre pour refuser à la fois le pessimisme radical et le sentiment que « tout va bien » : le consommateur réagit *passivement* à l'offre de biens ou de services nouveaux. Il peut certes la refuser, mais il le fera seulement si, individuellement, il n'y trouve pas son compte. L'idée que peut-être la nouveauté qui lui est offerte sera un jour génératrice d'effets pervers redoutables et qu'il regrettera lui-même de s'être ainsi fait complice d'une évolution dont il ne veut pas, cette idée ne lui est que très difficilement accessible. C'est au « citoyen », qu'il revient de réagir *activement* contre les mécanismes de production d'effets pervers. Parce que seul le citoyen, c'est-à-dire les individus en concertation commune, ont la possibilité de corriger ces mécanismes.

⁵⁶ Il y a donc ici une similitude importante avec Rousseau pour qui la « volonté particulière » et la « volonté générale » sont deux états de l'individu.

L'économiste et politologue américain Albert Hirschman avait bien exprimé cette différence en opposant les deux principales formes de critique à l'égard des organisations ou des sociétés auxquelles on appartient : *exit* et *voice*⁵⁷. La critique *exit* signifie que l'on marque sa désapprobation en se désengageant, en s'arrêtant de contribuer. C'est typiquement le mode de critique accessible au consommateur : si un produit ou un service ne le satisfait pas, il cesse de l'acheter. Il « vote avec ses pieds », selon la formule populaire. Mais il n'a pas la possibilité de faire surgir lui-même l'alternative : il faudrait pour cela qu'il se concerta avec ses semblables, pour suggérer une décision politique, c'est-à-dire qu'il se fasse citoyen. La critique *voice* signifie précisément que l'on marque sa désapprobation en l'exprimant ouvertement, en tentant de faire partager sa critique par d'autres et donc de produire un mouvement capable d'infléchir la décision. C'est celle qui définit l'attitude citoyenne.

Le consommateur, par définition, n'a pas, le plus souvent, accès aux conséquences collectives de ses actes ; lorsqu'il est conscient de ces conséquences, il n'a pas nécessairement envie de modifier ses comportements puisqu'il sait que son action personnelle aura un impact marginal sur le résultat global ; et enfin, lorsqu'il est prêt à modifier son comportement, il n'a pas la possibilité de faire surgir l'« offre alternative » qui serait susceptible de le satisfaire à la fois comme consommateur et comme citoyen. Les usagers des chemins de fer peuvent à la fois considérer ce mode de transport comme socialement plus acceptable (son bilan écologique et énergétique est certainement très avantageux par rapport à la voiture individuelle) et y renoncer parce que la SNCB ferme précisément la gare où ils avaient l'habitude de prendre le train (ou parce que les horaires sont mal respectés ou pour d'autres raisons encore). Bien sûr, l'usager du chemin de fer peut fonder un syndicat, harceler les autorités politiques ou le C.A. de la SNCB, écrire aux journaux, lancer un forum de discussion sur le Net. Mais alors il se transforme en citoyen et passe du registre *exit* au registre *voice* avec tout ce que cela implique.

Le consommateur se déplace donc dans un univers d'« options » contraignant pour lui : inconscient, le plus souvent, que cette contrainte est en grande partie le résultat de la multitude des choix fait par d'autres consommateurs avant lui. Si, par exemple, les consommateurs, depuis trente ans, avaient systématiquement boudé les hypermarchés, nous vivrions sans doute toujours dans un monde de commerces de quartier.

Cette opposition entre le consommateur et le citoyen constitue en fait, bien plus ouvertement qu'on ne l'imagine parfois, l'idéologie officielle des thuriféraires du marché, et

⁵⁷ Exit au sens de « sortie » ; voice au sens de « protestation ».

des personnages en vue dans l'économie mondiale. Ainsi, par exemple, Kenichi Ohmae, célèbre économiste japonais souvent vu comme un des *leaders* mondiaux du management, déclare qu'il faut « compter sur les clients pour triompher des réglementations des hommes car ce sont elles que nous devons craindre »⁵⁸. On ne saurait mieux décrire ce qui est mis en évidence ici : les clients, décideurs individuels, choisiront de défaire les réglementations collectives que pourraient vouloir décider les citoyens, ce qui est toujours préférable, bien sûr du point de vue du fonctionnement « fluide » de l'économie mondiale. De son côté, Hans-Hermann Hoppe, professeur d'économie à l'université du Nevada, écrivait en 1995 un article intitulé « A bas la démocratie » dans lequel il propose de remplacer le principe « un homme une voix » par le principe « un dollar une voix ». En effet, dans les démocraties au sens classique, il y a aura toujours une « majorité de non-possédants » qui tenteront d'imposer des règles communes aux riches et donc « de se remplir les poches à leurs dépens »⁵⁹.

Ces visions radicales (opposer les « clients » et les « hommes », ou encore opposer le vote des « hommes » au vote des « dollars ») ne doivent pas être prises à la légère parce qu'elles viennent d'hommes influents, qui expriment de façon cynique une idéologie dont les lignes fondamentales sont partagées par une grande partie de l'élite mondiale.

On trouve des propos plus diplomatiques mais pas nécessairement très différents sur le fond dans les documents de la très influente OCDE⁶⁰. Dans un document intitulé *Cohésion sociale et mondialisation de l'économie*, trois membres influents du Staff de l'OCDE⁶¹ évoquent deux scénarios pour la cohésion sociale dans la société de plus en plus mondialisée. Le premier scénario, intitulé « La société individualiste » est décrit comme suit : « pour les particuliers, le démantèlement des programmes services et normes publiques obligatoires pourrait ouvrir la voie à une plus grande variété de choix dans des domaines tels que les retraites, l'assurance maladie, l'éducation, les télécommunications ou l'assurance contre les risques de décès ou de chômage [...] . Une telle société sans entraves aurait pour vertu essentielle sa capacité d'exploiter pleinement l'efficacité des marchés et les choix individuels. »

La conception la plus répandue dans les milieux dirigeants du monde occidental consiste ainsi à voir le marché plus ou moins comme un mécanisme d'« expression de la volonté populaire », plus efficace et même plus « naturel » que le mécanisme de la décision

⁵⁸ Cité dans Barber, *op.cit.*, p. 106.

⁵⁹ Cités dans LABARDE, Philippe et MARIS, Bernard : *La bourse ou la vie*, Paris, Albin Michel, 2000

⁶⁰ Organisation pour la Coopération et le Développement Economique, reprenant les trente pays les plus riches du monde.

⁶¹ Wolfgang Michalski, Riel Miller et Barrie Stevens, les deux derniers étant membres du secrétariat de l'OCDE.

politique. C'est depuis toujours l'idéologie de la droite. Après l'échec des économies administrées, une grande partie de la gauche y a adhéré, de manière plus nuancée et implicite, mais en s'y accrochant tout de même très solidement.

La fragilité de l'idéologie du « tout au marché » réside précisément dans cette antinomie entre consommateur et citoyen : le premier peut se détourner du pire, mais il n'a pas la possibilité de faire surgir lui-même une solution alternative. Le « consommateur roi » peut à la rigueur sanctionner, mais il ne peut pas proposer. Cela, seul le citoyen peut le faire.

On peut considérer que la domination progressive de la figure du « consommateur » sur celle du « citoyen » est en somme, l'analogie, dans le cadre de l'émancipation de l'individu, de la modernité compulsive dans le contexte de l'émancipation de la raison. Au niveau social, en effet, la logique est la même : l'abandon progressif de la question des finalités. Une société qui se construit sur base de la réaction *exit* des consommateurs est de moins en moins capable de se poser la question des finalités collectives. Le mécanisme « autorégulé » d'agrégation des préférences individuelles par le marché se substitue à la discussion rationnelle des finalités collectives, au même titre que le mécanisme « autonome » de la quantification se substitue à la réflexion rationnelle des individus sur leurs projets de vie ou leurs conceptions éthiques.

Le triomphe de l'individu-consommateur constitue donc une forme de compulsivité (de « névrose ») au même titre que le triomphe de la raison calculatrice. C'est le « non-dit » de la conception de Giddens.

La dernière victoire de l'individu

Au sortir du chapitre précédent, on se posait la question de savoir si l'émergence de valeurs post-matérialistes pouvait constituer un antidote au développement de la modernité compulsive. Dans un premier temps, la réponse pouvait sembler positive : si l'on suit Inglehart (voir *supra*), les post-matérialistes sont globalement plus soucieux des *finalités* de l'existence en société et moins soucieux des *moyens*. C'est pratiquement leur définition même : ayant été socialisés dans une période de prospérité matérielle, ils sont moins enclins à définir leurs valeurs politiques par rapport à l'accumulation des biens matériels. Ils choisissent donc prioritairement des valeurs susceptibles d'aller à l'encontre de la domination de la raison instrumentale : le sentiment d'appartenance, l'expression de soi, les valeurs esthétiques.

Par certains côtés, l'évolution politique récente permet d'ailleurs de soutenir partiellement cet optimisme : il fait peu de doute que ce glissement vers les valeurs « post-matérialistes » est à l'origine des mouvements qui, aujourd'hui, tendent à s'opposer à la logique de l'accumulation pour l'accumulation. On pensera en premier lieu à toute la

mouvance « écologiste », sous ses multiples formes, qui a pris un poids considérable en Occident, au cours des trente dernières années. On pensera aussi, plus récemment, au développement de la mouvance improprement baptisée « anti-mondialisation » qui tente d'enrayer les effets destructeurs de la multiplication sans contrôle des flux à l'échelle mondiale.

Mais ce n'est là que la moitié de la réponse à la question. Si le post-matérialisme constitue un antidote possible à la domination compulsive de la raison instrumentale sur toutes les autres formes de raison, il ne peut répondre, par contre, à la forme de compulsivité qu'introduit la domination de la liberté individuelle sur la liberté collective. Et pour cause : le premier effet de la « sécurité ontologique » acquise par les post-matérialistes est de les rendre nettement plus rétifs à toutes les formes d'autorité ou de discipline collective. En une phrase crue : les post-matérialistes sont d'abord des individualistes.

Et les conséquences de ce simple fait se sont révélées dévastatrices. Pour le comprendre, il faut revenir sur les analyses récentes de ce moment « émergent » du post-matérialisme que fut, en France Mai 68. L'occasion en est fournie par la relecture magistrale et très documentée qu'en ont faite Luc Boltanski et Eve Chiapello⁶² tout récemment.

Pour les deux sociologues, Mai 68 se présente bien au départ comme une critique du capitalisme, mais comme une critique dont on a mal perçu la portée : elle s'adressait avant tout, non aux inégalités et à l'égoïsme, dominants dans toutes les formes de capitalisme, mais à l'oppression que faisait porter un capitalisme fortement encadré et autoritaire sur la montée des désirs individuels. Certes, les deux thèmes étaient entremêlés, et des conquêtes sociales importantes furent acquises dans la foulée des manifestations étudiantes (les fameux « accords de Grenelle »). Cette conjonction a pu abuser les observateurs de l'époque⁶³. Mais, à long terme, ce n'est pas là du tout que se situe l'héritage majeur du mouvement de Mai. Au contraire.

Si l'on y réfléchit bien, les indices ne manquaient pas, dès l'époque, qui laissaient supposer que la révolte de Mai était *anti-autoritaire* avant d'être *anti-capitaliste* (même si dans la tête des militants de l'époque, les deux thèmes étaient assurément mêlés). Il y eut d'abord le fameux prétexte qui donna naissance au mouvement dit du « 22 mars » dirigé par Daniel Cohn Bendit : les restrictions mises par les autorités universitaires de Nanterre aux visites des garçons dans les dortoirs des filles. Il y eut ensuite la nature des slogans,

⁶² *Op. cit.*

⁶³ Par exemple, Luc Ferry et Alain Renaut qui dénoncent la "pensée 68" comme anti-individualiste parce que les philosophes alors influents étaient des philosophes anti-individualistes comme Michel Foucault ou Louis Althusser. Mais leur influence fut en définitive totalement marginale sur l'idéologie issue de Mai 68.

clairement utopiques, qui fleurirent durant tout le mouvement : « Soyez réalistes, demandez l'impossible » ou encore « sous les pavés, la plage » ou même « élections, piège à con »... Toutes formulations qui montraient que derrière ce qui fut parfois perçu (assez absurdement, avec le recul) comme une « subversion communiste », se cachait en fait l'extrême opposé : une volonté d'émancipation individuelle, de libération du désir, de rejet des conventions et de l'autorité d'une société capitaliste prospère mais fortement régulée et hiérarchisée.

L'indice le plus clair de cette interprétation de Mai fut la montée, dans les slogans qui ont suivi, du thème de *l'autonomie dans le travail*. Ce thème s'est décliné, bien sûr, dans la revendication d' « autogestion », qui fut une logique très porteuse jusque dans la deuxième moitié des années 79 (époque où le « modèle yougoslave » connut son heure de gloire). Mais il s'est décliné aussi dans toute la critique de la division du travail, de l'organisation hiérarchisée et taylorienne de la production. André Gorz qui, à l'époque, était toujours marxiste, et qui pensait que l'expropriation des moyens de production était une issue possible au capitalisme, insistait considérablement sur l'idée que cette organisation taylorienne était non un instrument de production efficace, mais un instrument de domination : « la parcellisation et la spécialisation des tâches, la scission du travail intellectuel et manuel, la monopolisation de la science par des élites, le gigantisme des installations et la centralisation des pouvoirs qui en découlent, rien de tout cela n'est nécessaire à une production efficace. Cela est nécessaire, en revanche, à la perpétuation de la domination du capital »⁶⁴.

L'idée de Gorz était bien sûr que si l'on ne changeait rien à cette forme d'organisation du travail, « l'appropriation collective des moyens de production » était une imposture. Mais toute une partie de la gauche, à l'époque, a cru aussi à la proposition symétrique : que la naissance d'une société authentiquement libérée de la domination capitaliste serait rendue possible grâce à la transformation des conditions de travail. Le capitalisme pensait-elle, ne survivrait pas à une mise en cause du caractère parcellisé, autoritaire, bureaucratique de la relation de travail.

Ironiquement, c'est tout le contraire qui s'est produit. Des Etats-Unis et du Japon est venu l'exemple que des modes d'organisation du travail beaucoup moins autoritaires étaient très favorables à l'accroissement de la productivité et à la relance de la machine capitaliste. Ils ont aussi compris qu'ils étaient même très favorables, paradoxalement, à un meilleur contrôle des travailleurs. Le patronat français fut très réceptif à ces innovations : l'autonomie dans le travail, l'enrichissement des tâches, les horaires souples, notamment, donnent l'impression

⁶⁴ GORZ, André (dir) : *Critique de la division du travail*, Paris, Seuil, 1973, p. 11.

aux salariés qu'ils ont plus de choix, mais désamorcent la capacité des syndicats à mobiliser en multipliant les situations hétérogènes. De plus, c'est le patronat qui semble prendre l'initiative de l'amélioration des conditions de travail⁶⁵.

On pourrait décrire comme suit le processus qui s'est alors enclenché : les salariés, de plus en plus « post-matérialistes », étaient particulièrement intéressés à des conditions de travail individualisées, leur accordant plus de responsabilité, plus d'autonomie dans la gestion de leur temps. De son côté, le patronat français, qui constatait l'échec de plus en plus flagrant du vieux modèle taylorien (gigantisme, hiérarchie lourde, parcellisation des tâches), ne demandait pas mieux que de se lancer dans des expériences d'individualisation des conditions de travail qui lui permettaient de résoudre deux problèmes : accroître l'implication des salariés dans la production et contourner l'action des syndicats, qui ne peuvent s'appuyer que sur des formes collectives d'organisation des salariés. Il n'y avait plus qu'à trouver le mot magique pour ficeler cette nouvelle vision du rapport salarial : *flexibilité*.

Moins de hiérarchie, mais plus de responsabilité des travailleurs, (beaucoup) moins d'action collective et (beaucoup) plus de compétition entre les salariés eux-mêmes, telle fut la nouvelle recette, qui est à nouveau remarquablement bien résumée par Boltanski et Chiapello : « on peut schématiser ce changement, en considérant qu'il a consisté à substituer l'auto-contrôle au contrôle et par là, à externaliser les coûts très élevés du contrôle en déplaçant le poids de l'organisation sur les salariés »⁶⁶.

Il est impossible de retracer ici la multitude des mouvements qui ont affecté l'organisation du travail dans les pays riches depuis trente ans. Mais sur l'évolution en cours, tous les observateurs s'accordent et les livres de sociologie du travail foisonnent. L'économiste français Daniel Cohen, penseur critique mais certainement pas suspect de gauchisme, résume en une formule frappante l'aboutissement de ces transformations : « Ce n'est plus à l'entreprise de surveiller les ouvriers. C'est aux ouvriers de démontrer qu'ils ont bien fait leur tâche »⁶⁷. Pour Cohen le fameux « *empowerment* » (responsabilisation) défendu par le management moderne change la nature du lien salarial : il s'agit en somme non plus de demander au travailleur un effort particulier, mais, si on nous permet l'expression, de « vendre son âme ».

Bien entendu, parmi les acteurs effectifs de Mai 68, beaucoup furent sans doute sincèrement déconcertés par le nouveau cours des événements. Mais ils ont, sans le savoir pour certains, en le sachant très bien pour d'autres, frayé la voie à une relance du capitalisme à

⁶⁵ Boltanski et Chiapello, *op.cit.*, pp. 273-274.

⁶⁶ *Idem* p. 275.

⁶⁷ COHEN, Daniel : *Nos temps modernes*, Paris, Flammarion, 1999, p. 60.

travers la logique de l'émancipation du désir. Ce n'est pas un hasard si certains des idéologues les plus habiles des années 70 sont devenus les papes de la publicité dans les années 90.

L'analyse de Boltanski et Chiapello, comme celle de Cohen, peut donc s'intégrer dans une perspective beaucoup plus large : le mouvement d'individualisation des conditions de travail, qui a abouti de fait, à une fragilisation de l'ensemble des travailleurs (fragilisation bien illustrée aujourd'hui par la multitude d'ouvrages qui sortent sur le stress, la dépression, le harcèlement moral, etc.), n'est qu'un aspect de la nouvelle accélération du mouvement d'individualisation qui caractérise les sociétés riches (et sans doute les autres) depuis trois décennies. Et ce mouvement, loin de réduire le côté « névrotique » de la modernité, l'a accentué, parce qu'il a permis à un capitalisme socialement régulé d'évoluer vers un capitalisme de compétition généralisée entre les individus : plus de richesse qu'il y a trente ans, certes, et plus d'opportunités, sans doute (très inégalement réparties) mais au prix d'une vie de plus en plus « sous pression ». Pour citer une dernière fois Daniel Cohen : « L'homme moderne découvre en fait qu'une société sept fois plus riche ressemble davantage à une automobile qui tournerait sept fois plus vite qu'à un marcheur qui aurait tout son temps ». Et il ajoute : « Récusant le monde autoritaire, hiérarchique, que leur ont légué leurs parents, les soixante-huitards ont ce faisant engagé le capitalisme sur une course dont ils n'avaient pas prévu l'ampleur »⁶⁸.

Les nouvelles formes d'organisation du travail constituent donc, pour le dire très schématiquement, le triomphe, dans le domaine de la relation salariale, de l'esprit du « consommateur » sur celui du « citoyen » : chaque salarié a peut-être plus d'options, plus d'opportunités (et pour les travailleurs les plus qualifiés, plus de possibilités de s'enrichir vite⁶⁹), mais il est pris dans une spirale de compétition construite par la recherche généralisée des opportunités. Sa liberté réelle de conduire sa vie s'est réduite par la perte de contrôle du cadre global de la relation de travail.

L'important est bien sûr de comprendre que l'évolution des relations de travail décrite par Boltanski et Chiapello n'est qu'un exemple : le durcissement de l'individualisme est un phénomène commun à tous les pays et présents dans tous les domaines de la vie. Les post-matérialistes des années 60-70 ont, pour paraphraser Marx, fait l'histoire mais sans savoir

⁶⁸ Idem p. 19.

⁶⁹ On manquerait quelque chose d'essentiel si on se contentait d'observer, au cours des vingt dernières années, l'évolution des inégalités entre le capital et le travail. L'évolution des inégalités entre travailleurs peu qualifiés et très qualifiés est au moins aussi impressionnante. Il suffit de voir les conditions salariales auxquels peuvent prétendre, à certains moments, les jeunes informaticiens de pointe.

quelle histoire ils faisaient. Croyant lutter contre le « système », ils l'ont plutôt aidé à assurer son changement de cap.

La nouvelle névrose

Si l'on veut bien accepter de combiner les réflexions d'auteurs aussi différents que Gorz, Giddens, Inglehart, Boltanski ou Cohen, on pourrait donc clôturer de la manière suivante cette réflexion sur le rapport entre post-matérialisme et « compulsivité ».

D'un côté, la domination de la raison instrumentale subit aujourd'hui, certes, des difficultés et c'est très bien (voir chapitre II). C'est sans doute le versant positif de ce que les sociologues appellent « post-modernité » : la science est sommée de rendre des comptes et l'accumulation pour l'accumulation recommence à rencontrer de vrais adversaires. En cela, on peut dire que le post-matérialisme constitue une ressource pour rendre la modernité moins compulsive.

Mais d'un autre côté, l'évolution post-matérialiste a accentué le côté profondément individualiste non seulement des sociétés, mais du monde globalisé. La liberté individuelle progresse (de manière très inégale, sans doute), mais la liberté collective, la capacité des communautés à définir ensemble les conditions dans lesquelles elles veulent vivre, recule. Le monde dans lequel on vit est de plus en plus un monde d'individus en compétition les uns avec les autres qui n'est pas sans rappeler (parfois en plus civilisé, mais pas toujours) la fameuse « guerre de tous contre tous » de Hobbes ou le « *Homo homini lupus* ». Pire : la compétition cesse d'être simplement le « lubrifiant » nécessaire de l'activité économique pour devenir le mode de relation naturel entre les êtres humains. C'est là que se trouve aujourd'hui la source majeure de compulsivité et, ironie ultime, elle s'est élaborée, en occident, en s'appuyant notamment sur les illusions de ceux qu'une société capitaliste plus « sociale » mais plus « rigide » avait déçus.

VERS UN NOUVEAU TOTALITARISME ?

Pour comprendre les sociétés modernes, il est certainement utile de s'attacher aux anti-utopies qui les fascinent. A cet égard, le succès jamais démenti du roman *1984* de Georges Orwell est un élément révélateur. Il semble que, pour une part importante, la réflexion critique contemporaine, à gauche en particulier, soit restée marquée par l'imaginaire d'Orwell : l'ennemi, le mal, c'est l'alliance des puissants pour le *contrôle organisé* des consciences et, par là, la perpétuation de leur domination sur les populations du monde. L'image de l'enfer, pour une bonne partie de ceux qui, aujourd'hui, se battent pour plus de justice et de démocratie dans le monde contemporain reste celle de la société constamment surveillée par le « télécran », cette espèce de « *webcam* » avant la lettre, qui occupe tous les foyers (du moins ceux des membres du Parti, les seuls qui méritent vraiment d'être surveillés) et que personne ne peut éteindre. De plus, personne ne sait s'il est surveillé ou pas : « Combien de fois, et suivant quel plan, la Police de la Pensée se branchait-elle sur une ligne individuelle quelconque, personne ne pouvait le savoir »⁷⁰.

Il y a dans *1984* des intuitions fulgurantes, qui dévoilent des mécanismes universels. Par exemple, les pages sur la « double pensée » et son instrument linguistique, le « novlangue », valent bien les plus subtiles analyses sociologiques de l'idéologie. On peut toutefois se demander si le roman d'Orwell, conçu au départ comme arme de combat contre le modèle soviétique et ses dérivés, est bien une référence adéquate pour penser les cauchemars possibles de demain : il nous décrit un totalitarisme marqué par la soumission de l'individu au collectif, le déclin de la science (on recommence à labourer avec des charrues dit Winston Smith, le héros du roman), la montée de l'irrationalisme, la répression puritaine du désir érotique, et la pénurie perpétuelle. Dans les sociétés occidentales, nous vivons au contraire dans un monde où l'autonomie de l'individu n'a jamais été autant exaltée, où la science n'a jamais eu autant de prise sur la vie quotidienne, où les biens matériels n'ont jamais été aussi abondants et où le désir érotique constitue un moteur essentiel de l'activité économique (qu'il suffise de voir sa place dans la machine publicitaire). Dès lors, le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il semble y avoir un décalage entre la réflexion critique et le quotidien de « l'homme de la rue » : le modèle qui devrait faire si peur semble n'avoir rien à voir, *a priori*, avec la réalité que nous vivons aujourd'hui. Si le cauchemar de demain doit ressembler à *1984*, alors comment ne pas avoir l'impression qu'on n'en a jamais été aussi éloigné ?

⁷⁰ ORWELL, George : *1984*, Paris, Gallimard, 1950, p. 13.

Et si le cauchemar de demain prenait une forme radicalement différente ? S'il s'incarnait précisément dans la concurrence effrénée que se livrent tous les individus (bien sûr inégalement armés) dans un monde débarrassé de plus en plus de toute capacité à construire une volonté collective ? Si, dans le monde où nous vivons, le danger principal pour l'avenir était moins la capacité de quelques-uns à contrôler tout le monde, que l'incapacité générale de l'ensemble des êtres humains à *contrôler ensemble leur destin*. Dit autrement, ce qui serait principalement menacé serait notre capacité à maintenir en vie la « souveraineté démocratique » au sens où l'entend Barber, c'est-à-dire comme capacité à corriger à travers nos décisions collectives les résultats indésirables de nos actions individuelles.

Tout au long des pages qui précèdent, on s'est attaché à examiner le double processus d'émancipation qui prend sa source dans les débuts de la modernité : émancipation de la raison, comme pensée réflexive, par rapport au savoir traditionnel ; émancipation de l'individu par rapport à sa communauté d'appartenance. On s'est demandé dans quelle mesure ce double processus pouvait atteindre un point d' « involution », c'est-à-dire un point où il se renverse. Enfin, on s'est interrogé sur la possibilité que la « révolution post-matérialiste » fournisse des ressources pour éviter ce retournement.

Ce que montrent les travaux sur le « postmatérialisme », c'est finalement la nature ambiguë du processus : une génération qui a profité des avantages matériels de la croissance retrouvée après la deuxième guerre mondiale a commencé à en percevoir plus douloureusement le coût : une discipline imposée à la fois par l'organisation du travail (le taylorisme) et par les résidus d'autorité traditionnelle, incarnés notamment dans les grandes organisations sociales et l'Etat, qui assuraient d'une certaine façon le fonctionnement du système. Ce à quoi les post-matérialistes se sont fondamentalement attaqués, pour le dire dans les termes de Giddens, c'est à l'alliance de la tradition et de la modernité.

Mais cette alliance n'était pas simplement un résidu de l'ancien régime : la prévalence de la question sociale, durant cent cinquante ans, a certainement joué un rôle dans son maintien. La question sociale a retardé l'évolution vers une pure « société des individus », en soutenant l'émergence ou le renforcement des grands instruments d'autorité traditionnelle qui permettaient de la réguler : Etat, partis de masse, syndicats et même, parfois, les Eglises. La société des trente années d'après-guerre représente, dans les pays riches, « l'acmé » de cette alliance : un capitalisme régulé de manière fortement collective, où les rapports sociaux se nouent entre des groupes plutôt qu'entre des individus, et sous la tutelle d'institutions fortes.

La rupture des années 70 dans tous les pays riches, c'est d'abord le détricotage – lent et partiel, sans doute, mais assez indiscutable – de la dimension collective qui s'était imposée

dans la relation de travail : diversification des statuts, flexibilité des horaires, multiplication des modalités temporelles dans l'organisation du travail, et, en point limite, individualisation de la responsabilité. La relation salariale contemporaine se caractérise de plus en plus par le passage du contrôle hiérarchique vers l'autocontrôle des salariés eux-mêmes.

Cette nouvelle forme de capitalisme, je l'ai baptisée ailleurs⁷¹ « capitalisme opportuniste » parce que ce terme rend bien compte de sa nature : il est à la fois plus inégalitaire que le capitalisme organisé des années 45-75 et plus méritocratique, si l'on entend par « mérite » les seules compétences reconnues par le marché. Si on le compare à la période précédente, le capitalisme opportuniste est à la fois *plus exaltant*, pour ceux qui sont en mesure d'en saisir les avantages (et cela ne se limite pas nécessairement à une infime poignée de privilégiés) ; mais il est aussi fondamentalement *plus insécurisant* pour chacun parce qu'il ne garantit plus aucune position (même, si bien sûr, l'insécurité est inégalement répartie).

Certes, le capitalisme opportuniste s'est développé d'abord à partir de tendances lourdes du changement social : d'un côté, les limites techniques de la production de masse; de l'autre, l'explosion des technologies de l'information, de la communication et du transport, qui en réduisent fortement le coût. Mais, plus lointainement, le premier moteur de cette évolution est une tendance multi-séculaire : le mouvement d'émancipation de l'individu, lame de fond idéologique qui traverse la société occidentale depuis la Renaissance, est aujourd'hui dopé par les innovations technologiques à un point tel qu'il confine au solipsisme.

L'émergence d'un système de valeurs post-matérialistes, qui a aidé à passer, selon la formule de Giddens, de la simple modernité, à la modernité « radicale », a eu pour effet, en fin de compte, de renforcer le caractère compulsif de la vie sociale en s'attaquant aux résidus d'autorité traditionnelle au sein de la modernité. Pour l'accepter, il faut comprendre cette idée paradoxale mais fondamentale de la nouvelle modernité : *la compulsivité peut très bien s'enraciner dans la recherche effrénée de l'autonomie*. Parce que cette quête inlassable fait de chaque homme l'ennemi de chaque autre ou, pour le dire en termes plus contemporains, son concurrent, comme le dit avec la plus grande clarté le sociologue Alain Ehrenberg : « L'affrontement est probablement l'un des modes de relation privilégiés dans une culture fondée sur le primat et l'autonomie de la personne, sur l'existence d'un moi séparé de l'ordre du monde »⁷². Le caractère compulsif de la modernité radicale réside précisément dans le fait qu'en favorisant systématiquement le mouvement d'émancipation de l'individu, elle n'a pas

⁷¹ JACQUEMAIN, Marc : « Le capitalisme opportuniste » dans Beaufays, Jean et Delnoye, Paul, *Pour la démocratie : contre l'extrémisme liberticide*, Liège, Ed de l'Ulg, 2000.

⁷² EHRENBURG, Alain : *Le culte de la performance*, Paris, Hachette, 1991, p. 41

seulement rendu plus difficile la construction de la liberté collective face à la liberté individuelle : elle a, en outre, fait de la compétition le mode naturel de constitution du lien social. Dès lors, le triomphe du « consommateur » sur le « citoyen » est complet : non seulement les individus ne peuvent s'entendre sur la construction d'un destin collectif, mais ils ne *veulent* pas s'entendre puisque leur identité (leur « moi », selon la formule d'Ehrenberg) se construit principalement dans la concurrence.

Que la quête sans fin d'autonomie individuelle puisse déboucher, non seulement sur une forme de société névrotique mais, plus directement encore, sur le totalitarisme, c'est ce qu'avaient bien compris, depuis un certain temps déjà les analystes du fascisme des années trente. Ainsi, le sociologue Robert Nisbet écrivait déjà en 1953 : « Il est loisible de considérer le totalitarisme comme un processus d'annihilation de l'individu. Toutefois, en termes plus fondamentaux, il consiste d'abord en l'annihilation des relations sociales qui permettent à l'individu de se développer »⁷³. Le culte de l'autonomie, épaulé par l'exaltation de la compétition, est le ferment potentiel du totalitarisme de demain. Plus tôt encore, dans un texte de 1942, le philosophe américain Herbert Marcuse faisait une analyse déjà radicale du rapport entre l'individualisme et le nazisme : « L'Etat national-socialiste, disait-il, n'est pas le contraire de l'individualisme compétitif, c'est son couronnement. Il libère les pulsions brutes de l'intérêt personnel que les démocraties ont essayé de maîtriser et de marier à l'exigence de liberté » Comme le dit encore Marcuse dans le même texte, le national-socialisme construit ainsi un univers « qui a persuadé l'individu d'apprécier et de perpétuer un monde au sein duquel il n'est qu'un instrument d'oppression ».⁷⁴

Le cauchemar de demain pourrait donc se révéler, pour l'essentiel, l'antithèse de 1984 : ni le complot des puissants, ni le contrôle des consciences par quelques-uns, mais, à l'inverse, la construction de la domination sociale à partir de l'exaltation de l'autonomie individuelle. Une autonomie qui, bien sûr, s'autodétruirait sans cesse parce qu'en réduisant constamment les possibilités de construction d'un cadre commun, elle rendrait les choix individuels de plus en plus insignifiants. Ce serait, comme le réclame le gourou japonais du management, Kenichi Ohmae (voir chapitre 3) la victoire définitive du « client » sur « l'homme ». Nous aurions une gamme toujours plus étendue de cosmétiques dans nos supermarchés, mais plus aucun pouvoir de réduire le poids des supermarchés dans notre vie. Nous aurions accès à un monde de diversité, certes, mais « la diversité signifiera au mieux la possibilité de choisir le produit

⁷³ cité dans Barber, *op. cit.*, p. 53.

⁷⁴ Texte paru pour la première fois dans *Le Monde Diplomatique* d'octobre 2000.

et le profit de tel ou tel, mais pas la liberté de ne choisir aucun produit et donc de profit pour personne »⁷⁵.

La pensée critique apparaît aujourd'hui souvent paralysée par le mouvement inattendu de la génération post-matérialiste : elle ne peut plus en appeler simplement aux valeurs collectives sans paraître nostalgique des dogmatismes moraux ou idéologiques, des contraintes institutionnelles, des entraves à l'autonomie, bref de la « tradition »; elle ne peut plus exalter la liberté individuelle sans risquer de donner un tour de vis supplémentaire à la « guerre de tous contre tous », à la compulsivité généralisée.

Bien sûr, nous ne sortirons pas de ce dilemme en voulant réhabiliter les formes d'autorité traditionnelle. Le mouvement d'individualisation est bien, d'abord, un mouvement d'émancipation et personne n'imagine de revenir purement et simplement en arrière. Par contre, il s'impose sans doute de réexaminer de manière critique l'idée d'autonomie, horizon apparemment « indépassable » aujourd'hui de toute la pensée occidentale, en se penchant sur son complément : la nécessaire *dépendance* qui unit les individus et leur permet de se construire mutuellement. Pour Richard Sennett « au niveau le plus élémentaire, le lien social naît d'un sentiment de dépendance mutuelle »⁷⁶.

La sociologie décrit le nouveau monde globalisé comme un « univers d'interdépendance » : nos actes affectent au quotidien de plus en plus de personnes et même de plus en plus de personnes qui nous sont inconnues. Pourtant, l'imaginaire de la modernité radicale ne fait que stigmatiser l'idée même de dépendance : l'idéal de l'individu contemporain est de ne dépendre de personne, d'être « autonome » dans tous ses choix. L'idéologie des « droits individuels » est sans doute un bon exemple des limites de cette vision : le pays qui en fait le plus grand cas, les Etats-Unis est aussi, de tous les pays riches, celui où la vie en commun devient le plus difficile parce que chacun se perçoit comme une « forteresse individuelle » en guerre contre toutes les autres. L'idéologie de la « responsabilité individuelle », si répandue aujourd'hui, et qui apparaît comme un progrès face à l'autorité traditionnelle, en est un autre exemple : un monde où chacun est, sans rémission, comptable de tout ce qu'il fait, est aussi un monde qui se fige progressivement dans l'immobilisme. Là aussi, les Etats-Unis sont un bon exemple de ce qui nous attend sans doute : une société où les médecins ne se déplacent plus sans un témoin ou un avocat pour attester que leur intervention s'est faite dans les règles et qu'elle ne peut donner lieu à un procès.

⁷⁵ Barber, *op. cit.*, p. 110.

⁷⁶ SENNETT, Richard : *Un travail sans qualité*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 197.

Comme le dit encore Sennett, « la honte de la dépendance a une conséquence pratique. Elle érode la confiance et l'engagement mutuels, et l'absence de ces liens sociaux menace le fonctionnement de toute entreprise collective »⁷⁷. On peut encore aller plus loin et rappeler⁷⁸ que l'autonomie de l'individu se construit toujours dans la dépendance : le jeune enfant, par exemple, ne peut être suffisamment sécurisé pour être autonome que parce qu'il assume sa dépendance à l'égard d'un certain nombre d'adultes et qu'il leur fait confiance.

Reconsidérer le rapport autonomie/dépendance dans la société contemporaine n'est pas nécessairement un chemin facile à prendre : parce que, dans les sociétés d'Ancien Régime, les rapports de domination se sont toujours appuyés sur les liens de dépendance personnelle et la visée principale des révolutions politiques modernes, en particulier de la Révolution française, fut sans doute, en fin de compte, d'abolir ce rapport de dépendance. Pourtant, l'opposition entre autonomie et dépendance relève sans doute d'une erreur conceptuelle fondamentale, que bien des psychologues du développement ont d'ailleurs relevée : nous ne pouvons nous construire comme sujets qu'à travers la dépendance à l'égard d'autrui. Comme l'a montré, notamment, George Herbert Mead, c'est en acceptant la dépendance à l'égard des adultes qui le prennent en charge que l'enfant acquiert progressivement les bases identitaires de son autonomie. Dans la plupart des domaines de la vie, celui « qui ne compte que sur lui-même » sera souvent la personne la moins autonome de toutes, parce qu'elle manque des soutiens décisifs au moment d'affronter les difficultés. L'individu autonome n'est pas celui qui ne dépend de personne (cela, c'est, typiquement, l'exclu) mais celui qui peut jouer sur la multitude des dépendances pour construire son propre espace de liberté personnelle. L'individu autonome n'est pas l'individu « délié » de tout, mais celui qui, multiplie et diversifie ses liens de façon à dépendre de tous sans dépendre crucialement d'aucun.

Cette réflexion est peut-être, en ces temps troublés, celle qui, paradoxalement, renoue le mieux avec le geste héroïque de Prométhée. Certes, tout discours est aujourd'hui rapidement qualifié d'« obscurantiste » ou de « fataliste » lorsqu'il remet en cause la logique du « plus vaut plus » telle qu'on l'a brièvement exposée dans ce petit livre. S'interroger sur la pertinence de l'accumulation indéfinie des biens ou pire, s'interroger sur la pertinence de l'accumulation indéfinie du savoir, voire sur les limites de l'autonomie individuelle, voilà qui ne peut être que le fait d'un réactionnaire ! Et cependant, si l'on y réfléchit, bien, ne peut-on

⁷⁷ Idem, p. 201

⁷⁸ Comme le fait Axel Honneth dans "La lutte pour la reconnaissance" : HONNETH, Axel : *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflict*, London, Polity Press, 1995.

Commentaire [P1] : PAGE:
61
SI c'est Margaret Mead, il faudrait
la réf. Ou est-ce MEDA ?

inverser le raisonnement ? Le véritable fatalisme d'aujourd'hui, ne réside-t-il pas d'abord dans la conviction, profondément ancrée au cœur de la vision libérale du monde, que l'être humain est incapable de maîtriser *collectivement* son destin ? Le véritable obscurantisme ne consiste-t-il pas justement à vouloir exonérer l'homme de cette responsabilité pour la reporter sur des mécanismes de régulation abstraits baptisés « La Science », « Le Marché » ou bien encore « La Gouvernance »⁷⁹ ? Ne peut-on voir dans ces mécanismes, supposés faire le bonheur des hommes en les déchargeant de toute réflexion morale collective, l'ultime frontière de la *transcendance* dans notre société ? Et ceux-là même qui se croient les chantres de la modernité, ne sont-ils pas, dans ce cas, les vrais défenseurs d'une éternelle tradition de méfiance à l'égard de l'humanité ?

Dès lors, relire le couple autonomie/dépendance, ce n'est pas réintroduire l'autorité traditionnelle. C'est au contraire assurer les conditions idéologiques de base pour perpétuer le processus de réflexivité. L'individualisme d'aujourd'hui est d'abord un « individualisme armé », au sein duquel la relation à l'autre ne peut être conçue que sur le mode de l'opposition et, éventuellement, de la concession. Réfléchir à ce que pourrait être un « individualisme désarmé » est peut-être la véritable entreprise prométhéenne de ce début de siècle : parce qu'à force de ne vouloir compter que sur lui-même, l'individu de la modernité radicale finit par ne plus pouvoir compter sur personne. C'est à ce moment que les conditions sont réunies pour engendrer un nouveau totalitarisme.

⁷⁹ La gouvernance n'étant au fond que la tentative pour transposer dans l'ordre politique l'idée qu'il existe « une seule » bonne régulation, techniquement définie et sur laquelle chacun ne peut qu'être d'accord. C'est donc l'abandon de l'idée de *volonté politique*.

REFERENCES

- BARBER, Benjamin, *Djihad VS McWorld*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.
- BECK, Ulrich ; GIDDENS, Anthony ; LASH, Scott, *Reflexive modernization* , London, Polity Press, 1995.
- BOLTANSKI, Luc et CHIAPELLO, Eve, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.
- BOLTANSKI, Luc et THEVENOT, Laurent, *De la justification. Les économies de la grandeur* . Paris, Gallimard, 1991.
- CARNEGIE, Dale, *Comment se faire des amis*, Paris, Hachette, 1990 (1936)
- COBBAUT, Robert, « La dynamique culturelle du capitalisme » in Van Parijs, Philippe et Chaumont, Jean-Michel, *Les limites de l'inéluctable*, Bruxelles, De Boeck, 1991.
- COHEN, Daniel, *Nos temps modernes*, Paris, Flammarion, 1999.
- COLLINS, Harry et PINCH, Trevor, *Les nouveaux frankensteins*, Paris, Flammarion, 2001.
- DURKHEIM, Emile, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 1974.
- EHRENBERG, Alain, *Le culte de la performance*, Paris, Hachette, 1991.
- FEYERABEND, Paul K., *Contre la méthode*, Paris, Seuil, 1979.
- GIDDENS, Anthony, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'harmattan, 1990.
- GORZ, André (dir), *Critique de la division du travail*, Paris, Seuil, 1973.
- GORZ, André, *Métamorphoses du travail, quête du sens*, Paris, Galilée, 1988.
- HONNETH, Axel, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflict*, London, Polity Press, 1995.
- HOPKINS, Tom, *Partez gagnant* , Marabout, 1992.
- HOUELLEBECK, Michel, *Plateforme*, Paris, Flammarion, 2001
- INGLEHART, Ronald, *The silent revolution*, Princeton University Press, Princeton, 1977.
- INGLEHART, Ronald, *Modernization and postmodernization*, Princeton University Press, Princeton, 1997.
- JACQUEMAIN, Marc, « Le capitalisme opportuniste » dans Beaufays, Jean et Delnoye, Paul, *Pour la démocratie : contrer l'extrémisme liberticide*, Liège, Ed. de l'Ulg, 2000.

- KUNDERA, Milan, *La lenteur*, Paris, Gallimard, 1995.
- LABARDE, Philippe et MARIS, Bernard, *La bourse ou la vie*, Paris, Albin Michel, 2000.
- LANE, Robert, « Markets and the satisfaction of human wants », *Journal of economic issues*, Vol. XII, N° 4, p. 799-827.
- MARCUSE, Herbert, « Qu'est-ce que le national-socialisme », *Le Monde Diplomatique*, octobre 2000, p. 26-27.
- MEDA, Dominique, *Le travail, une valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier, 1995.
- MEDA, Dominique, *Qu'est-ce que la richesse ?* Paris, Aubier, 1999.
- NOZICK, Robert, *Anarchie, état et utopie*, Paris, PUF, 1988.
- OCDE, *Ce que l'avenir nous réserve*, Paris, Ed. de l'OCDE, 1997.
- ORWELL, George, *1984*, Paris, Gallimard, 1950.
- PEALE, Vincent N., *La puissance de la pensée positive*, Marabout, 1996.
- QUADEN, Guy, *Le néo-capitalisme*, Paris, Jean-Pierre Delarge, 1976.
- ROSANVALLON, Pierre, *La nouvelle question sociale*, Paris, Le Seuil, 1995.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 1992.
- RUSSELL, Bertrand, *Le mariage et la morale*, Paris, 10/18, 1997.
- SENNETT, Richard, *Un travail sans qualité*, Paris, Albin Michel, 2000.
- VENTELOU, Bruno, *Au-delà de la rareté*, Paris, Albin Michel, 2001.
- WALZER, Michael, *Spheres of justice*, New York, Basic Books, 1983.