



Département de sciences sociales

MARC JACQUEMAIN,
Chef de travaux
Chargé de cours adjoint

☒ Bd du Rectorat, 7, Bât B 31 / Boite 47 - 4000 LIEGE -
BELGIQUE
☎ + 32 (0) 4 366 30 72
FAX 32 (0) 4 366 45 20
Marc.Jacquemain@ulg.ac.be

INDIVIDUALISME, AUTONOMIE ET DEPENDANCE : LES DEUX VISAGES DE LA LIBERTE.

Marc Jacquemain
Sociologue
Chargé de cours adjoint à l'Ulg

Marc.Jacquemain@ulg.ac.be

S'il est bien un noyau dur dans le consensus sur lequel se fonde notre pensée sociale contemporaine, c'est le couple « autonomie/responsabilité ».

Ce couple est consensuel en un double sens : d'abord en ce qu'il fait bien couple, c'est-à-dire qu'il nous est impossible de concevoir l'accroissement de l'une sans celui de l'autre. Etre autonome, c'est-à-dire, selon la définition classique, « se donner à soi-même sa propre loi » implique forcément que l'on a aussi à répondre de ce que l'on aura décidé ; à l'inverse, celui qui n'est pas autonome est forcément moralement déchargé de cette obligation de répondre, puisqu'il n'aura pas décidé lui-même de ses actes. Ainsi en va-t-il du petit enfant ou de ceux que, précisément, on désigne, pour l'une ou l'autre raison comme « irresponsables ».

Mais ce couple est consensuel en un autre sens : à savoir que l'accroissement conjoint de l'autonomie et de la responsabilité est aujourd'hui la direction majeure dans laquelle nous définissons le progrès moral. On imagine mal aujourd'hui l'idée que l'on pourrait améliorer la société en y réduisant l'autonomie et la responsabilité de ses membres.

Cette intervention, se limitera à l'idée d'autonomie – en laissant de côté l'idée concomitante de responsabilité. Elle tentera de montrer ou de rappeler en quoi, pour le sociologue, c'est une notion bien plus problématique que ne le considère généralement l'époque.

Elle s'appuie exclusivement sur des raisonnements sociologiques classiques mais pas éculés pour autant : on peut constater tous les jours que même les plus pointus des universitaires se laissent à l'occasion emporter par l'esprit du temps et qu'il y a des arguments, qui, en un sens, ne perdent jamais leur potentiel de subversion.

1) L'exemple du « Nom de la Rose » et du contresens possible.

Pour faire valoir l'idée que l'autonomie est bien une valeur problématique, on peut partir de l'argument du célèbre roman d'Umberto Eco, *Le nom de la rose*.

Rappelons l'histoire en deux mots : dans un petit monastère bénédictin niché dans les montagnes italiennes, on prépare une rencontre au sommet entre les représentants de l'ordre des franciscains et ceux du Pape, qui vont devoir s'accorder sur la signification à donner à la pauvreté du Christ.

C'est à ce moment que surgit une série de crimes étranges, qu'un des franciscains invités, le moine Guillaume de Baskerville, va s'ingénier à élucider. Il apparaîtra que ces meurtres sont liés à la volonté du père bibliothécaire d'empêcher les autres moines d'accéder à un livre d'Aristote sur le rire. Guillaume de Baskerville, après de multiples péripéties, réussira à percer le mystère. S'ensuivra une partie de cache-cache dans le labyrinthe de la bibliothèque au cours de laquelle celle-ci prend feu, détruisant, on l'imagine, une bonne partie du monastère. Baskerville, ayant résolu l'énigme, poursuit sa route, suivi de son fidèle novice Adso, emportant les quelques livres qu'il a pu sauver du désastre.

A la première lecture, la clef de l'histoire est simple : Guillaume de Baskerville, mélange de Sherlock Holmes (*Le Chien des Baskerville*) et allégorie du philosophe nominaliste Guillaume d'Occam, représente l'émancipation de la raison, contre l'obscurantisme clérical du père bibliothécaire. Baskerville, contrairement à son adversaire, ne croit pas qu'il y a des savoirs qui doivent rester cachés. Et précisément, c'est l'autonomie de sa raison qui lui permet de résoudre l'affaire : il ne croit qu'en ce qu'il voit et ce qu'il peut comprendre. Et c'est ce qui lui fera découvrir l'intrigue d'une affaire tout à fait humaine là où ses frères dominicains ne voyaient que la punition divine, inaccessible à la modeste intelligence des hommes.

Mais cette lecture « prométhéenne » en cache une autre, que l'on peut, découvrir assez aisément : lorsqu'il quitte le monastère, Baskerville laisse derrière lui une communauté dévastée. Le bâtiment est en flammes et les paysans à demi-sauvages qui vivent aux alentours en profitent pour le piller. On devine que la communauté bénédictine aura bien du mal à se remettre du traumatisme qu'elle vient de subir. Guillaume n'incarne donc pas seulement le triomphe de la raison sur l'obscurantisme, il représente aussi le triomphe de l'individu sur la communauté. Ce n'est pas pour rien, sans doute, si Eco met ainsi en scène, symboliquement, le personnage de Guillaume d'Occam : celui-ci a souvent été présenté, même si c'est peut-être de manière un peu anachronique, comme un grand précurseur de l'individualisme. Il fallait un héraut de l'individualisme, affranchi non seulement des croyances communes, mais aussi des attaches communautaires, pour mener à bien cette enquête : un des moines bénédictins, fût-il aussi perspicace que Guillaume, aurait-il pris le risque, ayant deviné l'affaire, d'entraîner dans la chute le groupe auquel il appartenait ? Guillaume n'a pas de ses scrupules, lui, qui, de toute façon, reprendra sa route comme le « pauvre cow-boy solitaire » qu'il est d'une certaine façon¹.

Enfin, il est une troisième lecture, plus inhabituelle sans doute, mais qui permet de situer les limites de l'autonomie. Si, *prima facie*, on voit bien de quel côté est l'obscurantisme et de

¹ Dans son film éponyme, le réalisateur Jean-Jacques Annaud propose d'ailleurs un plan final assez saisissant : on y voit Baskerville et Adso chevaucher, seuls, au milieu d'un paysage de montagnes désertique et s'étendant à l'infini. On ne peut manquer de faire le parallèle avec la planche finale qui conclut tous les « Lucky Luke » de Morris.

quel côté est l'émancipation, lorsqu'on adopte un point de vue conséquentialiste, les choses sont moins claires. En effet, quel est le résultat final de cette quête obstinée de la vérité ? Que Guillaume, le lettré, l'amateur de livres, a lui-même provoqué la destruction de la bibliothèque et de son inestimable collection. Beau paradoxe : c'est le champion du savoir et de la raison qui, au bout du compte, livre aux flammes – sans l'avoir voulu bien sûr – le patrimoine de culture accumulé par de bien moins savants que lui.

A l'issue de cette troisième lecture, on ne sait donc plus trop qui est, *de facto*, l'obscurantiste et qui est l'homme des lumières : c'est que le regard change selon que l'on s'attarde sur les intentions des personnages ou sur les conséquences de leurs actes. Cette rupture de continuité entre intentions et conséquences est fondamentale, pour le sociologue ou l'historien. Dans l'exemple du *Nom de la Rose*, elle permet de penser l'idée, paradoxale, que la volonté de savoir peut se retourner contre elle-même. C'est surtout l'autonomie de la raison qui est ici concernée. Mais on peut sans problème, en passant à des exemples plus contemporains, transposer la problématique à l'autonomie de la volonté.

2) Dès lors : conflit individu autonome VS société ou conflit de l'individu autonome contre lui-même ?

La solution de continuité entre intentions et conséquences de nos actions est au cœur de la sociologie contemporaine. Elle permet de rendre compte d'un paradoxe fondamental : plus d'autonomie *ex ante* (au moment des intentions) peut conduire à moins d'autonomie *ex post* (au moment des conséquences).

Un cas paradigmatique est celui de la disparition des petits commerces de quartier. Lui-même fils de commerçant, l'auteur de ces lignes a de ce fait un souvenir marquant de la fin des années soixante, quand, après une décennie prospère, le magasin familial a commencé à périr face à la nouvelle concurrence des supermarchés. Aucun effort n'aurait pu permettre de conserver une clientèle auparavant fidèle et qui, inexorablement, se tournait progressivement vers ces nouvelles formes de commerce. Ceux-ci offraient une gamme de produits nettement plus diversifiés et surtout, grâce aux économies d'échelle, moins chers.

Dans les centres urbains, la disparition des commerces de quartier est aujourd'hui pratiquement achevée. Parmi ceux qui ont connu la situation antérieure, nous sommes nombreux à regretter la désertification des quartiers qu'entraîne la disparition des petits commerces. Pourtant, en un sens, il est aisé de comprendre que, par la transformation de nos habitudes de consommation, nous avons tous été des agents de cette disparition... Mais l'avons-nous été vraiment ? A nouveau, tout dépend si l'on se place au niveau des intentions ou des conséquences : nous n'avons jamais délibérément voulu cette disparition, et même, beaucoup ne l'ont guère anticipée. En revanche, il ne fait pas de doute qu'elle est la conséquence de nos comportements additionnés au cours des trois dernières décennies. Il y a donc bien rupture entre les deux niveaux : en termes d'intentions, nous avons le choix entre quelques produits chers ou une gamme très diversifiée de produits bon marché. La décision s'imposait d'elle-même. En termes de conséquences, cependant, nous avons remodelé le paysage urbain, dans un sens qui déplaît à beaucoup d'entre nous.

Evitons d'emblée un malentendu possible. On pourrait croire que l'autonomie « *ex post* » serait une notion plus abstraite ou plus idéologique que l'autonomie « *ex ante* ». On pourrait en effet considérer que le regret de la disparition des petits commerces ne constituerait qu'un

jugement moral abstrait sur l'évolution de la société, alors qu'en revanche, les possibilités de choix et les baisses de prix liées au développement des supermarchés constitueraient, eux, des avantages bien réels pour les consommateurs individuels que nous sommes. Il y a probablement dans cette dernière vision des choses un contresens radical sur le vécu effectif de chacun. Pour ceux qui regrettent cette évolution, la perte éprouvée est bien réelle et personnelle. Pour l'illustrer, imaginons, par exemple, un enseignant de quarante ans en 1973, qui vient d'acheter une maison dans un quartier animé et plutôt commerçant d'une grande ville. Il fait ses achats dans un nouveau supermarché qui vient de s'installer en périphérie. Il a mis ses enfants dans une école du centre ville, parce qu'il trouve que celles de son quartier ne sont pas assez bien tenues. Il ne fréquente guère son quartier, en définitive, mais il s'y sent bien et il est très content d'y vivre. En 2003, c'est devenu un pensionné de 70 ans. Il habite toujours au même endroit, mais il ne voit plus très bien et ne conduit plus guère. Entre-temps, la vie commerçante et scolaire a déserté son quartier. Les gens plus aisés sont allés vivre ailleurs. L'habitat s'est dégradé et le lieu s'est insécurisé. Les bus, peu rentables, se font plus rares et les horaires ne sont guère pratiques... Notre homme s'enferme chez lui et comme ses enfants sont occupés ailleurs, il fait appel régulièrement à un service social pour l'aider à faire ses achats. Il est devenu prisonnier d'un quartier qu'aujourd'hui il déteste.

Si, comme dans le conte de Noël de Dickens², notre personnage avait été brusquement plongé, il y a trente ans dans le monde de 2003. S'il avait pu toucher du doigt l'environnement qu'il connaîtrait trente ans plus tard... aurait-il été irrationnel pour lui de préférer 1973 ? Aurait-il été irrationnel de demander au fantôme du futur d'alerter tous ses voisins, de leur montrer la même chose ? Faisons un pas de plus : aurait-il été irrationnel pour lui de demander qu'on restreigne sa liberté de choix en 1973 afin de protéger ses possibilités de choix en 2003 ?

Ce petit conte montre bien en quoi l'autonomie *ex post* apparaît plus abstraite : elle est plus abstraite *ex ante*. En 2003, il est possible de voir avec précision en quoi le quartier est – notamment – le produit des choix faits par ses habitants au cours des trente années qui précèdent. Mais dans l'autre sens, cela ne marche pas : l'influence de nos choix d'aujourd'hui sur notre situation dans trente ans est très hypothétique et conjecturale. Et elle est totalement opaque lorsque nous mesurons que cette influence va évidemment dépendre crucialement, non seulement de nos propres choix, mais des choix de tous les autres.

L'individu moderne est souvent piégé par cette contradiction entre autonomie *ex ante* et *ex post* : d'abord parce qu'il lui est difficile d'établir un lien *conceptuel* sans ambiguïté entre ses intentions personnelles et les conséquences sociales qui peuvent en découler. Ensuite, parce que même lorsqu'il parvient à faire ce lien conceptuel, il sait que le lien *causal* entre les deux est souvent infiniment ténu. Autrement dit, le fait même de pouvoir prédire avec une marge de certitude raisonnable les conséquences collectives de nos actes ne nous donne pas, le plus souvent, de raisons suffisantes de nous abstenir de ces actes. Parce que notre abstention individuelle est, dans la plupart des cas, sans effet perceptible sur le résultat collectif. Si nous avions pu prévoir, il y a trente ans, les conséquences dans les changements de nos modes de consommation, chacun d'entre nous, pris individuellement, se serait sans doute senti impuissant à changer le cours des choses. Dès lors pourquoi nous imposer un sacrifice, en termes de prix et de possibilité de choix, si, de toute façon, le résultat final nous échappe³ ?

² Dickens, Charles, *Un chant de Noël*, Paris, Gallimard, 1997 ;

³ C'est le fameux problème du « free rider » développé dans la littérature, principalement anglo-saxonne, sur le choix rationnel. En particulier : Olson, Mancur : *La logique de l'action collective*, Paris, PUF, 1978.

Il est possible, par exemple, que, mis devant les conséquences de la place prise dans nos vies par la télévision, l'ordinateur portable ou le GSM, pas mal d'entre nous auraient pour le moins souhaité que ces transformations soient davantage guidées et orientées. Ainsi, Jeremy Rifkin (auteur notamment de *La fin du travail*) a résumé de manière très drôle comment, dès lors qu'elles se généralisent, les nouvelles techniques de communication, loin de nous faire gagner du temps, nous imposent leur rythme : « *Bien que nous ayons créé toutes sortes d'appareils pour économiser du temps et de l'effort, et des activités pour couvrir les besoins et les désirs de tous dans cette nouvelle sphère (l'E-économie), nous commençons à avoir la sensation que nous avons moins de temps pour nous qu'aucun être humain au cours de l'histoire. Cela provient du fait que la seule chose que nous obtenons de cette grande prolifération de services pour économiser de l'effort et du temps, c'est d'augmenter la diversité, le rythme et le flux d'activités commerciales et sociales qui nous entoure. Par exemple, le courrier électronique s'avère très commode. Sauf que, maintenant, nous passons la majeure partie de la journée à répondre frénétiquement aux messages que nous nous envoyons les uns aux autres. Le téléphone mobile économise beaucoup de temps. Sauf que, maintenant, nous sommes toujours potentiellement joignables par quiconque désire nous atteindre. A plusieurs reprises, j'ai entendu par hasard des hommes d'affaire qui répondaient à des appels de travail alors qu'ils étaient dans une toilette publique. Quelqu'un peut-il encore douter que le temps devient rapidement notre ressource la plus rare ?* »⁴

Mais bien sûr, nous n'avons jamais eu le choix entre un monde avec ou sans GSM. Le seul choix que nous avons jamais eu est le choix d'en acheter un ou pas dans un monde, où, que nous le voulions ou non, le GSM prendrait de plus en plus de place. Dans un livre prophétique, intitulé *Djihad VS Mc World*, un autre essayiste américain, le philosophe Benjamin Barber avait sobrement résumé le piège de l'opposition entre autonomie ex ante et ex post, à propos des nouvelles formes de consommation : « *La diversité signifie au mieux de choisir le produit et donc le profit de tel ou tel mais pas la possibilité de ne choisir aucun produit et donc le profit de personne* »⁵.

Comme Chez Rousseau, qui opposait volonté particulière et volonté générale comme deux états de l'individu, on peut donc considérer l'opposition ici proposée entre autonomie ex ante et ex post comme deux formes de liberté accordée à l'individu : la première est celle qui résulte de l'absence de contrainte ; la seconde est celle qui résulte de l'effet même de la contrainte. Car, si l'on y réfléchit bien, ce dont il s'agit ici, même si l'expression peut surprendre, ce n'est pas seulement de règles destinées à protéger la liberté de décision de chacun contre les autres, mais tout autant à protéger la liberté de chacun contre lui-même.

3) Les raisons d'une pensée unique.

L'idée de la contrainte libératrice est aussi vieille que la littérature. Souvenons-nous de l'histoire d'Ulysse et des sirènes, histoire revisitée il y a vingt ans par le philosophe Jon Elster⁶. Ulysse sait que tous ceux qui entendent le chant de sirènes sont envoûtés et inexorablement attirés à la mer. Il recommande donc à son équipage de se mettre de la cire dans les oreilles. Mais lui-même, curieux de tout, souhaite pouvoir l'écouter. Comment faire ? Eh bien, ses marins devront l'attacher au mât et ne le délivrer sous aucun prétexte, même s'il le demande lui-même, tant que l'on ne sera pas hors de portée de voix des sirènes. Ulysse, en

⁴ *El Pais*, 4 août 2001.

⁵ Barber, Benjamin, *Djihad versus Mc World*, Desclée de Brouwer, 1996, p. 110.

⁶ Elster, Jon, *Ulysses and the sirens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

restreignant son autonomie ex ante (il est privé de ses mouvements) protège en somme son autonomie future : il lui est loisible d'entendre les sirènes sans perdre le contrôle de lui-même, ce qui le conduirait à la mort.

C'est la même logique qui régit les plaidoyers récurrents des coureurs cyclistes en faveur de contrôles anti-dopages plus sévères : si cette exigence peut paraître contradictoire ou hypocrite à première vue, elle est en fait parfaitement rationnelle. Chacun des coureurs sait qu'il n'aura pas la force de s'interdire le dopage s'il n'est pas assuré que ses concurrents feront de même. Ainsi, la demande d'interdiction de dopage peut être vue comme une demande des coureurs d'octroi d'une liberté qui ne leur paraît pas accessible sans le concours de l'autorité : la liberté de ne pas se doper⁷. Le politologue américain Thomas Schelling raconte une histoire assez semblable à propos de la ligue professionnelle des joueurs de hockey. Lorsque le port du casque n'était pas obligatoire, rares étaient les joueurs qui l'utilisaient, car cela mettait à mal l'image de virilité qu'ils souhaitaient protéger. Personne ne voulait passer pour une « poule mouillée » en étant le premier à porter le casque dans une équipe. Les joueurs de hockey se sont donc résolus à demander à leur fédération de rendre le port du casque obligatoire : en se privant de la liberté de décider eux-mêmes de porter le casque, les joueurs s'accordent une liberté bien plus importante, à savoir celle de se protéger, liberté qu'ils conquièrent contre eux-mêmes⁸.

A travers tout ce qui précède, on voit donc bien que l'individu autonome n'est pas celui qui ne dépend de personne. Il est au contraire celui qui noue judicieusement des contrats de dépendance et qui accepte de réduire son autonomie, par moments, afin de maximiser, pourrait-on dire, l'autonomie totale dont il dispose sur le long terme. Cette idée toute simple n'est-elle pas au cœur de l'assurance sociale *obligatoire* sur laquelle repose l'entièreté de notre système social, du moins dans la « vieille Europe » ? Comment se fait-il que cette idée soit aujourd'hui si malmenée et si contestée ? Pourquoi la dépendance à l'égard d'autrui est-elle si souvent vue aujourd'hui comme étant par principe une restriction de notre autonomie, alors qu'elle en est bien souvent la condition ?

Dans le cadre de ses recherches, l'auteur de ces lignes a été amené à interviewer des personnes engagées dans un parcours d'insertion socio-professionnelle. Il est vite apparu que les plus fragiles percevaient le bénéfice de leur parcours non en termes de qualification socio-professionnelle, ou en termes « d'employabilité » comme on dirait aujourd'hui, mais en termes de confiance en soi : certains des interviewés expliquaient ainsi qu'ils étaient surtout désolés qu'on ne les ait pas contraints plus tôt à entreprendre le processus de resocialisation. Et ils exprimaient ainsi cette demande : « on aurait dû venir nous chercher plus vite et nous contraindre ». Ce qui frappe dans cette demande, c'est qu'elle heurte de plein fouet le discours dominant, non seulement dans l'ensemble de la société, mais aussi parmi les travailleurs sociaux, attentifs à valoriser constamment l'autonomie et la responsabilité.

Ce discours n'est-il pourtant pas doté d'une forme évidente de rationalité ? L'autonomie n'est pas un statut acquis à la naissance : elle est le produit d'une socialisation dans des conditions favorables. La socialisation, n'est pas elle-même le résultat de choix faits « en toute autonomie » par ceux qui la subissent. Est-il forcément irrationnel pour un acteur de demander qu'on lui impose des contraintes (socialisantes) dont il perçoit qu'elles renforceront son autonomie ex post ?

⁷ Ventelou, Bruno, *Au-delà de la rareté. La croissance comme construction sociale*, Paris, Albin Michel, 2001

⁸ Schelling, Thomas, *La tyrannie des petites décisions*, Paris, PUF, 1979.

Qu'est-ce qui, a priori, nous heurte dans ce raisonnement ? Qu'est-ce qui lui donne cette tonalité irrésistiblement paternaliste ? Sans doute que nous avons assez largement oublié, au long des trente dernières années, que, précisément l'autonomie est un processus qui se construit dans les contraintes et dans le jeu des dépendances multiples, pour ne plus la percevoir que comme un état qui s'obtient pour ainsi dire clef sur porte. Nous avons hypostasié l'autonomie : il s'agit d'un nouvel esprit du temps ou, pour le dire en termes plus sociologiques, d'un nouveau climat idéologique.

Ce climat idéologique, s'il s'appuie sur le mouvement long d'individualisation qui caractérise la modernité, vient aussi, plus directement, des transformations profondes de nos sociétés au cours des trente dernières années. Pour faire bref, on peut avancer que l'hypostase de l'autonomie dans notre imaginaire social vient, pour parler comme les économistes, de la rencontre d'une offre et d'une demande idéologiques.

Du côté de l'offre, il y a le nouveau discours des entreprises, relayé de plus en plus par le système politique et qui voit le mot de « contrainte » à peu près comme Dracula voit le crucifix : c'est le mal absolu. Pourquoi un système productif qui a bien fonctionné pendant trente ans sous un régime de forte régulation, d'encadrement par l'Etat et avec un discours de responsabilité sociale, s'est-il mis à brûler tout ce qu'il avait adoré ? Le sujet dépasse le cadre de cette contribution et il dépasse aussi les compétences de son auteur, c'est là une question pour l'historien de l'économie. Pour rappeler simplement que ce nouveau climat idéologique n'est pas un simple « écume » contingente, qu'il est porté à haute et forte voix par la majorité du monde entrepreneurial, citons simplement cette petite phrase, terrible dans sa brièveté, du manager japonais Keiichi Ohmae : « *nous devons compter sur les clients pour triompher des réglementations des hommes car ce sont elles que nous devons craindre*⁹ ». Cette phrase ne doit pas être prise à la légère : elle n'est que la face la plus cynique d'un point de vue qui est aujourd'hui propagé par la quasi-totalité de l'élite économique mondiale.

Mais plus important pour le présent propos, il y a la demande d'autonomie qui émane de la société elle-même et qui explique pourquoi ce discours, qui aurait été tout simplement irrecevable il y a trente ans, a rencontré, depuis, si peu de résistance. Qu'est-ce qui explique que tout ce qui avait fait le succès des trente glorieuses soit aujourd'hui si mal et si peu défendu et apparaisse tellement « out of date » ? Qu'est-ce qui explique que le discours de la compétition, et du « winner » soit si bien reçu par ceux-là mêmes qui n'ont aucune chance d'en retirer un jour les fruits ? Pourquoi le marché libre a-t-il été tellement glorifié, jusqu'il y a peu, non seulement par ceux qui le font mais par ceux qui le subissent ? Pourquoi en un mot, tous les dispositifs d'encadrement du capitalisme, qui étaient vu comme des protections dans la phase précédente de son histoire, sont aujourd'hui si aisément vu, y compris parfois par ceux-là même qui en bénéficient le plus, comme des contraintes.

La réponse la plus plausible dont nous disposons aujourd'hui est d'une simplicité désarmante : parce qu'ils ont trop bien réussi. L'Etat protecteur et social, la sécurité d'emploi, le salaire socialisé, la négociation collective, tous ces dispositifs qui ont assuré à nos systèmes sociaux une prospérité sans précédent ont aussi produit un individu beaucoup moins soucieux de sa sécurité parce qu'il tient celle-ci pour acquise. C'est en deux mots la vision, par exemple, du politologue américain Ronald Inglehart qui, depuis trente ans, sonde à coup d'enquêtes de masse les valeurs politiques dans le monde occidental¹⁰. Pour lui, la causalité

⁹ Cité dans Barber, op. cit.

¹⁰ Inglehart, Ronald, *The silent revolution*, Princeton University Press, Harvard, 1977

ne fait pas de doute : c'est la sécurité et la croissance des trente années d'après guerre qui ont produit cet individu beaucoup moins soucieux de sécurité et de croissance et beaucoup plus attiré par l'affirmation de soi, l'innovation, le mouvement. Cet individu, Inglehart le baptise « post-matérialiste » : né juste après la guerre, issu typiquement de la classe moyenne salariée, cet individu profondément assuré de sa sécurité s'est peu à peu tourné vers d'autres types de valeurs ; il est porteur des nouvelles valeurs politiques « post-soixante-huit » comme l'écologie, la libre disposition de soi ou l'égalité entre les hommes et les femmes. Mais il est aussi en phase avec un capitalisme de moins en moins régulé, grand offreur d'opportunités multiples, au prix d'une insécurisation croissante de toutes les existences.

Ce paradoxe que Ronald Inglehart tente d'établir à travers une sociologie politique très empirique, on le retrouve, dans un tout autre registre, chez un philosophe comme Marcel Gauchet, par exemple. « *Que serait l'individu contemporain, nous demande-t-il, sans la sécurité sociale ?* ». Pour Gauchet, la difficulté de compréhension de notre époque est bien là : cet individu revendicateur d'autonomie, qui conteste aujourd'hui la contrainte collective et donc l'Etat, est d'abord son produit. D'ailleurs, sa contestation est ambiguë : « *L'État nous dit-il encore est dénoncé et vilipendé du même pas où il est sollicité. Il lui est véhémentement enjoint de maigrir, tout en étant non moins fermement prié de ne rien céder de sa puissance régulatrice et protectrice...* »¹¹

Au fond, la boucle est bouclée. S'il s'imposait, pour conclure, de citer deux auteurs aussi différents qu'Inglehart et Gauchet qui, appartiennent à des sphères très différentes des sciences sociales contemporaines et qui, très probablement, ne se lisent pas, c'est parce que, avec beaucoup d'autres, comme Luc Boltanski, Jean-Pierre Le Goff ou Anthony Giddens, par exemple, ils expriment le même paradoxe : l'individu de la modernité radicale – ou de la post-modernité, comme diraient d'autres -, cet individu qui, au nom de l'autonomie, récuse toutes les formes de dépendance est lui-même le produit d'une société qui avait instauré des dépendances multiples et réciproques et c'est à travers ces dépendances qu'il s'est historiquement construit.

Mais faisons alors un pas de plus : et si cet individu-là, au nom de l'autonomie, allait peu à peu déconstruire les conditions qui ont rendu l'autonomie possible ? Est-il envisageable que trop d'autonomie tue l'autonomie ?

Pour le sociologue préoccupé du monde dans lequel il vit, il n'y a peut-être pas, aujourd'hui, de question plus cruciale.

13/03/2003

Inglehart, Ronald, *Modernization and postmodernization*, Princeton University Press, Princeton 1997;

¹¹ Gauchet, Marcel, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris, 2002.