

**LA DECROISSANCE
COMME SOCIALISME DE LA VIE SOCIALE**

Corpus

(f)estives de la décroissance

Vosges – Août 2022

Textes 1.1

DEUX RENVERSEMENTS HISTORIQUES DANS LA CONCEPTION DE L'HOMME ET DE LA SOCIÉTÉ

PRÉSENTATION de l'extrait

La croyance que l'individu précède la société est l'un des piliers de la vision occidentale. Le texte que vous allez lire commence par rappeler qu'Aristote pensait au contraire que la vie sociale est le milieu naturel dans lequel vivent les humains. On retrouve cette conviction dans toutes les cultures du monde, ceci pour la simple raison que toujours et partout on a constaté qu'aucun individu n'a pu s'humaniser en vivant en dehors de toute vie sociale.

L'idée qu'à l'origine les humains auraient existé avant la société et qu'ils l'auraient eux-mêmes créée est donc une singularité occidentale. Il est d'autant plus nécessaire de le souligner que nous, occidentaux, nous prévalons volontiers de notre universalisme - prétention justifiée sur certains points, mais qui ne devrait cependant pas nous empêcher de reconnaître aussi notre étonnant particularisme.

Ce n'est pas seulement la pensée politique moderne qui s'est appuyée sur le mythe d'un état de nature présocial, ce sont également la philosophie et les sciences économiques. Le platonisme et le stoïcisme professaient déjà cet individualisme qui se fonde sur la croyance que notre intériorité constitue un noyau d'être (le « moi véritable »), existant indépendamment de la société. Quant aux agents économiques, ils sont également supposés auto-existants et naturellement dotés de préférences individuelles, le marché ne faisant que répondre à celles-ci.

Le texte ci-dessous indique que les connaissances dont on dispose aujourd'hui ruinent ces croyances. La pensée occidentale commence seulement à explorer le fait que la vie sociale constitue le biotope naturel des humains, leur milieu vital. Tirer les conséquences de ce renversement de perspective exigera des recherches et des efforts de pensée considérables. Dans ces conditions, il est tentant de s'y soustraire, et c'est bien ce que l'on fait lorsque l'on traduit ce renversement dans le langage attendu des bons sentiments (oui, l'être humain n'est pas un *Homo economicus*, il est naturellement disposé à l'altruisme et à l'empathie, il n'y a pas de *je* sans *tu*, il faut s'ouvrir aux autres, etc.). En réalité, nous sommes encore loin de comprendre ce que la vie sociale dans laquelle nous baignons fait de nous, en bien ou en mal.

François Flahault, mars 2022

Un extrait de : François Flahault, *Pour une conception renouvelée du bien commun*, publié dans la revue ÉTUDES, juin 2013.

La plupart de cultures humaines ont considéré qu'il n'y a pas d'humanisation sans vie en société. Aristote, comme on sait, affirme lui aussi qu'en dehors de toute société, l'homme n'est pas un homme –

thèse qui n'avait rien d'original à ses yeux. Mille six cents ans plus tard, Thomas d'Aquin intègre cette conception à la *Somme théologique*. Il semble bien, à le lire, qu'il ne le fait pas seulement parce qu'il reconnaît l'autorité du Philosophe, mais aussi parce qu'elle lui semble être dans l'ordre des choses : même si nos premiers parents n'avaient pas commis le péché originel, leurs descendants auraient vécu en société. Celle-ci est conforme à la *lex naturalis*, qui elle-même dérive de la *lex divina*. La société étant logiquement antérieure à ses membres, il existe donc un lien entre le bien de chacun et le bien commun. En conséquence, l'organisation politique de la société ne doit pas avoir pour seul but de répondre aux intérêts de ses membres, mais aussi de concourir à leur bien. Ce que Thomas d'Aquin illustre notamment par l'exemple suivant : l'usage de la parole est un bien pour chaque être humain ; mais un tel bien ne peut se réaliser que dans ce bien commun qu'est la vie sociale. En conséquence l'une des fonctions du politique est de favoriser les relations humaines.

Premier renversement

Une cinquantaine d'années après la mort de Thomas d'Aquin (1274), un renversement de perspective s'amorce. S'inspirant d'une conception augustinienne, les Franciscains professent que si Adam et Ève n'avaient pas péché, leurs descendants n'auraient pas eu besoin de vivre en société. Une idée promise à un grand avenir commence à se dégager : la société est *opus humanum* ; Dieu a créé le monde et les hommes ; les hommes ont créé la société à des fins utilitaires (économiques et sécuritaires). L'idée sera reprise par les jésuites de la seconde scholastique. En élaborant la distinction entre état de nature et contrat social, ils contribuèrent à la diffuser au sein des élites européennes. Les monarchomaques protestants l'utilisèrent pour contester l'*auctoritas* royale (« Tout pouvoir vient de Dieu », certes, mais indirectement). Puis ce fut au tour des philosophes et juristes laïcs d'élaborer leur version de la trame narrative qui reposait sur l'idée d'un passage de l'état de nature à l'état social. De Hobbes et Locke à Rawls et Nozick en passant par Rousseau, leurs spéculations se sont imposées dans le champ de la philosophie politique. Elles ont contribué à légitimer la souveraineté populaire et à forger la conception occidentale de l'individu.

En conséquence, la notion d'intérêt général a tendu à se substituer à celle de bien commun. Celle-ci n'a pas entièrement disparue (elle a sa place dans le solidarisme de Léon Bourgeois et de Célestin Bouglé), mais elle n'était plus en mesure de s'imposer.

Second renversement

Dans les dernières décennies du XXe siècle, un second renversement de perspective a commencé à s'opérer. Il est aujourd'hui pleinement acquis dans le domaine scientifique ; mais ses conséquences, qui sont de la plus grande importance pour la philosophie et les sciences politiques, n'ont pas encore été assimilées par celles-ci¹. Les remarquables progrès accomplis en primatologie, en paléanthropologie et en psychologie du développement aboutissent en effet à la même conclusion : l'état de nature de l'homme, c'est l'état social. Aristote, Thomas d'Aquin (ainsi que la plupart des cultures non occidentales) avaient raison !

Il a fallu des millions d'années de vie sociale pour que l'évolution permette l'émergence de l'*homo sapiens*. Chaque individu ayant à s'adapter à un environnement social, une pression de sélection s'est exercée en faveur du développement des réseaux neuroniques permettant une plus grande

¹ Ces conséquences, je me suis efforcé, pour ma part, d'en montrer la portée dans *Le Sentiment d'exister*, Descartes & Cie, 2001, deuxième édition 2013, dans *Le Paradoxe de Robinson. Capitalisme et société*, Mille et une nuits, 2005, et *Où est passé le bien commun ?*, Mille et une nuits, 2011. Les ouvrages de Jacques Généreux témoignent également de la place que cette révolution scientifique a prise dans sa réflexion.

intelligence relationnelle. D'où les capacités de représentation et le langage, beaucoup plus performants chez l'homo sapiens que chez les autres primates. C'est seulement dans un cadre de coexistence socialisé que le nouveau-né peut trouver sa place en tant qu'être humain. Le fait d'être à plusieurs, de coexister précède l'existence de soi. La première forme de bien vécu par le bébé est celui que lui procure l'attachement réciproque qui le lie aux adultes qui prennent soin de lui. Ce bien premier, on peut l'appeler « bien commun vécu » (bien relationnel) puisque chacun des partenaires de la relation ne jouit de ce bien qu'à la condition que l'autre l'éprouve également.

Le bien commun vécu constitue la toile de fond de l'existence humaine tout au long de la vie (à tout âge et dans toutes les cultures, on est sensible à l'ambiance relationnelle dans laquelle on vit). Le concept de bien commun vécu répond aux deux critères propres à ce qu'en économie on appelle biens collectifs ou biens communs. La science économique définit un bien collectif comme un bien non rival : (la consommation du bien par quiconque ne réduit pas les quantités disponibles pour les autres) et non exclusif (libre accès). Exemples : l'éclairage public, la lumière et la chaleur du soleil, les émissions de radio, internet. Mais le propre du bien commun vécu, c'est qu'en plus de ces deux critères, il répond à un troisième : non seulement les autres ne diminuent pas le bien que j'éprouve, mais le fait qu'ils en jouissent aussi est une condition nécessaire pour que je l'éprouve. Exemple : le plaisir de la conversation ; et plus généralement : toute relation conviviale.

On en arrive ainsi à une définition générale : le bien commun est l'ensemble de ce qui soutient la coexistence et par conséquent l'être même des personnes. Si chacun de nous ne devient une personne et ne peut se réaliser qu'au sein d'une vie sociale et d'une culture, alors, en tant que citoyens, nous devons nous soucier de ce qui soutient notre monde commun, l'entretient, le maintient et l'améliore.

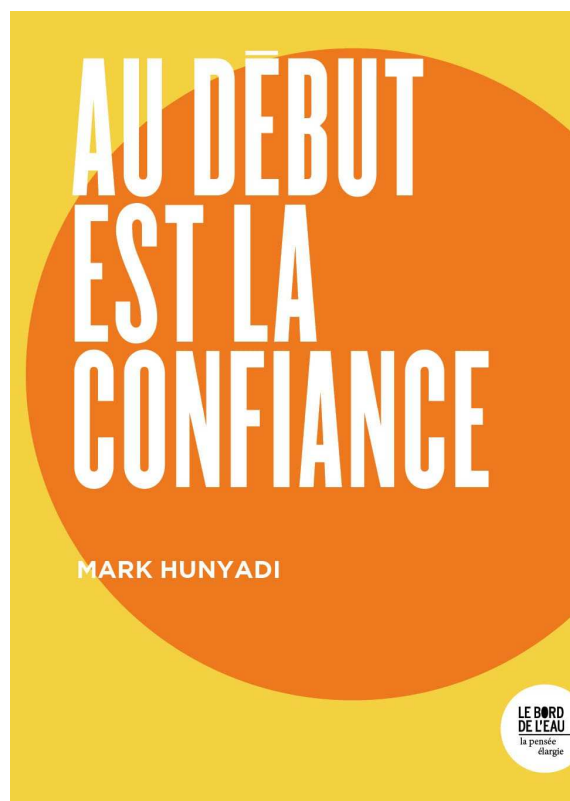
[...]

Concluons sur ces réflexions de Goethe : « On parle toujours d'originalité, mais qu'entend-on par là ? Dès que nous sommes nés, le monde commence à agir sur nous, et ainsi jusqu'à la fin, en tout ! Nous ne pouvons nous attribuer que notre énergie, notre force, notre vouloir. » « Au fond, nous avons beau faire, nous sommes tous des êtres collectifs ; ce que nous pouvons appeler notre propriété au sens strict, comme c'est peu de chose ! et par cela seul, comme nous sommes peu de chose ! Tous, nous recevons et nous apprenons, aussi bien de ceux qui étaient avant nous que de ceux qui sont avec nous. » « Au fond, c'est une folie de chercher à savoir si on possède quelque chose par soi-même ou par les autres. »

Texte 1.2

Mark Hunyadi, *Au début est la confiance* (Le bord de l'eau, 2020), pages 14-16.

D'un point de vue plus théorique, il s'agira de montrer comment la notion de confiance, dûment définie, mérite d'être hissée à la hauteur d'un paradigme de théorie critique de la société. À la fois plus englobante et plus concrète que la justice, la souffrance, la communication ou la reconnaissance, elle permet à la fois de saisir quelque chose d'essentiel de l'expérience vivante des individus, et de juger normativement les conditions sociales qui altèrent la structure de cette expérience. On verra que la confiance est le mouvement même de l'esprit en direction du monde, ce qui rend caduques toutes les ontologies individualistes qui commencent par l'en séparer, plaçant en face de sa liberté ou de sa volonté, un monde-objet simplement extérieur. Il sera montré que la confiance est la force de liaison élémentaire qui connecte l'individu au monde qui l'entoure, force qui relie donc l'individu et la société, faisant éclater de l'intérieur l'ontologie sur laquelle reposent toutes les représentations contemporaines de l'individu, encouragées par l'ensemble de l'architecture normative du libéralisme d'aujourd'hui, dont la clef de voûte est la défense des droits et libertés individuels, et par l'extension du numérique qui favorise quotidiennement cette vision d'un individu souverain s'orientant dans le monde par pilotage de ses données.



J'ai montré ailleurs¹ le lien interne qui unissait l'extension du numérique à la logique de l'individualisme contemporain. Il faut toutefois rappeler ici d'un mot les sources historiques de cet individualisme lui-même, qui obligent à remonter loin : au nominalisme du XIV^e siècle, car ce sont les prémisses nominalistes de cet individualisme que la théorie de la confiance ici défendue entend contester. Sans m'étendre ici en détail sur sa genèse, il est clairement attesté dans l'histoire des idées que l'individualisme moderne s'origine historiquement dans ce qu'on appelle « la révolution nominaliste » du XIV^e siècle, laquelle a ouvert les trois grands boulevards de la modernité qui se rejoignent sur le rond-point de l'individualisme : le boulevard politique du contractualisme (Hobbes, Locke, Rousseau), le boulevard moral des droits subjectifs (incarné par les déclarations des révolutions américaine et française), le boulevard scientifique à double allée de l'empirisme et du rationalisme. Il vaut donc la peine de faire un petit rappel historique.

Le nominalisme soutient que les entités générales (l'État, la société, l'homme) – ce qu'on appelle des universaux : ils regroupent de nombreux individus – ne sont que des signes mentaux (des noms) qui n'ont aucune réalité ontologique. N'existent réellement que des individus, mais la *vérité* à leur propos ne peut s'énoncer que dans des *propositions*, dont les mots (parmi lesquels les universaux) doivent

¹ Mark Hunyadi, *La tyrannie des modes de vie*, Lormont, Le Bord de l'Eau, 2015.

refléter les données individuelles des sens, données positives qui sont notre lien premier au monde. [...] Le nominalisme est donc un réalisme de la chose, et un idéalisme du signe : pour lui n'existent que les réalités individuelles, et les « universaux » (bien, bleu, homme, qui peuvent se dire de plusieurs choses singulières) n'ont de réalité qu'en tant que *signes*, certes utiles, voire indispensables pour la pensée, mais sans réalité qui leur corresponde. [...]

Dans l'univers nominaliste, tout raisonnement sera désormais *calcul* (de ce qu'on peut empiriquement observer : tout phénomène est un mécanisme explicable), et toute morale est le fruit de la volonté humaine qui pose elle-même ses propres fins sans se les laisser imposer par Dieu ou la nature. Là se trouve donc l'origine de l'individualisme à la fois moral, politique, méthodologique et scientifique de la modernité, individualisme hyperboliquement mis en œuvre dans le néolibéralisme de notre époque, caractérisé par exemple (outre sa passion pour la quantification, l'évaluation et l'optimisation tous azimuts : *reckoning*) par la contractualisation tendancielle de la société : loin de chercher une règle générale applicable uniformément à tous (qui violerait les libertés et volontés individuelles), il recourt toujours davantage et dans tous les domaines de l'existence aux contrats entre individus (qui peuvent être des États, formant des alliances avec des partenaires choisis), ce qui permet en principe de maximiser les utilités de chacun. Le président Trump, qui dès son élection en 2016 a défait tous les accords universalistes qui ne servaient pas strictement les intérêts américains, est un nominaliste majeur – sans qu'il le sache, naturellement. Le nominalisme est donc strictement corrélatif de la conception d'un individu souverain et opportuniste qui, sur la base des données dont il dispose, pose une fin sienne et calcule les moyens les plus adéquats pour y parvenir. On reconnaît là toutes les figures de l'individu propriétaire de lui-même issues de la philosophie de John Locke qui, *via* les Constitutions américaines et françaises, ont donné naissance à la représentation moderne de l'individu sujet de droits et de libertés, doté d'une volonté autonome, mais aussi la figure contemporaine de l'individu connecté qui, gérant ses *data*, pris dans la bulle libidinale de ses satisfactions privées, tend à sécuriser dans tous les domaines de son existence les objectifs auxquels lui donne accès le système.

Le modèle de la confiance, comprise comme relation élémentaire à tout ce qui nous entoure, vient corriger, sinon infirmer cette image originare – il est supérieurement efficace, comme le montrent à l'envi les accomplissements des sociétés modernes – d'un individu clos sur lui-même, souverain dans sa bulle, placé tel un pilote d'avion face à un monde dont il gère les informations à son bénéfice. Mais ce n'est pas parce que les avions volent que le monde n'est qu'aéroport. L'efficacité peut reposer sur une conception fausse, ou partielle ; et si l'on peut admirer les performances qu'elle permet d'accomplir, on peut tout aussi bien dénoncer les possibilités qu'elle ensevelit. Encore faut-il, pour pouvoir les déterrer, faire entrevoir ces possibilités enfouies comme des possibles désirables. La philosophie peut, en pointant son regard, telle la physique des particules, sur les liaisons invisibles qui tiennent le tout ensemble, contribuer à cette tâche modeste et immense.

Texte 1.3

Hervé Mauroy, « L'amour-propre : une analyse théorique et historique », *Revue européenne des sciences sociales*, <http://journals.openedition.org/ress/2800>

L'amour-propre dans son rapport à l'amour de soi aux XVII^e et XVIII^e siècles

La notion d'amour-propre aux XVII^e et XVIII^e siècles ne peut se comprendre que dans sa relation avec celle d'amour de soi. L'amour de soi est l'instinct vital (qui nous fait chercher notre bonheur – ce qui nous fait du bien – et fuir notre malheur – ce qui nous fait du mal). Il constitue l'instance qui pousse les hommes à suivre leurs intérêts naturels et légitimes. L'amour-propre est appréhendé alors comme une forme transformée ou une extension de l'amour de soi quand le regard d'autrui s'immisce dans les relations humaines. Il est important de garder à l'esprit qu'être animé par l'amour-propre était vécu quasi systématiquement au XVII^e siècle et souvent au XVIII^e siècle comme un grave défaut sur le plan moral :

L'usage de notre langue est heureux [...], car il nous fait distinguer entre l'amour-propre et l'amour de nous-mêmes. L'amour de nous-mêmes est cet amour, en tant qu'il est légitime et naturel. L'amour-propre est ce même amour, en tant qu'il est vicieux et corrompu. (Abbadie, 1693, p. 196)

Quand il est question des théories de l'amour-propre, quatre figures françaises (ou d'« inspiration » française) majeures s'imposent par leurs apports et leur impact sur leurs contemporains : Pascal, La Rochefoucauld, Mandeville et Rousseau.

Blaise Pascal mérite d'être retenu en premier lieu car il a théorisé avec une profondeur inhabituelle la version prémoderne de la relation amour de soi/amour-propre. Comme la plupart des penseurs chrétiens sévères du XVII^e siècle, Pascal aimait en effet utiliser l'expression « amour de soi » pour désigner ce qui nous poussait à suivre nos intérêts naturels avant la chute (les intérêts étant appréhendés alors comme légitimes) et « amour-propre » de façon fort péjorative pour désigner ce qu'il en est advenu après la chute¹. Le critère de différenciation entre amour de soi (innocent) et amour-propre (coupable) renvoyait ainsi directement à la présence ou non de l'amour de Dieu.

Bien qu'apprécié aujourd'hui surtout pour ses qualités littéraires, **François de La Rochefoucauld** (auquel il convient d'associer l'ensemble des moralistes relevant du pessimisme augustinien, par exemple Jacques Esprit, qui ont collaboré avec lui) a été peut-être plus décisif encore. Littéralement obsédé par l'idée selon laquelle « les hommes sont dominés par leur domination » pour reprendre la terminologie de Pierre Bourdieu, La Rochefoucauld considérait l'amour-propre comme l'expression d'un amour de soi pollué systématiquement chez les gens honorables par la prise en compte du regard d'autrui. Ce qui « empêchait » l'amour de soi innocent commençait à n'être plus véritablement l'absence de l'amour de Dieu après la chute comme chez les penseurs religieux, mais directement l'importance que l'on accordait à l'opinion d'autrui dès que l'on se trouvait en société. La Rochefoucauld semblait de plus considérer que les hommes ne pouvaient pas être animés en société par un amour de soi innocent, ce qui lui fut souvent reproché et poussait même ses éditeurs à énoncer des sortes de « mises en garde » aux lecteurs dans la préface des *Maximes* :

L'amour-propre est l'amour de soi-même, et de toutes choses pour soi ; il rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes, et les rendrait les tyrans des autres si la fortune leur en donnait les moyens (La Rochefoucauld, 2010 [1664], maxime supprimée 563, p. 485).

Grand lecteur de La Rochefoucauld et d'Esprit, ainsi que d'auteurs tels que Pierre Bayle, **Bernard Mandeville**, l'un des moralistes les plus détestés de son vivant, ne se contenta pas de tenter de « théoriser » l'amour-propre. Il reprit à son compte une idée souvent exprimée de manière diffuse chez nombre de penseurs du XVII^e siècle (Nicole, Domat, etc.) : l'amour-propre est certes un poison au plan moral, mais aussi une sorte de remède au plan économique et social. Ne croyant en rien à la pureté des intérêts en société, Mandeville considérait en effet les gens comme obsédés par la volonté de se distinguer les uns des autres et de se montrer le plus dignes possible de l'estime des gens de leur communauté (au point de faire penser parfois à ce sujet au Pierre Bourdieu de *La Distinction*). Il ajoutait que les hommes ne cessaient pas de se tromper et de s'instrumentaliser les uns les autres (à la fois pour se distinguer et en se jouant de la volonté des autres de se distinguer). Il en tira une thèse qui fit grand bruit à l'époque : la mise en relation des intérêts corrompus participe grandement, par une sorte de paradoxe de composition, à la richesse des Nations. Même s'il est encore littéralement méprisé pour sa tendance licencieuse à faire l'apologie du mal et de l'exploitation des plus pauvres, Mandeville est pour cette raison présenté aujourd'hui à juste titre comme l'un des grands précurseurs (avant Adam Smith et sa fameuse « main invisible ») des analyses en termes de systèmes auto-organisés.

Bien que fort différent de Mandeville (chez qui l'amour de soi n'était pas « Le principe premier »), **Rousseau** est une figure historique incontournable des théories de l'amour-propre. À la différence de nombre de philosophes des Lumières de son temps, Rousseau continuait en effet à considérer l'amour de soi représentatif des intérêts légitimes et naturels des hommes comme une sorte de « paradis perdu » à l'instar de nombre de penseurs religieux sévères du siècle précédent. Toutefois, ce qui « empêchait » l'amour de soi innocent n'était plus en rien chez lui l'absence de l'amour de Dieu après la chute, mais l'importance que l'on accordait à l'opinion d'autrui dès que l'on se trouvait en société. Mais la caractéristique essentielle de Rousseau fut surtout de voir en l'amour-propre la source d'un mal toujours susceptible toujours de dégénérer en luttes haineuses (ce qui lui donnait paradoxalement des accents parfois hobbesiens). Les théoriciens contemporains de la rivalité mimétique, qui donnent beaucoup d'importance aux conséquences potentiellement catastrophiques de l'exacerbation de l'amour-propre, lui donnent aujourd'hui pour ce motif une importance centrale.

Texte 1.4

Marcel Gauchet, « Essais de psychologie contemporaine » in *La démocratie contre elle-même* (TEL, 2002), pages 249-254.

Les trois âges de la personnalité

Je proposerai... un schéma d'évolution fondé sur la distinction de trois âges de la personnalité... Il ne prétend pas fournir une description fine, mais une modélisation sommaire, destinée à faire ressortir quelques traits cruciaux, rien de plus.

Premier âge de la personnalité : je parlerai par commodité de *personnalité traditionnelle*. Plutôt que d'un type idéal, il s'agit d'une sorte de caricature durcissant le trait pour les contrastes qu'il autorise. Aussi ne l'évoquerai-je qu'au conditionnel. Cette personnalité traditionnelle correspondrait aux mondes sociaux d'avant l'individualisme. On aurait affaire là à une personnalité ordonnée par l'*incorporation* des normes collectives. Vous noterez que je ne dis pas *intériorisation* ; le terme serait tout à fait impropre, j'y reviendrai un peu plus loin. Incorporation qui se conçoit dans des sociétés à initiation, soit le processus social par lequel s'opère l'assignation symbolique à un statut, qu'il s'agisse d'un statut d'âge, d'un statut de sexe ou d'un statut de rang. On aura affaire à des personnalités à *honte*, pour reprendre l'expression de Ruth Benedict, personnalités à honte intimement associées à des sociétés à honneur où la pire des épreuves est de perdre la face.



Pareil cadre assure une forte identification de l'acteur individuel au point de vue de l'ensemble social, une identification ignorée de l'acteur mais symboliquement agie. Il n'y a pas de tension entre le point de vue de l'individu et le point de vue de l'ensemble social. Mais cela ne veut pas dire qu'on se trouve devant une fourmilière grouillant d'individus tous pareils. C'est exactement le contraire. Ce mode de socialisation se traduit en pratique par une très forte capacité d'indépendance individuelle, dans le cadre des normes de la sorte incorporées. Le mécanisme est facile à comprendre. Cet « individu » n'en est précisément pas un au sens où nous l'entendons – pour nous, le critère de l'indépendance individuelle réside dans le droit de critique et de proposition à l'égard des normes en vigueur. Tout au rebours, l'anté-individu – l'être individuel d'avant l'individualisme – est littéralement constitué par la norme collective qu'il porte en lui. Mais il en résulte dans l'autre sens que chacun des membres de la communauté contient, à sa façon, la collectivité. De là une assurance et une solidité qui le rendent éminemment capable de se déterminer par lui-même à l'intérieur du cadre reçu. On pourrait même se demander, à propos de cette corrélation, si l'un des secrets de notre monde ne réside pas dans son inversion. Auquel cas, il faudrait conclure que plus les individus sont reconnus indépendants en droit, moins ils sont intérieurement psychiquement capables d'indépendance.[...]

Deuxième âge de la personnalité : la personnalité *moderne*, correspondant à « l'individu classique », celui qui est dégagé, posé et célébré comme tel aux XVIII^e-XIX^e siècles, disons pour sacrifier aux usages, l'individu *bourgeois*, en son âge d'or, disons de 1700 à 1900. Cette personnalité moderne serait à penser sous le signe du compromis. D'un côté, reconnaissance maintenue de la prééminence du collectif

en fait, mais à l'intérieur de cette précédence, de l'autre côté, reconnaissance de la liberté de choix en droit. On pourrait parler à ce propos d'un processus d'individualisation du collectif, d'une appropriation individuelle de la dimension collective. Il s'agit de rendre conscient et voulu ce qui relevait de la tradition, de l'ordre reçu, du symbolique insu. Ce sera l'âge d'or de la *conscience* et de la *responsabilité*. Âge d'or dont on voit comment il comporte comme contrepartie logique – laissons l'aspect historique du problème – la mise en évidence d'un inconscient où se réfugie la part symbolique qui n'a plus de place dans le fonctionnement collectif, où les règles de droit remplacent l'autorité de la coutume et des dieux. Cette part symbolique va concerner notamment tout ce qui regarde le processus de socialisation : d'où le lien entre inconscience et enfance. L'objectif est de faire passer à l'intérieur la norme collective qui se donnait de l'extérieur. Il y a véritablement, à ce titre, intériorisation de la norme par opposition à l'incorporation de l'univers traditionnel.

Au nom de l'indépendance individuelle, il s'agit d'opérer l'appropriation consciente et volontaire de ce qui était reçu et subi, mais cela sans que soit remise en cause l'inscription dans le social. C'est ce compromis que va exemplairement exprimer la notion de *devoir*. Le devoir, c'est ce qui s'impose à moi comme à tous, mais qu'il me faut néanmoins individuellement vouloir en conscience. S'ouvre du même coup la possibilité d'un conflit entre les deux ordres à l'intérieur même de la personnalité – ce n'est pas le conflit qui est nouveau, c'est son intériorisation – , conflit entre ce qui est de l'ordre de l'inscription psychique de la règle sociale et ce qui est de l'ordre de l'individualité et de son désir. On va avoir affaire à une personnalité à sur-moi, à *culpabilité* et non plus à *honte*, à déchirement entre conscience et inconscience. Une inconscience faite de deux choses : l'intériorisation persécutrice de la norme, au-delà de ce qu'exige la règle consciente, ou bien l'affirmation irrépressible du désir, au-delà de ce que l'individu est en mesure d'assumer face à la règle.

Nous sommes dans le monde de la *responsabilité*, c'est-à-dire de l'exigence de se placer en conscience au point de vue de l'ensemble. Le sommet de cette appropriation réfléchie du collectif, ce sera, naturellement, l'exercice de la *citoyenneté*. Sur la base de cette articulation maintenue entre inscription sociale et conscience individuelle, on conçoit que la personnalité moderne ait continué par ailleurs à manifester une forte capacité pratique d'indépendance. Il est possible, à cet égard, de dégager une figure de transition. Elle nous est fournie par la fameuse distinction de David Riesman entre la personnalité dirigée du dedans (*inner-directed*) et la personnalité commandée par les autres (*other-directed*¹). La personnalité qui se conduit du dedans est très exactement la personnalité dont nous venons de parler, qui tire de son identification au point de vue de l'ensemble son interprétation propre de ce qu'il convient de faire, indépendamment de l'avis des autres. En revanche, la personnalité conformiste, dominée par le souci d'être comme les autres, correspondrait à une érosion ou à une chute de cette capacité d'identification au point de vue de la norme collective, érosion entraînant une déperdition de la puissance de détermination intérieure. La personnalité conformiste nous fournirait ainsi le maillon intermédiaire sur le chemin qui conduit de la personnalité moderne à la personnalité contemporaine.

Plus de conformisme chez cette dernière, le souci extérieur du regard et de l'opinion des autres n'ayant représenté qu'un vestige transitoire de l'inscription sociale pré-donnée qui continuait d'informer la personnalité moderne. La caractéristique fondamentale de la personnalité contemporaine serait l'effacement de cette structuration par l'appartenance. L'individu contemporain aurait en propre d'être le premier individu à vivre en ignorant qu'il vit en société, le premier individu à pouvoir se permettre, de par l'évolution même de la société, d'ignorer qu'il est en société. Il ne l'ignore pas, bien évidemment, au sens superficiel où il ne s'en rendrait pas compte. Il l'ignore en ceci qu'il n'est

¹ David Riesman, *The Lonely Crowd. A Story of the Changing American Character*, New Haven, Yale University Press, 1950; trad. franç. : *La Foule solitaire*, Paris, Arthaud, 1964.

pas organisé au plus profond de son être par la prééminence du social et par l'englobement au sein d'une collectivité, avec ce que cela a voulu dire, millénairement durant, de sentiment de l'obligation et de sens de la dette. L'individu contemporain, ce serait l'individu *déconnecté* symboliquement et cognitivement du point de vue du tout, l'individu pour lequel il n'y a plus de sens à se placer au point de vue de l'ensemble. On conçoit dès lors en quoi ce type de personnalité est de nature à rendre problématique l'exercice de la citoyenneté. Il lui est difficile de se représenter en général la dimension du *public*, soit ce qui intéresse ou devrait intéresser tout le monde, abstraction faite de ce qui m'intéresse moi. On va voir sans surprise la sphère publique envahie par l'affirmation des identités privées.

Le glissement affecte, selon la même logique, le statut de la responsabilité. Il relativise aussi bien encore la signification du partage conscient/inconscient. L'existence de l'inconscient n'est aucunement niée. Il est admis, mais la soustraction qu'il opère ne représente plus un enjeu décisif aux yeux de l'acteur qui le porte : il sait qu'il est mû par un inconscient, mais cela ne lui pose aucun problème. Peu importe que l'impulsion ou la détermination viennent de la conscience ou de l'inconscient. Ce qui compte, c'est ce qui vous permet ou vous empêche d'être vous-même. Sauf qu'« être soi-même », ce n'est plus, comme à l'âge de la personnalité moderne, être au clair avec soi-même, savoir ce qui vous conduit de manière à agir avec volonté et liberté intérieure. C'est ne pas être entravé, consciemment ou inconsciemment, dans la saisie des opportunités qui se présentent au-dehors. Le modèle expressif, porté par la nouveauté technique, devient celui de la capacité de branchement ou de connexion. Ce nouvel « être-soi-même » est par là un « être-avec-les-autres » et un « être-avec-le-monde-avoisinant ». Nul besoin de se posséder en conscience dès lors qu'on sait se couler, peu importe comment, dans l'univers des réseaux. D'où le déclin de la visée d'élucidation et de la valeur de vérité, comme l'observation en a été souvent faite à propos de l'évolution des psychothérapies. D'où la réorientation vers la négociation avec les symptômes et l'efficacité comportementale. L'essentiel ne se joue plus dans la relation de soi avec soi, mais dans la relation de soi avec le reste, qui s'accommode fort bien de la demi-obscurité, tout le temps que celle-ci n'est pas un obstacle. Notons au passage l'insuffisance de la catégorie d'« authenticité », cardinale, en effet, pour la modernité individualiste, mais trop variable dans son contenu pour servir de guide. Il y a plusieurs manières d'être « authentique ». Nous venons d'en voir inventer une autre.

Nouvelles pathologies

Cette ébauche de périodisation a peut-être pour vertu de rendre mieux intelligible l'émergence ou le développement de nouvelles formes de pathologie de la personnalité. J'essaierai, pour terminer, et toujours à titre d'hypothèse, d'en dresser un tableau cohérent. D'une façon générale, il n'y a plus guère de place, dans ce modèle de la personnalité contemporaine, pour la honte ou pour la culpabilité.

Texte 2.1

Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique, tome II, partie II, chapitre 2*, Folio histoire n°13, pages 143-145.

DE L'INDIVIDUALISME DANS LES PAYS DÉMOCRATIQUES.

J'ai fait voir comment, dans les siècles d'égalité, chaque homme cherchait en lui-même ses croyances; je veux montrer comment, dans les mêmes siècles, il tourne ses sentiments vers lui seul.

L'*individualisme* est une expression récente qu'une idée nouvelle a fait naître. Nos pères ne connaissaient que l'égoïsme.

L'égoïsme est un amour passionné et exagéré de soi, qui porte l'homme à ne rien rapporter qu'à lui seul et à se préférer à tout.

L'individualisme est un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis, de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même.

L'égoïsme naît d'un instinct aveugle; l'individualisme procède d'un jugement erroné plutôt que d'un sentiment dépravé. Il prend sa source dans les défauts de l'esprit autant que dans les vices du cœur.

L'égoïsme dessèche le germe de toutes les vertus, l'individualisme ne tarit d'abord que la source des vertus publiques mais à la longue, il attaque et détruit toutes les autres et va enfin s'absorber dans l'égoïsme.

L'égoïsme est un vice aussi ancien que le monde. Il n'appartient guère plus à une forme de société qu'à une autre.

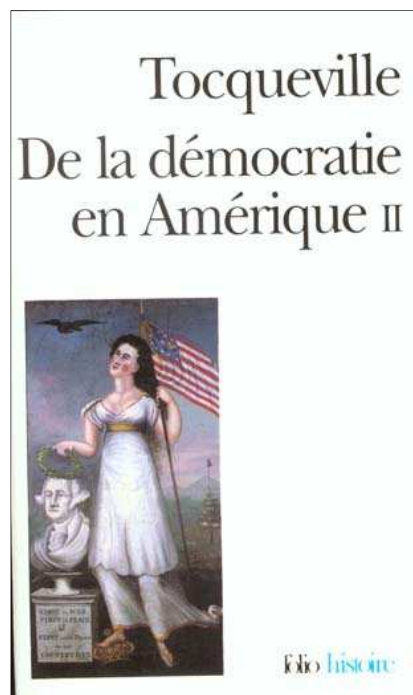
L'individualisme est d'origine démocratique, et il menace de se développer à mesure que les conditions s'égalisent.

Chez les peuples aristocratiques, les familles restent dans le même état, et souvent dans le même lieu. Cela rend, pour ainsi dire, toutes les générations contemporaines. Un homme connaît presque toujours ses aïeux et les respecte; il croit déjà apercevoir ses arrière-petits-fils, et il les aime. Il se fait volontiers des devoirs envers les uns et les autres, et il lui arrive fréquemment de sacrifier ses jouissances personnelles à ces êtres qui ne sont plus ou qui ne sont pas encore.

Les institutions aristocratiques ont, de plus, pour effet de lier étroitement chaque homme à plusieurs de ses concitoyens.

Les classes étant fort distinctes et immobiles dans le sein d'un peuple aristocratique, chacune d'elles devient pour celui qui en fait partie une sorte de petite patrie, plus visible et plus chère que la grande.

Comme, dans les sociétés aristocratiques, tous les citoyens sont placés à poste fixe, les uns au-dessus des autres, il en résulte encore que chacun d'entre eux aperçoit toujours plus haut que lui un homme dont la protection lui est nécessaire, et plus bas il en découvre un autre dont il peut réclamer le concours.



Les hommes qui vivent dans les siècles aristocratiques sont donc presque toujours liés d'une manière étroite à quelque chose qui est placé en dehors d'eux, et ils sont souvent disposés à s'oublier eux-mêmes. Il est vrai que, dans ces mêmes siècles, la notion générale du *semblable* est obscure, et qu'on ne songe guère à s'y dévouer pour la cause de l'humanité; mais on se sacrifie souvent à certains hommes.

Dans les siècles démocratiques, au contraire, où les devoirs de chaque individu envers l'espèce sont bien plus clairs, le dévouement envers un homme devient plus rare : le lien des affections humaines s'étend et se desserre.

Chez les peuples démocratiques, de nouvelles familles sortent sans cesse du néant, d'autres y retombent sans cesse, et toutes celles qui demeurent changent de face; la trame des temps se rompt à tout moment, et le vestige des générations s'efface. On oublie aisément ceux qui vous ont précédé, et l'on n'a aucune idée de ceux qui vous suivront. Les plus proches seuls intéressent.

Chaque classe venant à se rapprocher des autres et à s'y mêler, ses membres deviennent indifférents et comme étrangers entre eux. L'aristocratie avait fait de tous les citoyens une longue chaîne qui remontait du paysan au roi; la démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part.

A mesure que les conditions s'égalisent, il se rencontre un plus grand nombre d'individus qui, n'étant plus assez riches ni assez puissants pour exercer une grande influence sur le sort de leurs semblables, ont acquis cependant ou ont conservé assez de lumières et de biens pour pouvoir se suffire à eux-mêmes. Ceux-là ne doivent rien à personne, ils n'attendent pour ainsi dire rien de personne; ils s'habituent à se considérer toujours isolément, ils se figurent volontiers que leur destinée tout entière est entre leurs mains.

Ainsi, non seulement la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais elle lui cache ses descendants et le sépare de ses contemporains; elle le ramène sans cesse vers lui seul et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur ».

Texte 2.2

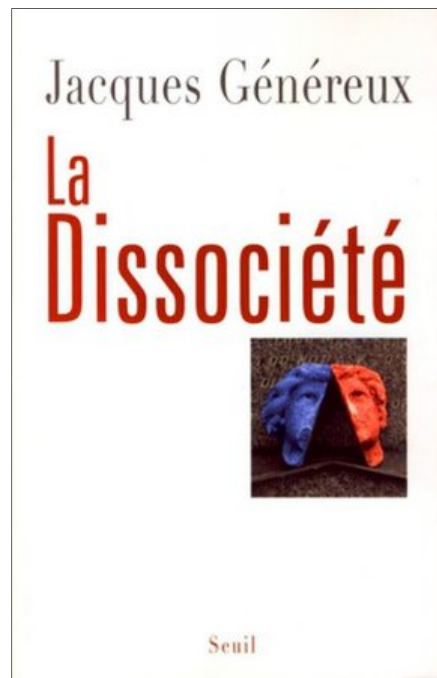
Jacques Généreux, *La Dissociété* (Seuil, 2006), pages 407-411.

La souffrance des clones, ou l'impasse communautaire

L'existence psychique d'aucun individu n'est soutenable sans liens. On cherche donc à sauver des liens dans ce monde voué à la rivalité et à la consommation solitaire des biens. Et tel pourrait bien être une raison essentielle d'un mouvement évoqué plus haut (chapitres 3 et 4) : la sécession communautariste qui éclate le « tous ensemble » en une fédération de sous-communautés, une galaxie d'« entre nous » constitués par affinités, par classes d'âge, par ethnies, par quartiers, etc. Cette manifestation de la dissociété constitue aussi un mécanisme de défense face à la violence de la dissociété, une façon de fuir la violence inhérente à la compétition généralisée, une tentative pour reconstruire un espace où l'autre n'est plus un adversaire.

Hélas, même au sein d'une sous-communauté relativement homogène, l'individu dissocié n'échappera pas tout à fait à la peur de l'autre. Car la communauté des clones parfaits n'existe pas. Dans une banlieue réservée à la « classe moyenne » blanche, il subsiste des différences dans les modes de vie, les conceptions de l'éducation, les pratiques religieuses, les intérêts professionnels, les racines locales, etc. La dissociété réelle n'est pas la dissociété idéale ! Dans la réalité, vivre avec des semblables, c'est encore vivre avec des « autres », et cela constitue une source de tensions, atténuées certes, néanmoins irréductibles. Et si l'on vit dans une société de compétition généralisée où tout le monde est censé se conduire en prédateur et s'efforcer d'« être le meilleur », alors l'autre, même semblable, reste un rival potentiellement inquiétant par le seul fait qu'il n'est pas soi. Par ailleurs, il est une compétition insoluble dans une communauté de « presque » semblables : la compétition pour l'existence (au sens de consistance de l'être). Celle-ci se trouve même exacerbée par la similitude. Rappelons en effet une loi élémentaire du marché : *la parfaite identité des acteurs et de leurs produits est une condition de la « concurrence pure et parfaite »*¹. L'épicier de ma rue ne fait pas de concurrence au cordonnier ou au libraire, mais il fait la guerre à l'épicier d'« en face ». C'est le fait de se trouver « nez à nez » avec celui qui est comme soi et fait la même chose que soi qui durcit la compétition. Le riche qui construit sa maison au milieu des pauvres redoutera les cambriolages, mais certainement pas de faire pitié et de se sentir inférieur aux autres. Le riche qui vit au milieu des riches court toujours le risque de n'être pas assez riche pour mériter leur estime, le risque de n'être pas « à la hauteur », le risque de devenir, à son désavantage, dissemblable au milieu des semblables !

Cela nous conduit à souligner les paradoxes, voire l'absurdité, du repli sur une communauté de semblables. Il est censé favoriser l'« être soi » en évitant les contraintes et les conflits du « vivre ensemble » avec des dissemblables. *Mais nous ne sommes plus rien dans la parfaite similitude. Nous ne*



¹ C'est l'hypothèse d'homogénéité des biens qui constitue l'une des cinq conditions de la « concurrence pure et parfaite » énoncées par Franck Knight au début du xxe siècle (cf. supra, chap. 7, dixième pilier).

pouvons en, effet percevoir que des différences. Dans un monde où tout serait du même bleu, par exemple, nous ne verrions absolument plus rien ; et si tout avait la même odeur, nous ne sentirions plus rien. Aussi, *une vie avec des quasi-clones nous évite, certes, d'avoir à souffrir les différences, mais elle nous interdit tout autant d'en jouir.*

La quête d'un « être soi » avec et au milieu des différents peut sembler plus compliquée que le repli dans une communauté de semblables. Mais la réalité est plus subtile. En effet, *les autres ne sont pas seulement une source de complications. Ils offrent, par leur différence même, la possibilité de mieux se reconnaître soi-même et de se sentir exister.* Être soi commence par être « autre », et je ne peux le ressentir qu'en vivant avec d'autres « autres » et non pas avec d'autres « moi », qu'en vivant dans une société plurielle hétérogène et non dans une pluralité de sociétés homogènes. Dans une condition humaine où il est déjà si peu évident de croire important que j'existe plutôt que pas, *c'est seulement l'unicité de mon être, ce qu'il a d' inaltérable différence avec tous les autres, qui m' autorise à imaginer que ma présence n'est justement pas in-différente.* Sinon, qu'il y en ait un de plus comme moi ou un de moins, quelle importance ? Le premier service que nous rend une société mélangée, « impure » est ainsi de nous faciliter la tâche d'être soi, par ce seul fait qu'elle nous permet d'être différents, sans le moindre effort. Ensuite, elle nous permet de jouir pleinement des différences et des complémentarités qui optimisent le plaisir des relations.

Il est donc moins compliqué d'être soi entre « autres » que d'être soi entre sosies, entre « sois ». Une fois replié dans une sous-communauté homogène, être quelqu'un ne va pas de soi : pour exister, il faut se distinguer d'une masse monochrome, il faut se différencier parmi ses semblables ! Et comme c'est évidemment bien plus dur qu'au milieu des dissemblables, la compétition pour l'existence, pour la consistance, n'en est que plus rude. Pour échapper à la guerre avec les autres, on doit ainsi se livrer à la guerre avec les autres soi-même : être toujours plus riche parmi les riches, plus orthodoxe chez les orthodoxes, toujours plus blanc que les Blancs ! Pour échapper à la peur des autres, on s'expose à la peur obsédante de sa propre insuffisance. Et si seulement certains avaient alors la bonne idée de chercher à être non pas plus, mais moins riches ou moins orthodoxes, leur besoin d'une relative différence serait aisément satisfait. Mais *la folie paradoxale de ce genre de communautarisme veut que, pour se distinguer, tous s'efforcent d'être toujours plus la même chose !* La communauté des semblables est une impasse existentielle.

La seule issue radicale au dilemme de la différenciation (et donc de l'identité individuelle) dans une communauté des semblables, c'est la dérive sectaire qui substitue la quête d'une identité collective à celle de l'identité personnelle. L'individu fusionné dans sa communauté n'a plus à se distinguer en tant qu'individu : il jouit de la distinction de sa communauté par rapport à toutes les autres. Alors, le conformisme absolu, la chasse à toute souillure du groupe par un intrus non conforme, l'obsession de l'indifférenciation interne ne constituent plus un obstacle, mais sont au contraire l'instrument de l'identité.

Cette dérive a été admirablement décrite, dès les années 1970 aux États-Unis, par Richard Sennett dans *Les Tyrannies de l'intimité* : « Le maintien (de la communauté devient une fin en soi ; l'exclusion de ceux qui n'appartiennent pas vraiment à la communauté devient l'activité principale de ses membres. La poursuite des intérêts communs est remplacée par la recherche d'une identité commune¹. »

La dimension tragique de ce mouvement de repli sectaire est que, étant en partie motivé par l'espoir de restaurer un minimum de fraternité dans une société gagnée par la rivalité et la violence, il

¹ Richard Sennett, *Les Tyrannies de l'intimité* (Seuil, 1974), page 199.

engendre en fait *une perversion de la fraternité*, perversion d'autant plus marquée que la communauté est restreinte et étroitement liée ! Richard Sennett poursuit : « Plus la communauté formée par une personnalité collective est limitée, plus l'expérience des sentiments fraternels devient destructrice. Les étrangers, les marginaux, les *outsiders* doivent être rejetés ; les traits personnels de la communauté deviennent de plus en plus exclusifs ; l'acte même de partager renvoie de plus en plus à des opérations d'exclusion ou, à l'inverse, d'inclusion. L'abandon de tout sentiment de solidarité de classe, la culture de nouvelles images collectives basées sur 'eth-n icité, le quartier, la région, etc., montrent bien le rétrécissement de ce type de lien fraternel. La fraternité n'est plus que l'union d'un groupe sélectif qui rejette tous ceux qui ne font pas partie de lui¹. »

Ce désir absolu de pureté et la hantise des différences relèvent, bien entendu, du délire pathologique. Chez l'individu en bonne santé psychique, la capacité d'apprécier et de vivre avec des êtres très différents est précisément ce qui authentifie ses affinités électives comme des choix libres. Chez un individu privé de cette capacité, l'identification fusionnelle à une communauté quelconque manifeste surtout sa peur incontrôlée des autres, son impuissance à être lui-même au milieu des autres. Alors, comme un moindre mal, une moindre amputation de soi, à défaut d'être « soi » au milieu de tous les autres, il fusionne avec des semblables pour être « eux » contre tous les autres. En cessant d'être un « individu » pour devenir un « membre » de « sa » communauté, l'être renonce à toute existence personnelle, à toute identité personnelle. C'est bien là le moyen le plus absolu et le plus fou de se prémunir contre la souillure par l'Autre.

Nous retrouvons ici le fait que des êtres dissociés, par définition, ne peuvent pas constituer une société : il faut soit les séparer radicalement (dissociété parfaite), soit les fusionner (hyper-société). Mais l'analyse du phénomène communautaire nous apprend que ces deux options peuvent se combiner et se renforcer mutuellement. La force centrifuge de la dissociété tend à séparer les éléments dissemblables pour les isoler les uns des autres. Mais, dans le même temps, la nécessité vitale de préserver des liens aux autres nourrit une force centripète qui tend à fusionner les éléments semblables en sous-ensembles isolés et rivaux les uns des autres. La conjonction de ces deux forces induit que, *à la limite, la dissociété parfaite tend vers une sorte de fédération dissociée d'hypersociétés* ! On ne peut éviter ici le rapprochement avec le processus totalitaire qui procède de même, en enchaînant la force centrifuge qui atomise la société en individus dissociés, puis la force centripète qui fond toute individualité dans l'État. La dissociété parfaite se distingue néanmoins par l'autogestion démocratique de la phase totalitaire. Le regroupement sectaire en sous-communautés est un mouvement libre, spontané. Et, à son terme, il interdit la fusion générale dans un « grand tout » étatique, puisqu'il établit des barrières infranchissables entre les diverses communautés. Par l'appartenance à sa communauté, l'individu est ainsi à l'abri d'une fusion imposée avec les vrais « autres », les « différents », dont le contact souillerait son être. Mais il doit cette protection à l'aliénation totale de son individualité vis-à-vis de ses semblables. *La dissociété est alors parfaite entre les communautés et le totalitarisme intégral à l'intérieur des communautés. C'est une sorte de totalitarisme décentralisé.*

Le paradoxe apparent de la dissociété néolibérale est ainsi que l'essor d'une culture qui privilégie à l'excès l'« être soi » contraint finalement les individus à vivre dans des communautés aseptisées, conformistes et indifférentes, où l'individualité n'a plus ni sens ni espace de liberté. Il n'y a là en réalité aucun paradoxe puisque le projet d'un « être soi » fondé sur la dissociation et l'abolition des différences est insensé. Il est impossible à l'être humain d'être soi tout seul, sans la confrontation à l'altérité véritable, sans la relation avec des autres vraiment autres.

¹ *Ibid.*, page 203.

Texte 2.3

Charles Taylor, *Le malaise dans la modernité* (1991, Cerf 1994 pour la traduction française), pages 65-67 et pages 118-119.

Les idées individualistes sont apparues dans la pensée et la sensibilité, en particulier chez les européens cultivés, au cours du XVII^e siècle. Elles semblent avoir facilité l'émergence de formes politiques qui défiaient les anciennes hiérarchies et d'une économie qui accordait un plus grand rôle au marché et à l'esprit d'entreprise. Mais une fois que ces formes nouvelles se sont imposées et que les gens s'y sont habitués, l'individualisme s'est trouvé alors considérablement raffermi parce qu'il s'enracinait désormais dans la vie quotidienne, le monde du travail et la vie politique. Il en est arrivé maintenant à représenter pour les gens la seule perspective concevable, ce qu'il n'était sûrement pas pour leurs ancêtres qui l'ont inventé.

Ce durcissement peut expliquer en partie les déviations de la culture de l'authenticité. Ses formes égocentriques sont aberrantes, comme nous l'avons vu, à deux points de vue. Elles situent la source des satisfactions dans l'individu, n'accordant à ses relations qu'un rôle purement instrumental : elles poussent, en d'autres mots, vers l'*atomisme* social. Elles tendent, en outre, à ne promouvoir que le développement du moi, négligeant ou délégitimant les exigences qui vont au-delà de nos désirs ou de nos aspirations, que celles-ci émanent de l'histoire, de la tradition, de la société, de la nature ou de Dieu : elles engendrent, en d'autres termes, un anthropocentrisme radical.

Il n'est pas difficile de saisir comment ces deux attitudes en viennent à s'imposer dans la société industrielle. Dès le début, cette société a impliqué la mobilité, d'abord des paysans vers les villes, ensuite, à travers les océans et les continents, vers des pays nouveaux et, enfin, aujourd'hui, de ville en ville suivant les offres d'emploi. En un sens, la mobilité nous est imposée. Les anciens liens sont brisés. Parallèlement, les immenses concentrations de population des métropoles contemporaines transforment l'habitat ; par leur nature même, elles privilégient les contacts impersonnels et occasionnels, au lieu des relations plus intenses et du face-à-face d'autrefois. Tout cela ne peut qu'engendrer une culture dans laquelle l'atomisme social s'impose de plus en plus.

En outre, notre société bureaucratique et technocratique donne de plus en plus d'importance à la raison instrumentale. Cela ne peut que raffermir l'atomisme en nous poussant à concevoir nos communautés, comme tant d'autres choses, dans une perspective instrumentale. Mais cela nourrit aussi l'anthropocentrisme en nous faisant adopter un point de vue instrumental sur tout ce qui touche les aspects de notre vie et de notre environnement : le passé et la nature autant que nos structures sociales.

Ainsi la déviation de la culture de l'authenticité s'explique en partie par le fait qu'elle se développe dans une société industrielle, bureaucratique et technologique. En fait, l'emprise de la raison instrumentale se manifeste dans divers aspects du mouvement dont l'épanouissement du moi est censé constituer l'objectif essentiel. On nous propose très souvent des techniques, fondées sur de pseudo-découvertes scientifiques, pour atteindre à l'intégration psychique ou à la paix de l'esprit. Le rêve d'une solution instantanée se pointe ici comme ailleurs, en dépit du fait que depuis le début, et encore aujourd'hui, on a pensé que l'objectif de l'épanouissement du moi s'opposait au contrôle de la



raison instrumentale. Une technique instantanée de libération du moi est une contradiction dans les termes.

*

Le combat des communautés isolées ou des groupes de pression contre le désastre écologique est perdu d'avance tant que ne se formera pas dans la société tout entière un sentiment unanime d'inquiétude au sujet de la conservation de l'environnement. En d'autres termes, la seule force qui peut faire reculer l'hégémonie galopante de la raison instrumentale est un vaste mouvement démocratique.

Mais cela pose un problème parce que le fonctionnement conjoint du marché et de l'État bureaucratique tend à affaiblir l'initiative démocratique. Nous retrouvons ici le troisième malaise : la crainte, formulée par Tocqueville, que certaines conditions de la société moderne ne sapent la volonté démocratique et que les gens consentent trop facilement à se laisser gouverner par un « immense pouvoir tutélaire ».

Sans doute le despotisme doux de Tocqueville ressemble-t-il encore trop à la tyrannie au sens traditionnel, même s'il cherche à s'en distinguer. Les sociétés démocratiques modernes en semblent loin, parce qu'elles sont sans cesse animées de protestations, d'initiatives libres et de défis irrévérencieux envers l'autorité ; et les gouvernements tremblent vraiment devant la colère et le mépris des gouvernés comme en témoignent les sondages d'opinion qu'ils ne cessent de commander.

Mais si nous considérons la crainte de Tocqueville un peu différemment, elle paraît alors bien réaliste. Le danger ne réside pas tant dans un contrôle despotique que dans la fragmentation – c'est-à-dire dans l'inaptitude de plus en plus grande des gens à former un projet commun et à le mettre à exécution. La fragmentation survient lorsque les gens en viennent à se concevoir eux-mêmes de façon de plus en plus atomiste, autrement dit, de moins en moins liés à leurs concitoyens par des projets et des allégeances communes. Ils peuvent se sentir en effet liés à certaines personnes par des projets communs, mais ceux-ci appartiennent alors à des groupes minoritaires plutôt qu'à la société : par exemple, une communauté locale, une minorité ethnique, les adeptes de certaines religions ou idéologies, les promoteurs de quelque intérêt particulier.

Cette fragmentation naît en partie de l'amoindrissement des liens de sympathie, et elle se nourrit en partie d'elle-même à cause de l'échec de l'initiative démocratique : plus l'électorat se fragmente, plus il transfère son énergie politique à des groupements minoritaires, et moins il est possible de mobiliser des majorités démocratiques autour de politiques et de programmes communs. Il semble de plus en plus que l'électorat dans son ensemble soit sans défense face à l'État Léviathan ; une minorité bien organisée peut, en effet, réussir une percée partielle, mais il semble de plus en plus utopique et naïf d'espérer que la majorité du peuple puisse former un projet collectif et le défendre. Alors les gens renoncent. Le manque de sympathie envers autrui se trouve encore aggravé par l'absence d'expérience commune, et un sentiment d'impuissance amène à considérer toute initiative comme une perte de temps. Mais c'est cela, justement, qui engendre le désespoir et le cercle vicieux se referme.

Une société qui emprunte cette voie peut rester, en un sens, très démocratique, c'est-à-dire égalitaire, active et méfiante envers l'autorité, comme nous le constatons si nous observons la grande république au sud de notre pays. La politique s'y transforme de la façon que j'ai indiquée plus haut. Une seule valeur demeure partagée alors que les autres s'estompent : la conviction que la société ne tient que par la défense des droits individuels. Le règne de la loi et la défense des droits définissent « la manière américaine », c'est-à-dire qu'ils font l'objet d'une allégeance forte. En témoigne l'extraordinaire réaction au scandale du Watergate qui a abouti à la destitution d'un président.

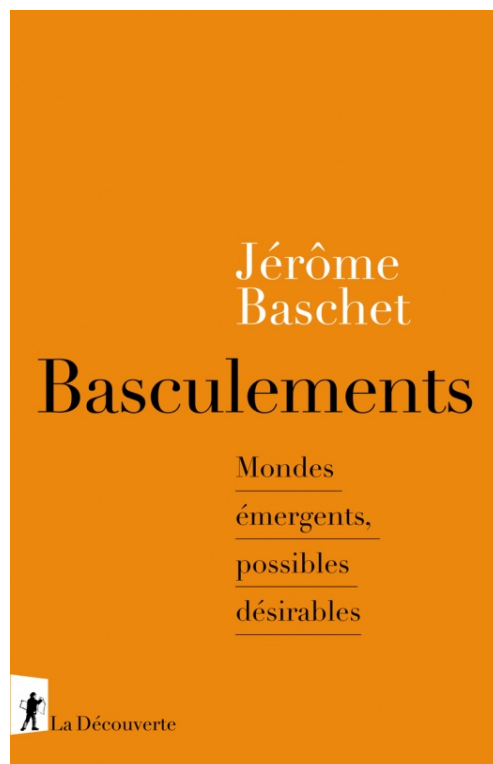
Texte 2.4

Jérôme Baschet, *Basculements, Mondes émergents, possibles désirables* (La Découverte, 2021), pages 157-161.

Sortir de l'individualisme

On comprend sans mal que l'urgence climatique et écologique ait fait du rapport au vivant un enjeu de réflexion omniprésent. Mais il existe une autre dimension des basculements anthropologiques en cours dont on débat moins volontiers et qui est pourtant tout aussi cruciale pour les mondes communaux émergents. Forgé au même moment que le naturalisme, l'individualisme est un autre pilier de la modernité dont il est également indispensable de se défaire. L'émergence de l'individualisme moderne peut être située en Europe au XVII^e siècle. Afin d'éviter les polémiques en partie stériles sur les multiples «naissances de l'individu » que certains voudraient situer qui dans la Grèce ancienne, qui au Moyen Âge ou à une autre époque encore, une précision terminologique peut s'avérer utile. Louis Dumont a clairement distingué deux notions de l'individu : d'une part, l'existence, reconnue dans toutes les cultures, de l'individu comme « homme particulier empirique » ; de l'autre, ce qui caractérise en propre l'individualisme moderne, à savoir l'individu comme être autonome, assumé comme valeur suprême et considéré comme prééminent par rapport à la société. Cette ligne de clivage, qui permet de marquer la singularité de la modernité, doit être maintenue, même s'il est souhaitable d'enrichir cette dualité pour faire une place aux nombreuses sociétés qui, sans s'en tenir à la simple reconnaissance de l'individu empirique, ne s'approchent pas pour autant de l'individualisme moderne. On peut d'abord associer à la première notion un trait universel relevé par Marcel Mauss : le sens de sa propre existence individuée, que manifeste la capacité à dire *je*. En outre, on peut repérer, dans de nombreuses sociétés anciennes et traditionnelles, une capacité à valoriser tant la singularité individuelle (certes relative et articulée à la prégnance des modèles sociaux) que le rapport à soi, sous la forme de la réflexivité et de l'intériorité. Le jeu des formes d'individualité peut ainsi s'enrichir, sans nécessairement tendre vers ce qui caractérise en propre l'individualisme moderne.

C'est bien un basculement majeur qu'introduit celui-ci. Avec Hobbes et Locke, les théories du contrat postulent un état de nature dans lequel les individus préexistent au lien social qu'ils décident d'instaurer. Imaginer une telle antériorité des individus et en faire la justification de l'organisation sociale et politique montre qu'il s'agit là d'un mythe d'origine tout à la fois de l'État, de la société et de l'individu moderne, prééminent en valeur et à partir de la souveraineté duquel l'ordre social et politique est pensé. Par ailleurs, le *cogito* cartésien (« je pense, donc je suis ») inaugure la figure d'un sujet qui tire son être de lui seul; et, peu après, Locke fait de la conscience de soi le fondement de l'identité individuelle. Se met ainsi en place une conception de l'individu autofondé, constitué de lui-même. L'individualisme moderne émerge alors, avec un point de basculement qui tient à la conjonction du sujet autofondé, donc a-relationnel, et de l'individu prééminent par rapport au lien social. Il se développera ensuite en étroite relation avec l'affirmation du monde de l'Économie et de la



politique étatique, car l'individu atomisé, c'est aussi l'acteur rationnel agissant en fonction de ses seuls intérêts et le citoyen libre mais réduit à l'exercice périodique de ses droits individuels.

Au point où nous en sommes désormais, il s'agit de savoir comment se débarrasser de ce pesant legs de la modernité. Comment se dissocier de l'individualisme, sans se contenter de l'inverser en fondant la prééminence du collectif sur le sacrifice de toute forme d'individualité ? Une tout autre piste peut être explorée, à condition d'identifier avec précision ce dont il convient de se défaire — à savoir l'exceptionnalité moderne d'un moi autofondé et a-relationnel. Mais à quoi cette exceptionnalité s'est-elle arrachée ? On doit ici faire droit à une conception relationnelle de la personne que les sociétés d'avant la modernité ont très largement partagée, sous des formes diverses. C'est précisément à de telles conceptions qu'on peut juger utile de s'intéresser, non dans le but d'adopter telles quelles les croyances de mondes lointains, mais afin de revitaliser une manière de concevoir la personne qui ne saurait émerger qu'à nouveaux frais et selon des modalités en partie inédites.

Dans une conception relationnelle, la personne n'est pas un moi défini par lui-même, mais un nœud de relations qui la lient à son milieu. Encore faut-il bien comprendre qu'il ne s'agit pas de relations qui viendraient s'ajouter à la personne préalablement individuée (à la manière des liens qui, dans notre monde connexionniste, s'affichent ou s'effacent d'un simple clic). Ici, il n'y a pas d'abord la personne, puis les relations : ce sont les relations qui *font* la personne. Celle-ci s'individue à travers les relations qui la constituent dans le processus même d'individuation, à moins qu'elles ne la précèdent. De fait, avant même de naître, l'enfant a déjà une place dans un réseau de relations qui lui préexistent et qui le lient à ses parents, à des ancêtres défunts et à son groupe familial, à des entités non humaines, mais aussi à une langue, une histoire et une culture particulières. Dans une telle approche, comme le note Eduardo Viveiros de Castro, « les personnes sont intégralement constituées par leurs relations » ; et c'est là précisément ce que vient rompre la conception moderne de la personne, fondée sur le déni des interdépendances qui lui permettent d'exister.

Texte 3.1

Léon Bourgeois, *Solidarité*, chapitre IV, Dette de l'homme envers la société ; le quasi-contrat social (Armand Colin, 1896, 3^{ème} édition de 1902), pages 49-53 et pages 56-57

Dans la société de fait où le place sa qualité d'homme, chacun de nous, avons-nous dit, est nécessairement le débiteur de tous. C'est la charge de la liberté.

Mais la nature et l'étendue de cette dette ne s'expliquent pas seulement par l'échange des services entre les associés pendant leur vie commune.

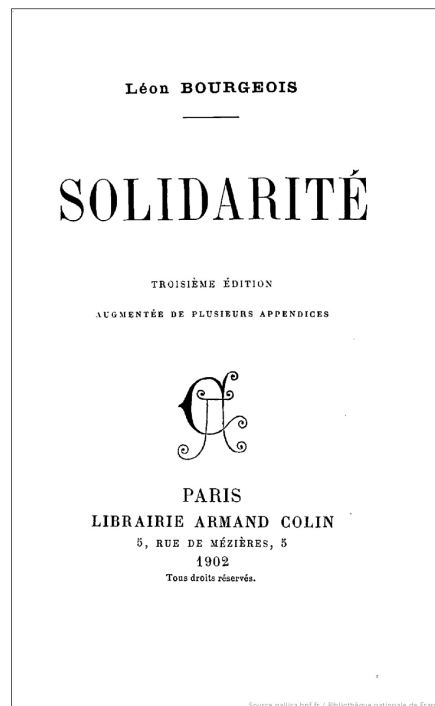
La connaissance des lois de la solidarité des êtres vivants n'a pas seulement détruit l'isolement de l'homme dans le milieu où il vit ; elle a détruit du même coup son isolement dans la durée ; elle a établi que, pour déterminer complètement sa situation naturelle et morale, il était indispensable de tenir compte du lien qui le rattache à ses ancêtres et à ses descendants.

L'homme ne devient pas seulement, au cours de sa vie, le débiteur de ses contemporains ; dès le jour même de sa naissance, il est un obligé. L'homme naît débiteur de l'association humaine.

En entrant dans l'association, il y prend sa part d'un héritage accumulé par les ancêtres de lui-même et de tous ; en naissant, il commence à jouir d'un capital immense qu'ont épargné d'autres générations antérieures. Auguste Comte a depuis longtemps mis ce fait en pleine lumière : « Nous naissons chargés d'obligations de toute sorte envers la société. » Ce que Renan dit des hommes de génie : « Chacun d'eux est un capital accumulé de plusieurs générations », est vrai non pas seulement des hommes de génie, mais de tous les hommes. La valeur de l'homme se mesure à sa puissance d'action sur les choses ; à cet égard, le plus modeste travailleur de notre temps l'emporte sur le sauvage de l'âge de pierre d'une distance égale à celle qui le sépare lui-même de l'homme de génie. Nous l'avons déjà dit : les aptitudes de notre corps, les instruments et les produits de notre travail, les instincts qui veillent en nous, les mots dont nous nous servons, les idées qui nous guident, la connaissance que nous avons du monde qui nous entoure, qui nous presse et que cependant nous dominons, tout cela est l'œuvre lente du passé ; tout cela, depuis le jour de notre naissance, est sans cesse mis par ce passé à notre disposition, à notre portée, et, pour la plus grande part, s'incorpore en nous-mêmes.

Dès que l'enfant, après l'allaitement, se sépare définitivement de la mère et devient un être distinct, recevant du dehors les aliments nécessaires à son existence, il est un débiteur ; il ne fera point un pas, un geste, il ne se procurera point la satisfaction d'un besoin, il n'exercera point une de ses facultés naissantes, sans puiser dans l'immense réservoir des utilités accumulées par l'humanité.

Dette, sa nourriture : chacun des aliments qu'il consommera est le fruit de la longue culture qui a, depuis des siècles reproduit, multiplié, amélioré les espèces végétales ou animales dont il va faire sa chair et son sang. Dette, son langage encore incertain ; chacun des mots qui naîtra sur ses lèvres, il le recueillera des lèvres de parents ou de maîtres qui l'ont appris comme lui, et chacun de ces mots contient et exprime une somme d'idées que d'innombrables ancêtres y ont accumulée et fixée.



Lorsqu'il lui faudra non pas seulement recevoir des mains des autres la première nourriture de son corps et de leurs lèvres celle de son esprit, lorsqu'il commencera à créer par son effort personnel les matériaux de son accroissement ultérieur, il sentira sa dette s'accroître envers le passé. Dettes, et de quelle valeur, le livre et l'outil que l'école et l'atelier lui vont offrir : il ne pourra jamais savoir ce que ces deux objets, qui lui sembleront si maniables et de si peu de poids, ont exigé d'efforts antérieurs ; combien de mains lourdes et maladroitement ont tenu, manié, soulevé, pétri et souvent laissé tomber de lassitude et de désespoir cette forme de l'outil avant qu'elle soit devenue l'instrument léger et puissant qui l'aide à vaincre la matière ; combien d'yeux se sont ouverts et longuement fixés sur les choses, combien de lèvres ont balbutié, combien de pensées se sont éveillées, efforcées et tendues, combien de souffrances ont été subies, de sacrifices acceptés, de vies offertes, pour mettre à sa disposition ces caractères d'imprimerie, ces petits morceaux de plomb qui, en quelques heures répandent sur le monde, par millions d'exemplaires, l'innombrable essaim des idées, ces vingt-quatre petites lettres noires où l'homme réduit et représente le système du monde ! Et plus il avancera dans la vie, plus il verra croître sa dette, car chaque jour un nouveau profit sortira pour lui de l'usage de l'outillage matériel et intellectuel créé par l'humanité ; dette, à chaque pas sur la route qu'au prix de mille peines et souvent de mille morts les hommes ont construite à travers le marais ou la montagne ; dette, à chaque tour de roue de la voiture ou du wagon, à chaque tour d'hélice du navire ; dette, à chaque consommation d'un produit de l'agriculture, de l'industrie ou de la science ; dette envers tous les morts qui ont laissé cet héritage, envers tous ceux dont le travail a transformé la terre, rude et sombre abri des premiers âges, en un immense champ fertile, en une usine créatrice ; dette envers ceux dont la pensée a ravi aux éléments les secrets de leur puissance et les a, par cette puissance même, domptés et asservis ; dette envers ceux dont le génie a su, des apparences innombrables des êtres et des choses, dégager la forme et révéler l'harmonie, dette envers ceux dont la conscience a tiré sa race de l'état de violence et de haine, et l'a peu à peu conduite vers l'état de paix et d'accord.

Mais si cette dette est contractée envers les ancêtres, à qui sommes-nous tenus de l'acquitter ? Ce n'est pas pour chacun de nous en particulier que l'humanité antérieure a amassé ce trésor, ce n'est ni pour une génération déterminée, ni pour un groupe d'hommes distinct. C'est pour tous ceux qui seront appelés à la vie, que tous ceux qui sont morts ont créé ce capital d'idées, de forces et d'utilités. C'est donc envers tous ceux qui viendront après nous, que nous avons reçu des ancêtres charge d'acquitter la dette ; c'est un legs de tout le passé à tout l'avenir. Chaque génération qui passe ne peut vraiment se considérer que comme en étant l'usufruitière, elle n'en est investie qu'à charge de le conserver et de le restituer fidèlement.

Et l'examen plus attentif de la nature de l'héritage conduit à dire en outre : à charge de l'accroître.

C'est en effet un dépôt incessamment accru que les hommes se sont transmis. Chaque âge a ajouté quelque chose au legs de l'âge précédent, et c'est la loi de cet accroissement continu du bien commun de l'association, qui forme la loi du contrat entre les générations successives, comme la loi de l'échange des services et la répartition des charges et des profits est celle du contrat entre les hommes de la même génération.

*

Les hommes sont en société. C'est là un fait d'ordre naturel, antérieur à leur consentement, supérieur à leur volonté. L'homme ne peut se soustraire matériellement ou moralement à l'association humaine. L'homme isolé n'existe pas.

De là une double conséquence.

Un échange de services s'établit nécessairement entre chacun des hommes et tous les autres. Le libre développement des facultés, des activités, en un mot, de l'être, ne peut être, pour chacun d'eux, obtenu que grâce au concours des facultés et des activités des autres hommes du même temps et n'obtient son degré actuel d'intensité et de plénitude que grâce aux efforts accumulés des facultés et des activités des hommes du temps passé.

Il y a donc pour chaque homme vivant, dette envers tous les hommes vivants, à raison et dans la mesure des services à lui rendus par l'effort de tous. Cet échange de services est la matière du quasi-contrat d'association qui lie tous les hommes, et c'est l'équitable évaluation des services échangés, c'est-à-dire l'équitable répartition des profits et des charges, de l'actif et du passif social qui est l'objet légitime de la loi sociale.

Il y a en outre, pour chaque homme vivant, dette envers les générations suivantes à raison des services rendus par les générations passées. À l'obligation de concourir aux charges de l'association actuelle, pour l'entretenir et la conserver, s'ajoute en effet l'obligation de l'accroître, et de concourir, dans les mêmes conditions d'équitable répartition, aux charges de cet accroissement. La cause de cette obligation est, elle aussi, dans la nature des choses. Le capital commun de l'association humaine est un dépôt confié aux hommes vivants, mais ce dépôt n'est pas le dépôt d'une chose immobile et morte, qu'il s'agit de conserver dans l'état où elle est livrée. C'est une organisation vivante en voie de perpétuelle évolution et dont l'évolution ne peut se poursuivre sans la continuité de l'effort constant de tous.

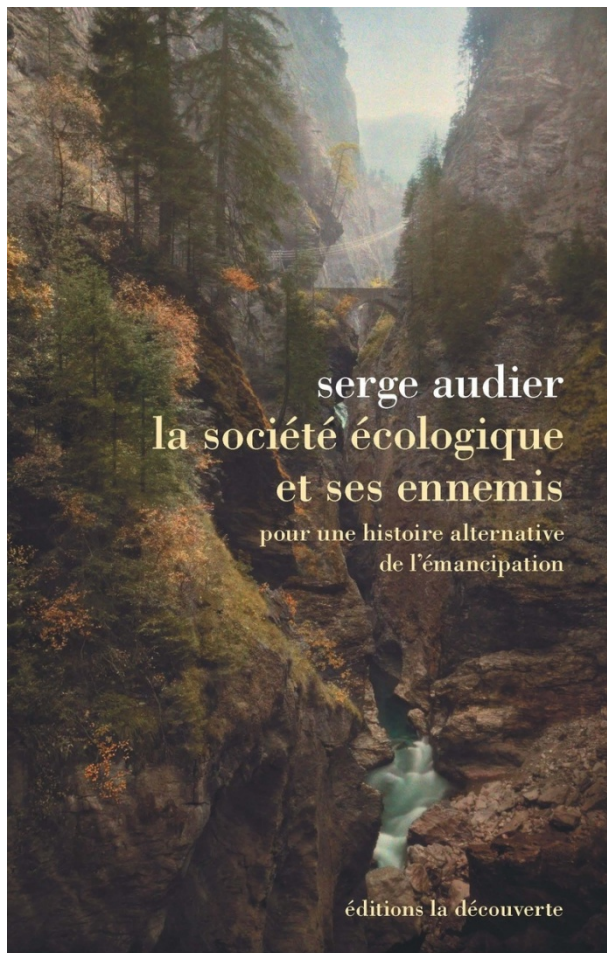
Quant à la répartition des charges qui résultent de cette double dette, elle sera équitable si tous les associés sont considérés comme faisant partie de l'association à titre égal, c'est-à-dire à titre d'hommes ayant également le droit de discuter et de consentir ; si aucune raison de préférence ou de défaveur particulière n'est invoquée, pour ou contre aucun d'entre eux, pour augmenter ou diminuer leur qualité première, leur titre de contractants ; si chacun d'eux a bien « cette égalité de valeur au point de vue du droit », sans laquelle le quasi-contrat ne pourrait être considéré comme un contrat rétroactivement consenti entre des volontés égales et libres.

Texte 3.2

Serge Audier, *La société écologique et ses ennemis, Pour une histoire alternative de l'émancipation* (La Découverte, 2017), pages 667-670.

« La contemplation des phénomènes de la nature est donc propre à nous rendre modeste, et le vaniteux n'est qu'un sot. Mais, d'autre part, nous occupons au sein des choses une place élevée, la première de toutes, en tant que nous sommes capables de comprendre et d'aimer la nature, de chercher les lois qui la régissent, de nous interroger sur l'origine et la fin de tout ce qui est. C'est là ce qui fait notre dignité dans la vie présente et nous permet d'entrevoir au-delà une destinée supérieure »¹. Or, qui dit amour de la nature dit également respect de celle-ci, renoncement à un projet de domination illimitée, y compris au nom de la dignité de l'homme.

Ces intuitions d'une philosophie de la solidarité, tant dans le conservatisme d'Izoulet que dans le républicanisme plus progressiste de Marion, trouveront surtout un prolongement de première importance dans un ouvrage capital de la théorie démocratique et républicaine de la solidarité : *Solidarisme*, de Léon Bourgeois, publié en 1896. Sans doute le solidarisme est-il éloigné des projets radicalement anticapitalistes portés par le socialisme et le communisme, tout comme il se situe à une certaine distance – moins grande, sous certains aspects, qu'il n'y paraît — de l'anarchisme – il n'en reste pas moins qu'en inscrivant la thèse de l'interdépendance sociale et naturelle de l'homme dans une perspective démocratique et individualiste², Bourgeois confère à la vision pré-écologique de Haeckel et d'Izoulet une portée nouvelle, en la libérant au moins en partie des options idéologiques inégalitaristes de l'auteur de *La Cité moderne et la métaphysique de la sociologie*. À la façon de ce que sera beaucoup plus tard, dans les années 1970, le contractualisme philosophique de John Rawls dans la *Théorie de la justice*, le solidarisme de Bourgeois propose en effet une matrice contractuelle de la théorie de la justice sociale imaginant à quel pacte des individus auraient souscrit s'ils avaient été d'emblée sur un pied d'égalité pour décider ensemble de la répartition équitable des charges et des bénéfices de la société. Or, nul doute pour Bourgeois que ce pacte auraient été infiniment plus égalitaire que les arrangements présents, qui couvrent les plus graves et injustes écarts : il aurait prévu à la fois un minimum pour chacun et un mécanisme généralisé de mutualisation des profits et des risques. En outre, l'une des spécificités les plus intéressantes pour nous de l'approche solidariste par rapport au contractualisme rawlsien tient à ce que, combinant contractualisme et organicisme, elle part de la thèse d'une interdépendance généralisée – y compris avec la nature –, qui constitue une



¹ Henri MARION, *Leçons de morale* (Armand Colin, 1890).

² Léon BOURGEOIS, « La démocratie », *Revue politique et parlementaire*, n° 126, 10 décembre 1904, p. 431-437.

forme de solidarité à la fois sociale et naturelle à laquelle devra succéder une solidarité volontaire, fondée sur la coopération et la réciprocité entre individus, posés comme des « semblables ».

Or, que cette vision ait été promue par une figure politique d'un poids aussi fort que Bourgeois témoigne en outre du fait que le républicanisme, au moins dans certaines de ses expressions, n'était pas réductible à un culte aveugle des forces productives, de la science et de la technologie. Rappelons que cet homme politique du Parti radical-socialiste – par ailleurs membre du mouvement mutualiste, coopératif ainsi que de nombreuses associations philanthropiques, notamment contre la tuberculose, dont moururent sa fille et sa femme –, après avoir échoué à faire voter la première grande loi sur l'impôt progressif, chercha à ancrer son action en faveur de la redistribution à partir d'une philosophie de la solidarité. Celle-ci insiste sur la « dette sociale » de tous les membres de la société – en particulier la dette des plus riches et autres privilégiés, qui pèse beaucoup plus lourd – et sur l'interdépendance généralisée, dans l'espace et dans le temps, de tous les hommes entre eux et avec le milieu naturel. Le solidarisme se situe ainsi non seulement à l'aboutissement de nombreux courants, notamment socialistes et libertaires, qui avaient déjà thématiqué le concept de « solidarité », mais aussi des percées postdarwinienne en biologie et en éthologie animale ayant mis en avant – notamment dans les recherches d'Edmond Perrier et de Charles Espinas – le rôle de la « coopération » plutôt que de la compétition. L'une des sources majeures du solidarisme est d'ailleurs le socialisme romantique de Pierre Leroux, déjà évoqué plus haut, et son concept même de « solidarité », que l'auteur de *De l'Humanité* avait voulu substituer à la « charité » chrétienne. Mais on peut penser aussi à certains disciples de Fourier cités dans ce livre, comme Hippolyte Renaud en 1842, qui avaient mis au centre de leur vision ce même concept de solidarité. De surcroît, le solidarisme s'appuie sur le positivisme d'Auguste Comte, déjà théoricien de la solidarité dans le monde vivant et social, et apôtre de l'altruisme. Surtout, cette doctrine de synthèse qu'est le solidarisme, entre positivisme et idéalisme, prolonge les philosophies républicaines d'Henri Marion et d'Alfred Fouillée, le penseur de l'« organisme contractuel », de la « propriété sociale » et des services publics. C'est dans cet horizon que, tout en défendant la pleine et totale émancipation de tous les individus, le solidarisme veut mettre en cause l'illusion de l'autosuffisance sociale et biologique de l'être humain, qui se trouve en réalité uni aux autres et au monde naturel par des liens complexes et multiples d'interactions réciproques.

La leçon de la biologie, à cet égard, s'avère capitale pour la doctrine solidariste. En effet, alors que, jusqu'à Kepler et Galilée, on considérait que la Terre était au centre de l'univers, l'astronomie moderne, explique Bourgeois en écho direct à Izoulet et donc au néodarwinisme de Haeckel, « l'a remise à son rang » : désormais, non seulement elle prend place « dans le modeste cortège des planètes qui gravitent autour du soleil », mais encore « ce soleil n'est plus qu'une étoile de grandeur médiocre, qu'entraîne à son tour, dans l'innombrable multitude des astres, la même loi de gravitation, la loi de solidarité des corps célestes »¹. Or, le mérite de la révolution biologique du XX^e siècle est d'avoir accompli un geste équivalent, en bouleversant le regard sur l'histoire de l'humanité pour remettre en cause la prétention de celle-ci à la toute-puissance et à la centralité dans l'ordre du vivant. Ainsi nous enseigne-t-elle la solidarité de fait dans laquelle sont insérés les hommes, qu'ils le veuillent ou non, et dont ils profitent et pâtissent à la fois : « La science a également rendu à l'homme sa place au milieu des êtres. Elle ne connaît plus l'homme abstrait, apparu tout à coup sur la terre dans le plein développement de son intelligence et de sa volonté. Il n'est plus le but et la fin du système du monde. Il est, lui aussi, soumis à des rapports de dépendance réciproque, qui le lient à ses semblables, à la race dont il sort, aux autres êtres vivants, au milieu terrestre et cosmique². » Une dépendance qui, de surcroît, ne se limite pas aux conditions de sa vie physique, tant il est clair qu'elle s'étend jusqu'aux «

¹ Léon BOURGEOIS, *Solidarité* (Armand Colin, 1896), page 22.

² *Ibid.*, p. 23.

phénomènes intellectuels et moraux », aux « actes de sa volonté » et aux « œuvres de son génie ». L'environnement physique, biologique, social et culturel devient un cadre sans lequel on ne peut saisir la façon dont s'accomplit l'individuation des individus. En un sens, on peut certes affirmer que l'homme ne saurait être considéré, au plan exclusivement scientifique, comme une fin pour lui-même et pour le monde, car il est à la fois « une fin et un moyen », en même temps une « unité » et la « partie d'un tout ». Pour autant, au plan éthique et politique, cela ne signifie nullement que l'individu, pour Bourgeois et les solidaristes, doive se fondre dans la totalité sociale ou biologique, en soumettant sa volonté à ce primat « holiste » du tout sur la partie : une chose est l'analyse scientifique, autre chose le projet politique. Simplement, on ne peut plus concevoir la vie humaine et l'émancipation des individus — de tous les individus dans le temps et l'espace — hors de cet horizon d'interdépendance. Celle-ci produit à la fois le pire, comme les maladies, et le meilleur, comme la protection sociale collective : aux sociétés, par la coopération volontaire, de promouvoir ce second aspect.

Si donc le solidarisme est une philosophie sociale qui lie étroitement individualisme et altruisme, au point de faire du second la condition du premier, c'est aussi parce qu'il prend pour point de départ cette situation naturelle de l'homme, marquée du sceau de l'interdépendance généralisée : « Il est un être ayant sa vie propre et ayant droit à conserver et à développer cette vie ; mais il appartient en même temps à un tout sans lequel cette vie ne pourrait être ni développée, ni conservée¹. » Mieux, toute pensée articulant lien social et émancipation individuelle doit reconnaître que la vie de l'homme n'a été possible et n'a pu être ce qu'elle est devenue que « parce que le tout dont il fait partie a été avant lui, parce que d'autres vies inférieures sienne ont été, avant la sienne, conservées et développées grâce à cet ensemble, et ont déterminé l'épanouissement de la vie commune supérieure d'où il est lui-même issu² ». Ni purement « holiste », ni unilatéralement « individualiste », le solidarisme invite non pas à faire le deuil de l'individu libre, mais à le repenser comme être social et biologique, pour réfléchir ensuite à comment il doit transformer cette solidarité de fait en solidarité morale et politique fondée sur les principes d'égalité, de coopération et de mutualité entre « semblables ». Mais peut-être n'offre-t-il pas tous les moyens de prendre au sérieux l'exigence d'émancipation individuelle et collective, et sans doute ses projets concrets sont-ils demeurés relativement modestes.

¹ *Ibid.*, p. 37.

² *Ibid.*, p. 37.

Textes 3.3

Communauté et Société

C'est à Ferdinand Tönnies que nous devons l'opposition entre « communauté et société ». Dans son ouvrage de 1887¹, il opposait en effet deux types de société, deux types de rapports sociaux qu'il désignait respectivement comme communauté (*Gemeinschaft*) et société (*Gesellschaft*). Alors que la communauté est caractérisée par la proximité affective et spatiale des individus et se définit donc comme une « communauté de sang, de lieu et d'esprit » où le tout prime sur l'individu, la société en revanche est le théâtre de l'individualisme forcené, de la concurrence généralisée entre les individus désormais séparés, le règne de l'intérêt personnel qui se trouve être dorénavant au fondement de tous les rapports sociaux, lesquels tendent à se réduire à des échanges contractualisés. Avec cette opposition, qui a été comprise comme celle de deux types idéaux (§ 32), Tönnies livrait ainsi une conception pessimiste de l'histoire où la société marchande et industrielle s'élevait victorieusement sur les ruines de l'ancienne communauté. Mais une telle dichotomie n'est pas à concevoir de façon trop tranchée : il reste, selon Tönnies, oscillant ainsi entre espoir et nostalgie, des éléments de la communauté au sein même de la société qui, s'ils sont vivifiés, seraient capables, au moins partiellement, de la régénérer.

Sylvie Mesure, « Communauté et société », in Paugam Serge (dir.), *Les 100 mots de la sociologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que Sais-Je ? », 2^e édition, p. 51.

<http://journals.openedition.org/sociologie/2574>

Individualisation

Individualisme est un terme polysémique. Le sens sociologique ne doit pas se confondre avec le sens moral, ni d'ailleurs avec le sens méthodologique (autre sens sociologique). L'individualisation désigne un processus de long terme de construction de l'individu comme sujet, processus qui se trouve lié à la démocratie et au marché et sur lequel les auteurs classiques ont insisté (Tocqueville, Durkheim, Simmel). Si on l'associe volontiers à certaines périodes, telles que la Renaissance (en accordant souvent une place privilégiée à la Réforme) ou encore le XIX^e siècle marqué par une double révolution politique et industrielle, elle ne fait pas l'objet d'une datation précise, ni d'une chronologie linéaire. Les théories de l'individualisation s'articulent à un récit de la modernité, en distinguant en son sein deux périodes. Le processus d'individualisation connaîtrait depuis quelques décennies (seconde phase de la modernité désignée par des expressions variées) une accélération, voire une forme d'accomplissement. Libérés des carcans collectifs et des assignations statutaires, nous serions désormais soumis à l'injonction sociale d'« être soi », un « soi » authentique et singulier.

Le paradigme de l'individualisation, s'il est développé au sein de la sociologie française sans pour autant constituer une « école » (François Dubet, Alain Ehrenberg, Jean-Claude Kaufmann, François de Singly, etc.) est marqué par l'influence d'auteurs étrangers : Ulrich Beck, Anthony Giddens, Charles Taylor notamment. Là où certains insistent surtout sur la dimension émancipatrice du phénomène, d'autres s'inquiètent des formes de fragilité et d'insécurité qui l'accompagnent. Il est ainsi

¹ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) ; *Communauté et société*, tr. fr. par Niall Bond et Sylvie Mesure, Paris, PUF, 2010.

beaucoup question d'autonomie, de subjectivité et de réflexivité, mais également de risque et d'isolement.

Les théories de l'individualisation se trouvent largement développées en sociologie de la famille, de la religion, de l'engagement (même si elles n'y font pas nécessairement l'unanimité). Elles sont par contre très largement ignorées, voire fortement critiquées, ailleurs. La figure de l'individu est-elle uniquement moderne et occidentale ? L'opposition entre tradition et modernité, entre individualisme et holisme, entre un avant et un après, entre l'ancien et l'inédit, lorsqu'elle est trop tranchée, peut paraître caricaturale. Les processus étudiés sont d'une grande complexité (divorce, croyants « baladeurs », transformation des formes de militantisme, etc.) et il y a quelque chose de réducteur à les soumettre à une grille d'analyse unique. Les individus susceptibles de construire une identité familiale, religieuse ou partisane fluide, sont ceux qui sont bien dotés en ressources en tout genre. Le croisement entre la problématique de l'individualisation et celle des inégalités apparaît donc comme nécessaire. Il semble également particulièrement important de prêter attention aux formes nouvelles de surveillance et de contrôle social, qui accompagnent la promotion de l'individu.

Céline Béraud, « Individualisation », in Paugam Serge (dir.), *Les 100 mots de la sociologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que Sais-Je ? », p. 73-74.

Solidarités organique et mécanique

Le concept de solidarité est l'un des premiers mots de la sociologie : Émile Durkheim s'appuie sur la distinction entre la « solidarité mécanique » et la « solidarité organique » pour analyser l'évolution des sociétés modernes¹. La solidarité mécanique fonde le lien social au sein des sociétés traditionnelles ; elle dérive principalement de la similitude des membres du groupe et de leurs fonctions. Durkheim considère qu'à mesure que les fonctions sociales se spécialisent et se diversifient, une solidarité organique se substitue à cette solidarité mécanique. Elle se fonde au contraire sur une différenciation des tâches qui inscrit les individus dans des liens d'interdépendance sociale. Autrement dit une société moderne, les membres du groupe sont certes spécialisés, mais complémentaires.

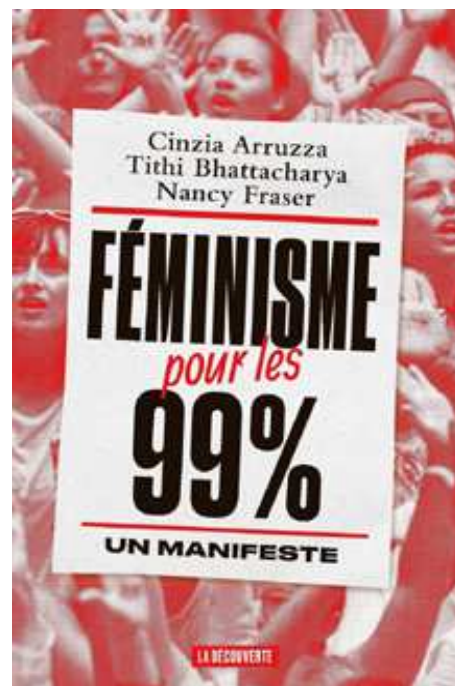
Cécile Van de Velde, « Solidarité », in Paugam Serge (dir.), *Les 100 mots de la sociologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que Sais-Je ? », p. 99. <http://journals.openedition.org/sociologie/1770>

¹ Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, coll. « Quadrige » [1893], 2007.

Texte 3.4

Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya, Nancy Fraser, *Féminisme pour les 99%, un manifeste* (La découverte, 2019), pages 102-111¹.

La société capitaliste est structurée par deux impératifs étroitement mêlés, mais contradictoires : elle a besoin de *faire du profit* pour subsister quand les êtres humains ont, eux, besoin de *faire des personnes* pour subsister. La « reproduction sociale » se rapporte à ce second impératif. Elle englobe des activités qui permettent de soutenir les êtres humains en tant qu'*êtres sociaux incarnés* : ils n'ont pas uniquement besoin de manger et de dormir, mais également d'élever leurs enfants, de s'occuper de leur famille et de protéger leur communauté, tout en s'efforçant de réaliser leurs espoirs pour un avenir meilleur. Toutes les sociétés reposent sur ces activités. Cependant, dans les sociétés *capitalistes*, elles servent un autre maître : le capital, qui a besoin de ce travail de reproduction sociale pour produire et reconstituer la « force de travail ». Le capitalisme, qui cherche à s'assurer un approvisionnement suffisant de cette « marchandise particulière » au plus faible coût possible, se décharge de ce travail sur les femmes, les communautés et les États, et s'arrange pour lui faire prendre les formes lui permettant de maximiser ses profits. Différentes branches de la théorie féministe – notamment les féminismes marxiste et socialiste et la théorie de la reproduction sociale – ont analysé les contradictions entre ces deux impératifs, dévoilant l'instrumentalisation systématique du travail de reproduction sociale par le capital afin de satisfaire les besoins du marché.



Les lecteurs et lectrices du *Capital* de Marx connaissent l'exploitation, cette injustice que le capital inflige aux salarié.e.s par son mode de production : le salaire des travailleurs et travailleuses est censé être suffisant pour leur permettre de subvenir à leurs besoins, mais, en réalité, ce qu'ils et elles produisent dépasse leurs besoins. En résumé, nos patron.ne.s exigent que nous travaillions plus d'heures que ce qui est nécessaire à la reproduction sociale, c'est-à-dire ce qui est nécessaire pour assurer notre subsistance, celle de nos familles et celle des infrastructures sociales. Les capitalistes s'approprient la plus-value que nous produisons et la distribuent sous forme de profits aux propriétaires des outils de production et aux actionnaires.

Les théoricien.ne.s de la reproduction sociale se reconnaissent en partie dans cette définition, mais soulignent qu'elle est inachevée. De la même manière que les féministes socialistes et marxistes, nous posons des questions qui fâchent : que doit faire la travailleuse *avant* d'aller au travail ? Qui prépare ses repas, fait son lit et apaise sa détresse afin qu'elle supporte jour après jour son travail harassant ? A-t-elle accompli seule ce travail de reproduction sociale – pour elle-même comme pour les membres de sa famille ?

¹ Pour une critique décroissante, favorable et critique : <https://ladecroissance.xyz/2020/07/11/feminisme-pour-les-99-un-manifeste/>

Ces questions dévoilent ce que le capitalisme s'évertue à dissimuler : le travail rémunéré qui permet de « faire du profit » ne pourrait exister sans celui (le plus souvent) non rémunéré qui consiste à « faire des personnes ». Le travail salarié, en tant qu'institution capitaliste, masque le mécanisme de la plus-value tout comme le travail de reproduction sociale qui le rend possible. Les processus sociaux et les institutions nécessaires à ces deux types de « production », bien que distincts d'un point de vue analytique, sont au fondement du système capitaliste.

Cette distinction elle-même a d'ailleurs été artificiellement créée par la société capitaliste. Si le travail de reproduction sociale a toujours existé (et a toujours été assigné aux femmes), les sociétés plus anciennes ne le séparaient pas de la « production économique ». C'est seulement avec l'avènement du capitalisme que ces deux aspects de l'existence sociale ont été distingués. Les usines, les mines et les bureaux sont devenus les lieux dédiés à la production dite « économique », qui a été rémunérée avec de l'argent sous la forme de salaires. La reproduction a, elle, été reléguée à la sphère de la « famille » et caractérisée comme féminine et sentimentale : on l'a définie comme du « soin » (*care*) effectué par « amour » et opposé au « travail » qui, lui, permet de gagner de l'argent. C'est du moins ce qu'on nous a appris car, en réalité, les sociétés capitalistes n'ont jamais circonscrit entièrement la reproduction sociale aux seuls ménages. Elles l'ont également fait reposer sur les communautés, les institutions publiques et la société civile et ont depuis longtemps marchandisé certains segments du travail reproductif – quoique jamais à des niveaux aussi élevés qu'aujourd'hui.

Néanmoins, la division entre production et reproduction met en relief une tension bien installée au cœur de la société capitaliste. Alors que le capital aspire uniquement à accroître ses profits, à l'inverse, les personnes de la classe ouvrière se battent en tant qu'êtres sociaux afin de mener des vies décentes et riches de sens. Ces buts sont fondamentalement irréconciliables car l'accumulation du capital ne peut se faire qu'au détriment de nos vies. Les pratiques sociales et les services qui sous-tendent nos existences, au sein des familles comme dans le reste de la société, sont une menace pour le profit. Ainsi, le système est animé par la volonté permanente, à la fois financière et idéologique, de réduire ces coûts et de saper nos efforts.

Si l'histoire du capitalisme se résumait au fait que le profit l'emporte sur la vie, le système pourrait d'ores et déjà se proclamer vainqueur. Mais cette histoire est aussi façonnée par des luttes sociales. Ce n'est pas une coïncidence si l'on entend souvent que les ouvriers et les ouvrières luttent pour défendre leur « gagne-pain ». C'est une erreur, cependant, de penser que ces revendications ne concernent que le travail, comme l'ont souvent fait les mouvements syndicaux traditionnels. Ils négligent la relation troublée, houleuse entre le travail et la vie dans un système où le capital décrète que la seconde n'est rendue possible que par le premier. Les ouvriers et les ouvrières ne se battent pas pour leur travail en tant que tel, mais parce que celui-ci leur permet de gagner leur pain : le désir de subsistance est la cause et non la conséquence. Ainsi, les luttes pour la nourriture, le logement, l'eau, les soins ou l'éducation ne se résument pas à des revendications en faveur de l'augmentation des salaires. Rappelons-nous que les deux plus grandes révolutions de l'ère moderne, en France et en Russie, ont commencé par des révoltes du pain menées par des femmes.

Le véritable enjeu des luttes pour la reproduction sociale est d'établir la primauté de la vie sur le profit. Et comme elles ne concernent jamais uniquement le pain, le féminisme pour les 99 % incarne et encourage *la lutte pour le pain et les roses*.

La crise de la reproduction sociale

Dans la conjoncture actuelle, la reproduction sociale est en crise, écartelée par les contradictions du capitalisme : alors que le système ne peut fonctionner sans elle, il nie ses coûts et lui accorde peu de

valeur économique — voire aucune. Cela signifie que les capacités mises au service du travail de reproduction sociale sont considérées comme acquises, gratuites, illimitées et disponibles en permanence, ne nécessitant ni attention ni renouvellement. Le capitalisme part du principe qu'il y aura toujours suffisamment d'énergies pour « produire » les travailleurs et les travailleuses et entretenir les liens sociaux dont dépendent la production économique et la société dans son ensemble. En réalité, les capacités de reproduction sociale ne sont pas infinies et elles atteignent leurs limites. Quand une société supprime les aides publiques à la reproduction sociale et, simultanément, contraint les personnes sur lesquelles repose cette charge à effectuer un travail éreintant et mal payé, elle épuise les capacités sociales dont elle dépend pourtant.

C'est exactement la situation dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui. Le capitalisme néolibéral appauvrit méthodiquement nos capacités individuelles comme collectives à régénérer les individus et à maintenir les liens sociaux. De prime abord, ce régime semble abattre la division genrée entre travail productif et travail reproductif constitutive du capitalisme. Prônant à travers le monde entier le nouveau modèle de la « famille à deux salaires », le néolibéralisme recrute massivement les femmes dans le travail salarié. Mais cet idéal est une illusion – et est tout sauf libérateur pour les femmes. Présenté comme émancipateur, ce système intensifie en réalité l'exploitation et l'expropriation. C'est en même temps le moteur de la grave crise de la reproduction sociale.

Il est vrai qu'une poignée de femmes tire des avantages du néolibéralisme, par exemple lorsqu'elles accèdent à des professions prestigieuses au sein des directions des grandes entreprises, quoique en des termes moins favorables que ceux des hommes de leur classe. Cependant, la grande majorité des femmes connaît un destin différent : des emplois précaires et mal rémunérés – au sein d'ateliers clandestins, de zones franches industrielles, dans les secteurs du bâtiment, de l'agriculture et des services. Les femmes migrantes, racisées et pauvres travaillent dans des fast-foods et des hypermarchés ; nettoient des bureaux, des chambres d'hôtel et des logements privés ; vident des bassines dans des hôpitaux et des maisons de retraite ; s'occupent (*care*) des familles les plus privilégiées – souvent au détriment de leur propre famille, dont elles sont parfois éloignées.

Texte 3.5

François Flahault, *Où est passé le bien commun ?* (1001 nuits, 2011), pages 113-119.

Chapitre V **Le bien commun**

LE BIEN PREMIER EST LA COEXISTENCE

Nous avons vu que l'état de nature de l'être humain, c'est l'état social, qu'aucune personne humaine n'a pu venir à l'existence hors d'un être à plusieurs. En d'autres termes, le sentiment d'exister des individus est tributaire des formes sociales et culturelles de coexistence. Ce n'est pas par hasard — Hannah Arendt l'a rappelé — que le latin employait comme synonyme de « vivre » l'expression « être parmi les hommes » (*inter homines esse*)¹. De même que l'air est l'élément vital au sein duquel vivent nos organismes, la coexistence constitue elle aussi l'élément vital indispensable à notre existence en tant que personne. Avoir sa place parmi les autres et jouir d'un bien-être relationnel, telle est pour chacun de nous la première forme de bien².



Le bien commun peut donc être défini comme l'ensemble de ce qui soutient la coexistence, et par conséquent l'être même des personnes.

À cet égard, notre condition est en continuité avec celle des autres primates. Tout chimpanzé se trouve dès sa naissance entouré de ses congénères ; de plus, l'attachement réciproque qui le lie à sa mère le soutient encore longtemps après qu'il a cessé de se réfugier contre elle et de s'agripper à sa fourrure. Chez les humains, la place donnée par les parents à leur enfant et le nom propre qui la symbolise l'inscrivent également dans un espace de coexistence. Ces premiers liens sont à la source de son sentiment d'exister aussi bien que de sa socialisation, c'est-à-dire des relations plus larges et diversifiées au sein desquelles il est appelé à prendre place. L'atmosphère », l'ambiance » de ces relations constitue, tout au long de la vie, la toile de fond de l'existence humaine. Aristote avait bien compris à quel point « la sensation que l'on existe » (*aïsthêsis oti estin*) est indissociable du vivre-ensemble (*suzein*) et des relations d'affection et d'amitié (*filia*) qui en font un bien commun inappréciable. Au nombre des relations qui font de la vie sociale une fin en soi, Aristote n'oublie pas de mentionner leur point de départ : le plaisir que la mère éprouve à donner de l'amour à son enfant³. Cette

¹ Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne* (1958), Pocket, coll. « Agora », 2003, début du chap. 1.

² Pour plus de détails, je renvoie à mon livre *Le Sentiment d'exister*, op. cit., chap. 22, « La coexistence précède l'existence de soi ».

³ Voir l'*Éthique à Nicomaque*, livres VIII et IX. J'ai cité et commenté plus longuement ces passages dans *Le Sentiment d'exister*, op. cit., pp. 520 et suiv. Cicéron reste proche d'Aristote lorsqu'il écrit que « la nature [...] fait naître entre eux [les humains] un amour particulier pour ceux qu'ils ont procréés ; elle les pousse à vouloir qu'il y ait des réunions, de grandes assemblées et à les fréquenter » (*Traité des devoirs*, I, 4). De même, dans *Lélius ou l'amitié* (VIII, 27), estimant que l'amitié est issue de la nature plutôt que de l'intérêt, il ajoute : « On peut constater cet état de choses même chez certains animaux, qui aiment leurs petits [...] et en sont également aimés :

gratuité première ne disparaît pas avec l'âge adulte ; sous des formes diversifiées, elle persiste, tantôt au premier plan de la relation, tantôt discrètement mêlée à des rapports humains fonctionnels et utilitaires. Dans la gratuité, la vie s'exprime et se communique entre les humains comme elle se déploie dans les plantes et les arbres. La gratuité, à commencer par celle des paroles échangées, est si naturellement liée à notre existence quotidienne que nous devons faire un effort pour réaliser qu'elle n'a pas de prix¹. L'« ambiance », le sentiment d'exister que nous éprouvons du fait d'avoir notre place parmi les autres et de vivre dans un monde commun n'a donc pas moins de prix que les droits individuels : privé de tout bien commun vécu, notre sentiment d'exister s'estompe et laisse place à l'expérience du rien, angoissante et solitaire.

Pour mieux saisir la nature du *bien commun vécu*, il convient de le situer par rapport aux biens marchands et aux biens communs (au pluriel) ou biens collectifs². Les biens marchands répondent à deux critères : ils ne sont pas gratuits (ils se vendent et s'achètent) et ils sont produits en quantité définie, ce qui équivaut à dire qu'il existe une relation directe entre l'offre et la demande : x unités achetées réduisent d'autant d'unités l'offre disponible. Les biens communs ou biens collectifs se distinguent des biens marchands : primo, chacun y accède librement, secundo, ils ne suscitent pas de rivalité, la quantité disponible n'étant pas réduite par le nombre d'utilisateurs. (Ce dernier critère ne s'applique pas toujours de manière absolue ; si le rayonnement du soleil ou une émission de télévision ne sont pas affectés par le nombre de personnes qui en bénéficient, le service rendu par les routes ou le bien-être que procure une plage diminuent au-delà d'un certain nombre d'utilisateurs.) Il est possible de distinguer entre biens communs matériels (éclairage public, sécurité, rues et autres espaces publics, paysages, littoral, eau, air, biodiversité, etc.) et immatériels (musique, recettes de cuisine, langues, sujets de conversation, connaissances, institutions, confiance partagée, etc.). En réalité, le plus souvent, les deux se mêlent (la musique est matérialisée par des sons ; les montagnes ou la mer délivrent leur beauté dans l'esprit de celui qui les contemple ; la sécurité et la confiance, tout en étant vécues comme des sentiments, impliquent des dispositifs matériels et institutionnels).

Cicéron avait déjà perçu la relation entre les biens communs et le climat de bienveillance qui, dans la vie sociale, profite à tous et à chacun. Donner du feu à quelqu'un, rappelle-t-il, ne nous l'enlève pas, laisser un autre puiser dans une eau courante ne nous en prive pas ; de même, indiquer son chemin à un voyageur égaré ou donner un conseil à un ami ne coûte rien : la parole et sa libre circulation sont un bien commun³.

leur sentiment est évident. Chez l'homme, il est plus évident encore : d'abord parce qu'il existe une tendresse spéciale entre enfants et parents. »

¹ Voir la *Revue du MAUSS*, n° 35, premier semestre 2010, « Éloge de l'inestimable », consacrée à la gratuité.

² Dans la suite de ce chapitre, je m'efforce de mettre en évidence l'articulation entre bien commun (au singulier) et biens communs (au pluriel). J'emploie ainsi l'expression « biens communs » là où l'économiste soucieux des distinctions propres à sa discipline parlerait de « biens collectifs ». Là-dessus, je renvoie à l'excellente mise au point d'Alain Beitone, « Biens publics, biens collectifs. Pour tenter d'en finir avec une confusion de vocabulaire », <http://www.journaldumauss.net/?Biens-publics-biens-collectifs>.

³ Traité des devoirs, I, XVI, in *Les Stoïciens*, op. cit., p. 513.

L'« ambiance », l'« atmosphère » qui règne dans un groupe plus ou moins nombreux constitue un bien commun vécu par les membres de ce groupe¹. Ce type de bien commun, intangible mais très réel, répond aux mêmes critères que les autres (libre accès et non-rivalité) ; plus un troisième critère : non seulement le fait d'être plusieurs ne diminue pas le bien-être vécu par chacun, mais *le fait d'être plusieurs est la condition nécessaire pour que ce bien se produise*.

Il s'ensuit que l'on jouit d'un tel bien dans le temps même où il se produit. Il donne de la réalité au présent. Tout en étant vécu par chacun comme un sentiment d'exister présent et personnel, il est intimement lié à celui des autres. L'exemple le plus banal de ce bien premier est sans doute celui du plaisir que procurent la compagnie de personnes familières et le fait de bavarder avec elles en toute confiance. S'il y a un bien commun vécu, il ne faut pas oublier qu'il y a évidemment aussi un mal commun vécu : un état des relations dont tous pâtissent, et auquel tous concourent malgré eux et sans le savoir (ce que, dans le langage familier, on appelle une sale ambiance, un climat délétère, une atmosphère pourrie).

L'économie, à elle seule, ne saurait rendre compte des multiples facteurs qui font le bonheur ou la misère d'un individu, d'un groupe spécifique ou d'une classe sociale. Il faudrait pour cela une *écologie sociale* (discipline encore peu développée), puisque celle-ci s'efforce de comprendre la manière d'être et le comportement des individus en les replaçant dans l'écosystème relationnel qui constitue à proprement parler leur milieu de vie.

¹ J'ai présenté et analysé plus en détail ce concept de bien commun vécu dans *Le Crépuscule de Prométhée. Contribution à une histoire de la démesure*, Mille et une nuits, 2008, pp. 261 à 281.

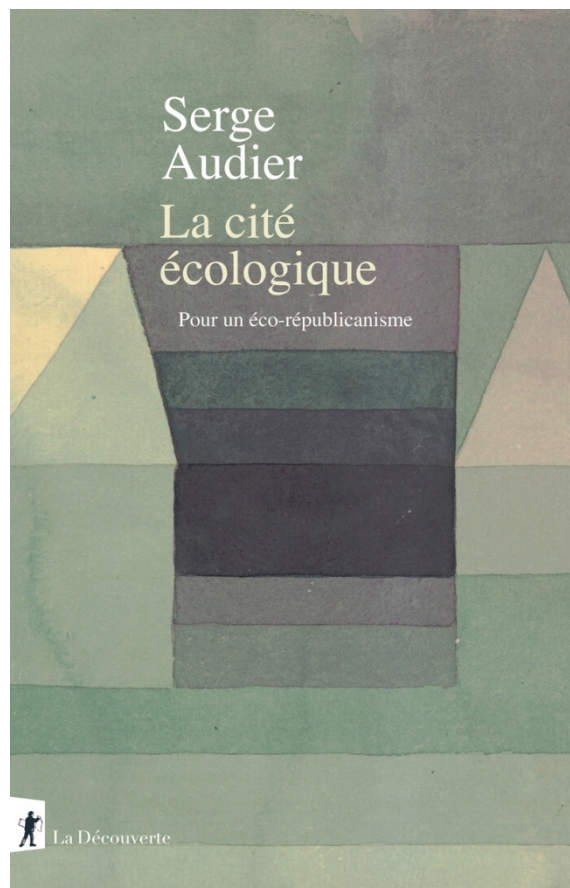
Textes 3.6

Serge Audier, *La cité écologique, Pour un éco-républicanisme* (La Découverte, 2020), pages 270-273.

Agir en commun et dire « nous » à l'âge de l'anthropo-capitalocène

Les cadres d'analyse tocquevilliens et arendtiens sur les obstacles contemporains à une renaissance de la liberté politique ainsi que sur les moyens d'y remédier par un agir coopératif dans la sphère publique convergent avec les théories actuelles de la « *We-rationality* », de la « rationalité du nous ». Développées dans des secteurs minoritaires des sciences sociales – en psychologie, sociologie et économie –, ces théories défendues avec des modalités différentes par Robert Sugden, Martin Hollis, Margaret Gilbert, Michael Bachrach ou encore Luigino Bruni, ont de fortes implications encore non explorées en matière d'écologie politique. Elles ont donné naissance à une recherche sur la « *team agency* », l'« agentivité » ou « action » coopérative par « équipe ». Ce paradigme porte un nouveau regard sur un certain nombre d'actions fondamentales pour une société, notamment en matière de civisme et de solidarité – singulièrement éco-sociaux –, qui peuvent être facilitées et même rendues possibles par la capacité des individus à penser en termes de « nous »,

d'équipe, et non pas en tant que sujets maximisateurs de leur intérêt personnel et séparés les uns des autres. En ce sens, on peut situer cette vision dans le sillage d'un certain républicanisme comme celui de Rousseau, de Tocqueville et d'Arendt, ou encore dans le sillage de l'École napolitaine d'économie sur laquelle on reviendra. Selon cette approche, une personne, quand elle doit choisir l'action à entreprendre et définir les moyens de la réaliser, ne doit pas tant réfléchir – si sa dimension ou ses conséquences sont collectives – selon la logique « cette action a-t-elle de bonnes conséquences pour moi ? », mais suivant l'idée que « cette action est ma part d'une action nôtre qui aura aussi de bonnes conséquences pour moi ». Comme le suggère Sugden, en relation à un problème spécifique de décision, l'individu peut se concevoir ou bien comme stratège isolé suivant une logique du « chacun pour soi », ou bien comme coopérateur d'un groupe, ou d'une équipe, et traiter le problème de décision non pas comme un problème pour lui, mais comme un problème pour le groupe¹, même si les implications de l'action en commun seront aussi bonnes ou mauvaises pour lui. Ce qui veut dire que l'individu en vient à structurer le problème non pas sous la question « Que devrais-je faire ? » mais « Que devrions-nous faire ? ». Dans la *We-rationality*, l'attente ou présupposition que la réciprocité devienne généralisée constitue donc une condition de l'agir coopératif: chacun accomplira sa part de la responsabilité individuelle et collective s'il croit que les autres feront de même. Pour étayer cette approche, certains mobilisent la célèbre étude de Richard Titmus sur le don du sang en Angleterre, qui a subverti de



¹ Robert SUGDEN, « Team preferences », *Economics and Philosophy*, n°16, 2000, pages 182-183.

longue date les postulats comportementaux de l'économie standard. Quand les personnes se voient en effet interrogées sur la raison pour laquelle elles donnent leur sang, leur réponse revient souvent à dire qu'elles-mêmes ou des proches pourraient à leur tour avoir besoin un jour de sang. Dans le sens d'une rationalité économique étroite de l'individu auto-intéressé, et plus encore égoïste et mû uniquement par ses «vices privés», cette réponse n'est pas si facilement intelligible. Car donner son sang n'offre aucun privilège, par exemple, sur une liste d'attente, par rapport à ceux qui ne le donneront pas et même ne le donneront jamais. Donc, selon une logique classique du « dilemme du prisonnier », chacun peut être au contraire désincité, suivant une stratégie auto-intéressée, à donner son sang: à quoi sert-il en effet que je le fasse si je n'ai aucune garantie d'en recevoir prioritairement sur d'autres ? En revanche, suivant une logique de la « rationalité du nous », le raisonnement apparaît sous la forme : « Je donne mon sang parce que notre sang m'intéresse. » Et ce « nous » signifie la communauté ou la nation, voire l'humanité. Encore doit-on aller au-delà. Il ne s'agit pas uniquement d'un « intérêt bien entendu », dont Tocqueville a dépeint aussi la logique, et qui consiste en ce que les sociologues contemporains du « capital social », inspirés par la pensée tocquevillienne, ont appelé la « norme de réciprocité généralisée » : j'agis comme membre d'une communauté d'aide et de soutien réciproque parce que j'ai confiance dans le fait que ma contribution sera payée en retour, fût-ce indirectement ou avec un certain délai. Tocqueville lui-même avait souligné que cet « intérêt bien entendu » n'est qu'un moment ou qu'une dimension d'une citoyenneté plus inclusive. La personne qui se situe dans un réseau de relations et de « rationalité du nous » est à même de trouver une forme d'accomplissement ou d'identité dans le fait de s'insérer dans une forme de réciprocité généralisée.

Les enseignements à en tirer pour construire une citoyenneté éco-républicaine sont importants. Si la contrainte des pouvoirs publics, notamment de l'État républicain et démocratique, reste certes nécessaire et même indispensable, son insuffisance est en même temps évidente. Le changement doit venir non seulement de l'extérieur et de la contrainte – imposée par des représentants légitimes – mais aussi de l'intérieur, tant sur le plan individuel que collectif. Faute de quoi l'échec est garanti, doublé d'un autoritarisme d'État : s'enclenche un cercle vicieux qui fait qu'un État paternaliste et contraignant génère des citoyens aciviques, apathiques et cyniques, qui en retour consolident ce même autoritarisme et paternalisme étatique, sans que l'on sache toujours où réside la principale responsabilité. À ce cercle vicieux et écologiquement désastreux doit se substituer un cercle vertueux où l'action en commun s'articule à une nécessaire contrainte des pouvoirs publics, tant un pur anarchisme relève de l'irénisme. Les citoyens peuvent et doivent prendre en charge les enjeux écologiques, par leur conduite personnelle responsable, par l'invention d'actions communes, par la pression collective exercée sur les gouvernants. Pendant longtemps, toutefois, cette responsabilisation venue d'en bas a peiné à se concrétiser pour des raisons de fond déjà évoquées et qui restent en partie prégnantes au début du XXI^e siècle, même si le contexte est en train de changer la donne. La difficulté, aujourd'hui encore, vient tout d'abord du fait que la responsabilisation écologique, tant individuelle que collective, suppose une extension de la conscience des conséquences de son action, et une moralisation et politisation correspondante. L'individu et même les groupes d'individus peuvent en effet ne pas comprendre l'effet délétère de leur agir quotidien sur le plan écologique, tant cet agir semble noyé dans une infinité d'autres actions et causes, dont ils ne sont pas responsables. Comment un individu pourrait-il se sentir responsable, vu qu'il est un parmi des millions et même parmi des milliards, et que sa propre influence négative sur le plan écologique n'est pas évidente ? On peut constater que le vieux modèle de la responsabilité individuelle, souvent défendu par l'idéologie libérale – mais subverti, dès le XIX^e siècle, par le républicanisme solidariste, dans le sillage de lois pionnières sur l'indemnisation des accidents du travail –, est particulièrement obsolète. Avec la crise écologique, les interactions entre l'humanité et la « nature » prennent des aspects collectifs, systématiques et permanents, ou quasi.

Serge Audier, *La cité écologique, Pour un éco-républicanisme* (La Découverte, 2020), pages 675-677.

Individu et monde commun: repenser la critique de l'« individualisme»

Apprendre à dire « nous » et à agir selon une rationalité du « nous » orientée dans le temps n'est pas incompatible avec la capacité de dire « je ». Le « bien commun » socio-écologique élargi ne se comprend d'ailleurs pas comme surplombant les individus : il est porté par eux, il est ce qu'ils ont en partage et permet leur vie commune, et qui les dépasse en même temps. Cette question de l'individu est d'autant plus importante qu'aussi bien la gauche que l'écologie n'ont pas toujours su lui faire sa place, et surtout en élucider le sens et la portée. Le philosophe et ancien communiste Pierre Fougereyrollas est là encore emblématique de cette difficulté, quand il voit la mort du communisme en tant que conséquence et symptôme de l'avènement d'une société des individus : « Au bout du long chemin historique qui avait commencé par un recours du prolétariat au collectif et au communautaire contre l'individualisme bourgeois, on avait abouti à un renversement de perspective, à un refus du collectif (étatisé) et à un recours, plein de nouvelle espérance, à l'économie de marché, à la compétitivité interindividuelle, bref, à tout ce qui avait apparu, un siècle auparavant, le royaume de la jungle – désormais idéalisé et magnifié'. » De fait, la révolution ou contre-révolution néolibérale a exalté la liberté de l'individu contre l'oppression du collectif et des bureaucraties. Signe des temps, le triomphe du néolibéralisme a marqué la réhabilitation de l'intellectuelle ultralibérale Ayn Rand, qui avait quitté l'oppression du communisme soviétique pour les Etats-Unis, où elle ne cessera de célébrer la liberté des individus contre le collectif. Cette apologiste du capitalisme sauvage et du business affirmait que le « bien commun » (*common good*) ou l'« intérêt public » (*Public Interest*) n'existait pas, sinon comme pseudo-entité justifiant l'oppression tyrannique contre certains, en les contraignant, au nom de la fiction majoritaire, à contribuer aux dépenses collectives de l'État social. Encore influente dans les cercles de Donald Trump, après l'avoir été dans ceux de Reagan et des autres dirigeants néolibéraux et conservateurs, l'idéologie individualiste de Rand, qui vantait la « vertu d'égoïsme », montre à quel point les ultra-libéraux ont su saper l'idée même de bien commun et d'intérêt général au prétexte de défendre l'épanouissement individuel. C'est pourquoi certaines figures de gauche en appellent désormais, justement, au retour du « bien commun ». Cependant, si la contre-révolution néolibérale a réussi, c'est aussi parce qu'elle a su donner une pseudo-réponse à un désir bien réel d'autoréalisation individuelle. Force est de constater que la gauche et l'écologie ont souvent échoué à trouver leurs propres réponses. L'avènement d'une cité écologique suppose donc, aujourd'hui encore, de prendre au sérieux ce désir profond et diffus, à condition de lui donner un autre sens que celui de l'idéologie antisociale et anti-écologique de l'ultralibéralisme.

Nous touchons là une question cruciale, qui croise celle de la liberté : la place de l'individu dans la communauté civique écologique. Chez beaucoup de penseurs de l'écologie, un spectre menace la possibilité même de protéger la biosphère et les équilibres « naturels » : ce spectre, c'est celui de l'individu moderne et contemporain, et de sa pathologie la plus connue sous le nom d'« individualisme ». De nombreux théoriciens de l'écologie assument une vision organiciste, en tout cas « holiste », tant sous l'angle scientifique que politique, qui implique de réitérer, parfois sans le savoir, la critique de l'individualisme qui remonte au XIX^e siècle, telle qu'elle a été déployée dans des cercles conservateurs, présocialistes et sociologiques. L'idée est qu'il n'y aura pas de politique écologique possible sans un dépassement de l'individu, en particulier dans sa conception supposément moderne, c'est-à-dire celle d'un « atome » délié de ses semblables, de la société et de la nature, et qui a pour but la promotion de ses intérêts exclusifs. Le problème de ce type d'affirmation tient à son caractère tronqué sur le plan de l'analyse, et paralysant sur le plan politique. Une chose est en effet de vouloir dépasser le repli sur soi

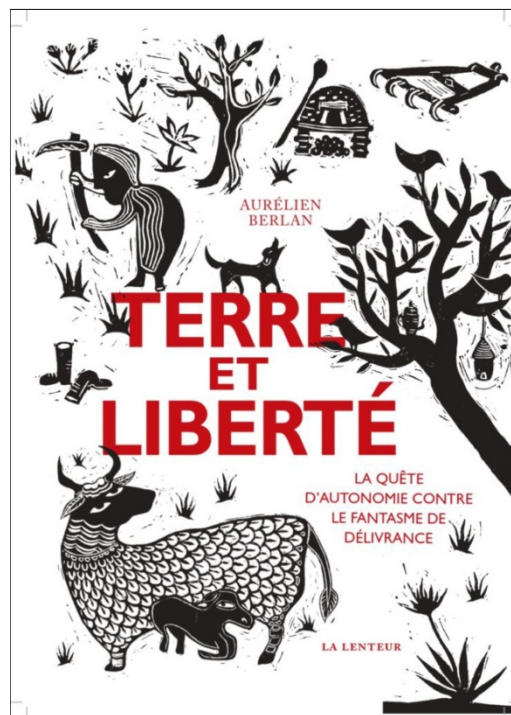
égoïste et anticivique – et le républicanisme comme l'écologie y invitent –, autre chose est de critiquer l'émancipation individuelle en tant que telle. Nous manquons d'une critique « fine » de l'individualisme, y compris sur le plan écologique. Car l'individu moderne et ses idéaux ne se réduisent pas à la caricature d'un atome délié de ses semblables, de la société et de la nature. Quant à fonder une politique et un projet écologiques en faisant abstraction des aspirations des individus modernes et contemporains, un tel projet reviendrait à se condamner à l'impuissance, même sur le plan politique. De même qu'il n'y aura pas de mutation écologique sans le projet d'une autre société et sans un « espoir » commun projeté vers l'avenir, de même se condamnerait-on à l'échec en négligeant de refonder une politique écologique capable de s'étayer sur les désirs d'émancipation individuelle. Mais cela suppose aussi d'élucider les divers sens possibles de cette émancipation et de les articuler à une dimension collective et commune. Le défi est certes considérable, et même insurmontable si on réduit l'individu à la figure de l'atome ayant pour seule fin de maximiser son intérêt, et pour qui les liens et les relations sont signes d'empêchements ou de menaces. Mais rien n'oblige à choisir, dans une approche apologétique ou négative, une vision caricaturale de l'individu. De nouveau, le paradigme des deux visages de la modernité, à la fois liés et contradictoires – autonomie et pseudo-maîtrise –, peut nous servir de guide pour sortir de cette impasse dans un horizon socio-écologique. Car une chose est l'individu autonome, capable de se donner sa loi, individuellement et collectivement, autre chose est l'individu autocentré qui se rapporte aux autres, à la société, à la nature et à lui-même sous un angle instrumental et égoïste. Ici également, nous devons libérer le projet d'autonomie du projet de maîtrise-domination-exploitation. On a commencé à voir que dans cette dissociation se joue aussi un approfondissement de l'idée d'autonomie qui, à l'âge de la crise socio-écologique, doit de plus en plus se concevoir comme autonomie interdépendante et responsable des autres, humains et non-humains.

Textes 3.7

Aurélien Berlan, *Terre et Liberté, la quête d'autonomie contre le fantasme de la délivrance* (La lenteur, 2021), pages 170-171.

Reconnaître notre interdépendance : l'autonomie matérielle est politique

L'autonomie matérielle dont je tente d'esquisser les contours ne repose pas sur le rêve individualiste d'être délivré des contraintes liées à l'interdépendance qui caractérise la condition terrestre : c'est une autonomie dans l'interdépendance, qui assume que nous dépendons structurellement les uns des autres pour assurer notre subsistance. Ce dont il s'agit de s'émanciper, ce n'est pas des dépendances matérielles et sociales en tant que telles, mais de celles qui nous mettent « à la merci » d'autrui, en lui donnant un pouvoir discrétionnaire et arbitraire sur nous — telle est la définition de l'oppression. Or, c'est potentiellement le cas quand une dépendance est asymétrique, soit qu'elle est unilatérale ou excessivement déséquilibrée, soit qu'elle relie des instances de puissance trop inégale — que l'on songe aux exploitants agricoles face aux géants de l'agroalimentaire ou aux individus atomisés face aux banques. Aujourd'hui, le problème de l'autonomie n'est donc pas de supprimer toute dépendance, mais de sortir de celles qui nous ligotent aux grandes organisations privées et publiques, et au système industriel qu'elles constituent. Et donc, il s'agit de reconstruire des interdépendances personnelles permettant de desserrer l'étau des dépendances anonymes, et ce dans l'égalité. L'autonomie ne consiste pas à se débrouiller tout seul, mais à s'inscrire dans un monde d'interconnaissance où les obligations réciproques et les règles partagées tissent des liens de solidarité qui libèrent des formes de domination impersonnelles. Ce qui signifie que l'autonomie, au-delà de sa dimension individuelle ou domestique, a toujours une dimension sociale ou communautaire. Si assurer sa subsistance, c'est assumer ses conditions de vie, les autres font partie de ces conditions. Car la (re)production de nos conditions d'existence est une activité partagée avec celles et ceux dont nous partageons l'existence, notamment par le biais d'un territoire et de ressources communes. Elle suppose leur appui, que ce soit sous la forme d'un complément de force, de savoir ou d'outillage. En tant que rapport à la nature, les activités de subsistance supposent toujours des connaissances et des outils qui nous relient aux autres, même en leur absence : seul sur son île, Robinson n'aurait pas survécu si des caisses d'outils, matérialisant le savoir-faire de son époque, ne s'étaient échouées avec lui. Si disposer d'un lopin de terre et d'une bête de trait est une condition de la liberté, l'intégration dans une communauté en est une autre, tout aussi importante : même aux États-Unis, « pays de l'individualisme », les pionniers ne s'installaient pas seuls, mais collectivement. Car la subsistance est un rapport social au monde, et l'autonomie matérielle induit une conception relationnelle de la liberté où les autres ne sont pas forcément des obstacles, comme pour les libéraux. Son acte fondateur n'est pas une « déclaration d'indépendance », mais une reconnaissance d'interdépendance. Loin d'être une absence de lien, elle désigne un certain type de lien, basé sur l'estime réciproque, comme le suggère le fait que, en anglais et en allemand, les termes « libre » (*free, frei*) et « ami » (*friend, Freund*) sont étymologiquement apparentés.



Aurélien Berlan, *Terre et Liberté, la quête d'autonomie contre le fantasme de la délivrance* (La lenteur, 2021), pages 209-210.

Conclusion

Si renouer avec l'autonomie n'est pas hors de notre portée, il ne faut pas se masquer que le chemin est semé d'embûches et que, au moins dans un premier temps, les principaux obstacles ne sont pas extérieurs, liés à un système qui réprimerait toute tentative en ce sens. Dans notre monde occidental(isé), ils sont d'abord internes, dus à notre difficulté à constituer des formes d'organisation autonomes qui tiennent dans la durée. Car cela suppose de faire face à deux problèmes, étroitement imbriqués, qui sont potentiellement explosifs : la prise de décision collective et la gestion des conflits – problèmes qui sont résolus en contexte d'organisation hiérarchique, où il y a toujours un chef pour décider, trancher, sanctionner.

Quand on ne parvient pas à résoudre les conflits ou à les désamorcer, la dynamique d'escalade qui leur est propre mène tôt ou tard à des scissions, voire à l'explosion. Cette difficulté de faire durablement avec les autres est sans doute l'une des raisons qui explique le succès de la société capitaliste, avec l'individualisme qui lui est consubstantiel. Si la vie en communauté est exaltante, notamment par rapport à la morne existence du chacun chez soi et du chacune pour soi, elle peut aussi être inconfortable (au sens social), car elle est source de tensions. Sans les autres, sans leur présence réelle, la vie est triste, voire déprimante – c'est ce qui pousse tant de gens vers les projets collectifs. Mais force est de constater qu'il n'est pas facile de supporter les autres longtemps – c'est ce qui fait imploser tant de collectifs de vie ou de travail, au point que toute forme d'organisation non hiérarchique paraisse utopique et qu'il semble parfois plus simple de "gagner sa vie" dans le système plutôt que d'assurer sa subsistance hors de lui.

Tout cela témoigne du lien indissoluble entre les deux versants, social et matériel, du fantasme de délivrance. Le désir d'être délivré des contraintes matérielles de la vie sur terre ne résulte pas seulement [...] d'un désir de puissance typique des groupes dominants – du désir de se consacrer à des activités qui confèrent du prestige et du pouvoir, à travers les armes, l'argent ou le discours. Il se nourrit aussi de la hantise du conflit, de la volonté d'être libéré du besoin de faire avec les autres et de la fuite devant la fragilité des affaires humaines. Ce qui signifie que le désir de délivrance ne conduit pas seulement à mener une vie hors-sol, mais aussi hors-social, si l'on prend cet adjectif au sens étymologique : en latin, *socius* désignait le compagnon, la personne déterminée avec qui l'on partage la vie, c'est-à-dire les vivres (*cum-panis* : partager le pain, comme y invitaient les Diggers). À l'inverse, l'autonomie suppose de renoncer, pour le dire avec l'anarchiste Errico Malatesta, à la figure de "l'homme abstrait, existant en dehors du milieu cosmique et social et qui pourrait, tel un dieu, faire ce que bon lui semble, au sens absolu de l'expression"¹.

Face au problème de notre "insociable sociabilité" (Kant) qui fait que nous ne pouvons pas nous passer les uns des autres, mais que nous avons aussi du mal à nous supporter et à nous accorder, l'attitude la plus courante, quand on rêve de formes de vie plus autonomes, est de plonger la tête dans le sable : le problème n'est pas identifié ou il est rejeté comme faux problème, un stigmate du capitalisme qui sera dépassé par la vie en commun et le partage, vecteurs de reconstitution de l'harmonie sociale. Rien n'est plus néfaste à la quête de l'autonomie que ce genre de fadaises iréniques. Pour surmonter un problème, encore faut-il le regarder en face. Et une fois pris au sérieux, cette quête invite à un double équilibre.

¹ Errico Malatesta, «L'idée de liberté», *Umanità Nova*, 24 septembre 1920.

Primo, nous devons apprendre à construire du commun, mais sans idéaliser la commune, au sens de la communauté totale et totalement autonome. Car cet idéal grandiose, expression de notre besoin de communauté, peut nous conduire à mépriser et refouler d'autres besoins tout aussi importants, par exemple ceux de solitude, de repli ou de basse intensité. Or, nous savons bien ce qu'il advient du refoulé quand il fait retour – et c'est sans doute l'une des raisons pour lesquelles tant de projets de commune explosent. De plus, la fascination exercée par la vie collective et le partage total, des biens comme des idées, c'est-à-dire au fond le modèle cénobitique¹ de la communauté religieuse, peut nous détourner d'un autre modèle, certes plus modeste, mais aussi plus viable : celui de la communauté villageoise où le partage partiel ménage plus d'espaces à part, et suppose une organisation moins étouffante.

Secundo, nous devons entretenir une culture du conflit qui ne cherche pas à fuir la conflictualité, mais à l'assumer tout en cultivant les qualités humaines permettant d'en désamorcer le potentiel explosif : savoir parler et écouter, "prendre sur soi" tout en sachant exprimer à temps ses griefs, accepter les autres dans leur altérité, même radicale, sans pour autant renoncer à construire du commun, faire preuve de constance et de détermination tout en étant capable de "faire avec" les aléas de la vie, de faire des concessions et de lâcher prise, etc. Aucun système de règles ne permet d'éviter les conflits et leur escalade : ce sont des qualités humaines qu'il nous faut cultiver, notamment de l'attention aux autres et à soi-même. »

¹ Aux premiers temps du christianisme, le cénobitisme était une forme de vie monastique en communauté, propre aux *cénobites*, par opposition aux ermites et anachorètes qui vivaient seuls une vie consacrée à la prière et à la contemplation. L'étymologie explique bien cette différence essentielle, à travers deux mots grecs : *koinos* qui signifie « en commun » et *bios* qui signifie « vie » (Note de la MCD).