

## Faire société à travers l'autonomie

*Making up society through autonomy*

Alain Ehrenberg

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rechercheformation/2256>

DOI : [10.4000/rechercheformation.2256](https://doi.org/10.4000/rechercheformation.2256)

ISSN : 1968-3936

### Éditeur

ENS Éditions

### Édition imprimée

Date de publication : 19 novembre 2014

Pagination : 107-118

ISBN : 978-2-84788-758-7

ISSN : 0988-1824

### Référence électronique

Alain Ehrenberg, « Faire société à travers l'autonomie », *Recherche et formation* [En ligne], 76 | 2014, mis en ligne le 19 novembre 2014, consulté le 03 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/rechercheformation/2256> ; DOI : [10.4000/rechercheformation.2256](https://doi.org/10.4000/rechercheformation.2256)

---

© Tous droits réservés

## *Entretien*

# Faire société à travers l'autonomie

> **Alain EHRENBURG**

Université Paris-Descartes, CERMES3

---

> **Entretien avec Alain Ehrenberg, sociologue et directeur de recherche au CNRS, réalisé par Éliane Rothier Bautzer.**

L'autonomie fonde à la fois *ce par quoi* nous tenons mais aussi *ce à quoi* nous tenons, et revêt dès lors un caractère paradoxal qui peut s'exprimer sous la forme de tensions, voire d'un malaise. Les professionnels des secteurs sanitaire, social et médico-social sont exposés, en première ligne, aux tensions soulignées par Alain Ehrenberg, notamment dans son dernier ouvrage (2010). Elles sont intrinsèquement liées à la manière dont nous faisons ensemble société en portant la valeur autonomie comme condition première. Les professionnels des secteurs précités sont non seulement eux-mêmes coproducteurs de ces tensions et expressions mais, de surcroît, ils sont chargés d'accompagner les personnes dont le malaise se mue en souffrance.

Nous nous entretenons ici avec Alain Ehrenberg pour comprendre comment il articule et développe ses arguments sur l'évolution de la valeur de l'autonomie dans nos sociétés et comment elle affecte tout particulièrement le travail et la formation de ces professionnels.

**Question :** *Dans votre livre **La société du malaise** (Odile Jacob, 2010 ; Odile Jacob coll. « Poche », 2012), vous insistez sur la valeur croissante accordée à l'autonomie du sujet.*

Le projet général du livre, comme de mon travail en général sur l'individualisme contemporain, consiste à décrire les transformations de la liberté et de l'égalité par les valeurs et les normes de l'autonomie à travers le vaste domaine qu'on appelle la « santé mentale ». Il s'agit de mieux comprendre les nouvelles articulations entre le commun et le chacun.

Le point de départ de ma réflexion repose sur les situations auxquelles font de plus en plus face les professionnels – psychologues, psychiatres, travailleurs sociaux, infirmiers, etc. – confrontés à des populations chez lesquelles les problèmes sociaux

de pauvreté, d'inégalité, d'injustice, d'une part, et les problèmes psychologiques et psychopathologiques, d'autre part, sont intriqués. Ces professionnels soulignent qu'ils sont confrontés à de nouvelles manières de souffrir résultant des transformations du travail, de l'emploi, de la famille, etc. Ils se demandent dans quelle mesure nous assistons à un déclin de la vie en commun qui serait la cause de nouveaux symptômes, d'une nouvelle économie psychique, voire de transformations des personnalités. De sombres formules sont apparues depuis une bonne vingtaine d'années sous la plume de psychanalystes, de sociologues et de philosophes : « Nouvelle économie psychique », « crise du symbolique », « sujet en état limite », « mutation anthropologique », « mélancolisation du lien social » et d'autres encore désignent un mal qui atteint la société et l'individu dont le foyer est l'autonomie, l'objet le vivre-ensemble et le symptôme la souffrance psychique des individus. Nous serions passés d'un individualisme de personnalisation à un individualisme de déliaison.

Individualisme, autonomie, malaise, ces trois notions semblent désormais liées et renvoient à une inquiétude forte portant sur les relations entre le chacun et le commun aujourd'hui. On a le sentiment que tout ce qui concerne les émotions, les affects, la subjectivité est passé au centre de la vie sociale, essentiellement via les questions de souffrance psychique et de santé mentale. Il en va de même du côté des savoirs : la sociologie, la philosophie et la biologie s'intéressent à la vie psychique ou aux émotions à un degré qu'elles ne connaissaient pas il y a encore trente ans. L'économie même a réintroduit la psychologie pour former le courant de l'économie comportementale, dont la tendance extrême est la neuro économie. Des concepts nouveaux et obscurs se sont répandus, comme « subjectivation » en sciences sociales ou comme « intégrité psychique » dans le droit français.

Le grand phénomène social dont il faut rendre compte est cette place nouvelle de l'affect dans les sociétés développées. Comment parler de ce souci social et politique pour la subjectivité individuelle ? Et surtout, comment en parler autrement que par des slogans comme la perte des repères, la privatisation de l'existence ou le méchant capitalisme globalisé ?

Ma question de fond porte sur le statut sociologique de cet objet, car nous ne pouvons plus seulement parler de psychiatrie ou de psychopathologie à son propos. Il met en jeu des phénomènes généraux de la vie collective et pas seulement des phénomènes particuliers de santé et de maladie.

***Question : C'est pourquoi votre travail peut nous aider à comprendre l'évolution de la forme des plaintes qui sont adressées aux professionnels de santé en relation avec la façon dont ces derniers les qualifient, notamment dans le secteur de la santé mentale ?***

L'autonomie joue un rôle majeur dans la centration de la société et des savoirs sur la subjectivité parce qu'elle implique une attitude générale : elle consiste en

une affirmation de soi, en une assertion personnelle qui avait une place limitée dans la vie sociale française. Cet appel à la « personnalité » a engendré un discours sur le « malaise dans la société » qui se résume dans la double idée que le lien social s'affaiblit et qu'en contrepartie l'individu est surchargé de responsabilités et d'épreuves qu'il ne connaissait pas auparavant. Nous ne saurions donc plus où nous en sommes entre l'homme psychologique et l'homme social. Nous ne serions alors plus capables de dire en quoi nous faisons société. C'est ce lieu commun français que je cherche moins à contester qu'à clarifier en le mettant en perspective. C'est ce paquet de problèmes que j'ai voulu examiner en partant des questions que se posent les professionnels de santé mentale : les symptômes ont-ils changé ? Les personnalités se sont-elles modifiées ? Quelles sont les relations entre l'évolution des valeurs et des normes de la vie sociale, d'une part, et les problèmes psychopathologiques, d'autre part ?

Tout cela soulève deux questions auxquelles ce livre a cherché à répondre. 1) Comment comprendre et décrire une société individualiste ? 2) Comment aborder les relations entre psychopathologie et normativité sociale, symptôme et culture ? Ces relations sont depuis environ un demi-siècle un terrain privilégié de réflexion sur l'individualisme pour la philosophie et les sciences sociales. Elles concernent aussi les patients d'aujourd'hui, dont la socialisation n'est certes pas celle des Viennois de 1900 ou des New-Yorkais de 1950 (moment où les psychanalystes américains débattent eux-mêmes furieusement pour savoir s'ils n'ont pas de plus en plus sur leurs divans des pathologies narcissiques et des états limites), mais qui est tout autant une socialisation.

La démarche s'est située à deux niveaux...

1) Elle a consisté à décrire comment sont argumentées les relations entre symptôme et personnalité, d'une part, et normativité sociale, de l'autre. D'où vient cette liaison entre personnalité, symptômes et normativité sociale ? De la psychanalyse qui a sondé les éléments subjectifs sur lesquels se sont appuyés nos dilemmes d'individus. Cette liaison a trouvé son matériau électif dans une classe de pathologies mise en relief par les psychanalyses britannique et américaine à partir des années quarante : les pathologies narcissiques et limites. Elles forment le groupe des névroses de caractère. Les névroses dites de transfert (hystérie, obsession, phobie) sont œdipiennes, elles mettent en jeu un conflit entre le permis et le défendu. Les névroses de caractère mettent en jeu des problématiques de la perte. Si dans les névroses de transfert, c'est plutôt le surmoi qui est en cause, dans ces névroses, c'est plutôt l'idéal du moi qui est le véhicule du mal. L'atteinte à l'estime de soi en est un trait majeur. Les psychanalystes considèrent qu'ils ont moins affaire aujourd'hui à une clinique de la répression et de l'interdit, celle des névroses de transfert, et plus à une clinique de l'idéal, celle des névroses de caractère. C'est pourquoi ce livre est aussi un essai sur les relations entre psychanalyse et sociologie. Ce sont deux sociologues américains, Richard Sennett avec *The Fall of Public Man*

(Sennett, 1974 1977) et Christopher Lasch avec *The culture of Narcissism* (Lasch, 1979, 1981), qui lancent dans les années soixante-dix l'idée que l'individu est devenu narcissique. La candidature de ce concept psychanalytique à son élection comme concept sociologique fait l'unanimité : un large consensus moral et social sur l'individualisme s'est forgé pour affirmer qu'Œdipe a laissé sa place à Narcisse. C'est de ce type de souffrance dont parlent les professionnels. Ces pathologies se sont retrouvées dans la position de symboliser l'émergence d'une nouvelle subjectivité associée à l'autonomie. J'ai voulu clarifier le consensus sur le narcissisme et améliorer Sennett et Lasch en mettant en contexte leurs analyses, notamment parce qu'elles ont pour arrière-plan les débats des années soixante entre les psychologues du moi, d'une part, et les psychiatres psychanalystes Kohut et Kernberg, de l'autre, même si eux-mêmes ne voient pas les choses tout à fait de la même manière. C'est le deuxième aspect de la démarche.

2) J'ai voulu sortir du cadre franco-français et de l'abstraction, au sens où le discours du malaise se tient au niveau de qualificatifs comme la « modernité », l'« individualisme », la « marchandisation », etc. On perd ainsi de vue un élément décisif : le *contexte* dans lequel s'insèrent ces questions et qui leur donne leurs significations réelles. Comparer deux sociétés individualistes m'a semblé une démarche pertinente. À ma connaissance, cette méthode n'a été employée que par Louis Dumont dans un livre qui compare l'individualisme français et l'individualisme allemand (Dumont, 1993) – c'est le grand modèle de mon livre. La méthode comparative ne montre pas des sociétés comme des entités différentes, mais des différences d'accent, chacune des deux sociétés représentant une variante de l'individualisme moderne. Le choix de la société américaine pour mettre en perspective la française tient à deux traits fondamentaux des deux sociétés : l'autonomie unit les Américains et divise les Français ; la référence à la personnalité, plus exactement au *self*, est une institution aux États-Unis ; en revanche les Américains ont des difficultés avec le concept d'institution. Le *self* constitue une catégorie anthropologique spécifiquement américaine, une catégorie dont les origines sont sociales. L'individu considéré comme un agent automotivé est la représentation collective américaine qui a la plus haute valeur. On y a affaire à un individualisme moral. En France, il s'agit d'un individualisme politique où l'État, qui incarne l'institution, à la fois arrache l'individu à ses dépendances privées et représente la solidarité de la société à l'égard de chacun, et notamment des plus faibles.

L'une des grandes distinctions entre les deux sociétés est la valeur différente accordée aux trois notions de choix, d'initiative et de responsabilité, valeur liée aux autres concepts sociaux des deux sociétés.

J'ai décrit deux individualismes, deux manières de faire société, mais aussi deux styles psychanalytiques contrastés, deux insertions différentes de la psychanalyse dans la société et des relations différentes entre psychanalyse et sociologie. Je me

suis concentré sur l'esprit dans lequel les psychanalyses américaine et française ont discuté des névroses de caractère, des pathologies narcissiques et des états-limites, tant du point de vue de la psychopathologie que de celui des relations avec la vie sociale. J'ai donc étudié comment des pathologies individuelles sont devenues des pathologies sociales.

Je résume grossièrement la transfiguration sociologique du narcissisme dans les deux sociétés. Aux États-Unis, elle se produit à la fin de ce qu'on peut appeler un cycle libéral (au sens américain), qui va de Roosevelt à Johnson, et qui est caractérisé par une intervention forte de l'État fédéral, notamment pour réduire les inégalités. Les pathologies narcissiques sont pensées comme le symptôme d'un *déclin* de la responsabilité individuelle à l'aune d'un excès d'État et elles marquent la nostalgie d'une époque où régnait l'individualisme rugueux et la communauté autogouvernée. Sennett comme Lasch, qui venaient pourtant tous deux de la *New Left* (Nouvelle Gauche), sont très clairs là-dessus. Ces pathologies expriment une crise de confiance de l'Amérique en elle-même. En France, au contraire, elles apparaissent comme le signe d'un *excès* de responsabilité individuelle résultant du retrait de l'État au cours des années quatre-vingt, c'est la désinstitutionalisation qui enclenche la « psychologisation ». Les récits américains et français débouchent sur des conclusions opposées. La référence à l'autonomie comme valeur suprême unit les Américains et divise les Français, mais *ce n'est pas la même autonomie*. Là-bas, l'autonomie est caractérisée par trois aspects : l'indépendance, la coopération et la compétition ; ici, c'est l'indépendance qui en est la valeur principale. La méthode comparative sert à faire ressortir ces différences et leurs raisons d'être.

**Question : Pouvez-vous caractériser les implications pour la société française ?**

La pathologie des sociétés individualistes démocratiques d'aujourd'hui est l'inquiétude démocratique même, celle de la déliaison sociale.

Notons que, à partir des années quatre-vingt, les Français ont progressivement unifié la diversité des problèmes sous le concept de souffrance sociale – c'est le peuple uni dans sa souffrance – alors que les Américains ont multiplié les syndromes en s'appuyant sur les syndromes du DSM-III (1980) et les associations de patients sur le modèle de la diversité des sectes protestantes.

La souffrance sociale est la grande névrose narcissique au sens où elle montre des angoisses de perte, d'insuffisance ou de séparation plutôt que de conflits. Là, il me faut préciser les choses sur la division de la société française à l'égard de l'autonomie, car c'est elle qui en serait le fond causal et suscite cette inquiétude pour la force et la qualité des liens sociaux.

Mon hypothèse sur cette division est qu'elle tient à une représentation collective, une idée commune de l'autonomie comme un système de normes et de valeurs qui renvoie l'individu à lui-même et aux forces du marché, et non comme quelque chose de collectif, c'est-à-dire de commun. Plus précisément, les choses se sont passées

en deux temps : l'*aspiration* à l'autonomie qui s'est développée au cours des Trente glorieuses, comme dans toutes les sociétés européennes et nord-américaines, était une *aspiration* à cet aspect de l'autonomie qu'est l'indépendance (indépendance à l'égard des contraintes sociales en vue d'avoir une vie plus accomplie) ; l'autonomie qui s'est concrétisée depuis lors comme notre *condition* est certes indépendance (c'est la possibilité morale de choisir la vie qu'on entend mener), mais elle est aussi compétition et coopération. L'indépendance concerne plutôt le domaine des mœurs ; dans le domaine de l'action, ce sont la compétition et la coopération qui sont la dure réalité de la condition autonome. Dans le passage de l'*aspiration* à la condition, c'est-à-dire dans le passage d'une position subordonnée dans la hiérarchie des valeurs et des normes à une position suprême, la notion d'autonomie a donc *changé de signification sociale*, et c'est ce changement qui divise la société française. Cette division se manifeste à travers deux grands pôles. Le premier est celui de la *réaction républicaine* pour laquelle l'autonomie est allée trop loin : c'est le thème de l'individu sans limites, de la nouvelle économie psychique, etc. Pour elle, on a affaire à une crise des rapports État/individu, et ce sont les concepts lacaniens, comme celui d'ordre symbolique, qui sont employés dans une extension sociologique (que Lacan n'a jamais prônée). L'auteur clé de cette version du récit français de l'autonomie est Marcel Gauchet. On a là un scénario assez traditionnel de l'antilibéralisme français. Le deuxième pôle est celui du progressisme individualiste pour lequel le nouveau capitalisme a récupéré la subjectivité individuelle dans une perspective instrumentale. Pour ce deuxième pôle, l'autonomie comme projet reste à accomplir : le couple reconnaissance-souffrance sociale lui sert de clé d'analyse, et son auteur de référence est Axel Honneth. Ces deux pôles du récit contemporain de l'autonomie sont représentatifs d'une difficulté à se représenter l'autonomie comme quelque chose de commun, de collectif. Ces analyses sont l'expression d'une psychologie collective – soit le malaise français – au sens où elles formulent dans un langage savant – intriquant philosophie, psychanalyse, sociologie et analyse politique – les idées communes, circulant au quotidien au sein de la société française. Mais ce faisant, elles restent prisonnières de cette psychologie.

En comparant l'ascension du thème du narcissisme et des souffrances psychiques accompagnant les transformations des idéaux sociaux en France et aux États-Unis, j'ai montré qu'il s'agissait moins d'un déclin de l'idée de société, qui est un thème récurrent des sociétés démocratiques, que d'une transformation de l'individualisme, d'un changement de l'esprit des institutions que j'ai appelé le tournant personnel de l'individualisme – notamment pour rompre avec la rhétorique un peu grandiloquente de la « mutation anthropologique ».

Ce tournant se caractérise par la combinaison de l'ancrage des valeurs de l'autonomie et des questions émotionnelles. L'autonomie devient une aspiration collective dans les sociétés développées à partir de l'après Deuxième guerre

mondiale, mais occupe encore une place subordonnée dans la hiérarchie des normes et des valeurs. Elle correspond en gros aux Trente glorieuses. Entre les années soixante-dix et quatre-vingt, elle devient progressivement la condition commune et commence à imprégner l'ensemble des relations sociales, c'est-à-dire les idées que nous nous faisons des relations d'interdépendance entre les uns et les autres. Elle occupe le statut d'une valeur suprême. La discipline change alors de sens : elle est subordonnée à la visée d'obtenir de l'initiative individuelle et donc des capacités à *s'automotiver* pour agir. Elle tend donc à l'*autodiscipline*. Ce changement met au premier plan la responsabilité de l'agent à l'égard de ses actions : la dépendance entre l'agent et l'action est plus essentielle que pendant le moment disciplinaire. Dans la discipline, l'équation personnelle est faible, dans l'autonomie elle est forte. Ce changement global se marque dans nos sociétés par la diffusion de formes de régulation des conduites qui sont à l'autonomie ce que l'obéissance mécanique était à la discipline : là où il s'agissait de rendre les individus utiles, parce que dociles, il s'agit aujourd'hui de développer les *capacités* des individus à *s'autoactiver* et à *s'autocontrôler*. S'il faut discipliner, ce n'est pas principalement en vue d'une obéissance, mais en vue de développer des capacités d'empathie et de confiance en soi (au sens américain de la *self-reliance, to rely on yourself*). On peut résumer les formes de régulation des conduites dans l'autonomie-condition de la manière suivante : des pratiques consistant à aider les gens à *s'aider eux-mêmes* par des *accompagnements*, dont la finalité est d'en faire les *agents de leurs propres changements*. Il y a plusieurs versions et emplois de ces formes de régulation et, pour aller vite, des versions plutôt néolibérales et des versions plutôt socialisées.

**Question : Vous pensez que le recours au terme *capabilities* ou *capacités* présente un intérêt pour la compréhension de ces phénomènes ?**

Le concept de capacité, notamment tel qu'il a été mis en avant par Amartya Sen, mais aussi de manière différente par des sociologues comme le Danois Esping-Andersen ou le Français Jacques Donzelot, permet de redéfinir la substance de la solidarité sociale dans le monde de mobilité et de concurrence généralisée qui s'est imposée en trente ans.

L'égalité d'aujourd'hui tend plutôt vers une égalité d'opportunités dans laquelle il s'agit de rendre les individus *capables* de saisir des *opportunités* en les aidant à entrer dans la *compétition* – la focalisation des politiques publiques sur la seule protection ayant abouti à une balkanisation de l'emploi. La nature des inégalités d'aujourd'hui engage une responsabilité personnelle parce que, dans des économies de la connaissance, l'égalité des chances dépend de ses propres capacités relationnelles et cognitives (Esping-Andersen, 2008). Cette situation implique le développement universel de pratiques consistant à aider les gens à *s'aider eux-mêmes*, pratiques que les Américains appellent *empowerment* (Donzelot,

2003). Elles jouent sur la confiance que les individus peuvent avoir (ou ne pas assez avoir) en eux-mêmes.

Ces pratiques existent, et même de façon massive, en France. Je montre qu'elles constituent un *empowerment* à la française : un *empowerment* parce qu'elles redonnent du pouvoir d'agir à ceux qui n'en n'ont plus, et visent à les rendre capables de faire face aux nouvelles contraintes d'insertion ; à la française, parce que ceux qui les emploient les pensent comme des compensations à la désinstitutionnalisation alors qu'elles montrent le nouvel esprit des institutions, celui de l'autonomie-condition. L'un de mes objectifs est de proposer aux professionnels de santé mentale, qui sont en première ligne des tensions de la société française, une sociologie alternative à celle de Pierre Bourdieu ou de Robert Castel, affranchie du pessimisme hypercritique.

Parler d'« agent de son propre changement », ce n'est pas un discours libéral (au sens français, car au sens américain, le terme désigne l'intervention de l'État fédéral) demandant aux individus de se débrouiller par eux-mêmes. C'est une idée sociale et politique qui en appelle aux capacités d'agir dans le cadre de l'autonomie-condition, de sorte qu'elle ne soit pas exclusivement subie. Pour sortir de la mystique des mots (libéralisme vs antilibéralisme), je plaide donc pour une *politique de l'autonomie*, c'est-à-dire une politique centrée justement sur la capacité d'agir des personnes, et plus particulièrement sur celle des couches sociales qui subissent les inégalités. Le débat n'est pas : ou la protection ou l'opportunité, mais l'intégration des deux modèles en France. Ce qui suppose une réflexion sur leurs limites réciproques.

La « capacité » donne une large place à la responsabilité individuelle, ce qui est un thème de droite, mais, et c'est là une ressource pour la gauche, il implique la responsabilité collective en déplaçant l'accent placé sur la protection vers celui d'égalité de distribution des moyens d'agir. C'est cette dernière qui relève de la solidarité de la société à l'égard des plus faibles, et donc d'un État-animateur qui rend capable, comme le dit Donzelot depuis si longtemps. Il y a sans doute peu de thèmes qui soient aussi décisifs pour clarifier la vie en commun et la recherche du bien public dans un contexte global où les concepts employés pour la société industrielle ne sont plus en prise sur les dilemmes humains engendrés par le cours du monde. Cette approche constitue le langage de l'action politique dont nous avons besoin pour agir en vue d'améliorer la société.

Mon propos consiste à situer sociologiquement la place nouvelle de l'affect dans la vie sociale en élaborant des critères permettant déjà de savoir comment parler de ce souci social et politique pour l'affect, et en parler autrement que par les stéréotypes de la « perte des repères », du « capitalisme globalisé », de la « postmodernité » et autres concept-slogans.

**Question : D'où la place centrale qu'occupe dans votre travail la santé mentale et les façons dont nous en coproduisons la définition ? Pouvez-vous le préciser en rapport avec l'autonomie ?**

Ce changement de l'équation personnelle (le préfixe « auto » et les capacités évoquées) nous conduit au deuxième aspect de la configuration individualiste contemporaine : la centralité de la santé mentale et, à travers elle, l'intérêt massif pour les émotions, le contrôle émotionnel et pulsionnel. Une nouvelle morbidité, qui ne relève plus seulement du domaine particulier de la maladie mentale, mais de celui, général, de la vie sociale s'est instituée comme un enjeu majeur dans le travail, l'éducation et la famille : c'est une morbidité de nature sociale au sens où ces maux ont leur source dans les relations sociales (souffrance au travail, phobie scolaire, etc.). Autrement dit, la santé mentale a pour objet ce que nous font subir nos manières d'agir, et consiste en des façons d'agir sur ces affections. Elle exprime l'attitude commune dans nos sociétés à l'égard de l'adversité produite par des relations sociales. Parce que c'est la vie de relations qui est atteinte, la santé mentale est ce domaine spécifique de la santé dans lequel s'intriquent de toutes sortes de manières le mal, social et moral, et la maladie. C'est pourquoi d'ailleurs ces sujets sont toujours matière à des réflexions morales et politiques sur la valeur de nos relations sociales. À travers elle sont mis en relation le mal individuel et le mal commun. C'est pourquoi je la définis sociologiquement comme la forme individualiste de traitement de ce que les Grecs appelaient les passions, le *pathos* désignant ce qui vous affecte et vous emprisonne, le subi, la souffrance, elle est l'envers de l'action. En elle s'intriquent nos régimes d'action et de passion.

**Question : L'individualisme est donc une production collective, une manière de faire société ?**

Le problème avec l'individualisme est qu'il faut toujours en revenir aux rudiments. L'individualisme est pensé en général dans l'opposition individu/société : c'est ce que j'appelle la sociologie individualiste. D'où cette équation récurrente depuis deux siècles qui associe montée de l'individualisme à déclin de la société, à délitement de tout ce qui concerne la vie en commun. Le thème du déclin de la société révèle pourtant quelque chose de juste pour comprendre et décrire une société individualiste, à savoir l'existence d'un aspect destructeur réel dans l'individualisme, aspect qu'il permet de formuler. Je l'ai évoqué tout à l'heure : c'est la déliaison sociale.

Là, il faut préciser les choses en revenant aux rudiments parce qu'on prononce le mot « individualisme » comme s'il s'agissait de quelque chose d'« individuel », alors qu'il s'agit d'un esprit commun. Dans toutes les sociétés, les êtres humains s'individualisent, mais l'individualisme est une valeur. Plus exactement, l'individualisme attribue une valeur égale à chaque individu, à soi-même comme à un autre, parce que l'égalité fait de tout homme un semblable.

Citons Durkheim qui dit fort bien les choses : en 1898, il écrit qu'il faut arrêter de confondre individualisme avec égoïsme (comme Tocqueville l'a écrit déjà en 1840) ou utilitarisme : « L'individualisme [...], c'est la glorification non du Moi, mais de l'individu en général. Il a pour ressort non l'égoïsme, mais la sympathie ». Il ajoute : « Une similitude verbale a pu faire croire que *l'individualisme* dérivait nécessairement de sentiments *individuels*, partant égoïstes. En réalité, la religion de l'individu est l'institution sociale » (Durkheim, 1970).

L'affaire se joue au point de départ du raisonnement. Si le point de départ est l'homme seul (ce qui est généralement la position adoptée), on se demande nécessairement comment il peut ensuite entrer en relation avec ses semblables pour faire société. C'est le fameux problème de savoir comment s'opère le passage de l'individuel au collectif. On s'enferme alors dans de fausses alternatives et on part à la recherche d'entités permettant de faire le lien entre l'homme et le monde parce qu'on ne voit pas que de très nombreux concepts, catégories ou mots impliquent *a priori* l'existence d'une collectivité humaine : comment des mots comme vérité, responsabilité, langage, etc. peuvent-ils posséder le moindre sens sans une pluralité d'individus interdépendants ? Penser le lien social en partant de l'homme seul relève d'une représentation typiquement individualiste du monde. Ce sont les relations qui sont premières. L'individu n'est pas une entité absolue, c'est un être relatif. C'est pourquoi je dis qu'une sociologie ou une philosophie est individualiste quand elle identifie individualiste à « individuel » et collectif à « plusieurs » au lieu de les rapporter à « commun ».

Les représentations collectives ne contraignent pas l'individu de l'extérieur, ce sont des attentes qui nous obligent en nous affectant totalement. C'est d'ailleurs l'utilité de la démarche comparative que de mettre concrètement à l'œuvre cette idée, la crainte de l'excès de responsabilités individuelles des Français faisant pendant à la crainte de l'insuffisance de responsabilité des Américains. Un sociologue comme Mauss est fondamental pour comprendre une telle proposition, notamment dans les articles portant sur les relations entre sociologie et psychologie : « Nous ne pouvons décrire l'état d'un individu "obligé", c'est-à-dire moralement tenu par ses obligations, par exemple un point d'honneur, que si nous savons quel est l'effet physiologique et non seulement psychologique du sens de cette obligation » (Mauss, 1968). Dans quelle mesure les nouveaux problèmes regroupés par l'étiquette de santé mentale ne sont-ils pas des « réactions physiologiques » aux représentations collectives de l'autonomie, une forme d'« expression obligatoire des sentiments » (Mauss, 1969) ?

Mais il faut en même temps rendre compte de cette équation récurrente car la difficulté à faire société est structurellement partie de l'individualisme et non un mal qui risque de la détruire inexorablement. Pourquoi ?

On ne peut pas avoir de société *individualiste*, c'est-à-dire de société qui donne la même valeur à tout être humain, et donc sa chance au premier venu de se faire par lui-même, si on ne brise pas les liens de dépendance entre les gens, mais on ne peut pas avoir de société *en général* si les gens sont séparés par l'abîme de leur liberté. C'est la tension démocratique même qui se formule dans l'opposition individu/société. Il est donc normal de rappeler à l'individu qu'il vit en société, comme il est normal de rappeler à l'homme des sociétés lignagères qu'il doit honorer ses ancêtres ou à l'homme de la société de caste qu'il doit préserver sa pureté. L'alternative est d'introduire dans l'analyse de l'individualisme la solution hiérarchique de Louis Dumont : les valeurs de l'interdépendance, qu'il appelle holistes, sont subordonnées hiérarchiquement à celle de l'indépendance ; elles ne disparaissent pas, elles sont contenues par elle (c'est l'« englobement du contraire »). L'individualisme érige chaque individu en valeur suprême tout en dévalorisant l'interdépendance sociale. C'est là que le thème du malaise occupe la place qui doit être la sienne.

Pour bien comprendre une société individualiste, il faut donc intégrer la crainte de la dissolution sociale comme un trait de nos sociétés, mais il faut la dépasser comme sociologie. D'un point de vue politique, la *réalité* de la condition que je décris nous condamne moins au démantèlement de l'État social qu'à la recherche du dépassement de ses limites dans un nouvel État-providence.

## BIBLIOGRAPHIE

- Durkheim, E. (1970). L'individualisme et les intellectuels (1898). In J.-C. Filloux (textes présentés par), *La science sociale et l'action*. Paris : PUF.
- Donzelot, J., avec la collaboration de Mével, C. et Wyvekens, A. (2003). *Faire société : la politique de la ville aux États-Unis et en France*. Paris : Éditions du Seuil.
- Dumont, L. (1993). *L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*. Paris : Gallimard.
- Ehrenberg, A. (2012 [2010]). *La société du malaise*. Paris : Odile Jacob.
- Elia, N. (1991) *La société des individus*, Paris : Fayard.
- Esping-Andersen, G. (2008). *Trois leçons sur l'État-providence*. Paris : Éditions du Seuil.
- Lasch, C. (1981 [1979]). *Le Complexe de Narcisse. La nouvelle sensibilité américaine*. Paris : Robert Laffont.
- Mauss, M. (1968). *Sociologie et anthropologie*, précédé d'une introduction à l'œuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss. Paris : PUF [4<sup>e</sup> édition], p. 285-308.
- Mauss, M. (1969). *Œuvres 3*. Paris : Éditions de Minuit, p. 269-278.
- Pontalis, J.-B. (1974). Bornes ou confins ?, Aux limites de l'analysable. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 10.
- Sennett, R. (1979 [éd. originale 1974]). *Les Tyrannies de l'intimité*. Paris : Seuil.