Individu et société

Guy Olivier YAMÉOGO
Assistant/Enseignant-chercheur au Département de Philosophie
Université Norbert Zongo/Koudougou/Burkina Faso.
guyolivier.yaméogo@unz.bf
Ouétien Yves Arsène DAO
Assistant/Enseignant-chercheur au Département de Philosophie
Université Norbert Zongo/Koudougou/Burkina Faso.
yvesarsene.dao@unz.bf

Résumé

L'époque est décisive. Le spectacle qu'elle offre impose à la réflexion la brûlante question du sens de notre être-ensemble, de l'avenir de la société, de l'espoir collectif. Le contexte de présent permanent, centré sur la satisfaction des appétits individuels a vidé la société de son sens. Peut-on encore parler de vivre-ensemble, d'idéal commun ? La dynamique de conquête des souverainetés individuelles a plongé la société dans la satisfaction de l'immédiat, rendu les individualités aussi saillantes que le vide de sens ambiant auquel on assiste. Fondamentalisme, intégrisme et terrorisme, les plus grandes menaces de notre temps, trouvent de plus en plus aliment et explication à travers ce vide de sens.

Mots-clés : avenir, communauté, dis-société, espoir, individu, sens, société.

Abstract

These are crucial times. We are confronted with burning questions about our meaning of being together, our future as a society and our collective hope. The permanent present, focused on satisfying individual appetites, has made it meaningless. Is it still possible to speak of living together, of having a common ideal? The drive towards the conquest of individual sovereignty has plunged society into the satisfaction of the immediate, making individualities as salient as the ambient emptiness of meaning we are witnessing. Fundamentalism and terrorism, the greatest threats of our time, are increasingly fed and explained by this emptiness of meaning.

Key words: future, community, dis-society, hope, individual, sense, society.

Introduction

Dans la bonne théorie qui règne, nous avons fait de la concurrence le moteur de la créativité, la source de la richesse sociale

si bien que l'état actuel de nos sociétés, qui sont devenues des arènes de lutte pour le pouvoir, pour le profit, pour le succès, pour la domination, préoccupe. Chaque individualité est en compétition pour faire valoir ou son identité ou ses intérêts ou ses droits. Vivre, consiste tout simplement à s'imposer, à soumettre, à se révolter. Ce système hyperconcurrentiel, qui aiguise les égoïsmes individuels, finit par réduire l'homme à une lutte perpétuelle pour le présent, pour le quotidien, pour l'instantané, pour l'urgent. Les lendemains n'étant jamais sûrs, l'homme se désengage des grandes causes, des causes qui vont au-delà de son individualité. Le bonheur pour l'individu ne réside plus dans la participation aux affaires de la cité mais dans la poursuite de ses propres affaires. Ce monde hyperconcurrentiel est-il encore soutenable ? Peut-on encore le désirer, l'encourager ? Est-il légitime d'aspirer à en sortir ? La société est-elle le lieu de la concurrence ou le moyen de la contenir, de la dépasser ? Le propos qui s'esquisse veut savoir comment une société des individus peut encore faire sens. Autrement dit, il s'agit de penser le sort, l'avenir d'une société de rivalités. La première partie du propos s'attèle à indiquer ce que l'on entend par société et ce que l'on peut en attendre. La deuxième partie, quant à elle, rend compte du glissement de la société vers une dis-société, une spectaculaire déliaison des individualités qui n'arrivent plus à se rencontrer, à communier autour d'un projet de "vie bonne", de bien-vivre ensemble. La troisième partie de la réflexion quête le sens de notre être ensemble, pose la question de l'avenir d'une société qui est plus porteuse de vide de sens que d'espoir collectif.

1. La société

La société est le foyer au sein duquel l'homme trouve l'aide substantiel à son accomplissement. La réalisation pleine et suffisante de ce dernier est donc l'objectif prioritaire de la société. Mais comment appelle-ton une collectivité humaine qui a abandonné cette charge à l'individu ? Le concept de *société* n'est-il pas déjà inapproprié pour poursuivre le projet d'un épanouissement collectif ? Une société désolidarisée, livrée à la rivalité, à la compétition interindividuelle peut-elle produire un bien-être collectif ?

1.1. L'idée de société

La société est un vaste système d'échanges, un regroupement humain à préoccupation *a priori* économique. C'est, en effet, autour de la production des choses nécessaires à la vie de tous les jours que les hommes se sont d'abord retrouvés en collectivité. La famille apparaît comme l'association primitive dont l'existence vise la vie, la satisfaction des besoins quotidiens des personnes qui la composent. Et quand la même préoccupation retient plusieurs familles en un lieu apparaît le village puis la ville, etc. C'est ainsi que dans l'Antiquité, les regroupements humains les plus importants étaient encore au stade de villes, la *polis*. Mais la naissance de la société obéit d'emblée à des préoccupations économiques : « comme ils ont beaucoup de besoins, ils rassemblent beaucoup d'hommes en un seul lieu d'habitation, associés pour les aider ; et c'est à cette cohabitation que nous avons donné le nom de cité. » (Platon, 1993, p. 114)

Des gens de divers dons et de talents différents se retrouvent, pour se servir mutuellement, servir le collectif qu'ils constituent. Ainsi, la Cité aura besoin, pour exister, d'agriculteurs, de bergers, de tisserands, de forgerons, de charpentiers, de cordonniers, de marchands, etc. On observe ainsi le phénomène de la division et de la spécialisation des tâches. Et pour un vivre-ensemble plus agréable, la présence de musiciens, de poètes, de cuisiniers, de barbiers etc., est requise.

Le collectif, le Tout que ces acteurs forment est de loin plus accompli que les sous-parties : individu, famille, catégories professionnelles, religieuses, ethniques, etc. Il réussit mieux là où la partie se révèle limitée.

La société est une entité de loin supérieure à l'individu, à la famille, à tout autre regroupement en son sein, en termes de but, dans la mesure où elle se suffit à elle-même. Elle dépasse les deux premières réalités aussi bien quantitativement que qualitativement. Elle est beaucoup plus achevée, plus accomplie, plus parfaite et en mesure de réussir mieux là où l'individu, la famille ou tout autre groupuscule se révèle impuissant.

La société contient ainsi le Bien de l'homme. Autrement dit, une vie accomplie, digne de l'homme, est inenvisageable en dehors d'elle. Il n'y a qu'en elle que l'homme peut vivre heureux. Cela

implique que le bonheur, la vie bonne, est le but naturel de la société. Cette évidence conduit Aristote à soutenir que « la cité est au nombre des réalités qui existent naturellement, et que l'homme est par nature un animal politique. Et celui qui est sans cité est, naturellement et non par suite des circonstances, ou un être dégradé ou au-dessus de l'humanité. » (1990, p. 28). Ainsi celui qui peut se passer de la société parce qu'il se suffit à lui-même n'est pas humain.

Il en est ainsi parce que la société nous épanouit matériellement et spirituellement. Par épanouissement matériel, il faut entendre l'accès aux choses nécessaires à la conservation de sa vie : la nourriture, le logement, les vêtements, les soins, etc. La survie de l'homme passe ainsi par ses semblables. Mais l'homme est irréductible à ses besoins corporels comme l'animal dont la vie obéit à des principes naturels basiques : se nourrir, se reproduire et mourir.

Pour sa réalisation pleine et suffisante, en effet, le vivre complet, l'homme a besoin d'un épanouissement d'un autre ordre : l'épanouissement spirituelle. Ainsi, aux biens matériels viennent s'ajouter des biens d'ordre spirituels : l'éducation, le savoir, l'amour, la tendresse, la solidarité, la fraternité, les loisirs, etc. L'acquisition de ces biens met nécessairement l'homme en relation avec ses semblables : « Il ne dépend pas seulement de moi que je puisse mener une vie dotée de valeur, puisque cette vie que je mène tout à la fois est la mienne et ne m'appartient pas tout à fait, et que c'est cela même qui fait de moi une créature sociale et une créature vivante. » (J. Butler, 2014, p. 71). Ainsi, les biens spirituels dont l'homme a besoin, pour son accomplissement en tant qu'humain, l'éducation, la science, etc., nécessitent le concours de la collectivité. Autrement dit, la collectivité apporte à l'homme le bien-vivre, le bonheur. Elle contient son bonheur. Cette aide à dimension matérielle et spirituelle que la collectivité lui apporte le rend meilleur : « Chaque genre de vie (…) reçoit par là-même une forme humaine et constitue une voie d'accès au bonheur. Il définit une forme de vie sensée et, à ce titre, autosuffisante. L'être humain qui mène une telle vie ne désire rien d'autre que de continuer à mener cette vie-là. » (P. Canivez, 2013, p. 100). Ainsi, si la société se constitue au départ autour de préoccupations économiques, elle est appelée à transcender cet état de fait pour un accomplissement immatériel.

1.2. La société des egos

La société est déjà le type de regroupement humain le plus assujetti aux préoccupations économiques et, par conséquent, moins apte à poursuivre le Bien commun. Il en est ainsi parce qu'elle est un conglomérat d'individus juxtaposés et concurrents, difficile à réunir autour d'un idéal commun. La société résulte d'un processus, d'une scission historique. Elle s'installe avec la disparition du monde paysan, des grandes familles, avec le délitement du réseau de solidarité et d'entraide propre à ce mode d'organisation sociale. La vie s'urbanise et en lieu et place des anciennes grandes familles apparaissent des familles dites nucléaires qui, elles-mêmes, se désagrègent progressivement au profit d'une vie individuelle égoïste. La notion de société est le concept indiqué pour saisir cette nouvelle évolution. Il traduit donc un affaiblissement du lien social communautaire, un attachement moins zélé, moins contraignant à l'idéal communautaire : « les solidarités de village disparaissent avec la disparition du monde paysan et la généralisation du mode de vie urbain et suburbain. Les entraides de voisinage et les liens de quartiers urbains s'atrophient dans les grands immeubles et les grands ensembles. » (E. Morin, Le Monde du 26 novembre 1993)

Nous perdons avec ce glissement, cette évolution, une totalité éthique censée déterminer la réussite de la vie sociale. L'innovation radicale de ce type de regroupement humain est sa tendance à libérer les individus du poids de la tradition et, ainsi, à dissoudre progressivement les interdits, les règles, les limites : « Les cultures du passé, les cultures "prélibérales", avaient une sorte de prescience, inscrite dans les mythes, des bornes qu'il pourrait être dangereux de dépasser : fruit défendu du jardin d'Éden, Hybris des Grecs, sociétés archaïques "contre l'État", interdit de l'argent chez les catholiques, etc. Elles savaient s'autolimiter. » (B. Méheust, 2009, p. 107). L'individu sort de la ritualité qui donnait un sens au vivre-ensemble pour se retrouver seul face à lui-même, à sa destinée, à des choix qui lui sont propres : *« La sortie de la religion revient à écarter l'altérité de la définition de soi, à trouver en soi ses propres raisons. L'humanité était assujettie à plus haut que soi, elle est devenue sujet d'elle-même. »* (A. Badiou et M. Gauchet, 2014, p. 145). Cette scission historique d'avec les collectivités régies par la tradition conduit à des libertés subjectives

jamais observées, à un culte du rayonnement personnel, à désolidariser les intérêts, à les rendre distincts et rivaux. La société est donc un regroupement humain moins dévoué à l'épanouissement général.

La communauté est le type de regroupement humain le plus dévoué pour la cause commune et organisé en conséquence : « c'est la communion qui fait la communauté, non l'inverse. Ce n'est pas parce qu'il y a une communauté déjà constituée par ailleurs qu'il y a communion. C'est au contraire parce qu'il y a communion, et si il y a communion, qu'il y a communauté, et non un simple conglomérat d'individus juxtaposés ou concurrents… » (A. Comte-Sponville, 2004, p. 37). La communauté s'édifie, en effet, autour de l'idée qu'une vie épanouie en dehors du cadre social est inconcevable. Elle reste l'horizon indépassable de la vie heureuse. Dans cette perspective le bonheur devient une affaire collective. Laissé à la charge de l'individu, il devient d'office inaccessible, hors de portée. Il est bien trop misérable, trop solitaire en face d'une telle entreprise qui est d'essence collective. C'est cette conception téléologique de l'homme qui fit que « depuis la théorie classique d'Aristote jusqu'au droit naturel médiéval, l'homme avait été essentiellement compris comme un être social, un zoon politikon, qui ne peut réaliser sa nature profonde que dans le cadre d'une collectivité politique » (A. Honneth, 2010, p. 13).

Mais une société désolidarisée, livrée à la rivalité, à la compétition interindividuelle peut-elle produire un bien-être collectif ? Autrement dit, la concurrence favorise-t-elle le Bien collectif ? Les égoïsmes individuels sont-ils un péril pour le Bien de la société ? Telle est notre préoccupation inaugurale !

La réponse à cette question a des conséquences importantes sur l'organisation sociale, des implications politiques majeures.

2. La société contre-nature

Marx estimait que tout ce qui a valeur symbolique a été plongé, à notre époque, dans les eaux glacées du calcul égoïste (*Le manifeste du Parti communiste*, p.37 Site web : http://fr.groups.yahoo.com/group/ebooksgratuits). Le mouvement intellectuel, initié par Hobbes, qui théorise le vivre-ensemble à l'époque moderne, a imposé l'individu comme la valeur absolue de la vie sociale. C'est, en effet, lui qui institue la société et pas le contraire.

Une société qui promeut l'individu au point de devenir seconde par rapport à ce dernier est contre-nature. Sa logique conduit à la dis-société.

2.1. L'individu face à la société

La réponse logique, au regard de l'analyse qui est la nôtre jusqu'à ce point, à la question qui termine la première partie du propos est l'affirmative. Cette analyse est que l'homme est un être social. Ne pas le reconnaître, c'est le manquer. Il est heureux à la condition que la société lui fournisse une assistance matérielle et spirituelle. La société a ainsi, impérativement, un but social.

La concurrence, la rivalité entre les individus apparaît comme une entrave au Bien commun lorsqu'on pose la société comme, par définition, le lieu de la vie bonne. Si la société contient notre Bien, il importe en retour que les actions individuelles promeuvent ce Bien, que l'on agisse en vue de ce Bien.

La société se veut ainsi un Tout coordonné, qui évite l'anarchie des passions. Et c'est à condition de participer, par son action individuelle et dans la mesure de ses capacités, à l'atteinte de buts globaux que l'homme est heureux. Le Bien de la société doit, de ce fait, être une préoccupation permanente de l'individu qui agit en son sein. Pour le dire sans détours, il doit s'interdire un bonheur égoïste. L'unité de but, la fin commune, le bien commun commande à l'individu de surveiller ses ambitions propres. Cela ne signifie pas qu'il se dissout dans le Tout social. Il est plutôt appelé à ne pas agir en tant qu'individu isolé, sans égard pour la société.

L'individu peut cependant rechercher un bien-être sectaire. Il quête le bonheur pour lui-même, pour sa famille, pour son groupe, pour sa classe sociale…, en priorité. Sa satisfaction personnelle prime le reste. Dans ce cas, on peut répondre aisément par l'affirmative à la question « la rivalité favorise-telle le Bien commun ? ». Autrement dit, on peut carrément identifier le bien personnel au Bien commun et en faire un principe de régulation sociale : « Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière ou du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme ; et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage. » (A. Smith, *Recherches sur la nature et les*

causes de la richesse des nations, p. 18. Site web: http://bibliotheque.uqac.uquebec.ca/index.htm) N'oublions pas que le mythe fondateur du libéralisme actuel a pour slogan le « laissez-faire, laissez-passer » de l'école physiocratique, son principe organisateur, la « main invisible » d'Adam Smith, et sa devise, « les vices privés font le bien public » empruntée à Bernard de Mandeville. La *Fable des Abeilles* de ce dernier donne le coup d'envoi du libéralisme moderne. La fable de la *main invisible* suggère que si on laisse les hommes à leur spontanéité, les vices privés produisent un bénéfice public. Elle est une théorie de « l'équilibre général » qui se fonde sur l'idée que l'harmonie sociale repose sur le libre jeu des intérêts égoïstes.

Reconnaissons, en effet, qu'il est plus facile pour l'individu de poursuivre un dessein personnel qu'une cause collective. La société intègre, en effet, dans son unité une multiplicité d'individus qui constituent, pour chacun, une certaine unité. L'individu a une conscience immédiate de son unité, et donc de son bien personnel, que de l'unité sociale, c'est-à-dire du bien collectif. L'intérêt personnel relève quasiment de la logique de la survie et conduit à l'agressivité, à la rivalité pour préserver ou arracher sa part. Le Bien collectif relève d'une formation, d'un long "accouchement social" qui passe par l'éducation et qui aboutit à faire de l'individu le soutien du Bien de sa société qui contient en retour son propre bien. Cette éducation qui imprègne l'individu des valeurs de solidarité, de fraternité, d'amitié, de partage, de bonté, …, le porte à avoir en permanence souci de ses semblables : *« former des citoyens n'est pas l'affaire d'un jour ; et pour les avoir hommes, il faut les instruire enfants. »*. (J-J Rousseau, *Discours sur l'économie politique* p. 18. Site web : http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

L'individu reste malgré tout une unité dans l'unité, qui peut décider de chercher son bonheur contre la société s'il le faut, ainsi que le suggère le titre de cette partie du propos. Il peut donc agir dans un sens qu'il s'est défini lui-même, égoïstement, et non dans celui que la collectivité lui prescrit. C'est la raison pour laquelle Mahamadé Savadogo encourage à distinguer *vie sensée* et *vie heureuse*. La vie heureuse admet la possibilité pour l'individu de conquérir son bonheur hors de l'utilité sociale, de la fidélité à une cause collective, de la

participation au bien commun. Autrement dit, celui qui est heureux n'est pas forcément censé vouloir que son bonheur se partage. Il est possible de trouver son bonheur personnel contre les autres et éventuellement dans le malheur des autres : « Il n'y a pas que l'attachement au bien qui puisse rendre heureux. Au contraire, le sentiment de pouvoir se distinguer de tous les autres, en poursuivant la destruction de la vie peut se traduire dans une forme de joie qui accompagne l'individu tout au long de son existence. » (*Revue Internationale de Philosophie*, N° 0017, Année 2019, p. 13). La vie heureuse peut donc viser, selon les termes de Savadogo, un *bonheur destructeur ou déraisonnable*.

Le bonheur destructeur consiste en une cruauté de l'individu qui voit dans la destruction le seul moyen d'accéder au bonheur. Le bonheur ne signifie donc pas pour lui coopération mais destruction. La vie heureuse, selon sa perspective, n'est donc pas forcément sensée.

2.2. La dis-société

Sans formation au Bien commun l'individu est plus enclin à poursuivre des desseins égoïstes. C'est la raison pour laquelle un système social qui promeut l'individu, comme le nôtre, conduit à le désolidariser de la société, à le désengager du Bien commun. L'exaltation de l'individu conduit à l'individualisme. L'individualisme dissocie l'individu de la société et conduit progressivement à la dis-société. Il en est ainsi parce qu'une société qui abandonne le social à la charge des individus est contre nature. Un tel système social fait de l'accomplissement de l'individu non plus l'affaire de la société mais celle de l'individu lui-même, lié à son propre potentiel. Le social est l'œuvre de la collectivité et non celle des individus.

Une société individualiste en arrive à faire du bien de l'individu le Bien commun. Son principal Bien commun devient finalement le système de lois qui favorise la pleine jouissance des individus, la coexistence des égoïsmes. Pour cette société, c'est la jouissance de l'individu qui engendre le bonheur collectif. N'est-ce pas la définition même de l'*état de nature*, cet état pré-politique dont parle Hobbes (1588-1679), où l'homme est un loup pour l'homme ?

Il y a dis-société lorsque les membres d'une société sont réduits à poursuivre leurs intérêts personnels et, de ce fait, deviennent

incapables de communier autour du projet d'un bien-être global. L'esprit communautaire se délite pour faire place à un individualisme consommateur, à une jouissance tous azimuts, à une désocialisation que Durkheim appelle « anomie. » (*De la division du travail social*, Livre I, p. 18. Site web : http://bibliotheque.ucaq.ca/,) L'anomie, caractérisée par une incapacité des règles morales et juridiques à réguler la vie économique et les contradictions sociales, engendre la perte des repères, la confusion et le désordre.

Alain Touraine annonce, quant à lui, « La fin de l'idée société » (Éditions du Seuil). La société, en effet, n'informe plus l'existence de ses membres. Elle était cependant censée structurer la vie de l'individu, le contraindre dans un certain sens, représenter pour lui une entrave dans certains de ses penchants. C'est du moins l'idée que l'on en avait. Ainsi, si la société résonnait comme ce qui détermine l'individu, ce dont le sort doit préoccuper avant celui de l'individu, il faut concéder qu'on en est loin. La perspective s'est carrément inversée : il faut penser le sort de l'individu avant celui de la société :

« Le principe central de la société hypermoderne, où nous vivons déjà en partie et qui se développe rapidement autour de nous, n'est donc plus transcendant et ne crée plus un espace sacré – comme c'était le cas avec Dieu, la Nation ou le Progrès. Ce principe central est le sujet, (…) Et les droits universels du sujet sont au-dessus de toute autorité sociale ; ils doivent être reconnus au niveau le plus élevé, celui d'une Constitution qui énonce les principes fondamentaux qui légitiment les lois. » (A. Touraine, 2013, pp. 84-85)

Ainsi, libérés, indépendants, isolés, déracinés et livrés à l'appât du gain, à leur bon plaisir, les individus deviennent incapables de se concentrer sur ce qui compte vraiment, le sens de leur être ensemble, la question des fins. La puissance publique elle-même, c'est-à-dire l'État, devient minimale. Un État minimal est un « État désengagé de tout (de l'éducation, de la santé, de la protection et de l'assurance sociales, etc.) et réduit à son strict minimum, c'est-à-dire à l'armée, à la police et à une justice aux ordres de la précédente. » (F. Fischbach, 2009, p. 9). La société se marchandise. Marx employait l'expression de *fétichisme de la marchandise* pour mieux indiquer comment l'économie monétaire instituait des rapports artificiels entre les hommes en lieu et place des rapports naturels. (K. Marx, 1982, livre premier, p. 76).

La vénération de l'avoir conduit la société à une situation délétère, malsaine. La vertu, les valeurs finissent par se monnayer. Rousseau[1] le dit mieux *:*

« la vénalité poussée à tel excès, que la considération se compte avec les pistoles, et que les vertus mêmes se vendent à prix d'argent : telles sont les causes les plus sensibles de l'opulence et de la misère, de l'intérêt particulier substitué à l'intérêt public, de la haine mutuelle des citoyens, de leur indifférence pour la cause commune, de la corruption du peuple, et de l'affaiblissement de tous les ressorts du gouvernement. » (J-J Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, p. 18. Site web: http://bibliotheque.uqac.uquebec.ca/index.htm.).

Le désordre des intérêts égoïstes fait grandir le sentiment d'injustice, le ressentiment, la haine et le désir de vengeance. Il brise l'harmonie de la Cité, installe une dissension entre ses membres. La guerre intestine sourd !

3. Société et sens

Il a été indiqué, dans la première grande partie du propos en cours, que le concept de société est déjà une déchéance par rapport au devoir même de la société qui est de conduire ses membres au plein épanouissement. La vie sociale et politique est d'une décevante vacuité à cause de l'exacerbation de la vie de plaisir, des égoïsmes individuels. L'engagement pour la cause collective s'étant considérablement érodé, si cette société désenchantée ne trouve pas en elle les moyens de se projeter, elle risque de sombrer dans un archaïsme effarant, *Aqmi*, *Daesh*, *Boko Haram*, Al *Qaïda*, dans des violences sans lendemain.

3.1. La société désenchantée

C'est perdre progressivement le sens même de la société que de vouloir la réduire au jeu des intérêts partisans. Les vices privés ne produisent pas un bénéfice collectif. Le bien personnel ne saurait tenir lieu de bien commun. Réduire le bien commun au confort, c'est en avoir une vision tronquée, partiale. La société du confort est, selon Comte-Sponville, tout court, la mort de la civilisation : « Permettez à

l'athée que je suis de vous dire ceci, les supermarchés ne remplacent pas cela, les églises. Et qu'une société qui n'aurait que des supermarchés à offrir, spécialement à ses jeunes, aurait vraisemblablement son avenir derrière elle. » (2004, pp. 38-39). La société du confort s'assèche spirituellement et devient incapable de se transcender.

Une *"société illimitée"*, pour parler comme Jacques Rancière, s'est installée avec la volonté d'outrepasser toutes les limites : enfants produits en laboratoire, couple homosexuel désireux d'avoir un enfant, gestation pour autrui, etc. Elle est activement soutenue dans son élan par la technique :

« Cette volonté de passer outre à toute limite est à la fois servie et emblématisée par l'intervention moderne par excellence, la technique. Elle culmine aujourd'hui dans la volonté de se débarrasser, par les techniques de la manipulation génétique et de l'insémination artificielle, des lois mêmes de la division sexuelle, de la reproduction sexuée et de la filiation. » (2005, p. 16).

On est en présence d'une phase anthropologique décisive, de l'individualisme où la dynamique d'approfondissement de l'idée liberté, de la pratique de l'individu a conduit jusqu'à une révision des paramètres de l'identité personnelle, en l'occurrence l'identité sexuelle. L'individu, pour des raisons qui lui sont propres, a le droit de remettre en question son assignation sexuelle de départ, d'où la fortune du concept de *genre* à notre époque. C'est inédit dans l'histoire des sociétés qui sont à un niveau de liberté subjective insoupçonné. On naissait homme ou femme et on le restait. L'assignation sexuelle était hors choix, hors de tout sentiment subjectif.

On voit ainsi s'opérer tout une recomposition de nos systèmes politiques et juridiques en fonction de la valeur suréminente des droits individuels qui deviennent l'alpha et l'oméga, le critère selon lequel on juge la performance des institutions. Il ne faut donc pas s'étonner de la fortune considérable que le concept d'*émancipation* connait à notre époque. Il s'agit d'une émancipation par rapport à toutes les servitudes liées à l'appartenance à la vie sociale.

On assiste à une extraordinaire déliaison des individualités qui ne s'agrègent plus dans un Tout significatif par lui-même mais qui cherchent chacune à faire valoir ou son identité ou ses intérêts ou ses

droits ou simplement ce qu'elle est, dans un processus qui ne peut être que concurrentiel.

Dans cette société individualiste, du tout marché, les masses se désagrègent, l'engagement politique faiblit de façon spectaculaire : désyndicalisation, abandon des partis politiques par les militants, … Le militantisme recule au profit d'une affirmation très libertaire, hédoniste de la vie sociale. Il faut convenir avec Touraine que "la vie sociale et politique, dans tous les pays, reste vide". Mais il est peut-être osé d'affirmer qu'il n'y a plus de société. Reconnaissons l'existence d'une société des individus qu'il faut s'atteler à penser.

Notre univers *économico-techno-scientifique*, ainsi que l'appelle Sponville, centré sur un présent permanent, sans horizon, est désenchanté. L'univers démocratique semble finalement moins porteuse d'espoir, de sens, d'avenir, etc., que de vide : « Le pacte implicite qui lie l'opinion au système – un confort matériel toujours accru, en échange d'un vide de sens toujours plus effrayant – (…) débouchera sur une intense frustration et sur des violences sans horizon » (B. Méheut, 2009, p. 74)

Le fondamentalisme, l'intégrisme (attitude de rejet de toute évolution d'une doctrine) et le terrorisme sont les nouveaux défis auxquels sont confrontés les siècles démocratiques : « le ressaisissement du politique par le religieux. Lorsqu'une société est menacée dans son identité, elle se ressource dans le fondamental. » (J.-M. Domenach, 1981, p. 60). Il s'agit de contre-mouvements au progrès, au nom de l'identité. Le rapport entre le fondamentalisme et la modernité tient, en effet, à une lutte entre la tradition et le progrès. Le fondamentalisme veut imposer la vision d'un monde qui ne soit pas bousculé dans ses fondements, qui réponde à la nécessité d'une sécurité intellectuelle et existentielle. Il vise à faire prévaloir une reconnaissance identitaire, un pouvoir politique, communautaire ou religieux. Il y a donc comme une sorte de résistance, de contradiction du changement par l'identité : « Le révolté, (…) dans son premier mouvement, refuse qu'on touche à ce qu'il est. Il lutte pour l'intégrité d'une partie de son être. » (A. Camus, 1951, p. 32). L'univers démocratique est sous l'emprise de la peur, ce sentiment irrationnel, qui finit par faire de la question du sens une question cruciale à notre époque.

Le terrorisme qui est la mauvaise conscience des temps démocratiques trouve une explication dans "le vide de sens″ ambiant. Le discours dont sont porteurs les groupes terroristes, qui séduit une certaine jeunesse, en quête de sens et des ″laissés-pour-compte″, convainc certainement par le fait qu'il opère un diagnostic précis de la modernité en insistant sur ses tares, ses contradictions, les absurdités qui lui sont inhérentes. Comment justifier, en effet, l'exacerbation de la question sociale (l'exploitation, la privatisation, la précarité, la pauvreté, la misère, le salariat, le chômage, l'aliénation, la désaffiliation, etc.) dans un monde qui a tous les moyens de sa quiétude, de son épanouissement (production outrancière de richesses, de savoirs, de technologies, de marchandises, de transports, d'éducation, de santé, etc.) ? Ne sommes-nous pas effectivement en présence d'un monde absurde, contre-nature, indésirable ? Ces préoccupations, en effet, n'émergent que dans une société qui a fait de la question du bonheur, du sens, non pas un problème collectif mais personnel.

3.2. L'espoir collectif

La question du sens de notre être-ensemble remet au goût du jour la terrible question de l'espoir collectif, de l'avenir parce qu'elle est d'abord et avant tout une affaire collective. L'espoir collectif repose sur l'idée que le présent permanent, la satisfaction de l'immédiat n'est pas la meilleure option pour une collectivité qui se pense. Il s'est délité, il est en berne, faisant place, aujourd'hui, à un vide de sens. Une sorte d'inquiétude du futur, une autorité de l'inquiétude règne sur notre univers.

Il faut se dépêcher immédiatement de préciser que l'espoir collectif n'est pas la question de la croissance économique, de la prospérité générale, de la construction d'infrastructures publiques, etc. Il ne s'agit pas non plus d'un espoir incantatoire, magique ou religieux (musulman, chrétien, etc.). Il s'agit d'abord et surtout d'un "espoir terrestre″, à hauteur d'homme, social, réfléchi, pensé, dont la satisfaction n'est pas différée. Il s'agit d'un exercice de lucidité. Il se traduit par l'expression modeste de "projet commun″.

Il est question de projet commun, d'espoir collectif parce que l'espoir, au plan de l'individu, est indéracinable. Cet espoir est d'ailleurs plus vif, plus alerte, en lutte permanente, dans un monde de

concurrence généralisée. Ainsi, même quand tout va mal, quand je n'espère plus en ma patrie, en l'histoire collective, j'espère quand même pour moi, pour mes enfants, pour les miens. Sur le plan privé, en secret, nous continuons tous à espérer, à aller à la conquête de l'avenir même quand l'espoir collectif pâlit, se détériore, ne soulève plus les masses. Il y a donc un espoir intime, personnel, ce quelque chose de suffisamment ancré en chaque individu qui le porte à aller de l'avant ou, pour le dire philosophiquement, "à persévérer dans son être".

Il faut cependant relever qu'à l'instar de l'état de nature chez Hobbes, il n'y a pas d'avenir, d'espoir pour un individu dans une société en péril, en rivalité perpétuelle. Autrement dit, une collectivité humaine doit éviter de se constituer essentiellement autour d'espoirs égoïstes. Une telle collectivité est suffisamment problématique car sans horizon, sans perspective et vouée à la perdition. Une victoire, un bonheur, un espoir individuel en société est absurde. Se sauver seul est un non-sens. Cela condamne la question de l'espoir à demeurer une affaire collective. L'espoir s'adresse toujours d'ailleurs à un tiers. On espère quelque chose qui est toujours en direction de quelqu'un d'autre : si l'individu espère être aimé, c'est forcément par quelqu'un, s'il espère être promu, c'est par quelqu'un, et ainsi de suite.

Il importe dans un contexte d'individualisme aigu, dans un monde technoscientifique, qui privilégie le présent, qui rejette la non maîtrise, que la société reprenne la question du sens, de l'espoir à son compte, au sérieux. Certes, sur la question, les penseurs sont divisés.

La réflexion sur la politique, sous sa forme contemporaine, notamment à travers les œuvres de Rawls et de Habermas, insiste sur l'autonomisation de la pensée politique par rapport à l'éthique, c'est-à-dire par rapport à la quête d'un idéal de vie à l'échelle collective. Autrement dit, la quête du sens du vivre-ensemble, d'un modèle de société ne constitue pas une préoccupation pour la pensée politique contemporaine à travers Rawls et Habermas. La poursuite d'un idéal de société ne devrait pas, selon le libéralisme politique actuel, être une affaire collective. Il importe de travailler à l'égalité des droits et abandonner le rêve d'une unité du corps social autour de fins communes. Pour lui, une société peut se constituer aisément autour du juste sans chercher à viser le bien. Ce ne devrait pas être le rôle de la

politique de proposer un idéal de société, de trouver un sens à la vie en commun.

La tâche de la pensée politique à l'époque contemporaine, ainsi que l'entendent Rawls et Habermas, est donc de penser les conditions minimales de la vie collective qui sont susceptibles d'être acceptées par tous les individus. Il s'agit de trouver les règles de la méthode à suivre pour formuler les principes auxquels doit satisfaire une société juste. Rawls précise que ces conditions ne doivent pas dépendre d'une vision éthique, métaphysique ou religieuse de la vie humaine ou de la société, c'est-à-dire d'une doctrine quelconque. Il est essentiel, pour lui, d'« éviter les questions les plus problématiques » (1993, pp. 256-257) en « appliquant les principes de tolérance à la philosophie elle-même, [en laissant] aux citoyens la tâche de résoudre individuellement pour eux-mêmes les problèmes religieux, philosophiques et moraux, en fonction des opinions qu'ils défendent librement » (*Ibid*., p. 268). Donc Rawls pense qu'on peut élaborer une philosophie politique indépendante de fondations éthiques.

Le consensus juridique reste, pour Rawls et Habermas, le seul à même de favoriser une coexistence pacifique et bénéfique pour tous malgré le caractère divergent des intérêts, des positions sociales, des croyances. Cela justifie que la société moderne, libérale, cherche plutôt à se fonder sur le droit que sur la morale. Elle doit se distinguer par une neutralité morale. L'État lui-même, dans un contexte où toutes les conceptions du bien qui écartèlent la société s'équivalent, se doit de rester à équidistance d'elles. La neutralité de l'État à l'égard d'elles devient, pour le libéralisme politique, la seule politique légitime.

Rawls et le libéralisme politique affirment que la cohésion sociale est possible entre individus qui ne partagent pas les mêmes intérêts et privilèges, les mêmes valeurs morales, les mêmes croyances religieuses ou les mêmes idéologies. Il importe plutôt qu'ils respectent les mêmes règles et se reconnaissent mutuellement comme sujets de droit et de liberté. L'égalité des droits l'emporte sur l'identité des fins et c'est la raison pour laquelle une société peut s'instituer autour de l'idéal de justice sans pour autant viser le bien.

Mais comment, en effet, la politique peut-elle éviter "les questions problématiques" quand elle est reste le lieu de profondes divergences, des disparités de conditions sociales, des différences

d'ordre culturelles ou sexuelles qui empêchent une frange importante de la société de prendre part à son fonctionnement, de participer à l'action, à la prise de décision politique ? Comment la pensée politique peut-elle éviter la question éthique avec autant de mécontents du jeu politique, c'est-à-dire les marginalisés, les exploités, les dominés, quand le corps social se divise en une minorité de riches et une majorité sans cesse croissante de pauvres ? Cette situation fait remarquer à Renault que « les philosophies politiques de Rawls et d'Habermas ne satisfont (…) pas complètement aux conditions les plus exigeantes de la critique de la politique : elles ne font pas droit aux revendications politiques telles qu'elles sont formulées par ceux qui subissent l'injustice. » (2004, p. 74).

La question du sens, de l'éthique, reste la réalité même de la politique. On ne peut raisonnablement pas s'occuper de cohésion sociale au mépris des facteurs qui la rendent illusoire. On ne peut pas s'évertuer à penser les principes du consensus quand il est manifestement entravé, dans une société qui, structurellement, marginalise, exclut un grand nombre de personnes. L'espace juridique ou l'espace public, qui apparaît comme une instance pratique commune à tous les sujets sociaux pour la réalisation du consensus se transforme en un espace conflictuel opposant des groupes sociaux entre eux. Autrement dit, l'opposition, le conflit, la lutte sont le médium de l'intégration sociale pour les marginalisés, et, par voie de conséquence, la condition de l'accès par la société tout entière à l'épanouissement collectif : « C'est par les multiples luttes pour la reconnaissance sans cesse rejouées qu'une collectivité peut accroître les chances de réunir les conditions nécessaires à l'autoréalisation de ses membres. » (A. Honneth, 2006, p. 21)

Ce simple bon sens conduit une autre catégorie de penseurs de la politique à envisager la question du sens, de l'éthique en politique. Eux considèrent que la politique doit s'attacher prioritairement à ce qui fait dissension dans la perspective plus grande de la cohésion sociale. Il s'agit de penseurs comme Axel Honneth, Nancy Fraser, Franck Fischbach, Emmanuel Renault, Guillaume Le Blanc, Stéphane Haber, Amartya Sen, etc., que l'on peut regrouper sous l'appellation "renouveau actuel de la critique sociale".

Tous ces auteurs ont en commun de critiquer un état de société perçu comme malade, aliéné, réifié. Honneth parle des « évolutions

manquées ou des perturbations » (Ibid., p. 40) et Franck Fischbach des « pathologies du social ». Axel Honneth, dans la postérité de qui s'inscrivent les autres, va développer le paradigme de *la reconnaissance* qui, contrairement à la pensée du consensus, incarnée par Rawls et Habermas, nous rappelle que la dynamique de la société est conflictuelle. Honneth et sa filiation préfèrent penser profondément l'injustice, en priorité, contrairement à la tendance générale qui est de penser la justice, la sécurité, la liberté, l'égalité, etc. En effet, toute société se fonde sur des groupes sociaux déterminés à plusieurs titres, c'est-à-dire économiquement, culturellement, sexuellement (les rapports entre les sexes ou les identités sexuelles), idéologiquement, linguistiquement, etc.

La société est, par conséquent, l'espace du choc des intérêts, d'un affrontement pour la satisfaction d'attentes, pour la réduction des inégalités. Le conflit revient dans la théorie de la reconnaissance comme la réalité même de la politique. L'injustice qui intéresse le renouveau de la critique sociale, que l'on appelle théorie critique ou philosophie sociale, est celle qui émerge des rapports conflictuels, c'est-à-dire du déni de reconnaissance socialement institué et qui est éprouvé, vécu par certaines personnes comme injuste. C'est donc l'injustice en tant que phénomène qui concerne les rapports entre les groupes sociaux qui intéresse la philosophie sociale. Ainsi, l'intérêt accordé aux pathologies du social et, par la suite, la volonté de dégager des pistes pour un vivre-ensemble plus harmonieux, fait de ces auteurs des penseurs de la politique par excellence, dignes d'intérêt pour la réflexion sur le vivre-ensemble.

Cette démarche qui consiste à partir d'une expérience négative, celle de l'injustice, pour ensuite envisager la possibilité d'une action contre cette situation est une attitude de la pensée qui se préoccupe de la question du sens du vivre-ensemble, de la question de l'espoir collectif, de l'avenir de la société. Elle veut sortir la société de l'aliénation ; elle entend la transformer. Il s'agit, comme l'écrit Renault, d'élaborer « une théorie sociale susceptible d'épouser et le point de vue et les espoirs de ceux qui sont intéressés à l'émancipation. » (*Ibid*., p. 16).

Marx est le penseur par excellence qui radicalise cette option. Son courage intellectuel le conduit à franchir un seuil important dans l'analyse de la société, que les penseurs de la société ne sont pas tous

prêts à franchir. Pour avoir tiré des conséquences révolutionnaires de l'injustice sociale, il réalise un attelage entre théorie et pratique, impose que la science sociale s'accompagne d'un combat politique pour la transformation de la société. La critique est nécessaire, estime-t-il, mais elle doit s'achever dans l'action politique. L'avenir avait ainsi trouvé un nom sous la plume de Marx, le « communisme », et le marxisme se voulait très clairement son messager : « Le communisme pose le positif comme négation de la négation, il est donc le moment réel de l'émancipation et de la reprise de soi de l'homme, le moment nécessaire pour le développement à venir de l'histoire. Le communisme est la forme nécessaire et le principe énergétique du futur prochain » (*Manuscrits de 1844, p. 91. Site web : http://bibliotheque.uqac.uquebec.ca/index.htmp*).

Conclusion

Ce propos participe du projet global de la réflexion philosophique sur le vivre-ensemble qui, dès ses débuts, entend aider les hommes à habiter ensemble le monde de façon sensée, à mieux conduire leur vie. Ce souci existentiel conduit à une volonté d'organiser la vie en commun, de lui trouver une forme heureuse.

Les théories libérales se fondent sur une approche atomiste du sujet et placent le bonheur à hauteur d'homme, en font une affaire individuelle. Au sein de la théorie critique, par contre, il suppose une coopération des acteurs, un combat commun, un niveau d'entente plus élevé entre les sujets qui échappe au libéralisme en tant que modèle social d'analyse. C'est la raison pour laquelle la théorie critique *« s'adresse à des sujets capables de résister aux tendances régressives et/ou capables de favoriser les tendances progressives, et donc capables de donner un sens au monde et à ses tendances pour y situer leur action. Sont engagées ici la pertinence du diagnostic et sa capacité de motivation ou de mobilisation psychologique, morale et politique des agents sociaux. »* (J-M Durand-Gasselin, 2013/1 n° 132 | pages 36)

L'espoir, c'est finalement cette dimension qui fait qu'on pense au-delà de soi, de sa propre vie, de son propre horizon, pour agir collectivement, pour conquérir ensemble un monde meilleur pour tous. Il va au-delà de l'*égo* pour être désintéressé, un don de soi à la

collectivité. La société a besoin d'une projection symbolique novatrice vers l'avenir au risque de retomber dans des symbolisations archaïques, religieuses ou même fanatiques. Ainsi, soit on propose un dispositif rationnel, politiquement conçu autour de la question majeure du dépassement du modèle social actuel, soit un archaïsme s'empare des consciences et fait planer de réelles menaces sur le monde.

Bibliographie

Aristote (1995), *La politique*, Paris, Trad. J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin.

Aristote (1997), *Éthique à Nicomaque,* Paris, Trad. de J. Tricot, édité par la Librairie Philosophique J. VRIN.

Badiou Alain & Gauchet Marcel (2014), *Que faire ?, Dialogue sur le communisme, le capitalisme et l'avenir de la démocratie*, animé par Martin Duru et Martin Legros, Paris, Philo éditions.

Butler Judith (2014), *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?* , Traduit de l'anglais et préfacé par Martin Rueff, Paris, Éditions Payot & Rivages.

Camus Albert (1951), *L'homme révolté*, Paris, Éditions Gallimard.

Canivez Patrice (2013), *Qu'est-ce que l'action politique ?*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

Comte-Sponville André (2004), *Le capitalisme est-il moral ? Sur quelques ridicules et tyrannies de notre temps*, Paris, Éditions Albin Michel.

Domenach Jean-Marie (1981), *Enquête sur les idées contemporaines*, Paris, Éditions du Seuil.

Durand-Gasselin Jean-Marc (2013/1 n° 132 |, *« La philosophie sociale et ses ressources, Réflexions sur quelques styles et figures comparés »*, Réseau Canopé | « Cahiers philosophiques ».

Durkheim Émile (consulté en Juillet 2023), *De la division du travail social*, Livre I, un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie, dans le cadre de la collection :“ Les classiques des sciences sociales“ développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Emile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi. Site web : http://bibliotheque.ucaq.ca/

Fischbach Franck (2009), *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte.

Fraser Nancy (2005), *Qu'est-ce que la justice sociale*, Trad. Estelle Ferrarese, Paris, Éditions La Découverte.

Habermas Jûrgen (1987), *Théorie de l'agir communicationnel, Tome I, Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Trad. Jean-Marc Ferry, Paris, Librairie Arthème Fayard.

Hobbes Thomas (consulté en Juillet 2023), *Léviathan*, document produit en version numérique par Philippe Folliot, dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales" fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi. Site web : http://bibliotheque.uqac.uquebec.ca/index.htm.

Honneth Axel (2010), *La lutte pour la reconnaissance*, Traduit de l'l'allemand par Pierre Rusch, Paris, Les éditions du cerf.

Honneth Axel (2006), *La société du mépris*, Édition établie par Olivier Voirol, Paris, Éditions La Découverte.

Mandeville Bernard (consulté en février 2023)**,** *La fable des abeilles, suivi de Recherches sur l'origine de la vertu morale*, Trad. Jean Bertrand, Paris, Institut Coppet. Site Web : www.institutcoppet.org.

Marx Karl (1982), *Le Capital*, livre premier, traduction de Joseph Roy, Moscou, Editions du Progrès.

Marx Karl et Engels Friedrich (consulté en février 2023), *Manifeste du Parti communiste*, un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales", une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi. Site web: http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.

Méheust Bertrand (2009), *La politique de l'oxymore, Comment ceux qui nous gouvernent nous masquent la réalité du monde*, Paris, Éditions La Découverte.

Morin Edgar (26 Novembre 1993), *Exclusion.* « La solidarité et les solidarités », in Le Monde.

Platon, *La République*, trad.de Pierre Pachet, Paris, Editions Gallimard.

Rancière Jacques (2005), *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique éditions.

Rawls John (1993), *Justice et démocratie*, Trad. Catherine Audard, Paris, Seuil.

Renault Emmanuel (2004), L'expérience de l'injustice, Paris, Éditions le Découverte.

Rousseau Jean-Jacques (consulté en avril 2024), *Discours sur l'économie politique*, un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie, dans le cadre de la collection :“ Les classiques des sciences sociales“ développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Emile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, Site web : http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.

Savadogo Mahamadé (Année 2019), *« Vie sensée et vie heureuse »*, in Revue Internationale de Philosophie, ISSN 0796-5842/N° 0017.

Smith Adam (consulté en août 2023), *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie, dans le cadre de la collection :“ Les classiques des sciences sociales″ développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Emile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, Site web : http//bibliotheque.ucaq.uquebec.ca/index.htm.

Touraine Alain (12/09/2013), La fin des sociétés, Éditions du Seuil.