

Café Philo de La Maison Güth

Séance du 27 janvier 2022

(Quelques notes rapides à l'issue de la séance)

« Quelle est l'utilité de la connaissance de soi ? »

A quoi faut-il prêter attention ?

Nous devons d'abord interroger l'énoncé qui nous interroge.

-Une connaissance de soi est **possible** (par rapport à : impossible / illusoire / improbable / probable).

-Elle peut être évaluée selon la **fonction « utilité »** (par rapport à : d'autres fonctions sont possibles : esthétique, éthique). A l'utile peut se substituer l'indispensable.

-On présuppose que cette éventuelle utilité concerne **une personne** (mais ce peut être une technologie sociale de gouvernement).

-Il ne semble pas y avoir **d'ambiguïté** sur ce que « connaissance de soi » veut dire (par rapport à : conscience de soi, réflexivité, lucidité, ...), alors que ce que « je pense » n'est peut-être qu'une ruse de ce que « j'impense » (notion d'impensé).

-Rien ne dit que la connaissance de soi ne doit être **exercée que par soi-même**, voire qu'elle doit l'être (paradoxe de la psychothérapie analytique : elle requiert le tiers, *i.e.* l'analyste, mais elle ne peut être acheminée que par soi-même).

Quels enjeux ?

Quels mondes se dessinent-ils au bout de nos réponses ?

-Une société de personnes **lucides** (voire extralucides) est-elle souhaitable ?

-A l'inverse une société de personnes **tournées exclusivement vers l'action** l'est-elle davantage ? -
Quelle est la place de l'**inutilité** dans une société ?

Quel système conceptuel ?

Comment transformer les mots qui composent le sujet en concepts opératoires pour la réflexion ?

-*Connaissance de soi*

C'est le fameux « Connais-toi toi-même » inscrit sur le fronton de l'oracle de Delphes.

= à l'origine (delphique-socratique), il n'y a aucune dimension psychologique mais une **fonction métaphysique et morale** (n'imagine pas que tu es un dieu + sache quelle est la nature de ta demande à l'oracle),

= on la retrouve plus ou moins telle dans toute l'histoire de la philosophie occidentale (épicuriens, stoïciens, cartésiens et post-cartésiens), avec parfois une dimension critique (examen des limites du champ de la raison, comme chez Kant),

= jusqu'à l'irruption freudienne, qui jette le **soupçon** sur l'authenticité de cet examen de conscience (il met à l'écart les manifestations de l'inconscient).

= quelle est la révolution suivante ? Peut-être celle de **l'individualisme contemporain** (Charles Taylor) : connaître qui on est vraiment (faire examen critique de son héritage).

Il faut rapporter tout cela aux différentes **pratiques** qu'on peut déployer pour exercer ce gouvernement de soi-même :

-les « techniques de soi », conceptualisées par Foucault (voir encadré) ;

-l'exercice critique de la raison comme audace (le *sapere aude* de Spinoza) ;

-à la limite : la pratique de l'inutile (« Conquérants de l'inutile » - Lionel Terray) pourrait sublimer la connaissance de soi.

Autre cas : la connaissance de soi passe par la médiation des autres (le plus court chemin de moi-même à moi-même passe par les autres ; voir aussi la dialectique maître-serviteur chez Hegel).

-*Soi*

Le même (*autos*), mais aussi **l'identité**, c'est-à-dire le sens qu'on donne au rapport à sa personne et à autrui sur une certaine durée.

D'autres versions du soi :

-Elaborations psychanalytiques (ça/moi/surmoi), freudiennes ou jungiennes.

-Elaborations psychosociologiques sur le soi et le moi. G. Mead (mort en 1931) : le soi est le résultat de la socialisation et se partage entre le **moi** (intérieurisation des attentes sociales) et le **je** (construction d'actions inédites), avec une tendance à l'interprétation individualiste (le je oublie le moi).

Donc : quel est, ici, ce soi qu'il faut connaître ?

-Utilité

Son sens commun est fort (à quoi ça sert ?) et son champ d'application est vaste.

Il a été érigé en philosophie par les **utilitaristes** (à partir de Bentham /1748-1832/). Le terme « utile », au sens utilitariste, désigne ce qui contribue à maximiser le bien-être d'une population.

Ici : à quoi ça sert de se connaître soi-même ? A être : bien / meilleur ? A être plus disponible pour les autres ? ça sert à soi et/ou à la société ?

Y a-t-il un **coût** (personnel, social) de la connaissance de soi ?

-Concept tiers : le souci de soi

Les soubresauts de l'*epimeleisthai saoutou* (soucie toi de toi-même) et du *gnôthi seauton* (connais-toi toi-même) ont été analysés par Michel Foucault.

Idée générale : le souci de soi est préalable à la connaissance de soi, pour les Grecs et les Hellénistiques ; or cela nous paraît inconcevable aujourd'hui (en raison de la transformation des principes moraux : renoncement à soi comme condition du salut chrétien + le fondement de la morale est une loi externe + prééminence du sujet pensant dans l'histoire des idées depuis Descartes).

Ce tiers-concept est intéressant parce qu'il nous permet de comprendre le rôle que joue le soin apporté à soi-même qui est au cœur de l'opération de connaissance de soi. Or ce souci de soin (*epimeleisthai*) combine aujourd'hui de façon complexe le souci de soi comme inquiétude existentielle (*cura*), comme recours à la technique (cure) et comme mobilisation des solidarités (*care*).

Quelles argumentations possibles ?

1/La connaissance de soi (par introspection, auto-observation, questionnement, arrachement au quotidien, réflexivité, éventuellement thérapie) permettrait une prise plus appropriée sur le monde (aide à définir ses objectifs ou peut-être à vivre sans objectifs) et une prise plus appropriée sur soi-même (un apaisement), sans négliger le recalage des rapports à autrui. Ici la connaissance de soi est au service du souci de soi comme recherche pragmatique d'identité. Il est fondamental de dire que c'est une pratique de soi, qui peut prendre la forme d'une interrogation abstraite sur soi.

=>Au cours de la discussion, plusieurs voix se sont faites entendre, qui invitaient à une pratique en quelque sorte maîtrisée ou raisonnable de cet exercice, qui sinon risquerait d'être dévorant et peut-être contre-productif – c'est-à-dire nous desservir. De même, certains ont mis en garde contre une conception en quelque sorte « consummiste¹ » de la connaissance de soi, qui en ferait une ressource dans laquelle on puiserait à l'envi.

*

2/La modernité comme exercice de rationalisation du monde est le lieu privilégié de la connaissance de soi (défaire les héritages, construire sa vie via le savoir ; ci-dessous Encadré 2) et son utilité est en quelque sorte structurelle.

¹ Je distingue « consummiste » (on pourrait dire aussi « consumiste ») qui renvoie à l'appétit insatiable de consommation et « consumériste » – terme forgé aux Etats-Unis par Ralph Nader – qui renvoie à une pratique évaluative des produits (de type « Que Choisir »). Malheureusement, dans la presse, « consumériste » sert le plus souvent à désigner la première option.

Encadré 2 La connaissance de soi à l'heure de la modernité

*Considérons d'abord les caractéristiques de la modernité :

« Un intéressant point de vue philosophique, exprimé par Jean-Paul Resweber², conduit à tracer quatre « lieux communs », formant ce qu'on pourrait appeler une topique de « la modernité d'aujourd'hui ». Tout d'abord, la « **subjectivité du regard** » (topos établi à partir de Heidegger) : la représentation devient le lieu exclusif de l'expression de soi (« *le sujet se réfléchit dans l'image et, en même temps, érige cette image en pôle de gravitation du monde* », *op. cit.*, p. 14) et, pour maîtriser la distance que cela introduit inévitablement, l'homme recourt à la technique (« *elle fait partie de l'équipement de la théâtralisation du sujet* », *op. cit.*, p. 16). Ensuite, l'« **esthétisation du monde** » : selon un schéma hégélien corrigé par Heidegger, le sujet assume son rôle de Créateur en organisant en réseaux et en systèmes les objets produits par la technique, mais cette organisation est une affaire de spectacle, de jeu « ... et peut-être de bêtise, de naïveté » (*op. cit.*, p. 19). Partant de l'œuvre de Max Weber, J.P. Resweber définit un troisième topos, celui de la « **rationalisation de l'agir** » : rationalisation sociale (du droit, de l'économie), rationalisation culturelle (de la science, de l'art, de la morale), rationalisation de la personnalité, produisent un idéal-type de rationalité pratique qui structure le comportement de l'homme moderne dans la visée, tout à la fois, des résultats et des valeurs, comme le fait l'entrepreneur calviniste. Enfin, le quatrième pilier de la topique est celui de l'« **éthicismation des comportements** » : si l'on suit Habermas³, au désenchantement du monde wébérien, s'oppose, dit Resweber, « *la foi pratique en la libre discussion, capable de trier et de reformuler les valeurs indispensables à la vie sociale* » (*op. cit.*, p. 26) ; ce qui suppose d'observer la succession des figures éthiques qui ont scandé la modernité : l'éthique de la **libération**, transposition, emblématique des années cinquante, de l'exigence religieuse de salut (elle sous-tend la demande de libération des peuples, des groupes sociaux, mais aussi des individus), l'éthique de l'**urgence**, extension de la précédente à toutes les causes humanitaires lointaines ou proches et contre-balancement éthique d'un effet de la modernité : la vitesse ou la performance), domine la deuxième moitié du XX^{ème} siècle, tandis qu'à l'aube des années 1980 émerge l'éthique de la **légitimation** (qui met en premier plan l'exigence d'une ouverture de la morale professionnelle sur l'intérêt public) et, contemporaine de la précédente, l'éthique de la **conjugation**, modélisée par Hans Jonas⁴, comme la réponse responsable au temps et à l'espace des incertitudes, c'est-à-dire une réponse en termes de confiance et de crédit mutuel. »

(Extrait de : J.-Y. Trépos, « La société post-moderne ? ». In : J.-Y. Trépos (avec Christelle Stupka et Sabrina Sinigaglia-Amadio), *La société à l'aube du 21^e siècle*, Université Ouverte des Humanités (UOH), 2007. Disponible sur : <https://uoh.fr/front/ressourcefr/?uuid=499eac4f-7372-4376-8e2f-9336f45c3815>

*Si l'on admet ces traits de la modernité, la connaissance de soi semble être « appelée » à s'exercer selon des modalités différenciées mais qui peuvent s'appuyer sur un climat commun, dont les quatre piliers topiques seraient solidement ancrés. La question du « à quoi ça sert ? » cesse alors de recevoir une réponse aléatoire (qui aurait été : je pratique la « connaissance de soi » si et seulement si j'en éprouve l'envie et parce que j'espère que ça me fera du bien) et se trouve une réponse presque mécanique, quelque chose comme un impératif (je pratique la « connaissance de soi » si je veux être un humain de mon temps).

*On en serait peut-être arrivé, si on suit la lecture que fait François de Singly du philosophe canadien Charles Taylor, à une « *modernité tardive* » où la connaissance de soi prend la forme de la recherche de « qui on est vraiment » (Encadré 4).

*Mais on peut imaginer une autre conception de la modernité, selon laquelle « nous n'avons jamais été modernes » (Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991). En réalité, selon Latour, nous n'avons jamais appliqué ce qui, dans le programme de la modernité, était vraiment essentiel : la séparation de la science, du politique et de l'économie, qui était censée assurer notre supériorité sur les sociétés pré-modernes et notre distinction par rapport aux non-humains, sur la base du « *Grand Partage* » entre Nature et Culture. Notre monde est hybride, fait de réseaux socio-techniques et non de relations entre humains⁵, ce qui interdit de parvenir à la connaissance de soi sur la seule base de la réflexion classique, qui tend à ignorer la multiplicité des attachements qui caractérisent ceux qu'il appelle « les Terrestres ». Cette nouvelle version de la connaissance de soi servirait donc à « *atterrir* » !

² Jean-Paul Resweber, « Des lieux communs de la modernité », *Le Portique*, n°1, 1^{er} semestre 1998 (téléchargeable sur : <http://leportique.revues.org/>).

³ J.P. Resweber se réfère à *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987 (2 t.)

⁴ J.P. Resweber se réfère à H. Jonas, *Le principe responsabilité*, Paris, Le Cerf, 1990.

⁵ Voir : Rémi Barbier et Jean-Yves Trépos, « Humains et non-humains. Un bilan d'étape de la sociologie des collectifs », *Revue d'anthropologie des connaissances*, n°1, 2007 (disponible en ligne).

*

3/Argumentation historique (par exemple tirée de Foucault – Les techniques de soi ; ci-dessous en encadré 1) : suivre les transformations de la place donnée à la préoccupation de soi dans l’histoire occidentale (à distinguer de la connaissance de soi dans le bouddhisme – Encadré 3).

Encadré 1

Souci de soi et connaissance de soi Quelques jalons à partir de Michel Foucault

(« Les techniques de soi », *Dits et écrits, II*, pp. 1602-1632)

*Platon – 427av.JC / 347av.JC – (*Alcibiade I*) : Socrate veille à ce que les citoyens se soucient d’eux-mêmes plutôt que de richesse ou de renommée. C’est une mission divine, désintéressée et d’une grande utilité sociétale.

Epicure – 341 av.JC/ 270 av.JC – (*Lettre à Ménécée*) : il n’est jamais trop tard pour se soucier de son âme.

Grégoire de Nysse – 335/390 – (*Traité de la virginité*) : se détacher de la chair pour retrouver l’immortalité ; allumer la lampe et fouiller la maison jusqu’à retrouver la drachme (Luc, XV, 8-10).

*Pendant tout ce long moment historique (au moins jusqu’au XIV^e siècle) *l’epimeleisthai heautou* est **une pratique** (quelque chose à réitérer) et non une attitude (quelque chose qui serait acquis).

Chez Platon elle s’inscrit comme une pédagogie face à une éducation défectueuse (ex celle d’Alcibiade). Elle règle : 1/un rapport à l’activité politique (quand s’en détourner ?) ; 2/un rapport à l’éducation (devoir prioritaire du jeune homme) ; 3/un rapport à la connaissance de soi (priorité au *gnôthi seauton*) ; 4/un rapport au maître (trouver le maître qui convient parce qu’il déploie la *parrêsia*).

A la période hellénistique un rapport se noue

-à l’**écoute** (il faut s’exercer à écouter ; Plutarque – 46 / 125 –, *Peri tou akouein*) pour accueillir le logos ;
-entre l’écriture et la vigilance : Sénèque – entre -4 et -1 / 65 – (*Lettres à Lucilius*) et Marc-Aurèle – 121 / 180 – (*Lettre à Fronton*) prêtent une attention méticuleuse aux détails de la vie quotidienne (alors que Cicéron ne s’intéressait qu’à l’essentiel).

C’est en fait un examen de conscience. Chez Sénèque (*De ira*, livre III) c’est un inventaire et non un jugement sur le passé, afin de réactiver des règles de conduite que le sujet aurait oubliées. Le Sujet est alors un point de rencontre entre des actes et une règle, grâce à ce retrait (*anakhôrêsis*). Par l’ascèse (l’*askêsis*), il faut se préparer (*paraskeuazô*) à ce que la vérité (l’*alêtheia*) devienne comportementale (*êthos*).

On le fait de trois manières :

1/ la *meletê* (*meditatio*), qui est une expérience de pensée (Supposons que ceci ou cela se passe... Que ferais-je alors ?) et tout particulièrement la *praemeditatio malorum* (imaginer que le pire est déjà là mais qu’il ne s’agit pas de vraies souffrances) ;

2/ la *gymnasia* (entraînement à l’abstinence) ;

3/ entre les deux, de la vigilance et des exercices ambulatoires (une grande vertu accordée à la promenade).

*Que change le christianisme ?

Il comporte une obligation de vérité, en sus de la foi, qui fait que la pureté de l’âme vient de la connaissance de soi (*quis facis veritatem*, Augustin).

Mais cela s’accomplit en deux temps :

1/ l’*examologêsis* (reconnaissance d’un fait), le rituel par lequel le chrétien se reconnaissait publiquement pécheur et pénitent (c’est le statut de pécheur qui compte et non le péché), obéissant ainsi à trois modèles, médical, judiciaire, martyrologique ;

2/ au IV^e siècle, à la faveur de la vie monastique, apparaît une autre technique, l’*exagoreusis* (obéissance et contemplation), par lequel il s’agit de faire cesser la mobilité de l’esprit pour faire accéder le chrétien, via la remise de soi au directeur de conscience, à ce quelque chose de caché qu’il y a au fond de nous-mêmes et qui sans cela nous fait vivre dans l’illusion. Se connaître soi-même, c’est renoncer à soi-même : *Ego non sum ego*.

*

4/Le jeu du souci de soi et de la connaissance de soi.

Le « souci de soi » se pose aujourd’hui dans d’autres termes que ceux de la période analysée par Foucault et il redéfinit la connaissance de soi d’une autre manière encore.

La valeur de « souci » est l’une des briques à l’aide desquelles nous construisons notre rapport au monde (ce que nous reconnaissons quand nous disons de manière récurrente : « y a pas d’souci ») et toute connaissance de soi qui l’ignorerait apparaîtrait comme étriquée. Ce souci est – on l’a dit plus haut – un soin, tout à la fois *cura* (pratique d’une inquiétude existentielle, parfois assumée en personne, parfois diffuse, qui cherche à se fixer sur un milieu dans lequel les relations aux autres humains et aux non-humains auraient une stabilité), *cure* (pratique d’un équipement technique qui cherche à faire entrer le souci dans un protocole) et *care* (pratique de solidarités de proximité, qui cherche à tisser le souci dans les relations de bienveillance). Dès lors, la connaissance de soi apparaît comme une pratique symétrique : mon souci de l’autre (comme *cura*, *cure* ou *care*) est simultanément souci de moi-même ; le soin que j’apporte à moi-même et aux autres est simultanément connaissance de moi-même et connaissance de moi-même par celle de mes attachements aux autres.

*

Encadré 3

Le bouddhisme et la connaissance de soi

« Apprendre la voie bouddhique, c’est s’apprendre soi-même. S’apprendre soi-même, c’est s’oublier soi-même. S’oublier soi-même, c’est être attesté par d’innombrables *dharmas*. Être attesté par d’innombrables *dharmas*, c’est abandonner son corps-esprit, ainsi que le corps-esprit de l’autre. » (Dōgen, *Le Genjo Koan* – cité par Laurentiu Andrei⁶)

Dōgen⁷ considère que la connaissance de soi est naturelle et pourtant la connaissance de ce que l’on est véritablement appartient seulement à l’être éveillé (*buddha*). Il y a donc deux niveaux (au moins) et cela tient à ce que celui s’exerce ainsi va découvrir une vérité désagréable (du point de vue qui prévaut chez nous), à savoir qu’il n’y a pas de réalité substantielle pour un sujet (l’idée d’une réalité immuable d’une personne est une illusion). Pratiquer la connaissance de soi n’est donc pas une activité, mais au contraire une passivité⁸ : on reçoit du reste de la réalité l’attestation (par les *dharmas*, c’est-à-dire les événements et phénomènes du monde) de sa propre existence. L’identité personnelle est interdépendance des êtres de la nature. En procédant à l’effort d’oubli de soi, on met fin à l’isolement artificiel qui caractérise le soi mondain. A quoi sert donc cette paradoxale connaissance de soi ? A écarter la souffrance.

*

Encadré 4

La quête de soi et la reconnaissance

« Le philosophe américain Charles Taylor offre un autre éclairage sur cette configuration contemporaine de l’individu⁹. Il décrit, ainsi que le faisaient Elias ou Macpherson, un individu qui se pense comme doté de propriétés spécifiques et de profondeurs intérieures, mais surtout un individu qui ressent très fortement un appel à inventorier ces profondeurs pour s’assumer (il ne saurait trouver un modèle de vie à l’extérieur de lui-même). L’impératif fondamental de l’individu de la fin du XX^{ème} siècle serait de **savoir qui il est vraiment**, au-delà des apparences, voire au-delà des premières formes d’établissement (succès, position, possessions). Repli sur soi d’un *homo clausus* pratiquant le dialogue intérieur ? Pas vraiment, puisque, selon Taylor, l’identité dépend fortement des relations dialogiques avec d’autres, ce qui fait qu’il n’est ni un héritier (quelqu’un qui serait un pur produit de ses

⁶ Laurentiu Andrei, « La connaissance de soi entre tendance naturelle et exercice spirituel. Une comparaison entre stoïcisme et zen », *Le Philosophoire*, n°41, 2014/1. Disponible sur : <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2014-1-page-73.htm>

⁷ Dōgen Zenji (Dōgen maître zen), 1200-1253, est le fondateur de l’école sōtō du bouddhisme zen au Japon.

⁸ Il y a là un point de rencontre original avec ce que Lévinas dit du rapport à autrui comme passivité (voir le compte-rendu de la séance précédente du café philo).

⁹ Charles Taylor, *Sources of the Self*, Harvard, Harvard University Press, 1989.

origines), ni un *self-made man* (quelqu'un qui se construirait tout seul). L'idée centrale de Taylor, sur ce point, est que l'individu a besoin de **quelqu'un qui sache le reconnaître**, c'est-à-dire qui ne se laisse pas abuser par le statut social, par les formes apparentes de la réussite ou de l'échec.

Cette théorisation est approfondie par François de Singly¹⁰ en direction d'une sociologie du couple contemporain, Taylor ayant montré que cet individu à la recherche de son moi profond a besoin de liens permanents avec des très proches. L'adulte est en fait un être inachevé, malgré les réussites apparentes de sa socialisation initiale et le « bon conjoint » prend le relais du « bon parent ». La famille est donc au centre du processus de révélation de soi, en tant qu'elle est un espace de relations affectives et personnelles (amour, gratuité, inconditionnalité) suffisamment durables pour que règne la confiance qui permettra la quête de soi. Plus encore que la première institution de services, la famille est une **institution identificatrice**. Selon de Singly on peut, compte tenu de la dissymétrie des relations hommes / femmes, parler d'un travail de révélation de l'identité latente de la femme par le mari (un « effet Pygmalion »), même si ce travail a évolué entre le début et la fin du XX^{ème} siècle : on est passé du mari pédagogue, qui aide sa femme à devenir épouse et mère, au mari promoteur, qui encourage son épouse à devenir elle-même. Dans la famille contemporaine, le conjoint valide l'identité de son co-équipier et, lorsque, à la faveur de cette conquête de soi, l'identité du partenaire change, le conjoint doit aussi modifier sa manière d'être conjoint : la mobilité intra-conjugale est obligatoire, faute de quoi la mobilité extra-conjugale devient légitime, soit provisoirement (la liaison comme test, pour « faire le point »), soit définitivement (le divorce). En ce sens, le mariage contemporain est un re-mariage dont l'expression limite est le re-mariage officiel, au bout de plusieurs années de mariage, de deux conjoints. On voit ici l'un des affleurements essentiels des tensions qui naissent de cette quête dialogique de soi : l'individu contemporain est partagé entre fidélité à l'autre et fidélité à soi-même. Cette tension serait-elle à la source ou à l'aboutissement d'un nouvel individualisme contemporain ?

L'individualisme du XXI^{ème} siècle. Si l'on accepte ces prémisses, le raisonnement que l'on peut tenir sur l'individu contemporain, qui met à distance ses appartenances héritées et qui cherche à transformer son apparence en identité, nous conduit à rechercher, avec François de Singly¹¹, les diverses composantes qui font en réalité l'Individualisme. L'individu contemporain tend à combiner plusieurs formes de reconnaissance. Il y aurait, selon de Singly, quatre formes de l'individualisme moderne, qui, combinées, pourraient faire de l'individualisme, un humanisme et non quelque chose à rejeter comme manifestation de l'égoïsme. Il y a tout d'abord, l'« *individualisme citoyen* », issu de la Révolution française : universaliste et horizontaliste, il définit l'individu en tant que citoyen en relation avec d'autres citoyens qui doivent le reconnaître comme entité capable de porter, par soi, l'intérêt collectif. L'isolement, le divorce, dès le départ et, plus tard, sous la III^{ème} République, la blouse d'écolier masquant les différences sociales (qui montre que c'est un être abstrait dont il s'agit), ont été des symboles forts de cet individualisation citoyenne. L'« *individualisme relationnel* », qui met au centre l'amour et plus généralement la **reconnaissance réciproque**, au détriment d'une reconnaissance par l'affiliation familiale, se manifeste progressivement, pour obtenir, dans la deuxième moitié du XX^{ème} siècle, la consécration que l'on vient d'examiner dans le point précédent. Lorsqu'il présente la troisième forme, l'« *individualisme compétitif* », de Singly insiste bien pour qu'on ne le réduise pas à la dimension marchande, à quoi l'idée libérale d'individualisme possessif pourrait nous conduire. Ce qui est en jeu ici (particulièrement dans l'espace symbolique qu'a produit l'histoire scolaire de la France), c'est la **méritocratie**, c'est-à-dire la reconnaissance d'une légitimité pour un pouvoir lié au diplôme et à la réussite aux concours. La compétition sportive (dont Elias avait pointé l'exemplarité) est l'un des aspects de cette dimension, c'est pourquoi notre société condamne aussi fermement le dopage dans le sport : plus qu'un risque pour la santé, il est une tricherie dans la compétition (quid alors du dopage forcé de nombreux cadres ?). Enfin, l'« *individualisme humaniste* » est celui qui met en avant la commune humanité des individus, leur équivalence en tant qu'êtres, qui, riches ou pauvres, actifs ou passifs, peuvent par exemple être des victimes¹². C'est plus la fraternité que l'égalité qui est en jeu ici.

Toutefois, cette promotion contemporaine de l'individualisme est loin d'être uniforme, toujours selon de Singly. Il faudrait y distinguer les effets d'une « *première modernité* », qui met en avant l'individu doué de raison, susceptible

¹⁰ F. de Singly, *Le Soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan, 1996.

¹¹ F. de Singly, *L'individualisme est un humanisme*, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 2005.

¹² La parenté avec les quatre espaces de dénonciation mis en évidence en 1984 par Luc Boltanski dans « La dénonciation », à partir de lettres de lecteurs envoyés au journal *Le Monde* (...) est assez stimulante : la dénonciation du bourreau comme proche et singulier serait l'effet de la rupture de l'espace de l'individualisme relationnel ; celle du bourreau comme proche et universel, une rupture dans l'individualisme compétitif ; celle du bourreau comme universel et lointain, une rupture dans l'individualisme citoyen ; enfin, celle du bourreau comme proche et universel, une rupture dans l'individualisme humaniste. Cf. L. Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences*, Paris, Métailié, 1990.

d'une éducation morale de citoyen, au détriment des trois autres dimensions. Cet individu unidimensionnel (élève, malade, salarié, etc.), individu « *abstrait* » puisqu'il ne s'agit pas « *de son moi mais de l'individu en général* » (Durkheim, cité par de Singly), est finalement un individu qui doit être anonyme pour pouvoir bénéficier de rapports égaux, comme le montre récemment le projet de C.V. anonyme (l'exemple est donné par de Singly). Il est progressivement mis en cause par l'individualisme de la « *seconde modernité* », dont le parangon est l'individu authentique, épanoui dont il a été question (...). L'auteur considère qu'il s'agit là d'un individualisme « *concret* », celui d'un individu qui acquiert du pouvoir sur soi en se construisant. Cette fois, l'individualisme citoyen est « saisi » par la question du singulier, de la singularité, qui valorise notamment la proximité politique (alors que la philosophie rousseauiste qui sous-tendait l'individualisme citoyen valorisait la distance). D'où l'importance accordée à l'irruption des personnes sur des scènes où elles ne sont pas forcément attendues (par exemple des situations d'expertise, où se constituent des « forums hybrides »¹³ (...)). Pour autant, selon de Singly, les tensions entre les différentes dimensions de l'individualisme demeurent : il y a un « *malaise dans l'individualisme* », qui interdit l'optimisme béat.

Extrait de : J.-Y. Trépos, « La société des individus ? ». In : J.-Y. Trépos (avec Christelle Stupka et Sabrina Sinigaglia-Amadio), *La société à l'aube du 21^e siècle*, Université Ouverte des Humanités (UOH), 2007. Disponible sur : <https://www.canal-u.tv/chaines/canal-socio/la-societe-des-individus>

¹³ L'expression renvoie aux travaux de Michel Callon et désigne la coexistence imprévisible, dans une situation donnée, de paroles ayant des statuts disparates, qui rendent difficile le pilotage de cette situation (...).