

Le malaise de l'«homme moderne»

Gérald Berthoud

Il n'est pas aisé de caractériser la modernité occidentale, tant cette dernière passe pour une réussite exceptionnelle. Contre la propre tradition de l'Occident et contre toute altérité culturelle, la modernité, selon une vue orthodoxe, se définirait très globalement comme un mouvement de libération individuelle, contre les vérités révélées de la religion, les évidences de la tradition et l'amalgame de croyances, toutes réunies sous le terme péjoratif d'obscurantisme. Telle serait la toute-puissance de l'idéal d'un individu autonome, porté à faire des choix selon des exigences rationnelles.

L'apport décisif des domaines comme l'éthologie et les neurosciences devrait permettre de repenser fondamentalement l'idée d'une double exception, celle de l'humanité par rapport aux autres êtres vivants et celle de l'homme moderne par opposition à l'humanité dite « non moderne ».

Tout en considérant sérieusement le conditionnement de l'être humain par son appartenance au monde vivant, la tâche des sciences sociales est de mettre en évidence les caractéristiques distinctives de l'humanité. Entre autres, une capacité universelle de créer des mondes institués, qui donnent un sens à la vie.

Dans une telle perspective, ce qui distingue l'homme moderne peut être vu comme une capacité à se représenter son monde et à agir sur lui à partir d'un imaginaire de l'illimitation. Ce dernier est si ancré dans l'esprit du plus grand nombre qu'il se mue en un conformisme social. Mais un tel enfermement est loin d'être absolu. L'homme moderne est soumis de plus en plus à des contradictions violentes. Porté sans cesse à se libérer de toute limite, il se heurte aux inévitables limites écologiques, anthropologiques et sociales. Autant dire que la situation de l'homme moderne est malaisée.

Dans la brève esquisse qui suit quelques thèmes sont présentés de manière succincte et d'autres à peine abordés. Ce texte à l'état d'ébauche doit être vu comme un aperçu d'un possible programme de recherche, ou d'un ensemble de pistes de réflexion.

Une vue orthodoxe sur la modernité

Penser l'être humain, les sociétés et les cultures suppose nécessairement d'avoir une vue aussi claire que possible sur ce qu'il est convenu d'appeler la modernité

occidentale. Encore faudrait-il s'entendre sur le sens à donner à cette notion, sur sa portée et sur ses limites. Quelles peuvent être les caractéristiques les plus pertinentes pour rendre compte de l'évidente complexité des sociétés dites modernes à travers le temps ? Est-il possible, par exemple, d'isoler un trait estimé majeur, en mesure de dégager ce qui serait fondamental aux diverses variations historiques et culturelles de la modernité ?

Une manière largement répandue d'envisager la condition de l'homme moderne est de l'inscrire dans une vision évolutionnaire, réduite souvent à une suite de mutations ou simplifiée sous la forme d'un grand partage. Depuis plusieurs siècles, cette manière de voir dichotomique s'est imposée, en opposant des Nous et des Eux, ou encore l'ici et l'ailleurs, malgré la grande généralité et le flou de ces notions. Certes, cette dichotomie se présente sous diverses modalités. Mais elle renvoie toujours à la même opposition confuse. Et surtout le pôle des Nous caractériserait, pour l'humanité entière, la seule voie à suivre.

L'histoire de l'humanité, dans une telle perspective orthodoxe, équivaut à un passage progressif d'un monde « enchanté » à celui d'un univers organisé fondamentalement selon la double exigence, en étroite interdépendance, d'une rationalisation et d'une individualisation¹. Une longue liste d'auteurs, partageant la même idée en dépit de leurs évidentes différences, permettrait de montrer la permanence d'une telle vision du monde. Quelques exemples révélateurs. Avec Auguste Comte, par exemple, l'humanité serait amenée à passer de l'enfermement de la magie à l'ouverture infinie de la science. Pour Durkheim, les « sociétés inférieures » sont caractérisées par leur « uniformité intellectuelle et morale », ou encore « tout est commun à tous », au point de ne pas pouvoir distinguer entre « type individuel » et « type générique »². Mauss n'hésite pas à parler de « l'histoire même des étapes au cours desquelles cet élément d'affectivité sociale s'est progressivement affaibli, laissant de plus en plus la place libre à la pensée réfléchie des individus »³. Une vue clairement défendue par deux auteurs aussi différents que Piaget et Hayek. Le premier départage l'humanité entre pensée symbolique et pensée rationnelle ; le second, entre instincts tribaux et relations abstraites⁴. Pour Max Weber enfin, la rationalisation serait la caractéristique par

¹ Un tel raccourci de l'histoire trouve une sorte de justification dans la disjonction du modèle grec « muthos-logos » (voir Vernant J.-P., *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris : Maspero, 1974, p. 196).

² Durkheim E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : PUF, p. 7-8.

³ Mauss M. *Œuvres 2. Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris : Minuit, p. 330.

⁴ Voir Berthoud G. *Vers une anthropologie générale. Modernité et altérité*. Genève : Droz, 1992, p. 173-176.

excellence de la modernité⁵. Cette dernière aurait « une signification et une valeur universelles »⁶.

Fondamentalement, être moderne signifie se libérer de la domination d'une autorité quelconque, pour penser et agir de manière autonome selon les exigences de la raison⁷. Dans une telle perspective, l'idéal individualiste est celui d'un *homo rationalis*, à la fois sur le plan de la morale, de la connaissance et comme calculateur de ses propres intérêts. Un être humain capable de penser et d'agir par lui-même, véritable incarnation d'une rationalité tout à la fois instrumentale et discursive. Un être encore en mesure de maîtriser ses motivations les plus égoïstes, pour une critique argumentée sur les autres et sur lui-même. La modernité apparaît ainsi comme un mouvement libérateur pour surmonter, d'une manière ou d'une autre, les limites matérielles et mentales inhérentes à la condition humaine.

Cette hypothèse d'un individu idéalement rationnel est omniprésente dans les discours savants des sciences sociales. Elle s'affirme selon de multiples variantes. Parmi celles-ci, la construction théorique de Boudon apparaît comme une illustration exemplaire d'une telle centration rationaliste. Prenons, à titre d'exemple révélateur, son programme pour une « théorie sociologique générale », tel qu'il est présenté dans plusieurs articles et ouvrages. Emotions, passions ou sentiments n'auraient au mieux qu'une valeur résiduelle. Aussi Boudon déplore-t-il que « la mode est à l'affectif, à l'émotionnel et au culturel »⁸. Au contraire, son programme pour une sociologie proprement scientifique repose sur deux conditions :

- une théorie individualiste de l'action humaine ;
- une conception élargie de la rationalité, selon une triple composante instrumentale, cognitive et axiologique⁹.

La scientificité de ce programme est ainsi fondée sur une représentation épurée de la réalité humaine et des phénomènes sociaux, en écartant tout ce qui est conçu comme des « forces occultes » internes et externes. Par soustraction, en quelque sorte, il resterait la figure d'un homme dont les actions rationnelles porteraient sur les moyens et

⁵ « Ce furent l'entreprise permanente rationnelle, la comptabilité rationnelle, la technique rationnelle, le droit rationnel, qui engendrèrent le capitalisme, mais encore ne furent-ils pas seuls ; il fallait que s'y adjoignent en complément un mode de pensée rationnel, une rationalisation de la manière de vivre, un ethos économique rationnel » (*Histoire économique*. Paris : Gallimard, 1991, p. 372).

⁶ Weber M. *Sociologie des religions*, Paris : Gallimard, 1996, p. 489.

⁷ E. Benveniste nous rappelle que « ratio », racine latine de raison, est un « terme technique pour 'compte' calcul' » ; et il ajoute : « transposé par métaphore, ce sens est celui que nous traduisons par 'juger' ou 'croire', c'est-à-dire aboutir à une conclusion après avoir vérifié tous les éléments du problème comme on vérifie un compte, après élimination successive des articles » (*Le vocabulaire des institutions européennes I économie, parenté, société*, Paris : Minuit, 1969, p. 152 et 154).

⁸ « D'un Durkheim à l'autre ». Dans *Durkheim. L'institution de la sociologie*, B. Valade, éd., Paris : PUF, 2008, p. 158.

⁹ « Mais où sont les théories générales d'antan? ». *Revue européenne des sciences sociales* 140, 2008, p. 46-47.

sur les fins. Comment alors concilier l'idée que « raisons et motivations » individuelles seraient la « cause ultime » de toute réalité humaine et l'insistance sur la nécessaire prise en considération du contexte ? En fait la théorie sociologique de Boudon est simultanément une conception de l'histoire vue comme une avancée progressive de la rationalisation, même si un tel mouvement n'est nullement constant et n'échappe guère à de possibles régressions. Un relatif optimisme pour lequel, au fil de l'histoire, le « bon sens » l'emporterait contre les passions et les préjugés. Un point de vue qui repose sur l'hypothèse d'une sélection rationnelle des idées et des actions¹⁰.

Dans une telle perspective évolutionniste, le prétendu primitif serait rationnel, même dans ses croyances et ses pratiques apparemment les moins conformes à la raison. Sa rationalité s'inscrirait dans les limites des institutions et des valeurs propres à son univers social. La diversité des sociétés et des cultures se réduirait ainsi à des phases dans un mouvement ascendant vers une rationalité toujours plus effective.

Qu'est-ce que l'être humain ?

Dans une conception aussi épurée de l'individu moderne, vu dans une situation d'extériorité avec les autres et avec l'univers objectif des phénomènes naturels, c'est l'être humain dans toute son épaisseur, faite de raison et d'intérêts certes, mais aussi de passions, de sentiments, ou encore d'émotions, qui disparaît littéralement.

Cette vérité située sur ce qui est proprement humain dans l'homme peut-elle être la bonne réponse à la question fondamentale « qu'est ce que l'être humain » ? L'homme moderne serait-il l'heureux résultat d'un processus historique conjoint d'individualisation et de rationalisation ? Ou encore faut-il voir en lui l'affirmation pleine et entière de l'identité humaine, en totale rupture avec le monde naturel ? N'est-ce pas faire preuve tout à la fois d'un anthropocentrisme radical et d'un universalisme ethnocentrique ? L'homme dit moderne serait-il si exceptionnel qu'il s'opposerait à tout le reste de l'humanité ?

Il n'est certes pas aisé de répondre à de telles questions. Les savoirs sur l'homme et la société et plus largement sur le monde vivant s'inscrivent nécessairement dans un contexte culturel, qui structure notre vision du monde et qui oriente la pensée savante. De toute évidence, une longue tradition intellectuelle, toujours effective aujourd'hui, conçoit l'être humain selon une anthropologie dualiste opposant le corps et l'esprit ou

¹⁰ Voir note 8 p. 162.

l'âme¹. Certes cette distinction semble être universelle. Mais pour la représentation moderne, il ne s'agit pas simplement de séparer les deux univers corporel et spirituel, mais de les considérer comme antinomiques. Le corps est ainsi marqué par la finitude de tout être vivant et l'esprit est vu comme une force d'imagination sans limites.

Cette manière de voir est instituée dans un grand partage disciplinaire, opposant traditionnellement les sciences naturelles aux « sciences de l'esprit » (*Geistwissenschaften*). Dans les deux cas, une forte tendance au réductionnisme semble inévitable. Pour les premières, l'être humain est un organisme qui s'insère dans la continuité de l'évolution des espèces. Pour les sciences humaines et sociales, la réflexion sur l'identité humaine suppose au contraire une nette discontinuité avec l'ensemble du monde vivant. L'être humain apparaît ainsi comme un être à part. Cette façon de voir est repérable dans trois variantes propres à confirmer l'exception de l'humanité. Telles sont le subjectivisme, avec l'idée philosophique d'un individu libre et autonome ; le sociologisme ou le constructivisme social ; ou encore le culturalisme ou le relativisme culturel².

Cette simplification à l'excès se prolonge, entre autres, dans le domaine des sciences sociales. Chaque discipline repose sur des présupposés anthropologiques variables, éclairant divers aspects de la condition humaine. Chacun passe pour un élément universel propre à délimiter clairement les frontières d'un champ théorique autonomisé. Ces présupposés sont autant de manières de décomposer un être humain en de nombreuses facettes. L'homme apparaît tour à tour comme *homo faber*, *loquens*, *rationalis*, *oeconomicus*, *religiosus*, *ludens*, *communicans*, *donator*, pour ne citer que quelques étiquettes. Chaque discipline porte ainsi sur la représentation d'un être partiel, sans le moindre souci de recomposition. À partir d'une telle fragmentation, toute vue intégrée de l'être humain devient impensable.

Certes un certain enfermement disciplinaire est inévitable. Les connaissances sur l'être humain dans tous ses aspects s'élaborent nécessairement à partir de disciplines savantes solidement instituées. Rien ne serait pourtant plus contre-productif que de s'enfermer dans sa bulle cognitive. Mauss, tout en reconnaissant les « limites des sciences » et leurs « frontières réciproques » n'affirmait-il pas que « c'est aux confins des sciences, à

¹ Ces notions devraient être explicitées. L'âme ne renvoie-t-elle pas à la croyance en l'immortalité ? L'esprit recouvre à la fois les deux termes anglais de *spirit*, qui s'identifie en quelque sorte à celui d'âme et de *mind*, qui se rapporte à des facultés comme la pensée, la conscience, ou encore la mémoire. Certes, dans le langage courant, la polysémie des termes âme et esprit (au sens de *spirit*) tend à effacer toute différence.

² Sur ces trois manières de réduire la complexité de l'identité humaine, voir Schaeffer J.-M. *La fin de l'exclusion humaine*, Paris : Gallimard, 2007.

leurs bords extérieurs, aussi souvent qu'à leurs principes, qu'à leur noyau et à leur centre que se font leurs progrès »³ ? Toute démarche socioanthropologique, dans sa double dimension critique et constructive, ne relève-t-elle pas ainsi d'un idéal de « transversalité interdisciplinaire »⁴ ?

Dans cette perspective, à la suite de Mauss encore, la vie humaine doit être envisagée dans toute sa complexité. Comme telle, elle implique que « la triple considération du corps, de l'esprit et du milieu social doit aller de pair »⁵. Pour saisir au mieux une telle complexité, il importe de tenir compte des apports les plus significatifs de disciplines comme l'éthologie, la primatologie, ou la biologie humaine et plus particulièrement les neurosciences. A cette condition, il devient possible de mettre solidement en question toute conception réductrice de l'être humain, sans tomber dans la pure condamnation morale. Certains acquis de ces disciplines imposent une mise en question radicale de l'opposition nature-culture, comme un mode de pensée majeur pour établir un ordre discriminant du monde⁶.

Avec l'éthologie, une stricte vision hiérarchique du vivant n'est plus acceptable. L'animal ne se réduit pas à un être naturel opposé à l'humain, seul être social et culturel. L'animalité peut ainsi s'envisager comme une catégorie en vue d'établir une comparaison avec l'humanité, pour dégager à la fois des similitudes et des différences.

Avec les neurosciences, la rationalité et ce qui est censé la nier comme les passions, les émotions ou les sentiments ne peuvent plus se ramener au modèle de référence nature-culture. La prétention de l'*homo rationalis* moderne d'incarner l'être humain par excellence doit être l'objet d'une forte critique. Les recherches sur le fonctionnement du cerveau sont une contribution indispensable, pour tendre vers une vue intégrée de l'être humain.

Une double exception est ainsi mise en cause. Celle de l'humain en général, par rapport aux autres êtres vivants et, parmi les humains, celle de l'homme moderne.

³ *Sociologie et anthropologie*, Paris : PUF, 1973, p. 290.

⁴ Bouvier P. *Le lien social*, Paris : Gallimard, 2005, p. 12.

⁵ Voir note 13, p. 308.

⁶ Pour Lévi-Strauss, par exemple, « on a commencé par couper l'homme de la nature, et par le constituer en règne souverain ; on a cru ainsi effacer son caractère le plus irrécusable, à savoir qu'il est d'abord un être vivant. Et, en restant aveugle à cette propriété commune, on a donné champ libre à tous les abus. Jamais mieux qu'au terme des quatre derniers siècles de son histoire, l'homme occidental ne put-il comprendre qu'en s'arrogeant le droit de séparer radicalement l'humanité de l'animalité, en accordant à l'une tout ce qu'il retirait à l'autre, il ouvrait un cycle maudit, et que la même frontière, constamment reculée, servirait à écarter des hommes d'autres hommes » (*Anthropologie structurale deux*, Paris : Plon, 1973, p.53)..

La fin de l'exception humaine ?

Les travaux éthologiques les plus récents apportent un éclairage décisif sur l'étroite parenté entre l'humain et l'animal. L'homme doit être vu d'abord comme un être vivant parmi d'autres, contre toute accentuation de l'altérité radicale du monde animal. Selon une tradition savante bien attestée, l'être humain comme l'animal se caractérisent par un ensemble de traits plus ou moins apparentés. Tels sont, en particulier, l'« instinct de conservation », ou l'« instinct de vie ». L'idée générale derrière ces formulations et bien d'autres encore est celle d'un être en mesure de se maintenir en vie, grâce à ses capacités adaptatives. En d'autres termes, tout être vivant est vu comme une force, à la fois menaçante et menacée, dans ses affrontements inévitables avec les autres et contre les phénomènes naturels.

Mais cette vision d'une violence naturelle doit être relativisée. Comme nous l'apprennent avec insistance nombre de travaux en éthologie, il y a une socialité animale, en particulier chez les grands singes, propre à limiter la portée destructrice des besoins et des affects les plus élémentaires, tout au moins dans les limites d'un groupe défini. Faut-il alors se contenter de poser l'existence d'un « instinct social » ? Mais, selon une perspective largement partagée, les termes de société et de culture passent pour des notions transspécifiques. La socialité animale ne se réduirait pas au seul domaine de l'inné ; elle relèverait, pour une part variable, d'un acquis culturel¹. Une manière de mettre radicalement en doute toute une tradition philosophique, pour laquelle l'être humain ne serait pas naturellement sociable. Une manière encore de prétendre que toute capacité culturelle serait propre à la seule humanité. C'est dire qu'il importe pour nous de remettre sur le métier la question centrale du social et du culturel. Des caractéristiques communes se retrouvent chez les primates et chez les humains, comme la confrontation et la réconciliation. A suivre de Waal, par exemple, rétablir la paix chez les primates « est une compétence sociale acquise et non un instinct »². Dans une telle perspective, la socialité animale nous oblige ainsi à relativiser fortement la prétention à une exception humaine. Pour de Waal encore, l'homme serait un « singe bipolaire » (à la fois chimpanzé et bonobo), mû par la violence de l'intérêt individuel et l'ouverture empathique et altruiste envers autrui³. Sollicité, avec d'autres, pour répondre

¹ Voir, entre autres, McGrew W.C. *The Cultured Chimpanzee : Reflections on Cultural Primatology*. Cambridge : Cambridge University Press, 2004 ; de Waal F. et Tyack P.L., eds *Animal Social Complexity : Intelligence, Culture, and Individualized Societies*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2004.

² *Le singe en nous*. Paris : Fayard, 2006, p.188 (première publication en anglais *Our Inner Ape : the Best and the Worst of Human Nature*, 2005).

³ Voir note 18, p. 278-9.

à la question « qui sommes-nous ? », de Waal confirme son point de vue, en esquissant une sorte de « grand récit » naturaliste de la condition humaine. Pour lui, en effet, « nous nous comparons aux singes pour défendre des conceptions du monde et des hypothèses sur la nature humaine »⁴.

La fin de l'exception moderne ?

Le savoir éthologique, dans son souci de penser l'homme comparativement, en reste le plus souvent au niveau d'une humanité indifférenciée. Les neurosciences ne font pas autre chose, quand elles prétendent dégager la dimension universelle des processus cognitifs et affectifs. Mais elles n'en constituent pas moins un apport essentiel pour mettre en évidence la part essentielle des émotions, pour une compréhension équilibrée de l'être humain.

Nul doute que le terme « émotion » est largement usité dans le langage courant. Terme flou, l'émotion se rapporte immédiatement à des sensations soudaines et incontrôlables. Il est, par exemple, déconseillé d'*agir sous le coup d'une émotion*, même si cette dernière nous *surprend* et nous *envahit* au point de nous *submerger*. Dans tous les cas, l'émotion s'oppose à ce qui est réfléchi et calculé. En outre, dans un sens élargi ou affaibli, le terme émotion tend à se confondre avec ceux de sensation, de sentiment, ou encore de passion. Rationalité et émotion sont ainsi largement perçues comme des notions antagonistes. Prises dans un tel dualisme, les émotions apparaissent comme autant d'obstacles à la raison. Elles sont encore de simples négations de la rationalité vue comme un donné évident et indiscutable. Elles servent, entre autres, avec d'autres couples antithétiques, à hiérarchiser le monde, les sociétés ou les cultures et les individus¹.

Avec le développement considérable des neurosciences, la recherche sur les émotions relativise, ou s'oppose même, à une telle dichotomisation. Le cerveau, vu comme un nouveau continent, est exploré au moyen des technologies les plus avancées, grâce, entre autres, à l'imagerie fonctionnelle par résonance magnétique (IRMf), ou la stimulation magnétique transcrânienne (SMT)². Ces technologies permettent une connaissance renouvelée de phénomènes psychiques comme la mémoire, la pensée, le

⁴ Philosophie Magazine no 35 Décembre 2009-Janvier 2010, p. 57 : « Des singes bipolaires ».

¹ Voir, entre autres, Berthoud G. « Socialité et émotions ». *Revue européenne des sciences sociales* 144, 2009, p. 57-71.

² L'IRMf est un procédé de visualisation des variations de flux sanguins dans les différentes parties du cerveau. Les images ainsi obtenues permettent d'analyser les connexions neuronales d'un individu en train de prendre une décision ou d'accomplir une tâche. Elles montrent les régions cérébrales activées par des émotions ou par un raisonnement. La SMT permet d'expérimenter les modifications d'un comportement quand une partie du cerveau est inhibée, au point de produire une lésion virtuelle, pour la durée de l'expérience, par des impulsions électriques.

langage, les représentations, la perception, ou encore les décisions, en vue d'en dégager les bases biologiques. Plus encore, avec la neuroscience dite sociale, l'examen de données neurobiologiques, tirées des techniques de l'imagerie cérébrale liées à diverses expérimentations, permet d'expliquer, entre autres, les comportements prosociaux, dans leurs aspects cognitifs et affectifs³.

Pour le sens commun, rien de plus évident que les sujets humains soient guidés en partie par les émotions dans leurs actions comme dans leurs idées. Il en va de même pour toute une pensée savante hétérodoxe, comme celle de Marcel Mauss par exemple. D'une certaine manière, la neuroscience sociale ne fait que reprendre ces vues non-conformistes. Mais les moyens techniques utilisés sont radicalement nouveaux. Ils permettent en quelque sorte d'ouvrir cette « boîte noire » que constituent les états et les processus mentaux, en mettant à mal les spéculations sociologiques simplificatrices sur ce qui pousse les êtres humains à agir. Les données tirées de l'exploration du cerveau permettent ainsi de montrer la part irréductible des émotions sociales dans toute interaction contre les théories rationalistes. L'être humain ne peut plus se concevoir comme celui qui est ou devrait être motivé par ses seuls intérêts rationnellement calculés.

Comme pour l'éthologie, la neuroscience ne doit pas être prise comme un pur savoir. De manière générale, toutes deux, comme les sciences humaines et sociales, sont constituées par d'inévitables interférences entre des savoirs empiriques et des conceptions sur l'être humain et le monde⁴. Ces conceptions s'appuient sur d'évidentes compétences scientifiques. Il n'est donc pas question de les rejeter pour les remplacer par d'autres produites par les sciences sociales. Aussi ne s'agit-il pas d'invalider les « grands récits » éthologiques et neuroscientifiques, posant, entre autres, une continuité entre l'animal et l'homme, d'une part et, d'autre part entre le « sauvage » et le « civilisé ». Des « grands récits » qui brouillent pour le moins le « grand partage » radical entre nature et culture ou entre inné et acquis.

Une science sociale ouverte, contre tout enfermement disciplinaire, est portée à penser l'être humain dans son intégralité. Elle doit inévitablement se confronter à la tension

³ Voir, par exemple, Cacioppo J. T. et Bernston G. G., eds, *Social Neuroscience : Key Readings*. London : Psychology Press, 2005 et Dunbar R. « The Social Brain. Mind, Language, and Society in Evolutionary Perspective ». *Annual Review of Anthropology* 32, 2003, p. 163–81.

⁴ Dans un entretien à la suite d'un colloque sur le thème « neurobiologie des valeurs humaines », J.-P. Changeux affirmait : « Les neurosciences vont nous apporter une nouvelle vision, une nouvelle conception de l'homme et de l'humanité [...]. Les neurosciences inaugurent les Lumières du XXI^e siècle » (Le Monde 02.02.2005). Les conceptions sur l'être humain et le monde peuvent aussi se ramener à des visions justificatrices fondées sur des croyances inacceptables d'un point de vue proprement scientifique et éthique. Telles sont les formes diverses de biologisme comme l'eugénisme, le racisme, ou encore le darwinisme social. Du côté des sciences sociales, il serait tout aussi aisé de dénoncer les dérives idéologiques de l'individualisme, du sociologisme ou du culturalisme.

entre continuité et discontinuité, en vue de dégager ce qui est propre à l'homme en général et à l'homme moderne en particulier.

La socialité humaine comme relation triadique

La connaissance de l'être humain dans toute sa complexité suppose une capacité de décentration disciplinaire. Ce qui entraîne, entre autres, le rejet de toute coupure radicale dans la manière de concevoir le monde animal et humain. Les approches éthologiques et neuroscientifique imposent certes d'inclure l'humanité dans l'ensemble du monde vivant. Elles permettent ainsi de faire une critique argumentée du sociologisme ou du culturalisme, mais avec le risque évident de minimiser, voire d'ignorer, la créativité humaine révélée par la diversité des contextes sociaux et culturels. Aussi la tâche du chercheur en sciences sociales est de se demander très explicitement ce qui est proprement humain, au point de nous différencier du monde animal, malgré l'évidence d'une base biologique commune.

Un fond proprement anthropologique pourrait s'énoncer de manière succincte comme suit : l'être humain est faible et fragile, mais cet être fini et vulnérable est travaillé, de multiples manières, par des désirs insatiables. Partout et toujours, l'humanité, pour surmonter les contradictions de sa condition, est confrontée à la nécessité de trouver un équilibre nécessairement instable entre des exigences opposées. Les multiples réponses données par l'humanité, pour maîtriser une telle situation conflictuelle, ont pris chaque fois la forme d'un monde institué. La différence essentielle entre les êtres vivants humains et les autres doit s'établir à ce niveau. La singularité humaine réside alors dans une capacité de créations imaginaires, concrétisées sous la forme de cultures ou de sociétés dites symboliques.

Le sujet humain n'a pas d'existence effective en dehors d'une relation à autrui par la médiation de tiers. Les relations humaines sont donc fondamentalement triadiques¹. Dans le langage des pronoms personnels, par exemple, pas de Je et de Tu sans un Il unificateur. Le tiers médiateur peut prendre de multiples formes : institutions, personnes, objets. Dans tous les cas, il est la marque même du social objectivé. Même dans la communication intersubjective, les deux parties concernées s'inscrivent nécessairement dans une relation triadique. Ne serait-ce qu'en raison du tiers que constitue l'institution du langage. Tout tiers symbolise un ensemble de valeurs

¹ « Aussi longtemps qu'il n'y a que deux, il n'y a pas de société. Il doit y avoir un troisième terme » (Castoriadis C. *Domaines de l'homme*. Paris : Seuil, 1986, p. 54.).

partagées. Mais comme entre-deux, ou comme médiation, le tiers unit et sépare tout à la fois.

Certes seuls les individus pensent et agissent. Mais ils ne peuvent le faire que dans un contexte institutionnel défini, en se conformant plus ou moins à des lois, des règles et des normes propres à canaliser pulsions et affects. Des contraintes inévitables pour imposer des façons de sentir, de penser d'agir et de maintenir une forme définie de vivre-ensemble. Mais la violence instituée et la force légitimée, nécessaires pour punir toute violation des lois, seraient bien insuffisantes pour assurer une vie sociale effective. Pour l'être humain, la question du sens de l'existence est tout aussi vitale que la survie physique. Pris dans sa condition d'être mortel, il ressent plus ou moins clairement l'absurdité d'une existence que rien ne semble justifier. Dans toute société, l'individu doit donc trouver une raison d'exister comme une défense contre la mort. Il est ainsi amené à acquérir ce qui est valorisé. Tels sont, par exemple, le prestige, l'honneur, la renommée, le pouvoir, ou encore la richesse. Ces fins valorisées constituent autant de modèles d'être, de penser et d'agir, qui indiquent ce qui est à faire et qui contribuent à la fabrication sociale des individus. Mais les fins valorisées d'une société donnée ne sont pas des moules imposant absolument leur forme aux individus. Il y a en tout être humain une « part maudite », ou une « part obscure » irréductible et jusqu'à un certain point socialement indomptable. Une telle part est repérable dans de multiples formes de transgression et d'excès liées à une quête passionnelle combinant, de manière variable, pouvoir, avoir et reconnaissance sociale. Ces tendances à la démesure entraînent des rivalités et des luttes, qui prennent le plus souvent une forme constructive dans les limites d'une collectivité donnée, mais qui deviennent, dans des moments particuliers, des menaces plus ou moins graves pour la cohérence sociale à divers niveaux.

Un conformisme économique

Qu'en est-il du monde actuel envisagé dans une telle perspective ? A première vue, il semblerait qu'il n'y ait pas des valeurs qui soient unanimement acceptées et qui transcendent l'inévitable fragmentation des multiples revendications individuelles et collectives. Autant dire qu'au-delà du pluralisme des valeurs, il n'existerait pas une finalité de la vie humaine largement reconnue par tous. Mais à y regarder de plus près, force est de constater qu'une des fins valorisées, voire la plus valorisée, est la recherche et la passion de l'avoir. Une quête jamais assouvie de la richesse, peu importe le niveau de vie des uns et des autres.

Dans les sociétés dites modernes ou en voie de modernisation, l'économique, comme idée et comme pratique, tend à être conçu comme une structure englobante, propre à organiser l'ensemble de la société et à donner un sens à l'existence humaine. Vu de manière succincte, un tel conformisme équivaut à un mouvement sans fin de mise en valeur généralisée de tout ce qui importe dans la vie, selon un credo largement partagé. Un tel économisme tend à occuper la place d'une métaculture qui s'insinue dans tous les esprits. Il s'extériorise dans une nébuleuse sémantique comprenant tout un vocabulaire constitutif du savoir économique. Des notions comme « intérêt », « échange », « capital » et « marché » orientent nécessairement les pratiques individuelles et collectives. Elles expriment tout à la fois une vérité humaine, un univers de sens, des normes et des valeurs spécifiques. Cette vision du monde dit ce qu'est l'être humain et ce qu'il doit être, ou encore ce qu'il fait et ce qu'il doit faire et comment il doit entrer en relation avec les autres. Cette manière de voir simplifie à outrance l'ambivalence et les paradoxes constitutifs des relations humaines. Le postulat anthropologique de l'homme foncièrement calculateur se réfère à la figure d'un être sans véritable passion, sans démesure ni violence.

Le modèle identificatoire d'une telle attitude est diffusé, entre autres, par le *Magazine Forbes*¹. Ce dernier établit annuellement un classement mondial, parmi quelque mille milliardaires en dollars états-uniens, pour connaître « la personne la plus riche sur la terre ».

Chacun, monétairement gros ou petit, est soumis émotionnellement à cette visée de l'avoir. Ce désir trouve sa justification dans une opinion largement partagée. En termes durkheimiens, on pourrait parler d'une « représentation collective ». Cette centration sur l'avoir pousse tous les individus à une lutte pour la possession dans un monde soumis toujours davantage à l'imaginaire d'une maîtrise technoscientifique et économique. Mettre sur le marché toujours plus de biens et de services, pour satisfaire ce que Tocqueville qualifiait déjà de « passion du bien-être matériel », ou même de « l'amour excessif du bien-être »².

Dans un tel univers de sens, la valeur des choses tend à l'emporter au détriment de la valeur des personnes. Parmi les aspects constitutifs du fondement normatif de la modernité, les distinctions absolues, d'inspiration kantienne, entre personne et chose, fin et moyen et surtout dignité et prix, ne résistent guère à un mouvement

¹ <http://www.forbes.com/> (consultation 20.03.2010).

² *De la démocratie en Amérique* II. Paris : Gallimard, 1986, p. 181 et 206.

technoscientifique et économique tout-puissant. La tendance est d'étendre toujours davantage l'univers des choses, incluant l'être humain lui-même, comme une ressource disponible d'une manière ou d'une autre et comme telle susceptible d'acquérir une valeur marchande. Cette tendance apparemment irrépessible à concevoir le monde, les autres et soi-même comme autant de formes de réification suppose un « oubli de la reconnaissance »³. En rapport avec ce sens « pathologique » de la vie humaine, un ensemble d'affects tend à s'imposer. Telles sont l'envie, l'avidité, mais aussi l'angoisse, la peur de l'échec, l'humiliation, la honte, voire la haine, ou, au contraire la fierté de la réussite matérielle.

Les crises qui secouent le monde actuel sont autant de révélateurs de ce climat émotionnel. Elles confirment toutes une violente poussée dérégulatrice, mais elles sont simultanément un rappel de l'irréductible dimension sociale de la vie humaine. Cette tendance à la financiarisation de la société et du monde fait prendre conscience de la nécessité d'une protection sociale, contre les menaces d'un accaparement général de la richesse libéré de toute limite culturelle et sociale.

En fin de compte, ces crises montrent une fois encore combien la condition de l'homme moderne est malaisée⁴. Un malaise qui réside dans un énorme déséquilibre. D'une part, l'idéal d'un individu moralement responsable et conscient d'être lié à autrui par son appartenance à un ensemble social défini, jusqu'à envisager l'existence effective d'une seule humanité comme le Nous le plus englobant. D'autre part, des forces multiples qui séparent et opposent ce qui est en fait commun, au point d'en arriver à justifier un droit à l'indifférence. Chacun devenant pour autrui, du niveau local au niveau planétaire, un étranger (*stranger*). Le malaise ne réside-t-il pas enfin dans l'illusion de pouvoir s'affirmer comme individu dans une sorte de vide social ? Mais plus fondamentalement, le malaise n'est-il pas celui d'une tension toujours plus forte entre un savoir disponible en mesure de dépasser les connaissances fragmentées sur l'être humain et une vision du monde dominante, fondée sur la croyance dans l'aptitude exceptionnelle de l'homme moderne ?

Confrontée à une telle situation, une démarche socioanthropologique n'aurait-elle pas comme tâche de mettre en évidence cette capacité humaine de créer des univers culturels multiples, résultant d'une évolution biologique, qui pose ainsi des limites à l'imaginaire humain ? Plus que de tenter d'explicitier cette capacité créatrice comme

³ Honneth A., *La réification. Petit traité de Théorie critique*. Paris : Gallimard, 2007, p. 71.

⁴ Par exemple, Taylor Ch, *Le malaise de la modernité*. Paris : Les éditions du Cerf, 1994 ; Ehrenberg, A. *La société du malaise. Le mental et le social*. Paris : Odile Jacob, 2010.

telle, il importerait de comprendre ces créations dans le temps et dans l'espace comme autant de manières différentes d'orienter les individus vers des fins socialement valorisées. Mais toutes ces fins ne se valent pas. Ce qui supposerait de se démarquer d'une vue ethnocentrée sur le monde passé et présent, pour laquelle l'humanité évoluerait rigoureusement de la tradition à la raison, de la magie à la science, du don à la marchandise, ou encore de la communauté à la société.