

Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

Identité personnelle, droit et quête d'accumulation

- Supplément du MAUSS - Articles -

Date de mise en ligne : vendredi 29 février 2008

Description :

« *L'homo oeconomicus* n'est pas derrière nous, il est devant nous, écrit Mauss dans son célèbre 'Essai sur le don'(...) L'homme a été très longtemps autre chose ; et il n'y a pas bien longtemps qu'il est une machine, compliquée d'une machine à calculer. » Christopher Pollmann nous montre parfaitement comment ces machines que nous sommes (presque) devenues calculent dans les domaines du droit et de l'économie.

Revue du Mauss permanente

Une version élaborée de cet article avec toutes les références a paru dans *La Revue de droit suisse*, vol. 125, n 1, mars 2006, p. 63 à 83. L'étude se poursuit : Accumulation, accélération et individualisme juridique. Droit, société et politique dans l'emballage du monde, à paraître dans les *Mélanges*, Michel Miaille, 2008.

« Agis droitement et ne crains personne. » (Heinrich von KLEIST)

L'objectif poursuivi ici consiste à relier une réflexion sur le droit à une étude de sociologie politique, afin de comprendre l'individualisme juridique. Le point de départ, c'est le constat que le droit occidental énonce, auprès des individus, le « primat des prérogatives » sur les devoirs. En effet, la plupart des devoirs individuels ne sont que le reflet négatif de ces prérogatives, notamment dans les relations contractuelles (on a donc l'obligation, par exemple, de payer le bien acheté) ; outre l'impôt et un éventuel service national, le système juridique n'impose guère de devoirs, "autonomes", à ses sujets. D'où l'hypothèse que ce primat des droits dits subjectifs a pour fonction, sinon pour effet de promouvoir l'accumulation de richesses, de pouvoirs, de connaissances, ... [1] Deux processus suivent en ce sens. D'une part, le droit transforme les êtres humains en entités à la fois disponibles et astreintes à, mais aussi intéressés par cette ambition d'accumulation. De l'autre, le système juridique défait les barrières à cet emballage de ce que l'on appelle pudiquement la croissance économique.

Ces deux volets apparaissent avec éclat chez H. von KLEIST, notamment dans sa nouvelle *Michael Kohlhaas* de 1806. Chez ce justicier qui est Kohlhaas, le sentiment d'être dans son droit génère un engagement et un pouvoir totalitaires par lesquels il s'arroge une posture souveraine et s'autorise tous les dérapages contre autrui. Ce positionnement divin se retrouve dans la quête de sens contemporaine. N'ayant plus de repères notamment religieux imposés de l'extérieur, l'individu vise à se construire un dieu prêt à l'emploi qui se confond avec soi-même. Désormais, c'est l'individu lui-même qui doit donner sens à sa vie et qui devient ainsi sa propre référence (I^{ère} partie). Ses prérogatives l'autorisent à léser autrui, même si l'on est pas censé aller aussi loin que Kohlhaas (II). Toutefois, le sujet ainsi dressé n'est pas une fin en soi ; il doit servir une logique supérieure, celle de l'accumulation. Il se voit non seulement sommé de réussir, il doit également fonctionner de façon objective et rationalisée. Avec l'intellect, l'argent et le temps de l'horloge, le droit fait partie des grands dispositifs de calcul. Ainsi, le sujet s'oriente vers le rêve d'une machine souveraine (III).

I. L'individu érigé en dieu

L'affirmation d'une divinisation progressive de l'individu s'appuie d'abord sur une analyse autant historique que sociologique de l'individualisation des sociétés depuis le Moyen-Âge (A). Celle-ci se traduit par une responsabilisation continue des individus (B) et par le fantasme de leur toute-puissance juridique (C).

A. L'avènement d'une société d'étrangers

En latin, *individuus* signifie indivisible, ce qui ne peut plus être séparé ; c'est la plus petite entité. Les individus sont donc les atomes, les monades de la société contemporaine, et l'individualisation peut être perçue, péjorativement, comme une atomisation. Ce n'est pas un état de fait universel : il y a (vait) des sociétés, notamment tribales, dont les membres ne se vo(ya)ient pas en tant qu'entités distinctes et séparées les unes des autres mais comme étant reliés

entre eux et avec leur environnement, la nature et le cosmos, dans un sens presque organique. En Europe, la séparation et l'isolement croissants des êtres humains semblent s'être passés par deux stades tantôt successifs, tantôt simultanés : les hommes se sont détachés des institutions Église, village, famille, État qui les avaient encadrés et ils se distinguent progressivement les uns par rapport aux autres.

Lors du premier stade, les hommes se sont quelque peu libérés de la religion, de l'Église et de son complément, la monarchie plus ou moins absolue. Ce mouvement n'a cependant guère donné plus de liberté aux masses, mais signifiait surtout un transfert de pouvoir vers l'État-nation naissant. Au cours de cette période, se développent la croyance en la science et les techniques et l'aspiration au progrès, voire la confiance en l'avenir, aspects qui ont de plus en plus été incarnés par l'État. C'est pourquoi on peut estimer qu'à partir de la Révolution française, l'État supplante Dieu et le patriotisme devient la religion dominante. Ou plus précisément, la religion traditionnelle, essentiellement catholique ou protestante, devient une affaire privée qui n'a plus d'incidences sur la vie individuelle et collective, celle-ci étant de plus en plus régie par la croyance en l'État.

La grande majorité de la population continuant à être gouvernée par des institutions, d'ailleurs plus ou moins autoritaires, l'individualisme n'affectait, jusque-là, que les élites. Survient alors un deuxième stade, surtout depuis la fin de la II^e guerre mondiale, au cours duquel l'individualisme se propage dans l'ensemble de la société occidentale. Ses membres se détachent alors des institutions publiques, notamment de l'État, le patriotisme s'affaiblit et, surtout, les individus cherchent de plus en plus à se distinguer les uns par rapport aux autres. [2]

Cette longue évolution produit une « société d'étrangers » (Michael Ignatieff), car aujourd'hui, la plupart des individus qui se côtoient au fil des jours ne se connaissent guère. Cela entraîne deux conséquences. D'un côté, tous ces individus ne peuvent plus vivre que par de nombreux mais brefs échanges contractuels qui se substituent aux solidarités traditionnelles, "quasi-organiques", marquées par la durée, la confiance, parfois la violence. De l'autre, le contrôle social de personne à personne jouant de moins en moins, les nécessités, les catégories et les moyens d'identification deviennent de plus en plus importants. Sur ces deux terrains, l'organisation sociale est formalisée et externalisée au profit d'une prise en charge explicite à la fois par l'individu et l'État, l'individualisation provoquant le rôle accru de l'État. L'individu est donc appelé à jouer un rôle actif.

B. L'individu comme entrepreneur de soi

Au cours de ce double processus d'individualisation et surtout depuis la II^e guerre mondiale, chaque humain dans le monde occidental devient de plus en plus responsable de sa propre vie. On peut de moins en moins se fier à autrui pour assurer sa survie, pour réussir ses études, pour exercer un métier, pour fonder un foyer et même pour gérer sa propre identité. Alors qu'autrefois, l'existence des hommes semblait tracée et organisée d'avance sans que l'on doive se poser beaucoup de questions, chaque étape de la vie individuelle nécessite aujourd'hui attention, effort, choix et souffrance, mais signifie aussi possibilités multiples et espoirs d'épanouissement. L'individu est donc sommé de gérer sa propre existence à l'instar d'un entrepreneur.

L'individu se voit également renvoyé à lui-même pour sa quête de sens ou devient même son propre donneur de sens, pour plusieurs raisons. Il ne dispose plus d'un cadre de vie sûr, stable et continu ; les institutions ecclésiastiques ne peuvent plus lui imposer de repères religieux ; l'État les ayant supplantées ne freine plus mais encourage la poursuite de l'individualisation, peut-être parce que celle-ci va de pair avec des tendances totalisatrices au profit de l'État. En effet, la quête de sens et d'identité est un facteur de soumission, car elle « lie l'individu à lui-même » (M. Foucault). « Je n'obéis jamais mieux qu'en cherchant qui je suis vraiment » (Frédéric GROS).

Il s'agit donc d'une situation où la liberté individuelle rime avec contrainte. La croyance religieuse qui s'était déjà transformée en une affaire privée depuis la fin de l'Ancien Régime n'est maintenant même plus disponible en tant qu'évidence universelle, mais devient un chantier personnel comme la profession ou la famille que chacun doit assumer seul. L'individu développe donc ses propres convictions et marques religieuses, spirituelles et sociales dans un esprit de bricolage et de syncrétisme.

Toutefois, non seulement il s'agit là d'une préoccupation personnelle et privée qui ne peut d'ailleurs guère aboutir parce que l'identité individuelle relève d'une construction collective, notamment langagière, et ne peut donc être développée par soi-même [3]. De surcroît, il y a lieu de supposer que cette quête influe de moins en moins sur la vie en société. En effet, la gestion du soi de sa carrière comme de ses liens amoureux à l'instar d'une entreprise exige une posture objective et rationalisée qui se distinguera à peine d'un individu à l'autre et ne leur laissera guère de marge de manœuvre pour faire façonner leur vie par leurs convictions. A moins qu'un puissant mouvement de révolte ne conteste ce conditionnement psychique par la contrainte gestionnaire, on peut donc supposer que la quête de sens contemporaine se rende compatible avec les nécessités objectives de la gestion de soi. A terme et à la limite, l'individu deviendrait ainsi son propre dieu, détenteur de tous les droits.

C. La toute-puissance fantasmée du sujet de droit

Le droit occidental moderne n'est pas seulement un ordre objectif. En attribuant des *droits subjectifs*, il constitue aussi un cadre d'action pour les ambitions individuelles, réputées indépendantes les unes des autres. Ces sujets de droit que sont les individus portent et supportent donc prérogatives et obligations. Or, les droits subjectifs n'ont pas qu'une utilité pratique, ils ont aussi une importance symbolique, voire narcissique. Grâce à ses prérogatives, le sujet se sent reconnu par la société, reconnu comme membre de la communauté nationale et comme égal à l'égard de tous les autres. Ces droits sont un signe anonyme de respect social. Sur cette base, l'individu peut développer de l'estime de soi. [4]

Cet aspect positif a aussi des dimensions plus problématiques. Le sentiment d'avoir des droits ou d'être dans son droit, nous dit Michael Kohlhaas, peut procurer une impression et une attitude de puissance, de supériorité. Kohlhaas met en œuvre « l'outrance et le positionnement du soi en valeur absolue » (Peter Horn). L'écrivain et critique littéraire Jean Cassou va jusqu'à affirmer que tout Hitler serait déjà dans Kohlhaas. Quelques décennies après cette nouvelle, le professeur de droit Rudolf von Jhering proclame *La lutte pour le droit* qui serait une obligation pour chaque titulaire à l'égard de soi-même et de la communauté nationale. [5] Jhering affirme qu'à travers ses prérogatives, l'individu ferait exister la totalité de sa personnalité et défendrait ses conditions de vie éthiques. De façon bien plus mesurée, Montaigne avait déjà souligné qu'il lui importerait de faire dans sa vie ce à quoi il aurait droit et qu'il pourrait imposer, mais pas ce qu'il serait poussé à accepter à titre de grâce ou de récompense.

Le sentiment d'avoir un droit ou d'être dans son droit peut donc stimuler une impression de supériorité chez le détenteur de ce droit. Comment expliquer cet étrange mécanisme ? Le juriste américain Peter Gabel estime que « c'est le fantasme d'une vraie liberté ancré dans le principe de la "liberté de contracter" qui rend compte de notre attachement à cette dernière ». Il poursuit : « Les droits individuels signifient la simple possibilité de certaines expériences sociales plutôt que ces expériences elles-mêmes », signification fondée sur « l'illusion que le droit à une expérience peut créer cette expérience elle-même ».

Un autre leurre relève de l'image positive des droits, notamment des droits fondamentaux. On oublie en effet qu'en bonne logique juridique, tout droit comporte sujétion : ce qu'une prérogative individuelle donne à l'un doit être pris à

un autre.

II. Les droits individuels, autorisations à léser autrui

Les droits subjectifs signifient avant tout une incitation des individus à l'action et à l'élargissement de leur marge de manœuvre et, en fin de compte, un soutien à l'accumulation de tout ce qui peut être augmenté ou agrandi. C'est le sens profond de cette maxime formulée par Kleist « Agis droitement et ne crains personne », complétée par son aveu d'hésitation en cas d'incertitude de ses droits : « Volontiers je ferai toujours ce qui est légal, mais qu'est-ce qu'il faut faire quand on ne le sait pas ? ». Le droit permet d'agir en donnant des raisons et une orientation. En termes plus juridiques, être dans son droit donne la capacité de fournir des arguments transpersonnels pour justifier l'ultime contrainte contre autrui. Le droit subjectif réunit donc le pouvoir d'agir et de contraindre avec une protection contre le reproche de nihilisme moral. Autrement dit, si j'ai le *droit* d'agir de telle ou telle façon, je n'ai pas à me préoccuper des conséquences de mon comportement sur les autres. Sur cette base et dans les limites tracées par le droit, la concurrence apparaît comme la possibilité légale de porter préjudice à autrui (C). En effet, les individus ont progressivement été dégagés du respect de leurs groupes et communautés et plus largement de leur environnement (A). Ces changements ont aussi affecté les marchés : autrefois lieux de justice, ils sont devenus des mécanismes de vérité (B).

A. La libération des contraintes environnementales

Les droits subjectifs signifient l'incitation, voire l'obligation pour les humains de ne plus tenir compte, dans leur comportement, que de leurs propres besoins et préférences à court terme (Jürgen Habermas). Les hommes sont donc poussés à faire abstraction des groupes et communautés dont ils font (ou faisaient) partie et plus largement de l'ensemble de leur environnement humain et naturel. En instituant sur le plan juridique, le droit limite leur responsabilité à l'égard d'autrui.

Par exemple, un automobiliste qui traverse un village avec la vitesse autorisée de 50 km/h n'a guère à se soucier de ce que son véhicule pourrait tuer un enfant qui surgit soudainement et de façon imprévisible sur la route. Le législateur et la vaste majorité de la population estiment en effet que la limiter à, par exemple, 30 km/h freinerait par trop le transport des personnes et des marchandises et constituerait une charge plus lourde que le prix à payer, à savoir les morts et les blessés dans les communes concernées. De même, quand nous tirons une chasse d'eau, nous n'allons pas nous interroger sur le bien-fondé de ce recours à l'eau potable. L'insouciance ainsi instituée modifie aussi le marché.

B. La transformation du marché : de la justice à la vérité Michel FOUCAULT a remarqué que jusqu'au XVIII^{ème} siècle, le marché était, partiellement en tout cas, un lieu de justice. En effet, la production, la distribution et la répartition des richesses s'y faisaient, entre autres, en fonction des besoins et des moyens des hommes impliqués. Les prix des marchandises devaient être justes. Depuis, le marché est devenu un lieu de vérité, vérité entendue non dans un sens nécessairement positif, mais comme la prétention de pouvoir distinguer le vrai du faux, le vrai étant assimilé au naturel et au spontané. Selon ce régime de vérité, les prix sur le marché se forment de façon "objective", en fonction de l'offre et de la demande (solvable, bien entendu), donc indépendamment des besoins et des moyens. [6]. Ainsi, lors de la grande famine en Irlande, les prix des céréales et des pommes de terre qui continuaient à être exportées étaient plus élevés que ce que ne pouvait payer la population affamée. Le marché et les prix sous un régime de vérité signifient donc l'objectivation, la naturalisation et la légitimation des rapports de forces [7], en l'occurrence entre producteurs et vendeurs d'aliments, d'un côté, et consommateurs locaux, de l'autre.

Ce nouveau régime de vérité se traduit par la recherche de la croissance économique et le souci apparent pour la création d'emplois, indépendamment précisément de l'utilité sociale de ces activités, indépendamment aussi des besoins, des moyens, mais aussi des coûts externes ainsi provoqués. On connaît l'exemple un peu sinistre du fumeur qui soutient la croissance non seulement par l'achat des cigarettes, mais aussi par les soins de santé auxquels il devra faire appel. Avec plus d'impact, la consommation d'énergie est caractérisée par le principe de gaspillage, même si quelques incitations en sens contraire existent.

Le marché en régime de vérité ne connaît donc qu'une rationalité interne, celle de la croissance, dont il ne peut envisager aucune limite. Dès lors, l'avenir nous réserve peut-être encore quelques surprises de tout ce qui pourrait être produit et devenir marchandise. Ainsi, le magazine *Sciences humaines* a publié un dossier intitulé « La mondialisation de l'amour maternel » qui signale qu'un nombre croissant de parents dans les pays riches achètent le service maternel auprès de travailleuses migrantes, provenant essentiellement du sud-est asiatique, de l'Afrique du nord et de l'Amérique centrale. Et le médecin, biologiste et philosophe Henri ATLAN vient de publier une étude intitulée *L'utérus artificiel* sur la production extra-utérine d'êtres humains mais seront-ils encore humains ?

La transformation du marché en un lieu de vérité va de pair avec le développement de la concurrence.

C. La concurrence comme actions dommageables légalisées

Depuis les années 1920, le courant dit réaliste de juristes et d'économistes aux États-Unis montre que le droit intervient autant par ce qu'il ne règle pas expressément que par ses dispositions explicites. On peut même estimer avec Duncan Kennedy, professeur de droit à Harvard, que dans un contexte général marqué par la concurrence et le principe libéral comme quoi tout ce qui n'est pas interdit est permis, le système juridique influe *surtout* là où il reste silencieux. En effet, ce silence suggère à tort que la puissance publique n'aurait rien à voir avec les résultats, notamment les victimes de la concurrence. Celle-ci consiste ainsi en actions dommageables légalisées. Les règles de base qui résultent du silence restent certes largement invisibles, mais comportent néanmoins une autorisation sous-entendue à léser autrui. C'est par ce biais, par l'intermédiaire des multiples sujets de droits habilités à agir, qu'elles influencent l'organisation sociale, sans obliger ni interdire.

D. Kennedy étaye son propos de multiples exemples, le plus révoltant concerne les rapports de force entre hommes et femmes autour des inégalités de rémunération et de travail ménager. Il montre en effet que, le viol et d'autres violences contre les femmes n'étant que faiblement poursuivis, le risque de se faire agresser pèse sur ces rapports de force, de sorte que les femmes sont amenées à accepter des salaires moins élevés et un travail ménager plus lourd que dans une société où de telles violences seraient moins courantes. Dans ce domaine, l'une des règles de base, bien entendu invisible et même inavouable, consiste à ce que ces violences apparaissent comme étant certes regrettables, mais normales, voire excusables. La puissance publique, notamment le législateur et les juges, y sont acteurs dans la mesure où ils *pourraient* assurer une prévention, une protection et une poursuite plus efficaces.

Cela dit, faciliter ainsi le préjudice infligé à autrui n'est pas une fin en soi. Il s'agit d'encourager la production et la circulation de marchandises, objectif auquel répond également un certain dressage de l'être humain.

III. Le sujet en tant que machine souveraine

Si l'individu est dieu, sa suprématie est évidemment imaginaire, étant donnée la multiplicité d'individus. Cette ambivalence se retrouve dans l'étymologie latine des autres termes qui désignent l'individu, à savoir *sujet* et *personne*. *Sujet* renferme deux sens opposés : *subjectum* constitue le fondement tandis que *subjectus* se trouve placé sous le contrôle de quelque instance. Le sujet est donc à la fois acteur et assujéti (A). La soumission de l'individu moderne se manifeste également dans la notion de *personne*. La *persona*, c'est le masque de théâtre dont se servait l'acteur *per sonare*. Elle met « en scène l'homme sur le théâtre de la vie juridique » (Jean-Pierre Baud). Autrement dit, en tant que personnes, nous sommes des rouages anonymes et échangeables dans le processus d'accumulation. La métaphore du rouage indique une exigence du marché : pour fonctionner au mieux, les personnes et leurs relations doivent devenir objectives (B).

A. Liberté et identité comme ressorts de subjugation

« La liberté est un mot qui chante plus qu'il ne parle » (Paul Valéry). La raison en est qu'en tant que telle, la liberté est une forme vide ; c'est un « bien qui fait jouir des autres biens » (Montesquieu). En d'autres termes, la liberté n'a de valeur qu'en présence de la propriété qu'il s'agit alors de faire fructifier. L'acceptation de la liberté comme simple possibilité d'action n'inclut ou ne donne pas *ipso facto* les moyens pour agir, ne comporte donc pas un droit-crédence ; par exemple, la liberté du travail n'implique pas le droit à un emploi. Ainsi comprise, la liberté appelle le pouvoir, car « le pouvoir ne s'exerce que sur des "sujets libres", et en tant qu'ils sont "libres" » (M. Foucault).

L'identité personnelle est tout aussi ambiguë. Comme nous l'avons déjà suggéré, les individus ne sont plus encadrés et rassurés par un ordre notamment religieux venant de l'extérieur. Pour acquérir un sentiment d'existence et donner sens à leur vie, ils sont obligés à chercher en eux-mêmes. Or, le sujet est comme un oignon, sans substance à l'intérieur des pelures. La quête d'identité et de sens au fond de soi-même est donc quelque peu vaine, car on n'y trouve rien. Si elle ne permet pas d'échapper au vide que créent l'isolement des individus et la course à l'accumulation, elle est, en revanche, un facteur de soumission, comme le suggèrent les affirmations de M. Foucault et de F. Gros citées dans la sous-partie B.

Un effet tout aussi paradoxal peut s'observer à l'égard de l'amour. Si la quête amoureuse peut certes aboutir et épanouir, elle accompagne néanmoins la progression du marché et de l'argent en la compensant, en la rendant acceptable et légitime. Si l'amour est ainsi le moyen privilégié grâce auquel les hommes et les femmes affirment qu'ils n'obéissent pas à l'unique préoccupation de s'enrichir [8], il ne les dispense pas pour autant de se rendre opérationnels sur le marché.

B. L'objectivation croissante de la vie humaine

Dans son ouvrage majeur sur la *Philosophie de l'argent*, Georg Simmel dresse un parallèle surprenant entre le droit, l'intellect, l'argent et le temps de l'horloge. Tous ces dispositifs sont de pures formes, neutres et indifférentes à l'égard de toute spécificité individuelle et donc ouvertes y compris aux contenus éthiques les plus pervers. Pour lui, c'est surtout le principe d'égalité juridique, formelle, qui pousse le décalage entre la forme et le contenu réel jusqu'aux sommets : En effet, l'égalité des hommes devant la loi et dans le droit occidental, l'égalité n'est jamais que formelle et ne peut sans doute se concevoir autrement qu'à l'aiguise leurs inégalités individuelles au plus haut point. [9]. De son côté, l'intellect, dit-il, est le représentant subjectif de l'ordre objectif, le miroir indifférent et sans caractère de la réalité. C'est pourquoi l'individu intellectuel aura de l'ascendant sur l'individu émotionnel.

Quant à l'argent, il vide les relations de toute dimension affective, car en payant quelque chose avec de l'argent, on est aussi complètement quitte qu'avec la prostituée une fois satisfaction obtenue. Enfin, les séquences horlogères

transforment le temps de vie, variable et discontinu, en temporalité régulière, sériel-le, segmentée, prospective, uniforme et universelle. Rappelons que parmi toutes les unités du temps, seuls le jour et l'année ne sont pas des créations humaines. Le temps de l'horloge s'impose donc aux êtres humains et à leurs différentes temporalités spécifiques, au point qu'il est, le plus souvent, parfaitement intériorisé.

Le droit, l'intellect, l'argent et le temps de l'horloge font que chez les individus comme dans la société toute entière, les émotions et les sentiments sont progressivement remplacés par des attitudes et des comportements plus objectifs, plus fiables et permanents, fonctionnant essentiellement sur des bases quantifiées. Si nous considérons l'étymologie latine des notions de norme et de règle, *norma* signifiant la mesure, *regula* désignant l'étalon, même le droit est avant tout calcul.

Ce mouvement d'objectivation et de rationalisation de la vie humaine peut être illustré par la circulation routière et l'informatique. Quand la monade moderne quitte son chez-soi, elle a certes le choix de se déplacer comme piéton, cycliste, automobiliste, etc., mais la mutation en usager de la route qui n'avance que de manière autocontrôlée sur des voies tracées n'est jamais à sa libre disposition. Roulant en voiture, il sera de surcroît obligé de remplacer l'échange de paroles, communicationnelles, par l'émission de signaux, purement instrumentaux : clignotant, coup de klaxon, appel de phares. La transformation de l'être humain en annexe mécanique de la machine n'est peut-être nulle part aussi poussée, outre certains ateliers de production industrielle robotisée, que dans la circulation en voiture.

Les ordinateurs, le courrier électronique et Internet semblent faciliter la vie de chacun. C'est probablement une perception quelque peu superficielle pour deux raisons. D'une part, comme pour la voiture et d'autres machines complexes, le recours à ces techniques exige de se plier à leur logique. Comparant, à titre d'exemple, deux modes d'impression, celui d'une machine à écrire et celui d'une imprimante reliée à un ordinateur, on constate que dans le premier cas, l'utilisateur pouvait à n'importe quel moment arrêter l'impression et ainsi rectifier spontanément d'éventuelles erreurs. Ce n'est généralement plus possible à l'ordinateur ; au moins une page entière sort de l'imprimante avant qu'une commande d'annulation ne soit prise en compte. Apparemment, l'informatique ne tolère guère l'erreur mais requiert plus de perfection que les techniques plus simples.

D'autre part, dans le cadre concurrentiel contemporain, les facilités réelles offertes par l'informatique sont absorbées et annulées de plusieurs façons. D'abord par l'absence de standards et de régulations publics : chaque bibliothèque a son propre système de catalogue informatique ; les adresses électroniques des universitaires affichées dans les annuaires ne sont souvent pas opérationnelles ; les adresses "privées" changent en permanence. Il en est de même de nombreux sites sur Internet. Ensuite par la vitesse de changement avec laquelle les logiciels et les machines sont renouvelés, requérant de l'argent (et donc du temps de travail) pour les acquérir et pour s'y former. Enfin et surtout par la densification et la multiplication des tâches. Ainsi, la bibliographie utilisée pour rédiger un travail scientifique est sans doute beaucoup plus étoffée, les courriers de candidature pour un stage ou un emploi nettement plus nombreux aujourd'hui qu'il y a cinquante ans. Donc, « la technologie qui permet le gain de temps implique, précisément, d'en faire toujours plus. » [10] Il est cependant difficile de s'en rendre compte, parce que la complexité des technologies modernes éloigne l'effet de la cause, laisse l'accomplissement de leurs prodiges invisible et exerce ainsi un effet hypnotique sur beaucoup d'esprits. [11]

Bien sûr, cette intensification de la vie individuelle n'est pas seulement due à l'informatique, mais aussi au « règne de l'urgence [...] dans un monde où disparaît de plus en plus tout ce qui est continu, durable et solide » (Nicole Aubert). La généralisation de l'urgence est probablement engendrée par l'élargissement de la concurrence et la nécessité pour chacun (étudiée ci-dessus sous l'B) de produire le sens de sa vie ; or, comme cette quête ne peut guère être assouvie, les individus se voient contraints de tirer satisfaction, inévitablement éphémère, du fait d'être

actifs et mobiles, du changement et de la vitesse.

Ainsi, l'être humain contemporain, à la fois sujet et donc assujéti, individu car isolé de ses semblables et en même temps assimilé à eux en tant que personne portant le masque de son devoir de production et de consommation normalisées s'apparente-t-il progressivement à une machine, plus précisément au fantasme d'un mécanisme à la fois objectif et autonome : une machine souveraine. Il fait fonctionner un « esclavage sans maîtres » qui n'est éthiquement pas réglable (Max WEBER). Bien entendu, toutes ces machines humaines ne sont pas pour autant pour terminer avec Jules Verne plus heureuses, car, « à leur allure pressée, à leur démarche hâtive, à leur fougue américaine, on sent que le démon de la fortune les pousse en avant sans relâche ni merci. »

[1] Dans sa multiplicité, ce mouvement d'agrandissement et d'augmentation dépasse la simple accumulation de capital dont Karl Marx avait déjà relevé le caractère anonyme, contraignant et insatiable (*Le Capital*, livre 1, Garnier-Flammarion 1969, par exemple p. 428 à 432) et s'apparente à une « compulsion de gagner » qui, du fait de l'individualisation des sociétés, devient à la fois illimitée et obsessionnelle, cf. Gordon Fellman, *Rambo and the Dalai Lama. The Compulsion to Win and its Threat to Human Survival*, préfacé par le Dalai Lama, State Univ. of New York Press : Albany 1998.

[2] "Devoir s'inventer", entretien avec Jean-Claude Kaufmann, *Sciences humaines* n 154, nov. 2004, p. 42 à 43.

[3] Cf. Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard Univ. Press : Cambridge/Mass. 1989, p. 35 à 39 (Les sources du moi. La formation de l'identité moderne, Seuil 1998).

[4] Cf. Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Cerf 2000, passim ; Ch. Taylor, *Sources of the Self, op. cit.*, p. 11 s.

[5] Rudolf von Jhering, *Der Kampf um s Recht* (1872), Propyläen : Frankfurt/M. & Berlin 1992 (*La lutte pour le droit*, Dalloz 2006).

[6] Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France (1978-1979), Gallimard & Seuil 2004, p. 31 à 34 et de nombreuses réf. p. 49 s.

[7] L'idée que la vérité reflète un rapport de force vient de Friedrich Nietzsche, "Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft" (1886), in *Werke*, éd. par K. Schlechta, Hanser : München 1954, vol. 2, p. 676 (*Par-delà le bien et le mal : prélude d'une philosophie de l'avenir*, Hachette 2004).

[8] Cf. François de Singly, "Les limites de l'argent comme équivalent général dans les sociétés occidentales contemporaines", in : B. Doray & J.-M. Rennes (dir.), *Carrefours sciences sociales et psychanalyse : le moment moscovite*, L'Harmattan 1995, p. 77 à 92 (80 s.).

[9] Georg Simmel, *Philosophie des Geldes* (2ème éd. 1920), Parkland : Köln 2001, p. 495 s. (*Philosophie de l'argent*, P.U.F. 1999) ; v. déjà Karl Marx, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt* (1875), Éd. sociales 1950, p. 23, marxist.org

[10] Nicole Aubert, "Que sommes-nous devenus ?", *Sciences humaines* n 154, nov. 2004, p. 36 à 41 (38).

[11] Samuel Foutouyet, "Grille-pain pervers", *La Décroissance* n 28, sept. 2005, p. 16.