

662103

Norbert Elias

La société  
des individus

traduit de l'allemand  
par Jeanne Étoré

Avant-propos de Roger Chartier

*Ouvrage publié avec le concours  
du Centre national des lettres*

Fayard

*La société des individus*

L'œuvre de Norbert Elias apparaît peu à peu comme essentielle pour comprendre la trajectoire de longue durée de la civilisation occidentale. Elias rédigea les trois essais qui composent cet ouvrage entre l'avant-guerre et 1956, un demi-siècle au cours duquel, toujours attentif aux transformations du monde contemporain, il ne cessa de réfléchir aux rapports de la société et de l'individu.

L'idée centrale qu'Elias développe ici est que les individus sont liés les uns aux autres par des liens de dépendance réciproque et que ceux-ci sont comme la matière constitutive de la société. C'est sous l'effet de cette imbrication que les comportements se sont modifiés au fil des siècles. L'idée moderne de l'individu — cet idéal du moi qui veut exister par lui-même — n'est apparue en Occident qu'au terme d'un long processus, qui est indissociable de la domination des forces de la nature par les hommes et de la différenciation progressive des fonctions sociales.

L'individu et la société ne sont donc pas deux entités distinctes, et leur rapport ne se pose pas aujourd'hui comme avant la guerre. La dépendance croissante des États les uns à l'égard des autres place les hommes dans un processus d'intégration au niveau planétaire. La création des Nations Unies et de la Banque mondiale en a été l'une des premières expressions. Le développement d'une nouvelle éthique universelle et, surtout, les progrès d'une conscience d'appartenance à l'humanité tout entière en sont des signes évidents. Mais nous ne sommes qu'au tout premier stade de ce processus d'intégration. Une chose est certaine : "Il ne peut que renforcer l'impuissance de l'individu face à ce qui se déroule au niveau supérieur de l'humanité."

*La société des individus*

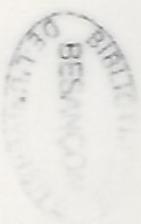
**Norbert Elias**

62103

Fayard

# La société des individus

*Avant-propos de Roger Chartier*



**Fayard**



D 114 221547 1

35-8036-2

91-II



9 782213 022642

## C. L'individualisation dans le processus social

1. Les philosophes ne sont évidemment pas les représentants de leur société et de leur époque à s'observer eux-mêmes, à observer leurs semblables et l'univers, de façon que nous avons décrite précédemment. Si nous avons pris comme exemples ici quelques-uns de leurs leitmotivs c'est qu'ils permettent d'appréhender sous une forme concrétisée et tangible une perception de soi-même et de ses semblables très répandue dans leurs sociétés sans qu'ils trouvent toujours une expression aussi claire et aussi nette.

Ils sont, pour le dire brièvement, représentants de l'individu assumées antérieurement par des groupes de haute communauté d'origine comme le clan, la communauté villageoise, le domaine seigneurial, la corporation, la classe se transmettent à des organisations étatiques hautement centralisées et de plus en plus urbanisées. Dans la ligne de ce transfert, les individus, une fois adultes, dégagent de plus en plus des limites locales étroites de la communauté de naissance et des groupes corporatifs. Leur cohésion se désintègre au fur et à mesure qu'ils perdent leurs fonctions de protection et de contrôle. Et dans le cadre des sociétés étatiques plus larges, hautement centralisées et de plus en plus urbanisées, l'individu se trouve de plus en plus remis à lui-même.

La mobilité des individus augmente, sur le plan spatial comme sur le plan social. Leur inéluçable encadrement à vie par la famille, la parentèle, la communauté locale et d'autres groupes de cet ordre, l'adaptation de leur comportement, de leurs objectifs et de leurs idéaux à la vie au sein de ces groupes et leur identification naturelle avec eux se réduisent; leur dépendance à l'égard de ces groupes, le besoin qu'ils ont d'eux pour la protection de leur corps et de leur vie, leur alimentation, leurs chances de réussite, la garantie de ce qu'ils ont hérité ou acquis, l'aide, les conseils et la participation à leurs décisions se resserrent — d'abord dans des groupes spécifiques très limités, puis, au fil des

siècles, dans des couches plus larges de la société et pour finir, jusqu'à la fin de l'époque médiévale, dans les couches rurales. Et comme, dans le cadre de ces sociétés étatiques de plus en plus diversifiées, les individus se dégagent en tant que tels des groupes plus étroits et plus étroitement liés des communautés préétatiques de naissance ou des groupes protecteurs, ils ont le sentiment d'être un plus grand nombre de possibilités. Et ils disposent d'une plus large liberté de choix. Ils peuvent bien librement décider de leur sort. Mais aussi *doivent-ils* décider de leur sort. Non seulement ils *peuvent* devenir plus autonomes, mais ils le doivent. A cet égard, ils n'ont pas le choix.

La possibilité et la nécessité de cette plus grande individualisation sont un aspect du processus de transformation sociale bien inaccessible au contrôle de l'individu isolé. Le produit de cette individualisation, la différenciation de plus en plus poussée des individus dans leur comportement, leurs expériences et leur manière d'être, ne sont pas simplement donnés par nature au sens où sont par exemple donnés les différences de constitution physique; pas plus que l'isolement que l'on évoque parfois entre les individus n'est donné au même titre que l'isolement des personnes dans l'espace. En ce qui concerne leur corps, les individus isolés à vie dans les groupes étroits des organisations préétatiques ne sont pas moins isolés et séparés les uns des autres que les membres des sociétés étatiques hautement diversifiées. Ce qui ressort plus nettement chez ces derniers, c'est l'isolement et la singularisation des individus *dans les relations les uns avec les autres*.

Ces relations, le mode de vie collective dans son ensemble évoluent de plus en plus vers un contrôle omniprésent de l'affectivité, vers la répression et la modification de l'instinct. Au cours de cette transformation sociale, les hommes sont de plus en plus portés à dissimuler au regard des autres, voire à se dissimuler à eux-mêmes, au point qu'ils n'en prennent généralement même plus conscience, des dispositions, des pulsions instinctives et des désirs qui pouvaient jadis s'exprimer ouvertement ou n'étaient contenus que par la peur des autres.

Ce qui se présente d'un côté comme un processus d'individualisation croissante est en même temps, de l'autre côté,

un processus de civilisation. Et l'on peut considérer comme caractéristique d'une certaine phase de ce processus l'accommodation des tensions entre les contraintes que s'impose l'individu sous l'effet des commandements et des interdits sociaux et les impulsions spontanées qu'il réprime. C'est comme nous l'avons dit, cette contradiction à l'intérieur de l'individu, cette « intériorisation », le fait que certaines sphères de la vie sont exclues du commerce social et entourées de sentiments d'angoisse, de pudeur et de gêne d'origine sociale, qui fait naître chez l'individu l'impression d'être « intérieurement » quelque chose pour soi tout seul qui existerait sans rapport avec les autres, et n'entrerait en contact avec les autres, « à l'extérieur », qu'« *a posteriori* ».

On s'aperçoit, à l'observation plus approfondie, que cette conception de soi-même inverse le processus qui y conduit. Si authentique et vraie qu'elle puisse être en tant qu'expression de la structure spécifique de la personnalité individuelle à un certain stade de l'évolution de la civilisation, elle entrave en même temps la voie d'une observation plus impartiale des rapports entre les êtres. Le gouffre et la contradiction entre les impulsions spontanées et les impulsions répressives à long terme que la personne humaine très individualisée ressent isolément et pour soi à ce stade de la civilisation, elle les projette en quelque sorte dans son univers. Et dans ses réflexions théoriques, cette contradiction lui apparaît souvent comme un gouffre existentiel entre les individus ou, peut-être même, comme une éternelle opposition entre individu et société.

2. A cela vient s'ajouter le fait qu'au sein des groupes sociaux qui se situent à ce stade, l'adaptation de l'enfant qui grandit à ses fonctions d'adulte s'effectue d'une façon qui favorise particulièrement ces tensions et ces déchirements de la personne humaine. Plus s'étendent et se diversifient les contraintes que s'impose l'individu, plus s'intensifient et se multiplient les contrôles de l'instinct qu'exigent le rôle et l'exercice des fonctions de l'adulte au sein d'une société, plus la distance augmente entre le comportement des enfants et celui des adultes. La transformation de l'individu au fur et à mesure qu'il grandit, le processus individuel de civilisation au fil duquel, parti de la base universel-

lement identique du comportement de l'enfant, il se rapproche plus ou moins du niveau de civilisation atteint par sa société devient de plus en plus difficile, elle prend de plus en plus de temps : le délai nécessaire pour préparer l'enfant qui grandit aux rôles et aux fonctions complexes d'un adulte s'allonge.

Et lorsque s'élargit le gouffre entre le comportement spontané des enfants et l'attitude que l'on attend d'un adulte, il devient de moins en moins possible de faire ce que l'on fait dans les sociétés plus primitives, à savoir de placer très tôt l'enfant sur l'échelon inférieur de la hiérarchie de fonctions dont il atteindra un jour le sommet. Même dans la société médiévale européenne, le jeune individu se formait et recevait son enseignement le plus souvent au service d'un maître adulte avec qui il était en contact direct. Le page servait le chevalier, l'apprenti le maître de sa corporation. Et même si le service durait longtemps et si l'échelon supérieur était bien souvent inaccessible, l'échelle de fonctions elle-même était relativement réduite et ne comportait que peu d'échelons.

Au fur et à mesure que les sociétés se diversifient et se spécialisent, qu'augmente la spécialisation et que se prolongent les filières sociales, la préparation nécessaire à l'exécution des tâches de l'adulte se prolonge et se complique également. Pendant toute une période, qui ne cesse de se prolonger, les enfants et les jeunes restent coupés du cercle de vie des adultes. Ils vont à l'école puis font des études dans des universités, des écoles supérieures et autres instituts de préparation spécialement conçus pour les jeunes. Le nombre de ces établissements et leurs spécialités se multiplient, leur accès est de plus en plus ouvert. Avec la spécialisation croissante et la complication de plus en plus grande des professions des adultes, les jeunes de couches de plus en plus larges de la population reçoivent, au lieu de la préparation directe qui prévalait jadis, une préparation indirecte dans des instituts spécialisés d'un genre ou d'un autre. L'espérance de vie augmente. Le délai de préparation à l'âge adulte augmente également. Des individus biologiquement adultes restent socialement en dehors de la catégorie des adultes. Garçons et filles, adolescents, jeunes — de quelque façon qu'on les nomme, ce ne sont plus des enfants et ce ne

sont pas encore des hommes ni des femmes — mènent socialement une existence à part; ils ont, comme on le disait autrefois, une « culture de jeunes » — un monde à eux qui se distingue de façon marquante de celui des adultes. Et si la prolongation et l'aspect indirect de la préparation facilitent par l'accumulation du savoir l'entrée dans la vie sociale des adultes, d'un point de vue affectif ils rendent souvent l'insertion plus difficile.

Les tâches professionnelles qui, sur la longue voie de l'industrialisation et de l'urbanisation, attendent la masse des individus dans les sociétés qui suivent cette évolution, avec toutes les tensions qu'elles comportent, ne correspondent que dans une minorité de catégories aux espoirs de la jeunesse. Étant donné leur degré de spécialisation, elles n'accordent dans la majorité des cas qu'une marge relativement faible aux inclinations et aux aptitudes individuelles. Entre la vie dans les « réserves » de la jeunesse et les champs assez limités de l'existence adulte, il n'y a en général pas de véritable coïncidence ni de continuité.

Les premières représentent le plus souvent, dans les structures de ces sociétés éatiques hautement diversifiées, des espèces d'enclaves, d'îlots de la jeunesse, à partir desquels il n'y a généralement pas d'accès direct aux seconds. Le passage d'un cadre de vie à l'autre est fréquemment marqué par une rupture sensible dans la vie de l'individu, qui surmonte la chose avec plus ou moins de facilité. Au cours du passage par ces enclaves réservées à la jeunesse, le sujet qui grandit est souvent amené à faire de nouvelles expériences, que ce soit en ce qui concerne sa perception du monde extérieur ou en ce qui concerne sa perception de lui-même, et de lui-même en relation avec les autres. La marge de liberté qui lui est accordée en l'occurrence est sans rapport avec l'étroitesse, la régularité et la réglementation de la vie que connaîtra le plus souvent le jeune individu une fois adulte. La vie sociale des groupes de cet âge permet souvent le développement d'aptitudes et d'intérêts auxquels les fonctions des adultes ne laissent pas de place à l'intérieur de cette structure, de comportements et de penchants que l'adulte doit reléguer au second plan ou réprimer.

Avec la spécialisation croissante des sociétés éatiques se prolonge et se complique le chemin que doit parcourir

l'individu pour devenir une personne individuelle remise à elle-même et décidant souverainement de son existence. Les exigences imposées à ses mécanismes de contrôle conscients et inconscients augmentent. En outre, l'extension et l'organisation particulière de la tranche de vie située entre l'enfance et l'accession à la vie sociale adulte interviennent comme l'un des facteurs qui rendent plus difficile à l'individu son insertion dans la société des adultes et aggravent le risque qu'il ne parvienne pas à trouver un véritable équilibre entre ses inclinations personnelles, ses propres mécanismes de contrôle de soi et ses fonctions sociales.

3. Le schéma fondamental de la vision de soi-même et de la vision de l'homme en général demeure donc fondé, même au sein des sociétés qui ont poussé le plus loin le degré de spécialisation et d'individualisation, sur l'idée d'une « intériorité » qui serait séparée du monde « extérieur » comme par un mur invisible. Toutefois les phénomènes naturels ne jouent plus dans la représentation du monde extérieur le même rôle que par exemple au XVII<sup>e</sup> ou au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'opposition entre l'individu et la nature, le sujet en quête de connaissance et l'objet de sa connaissance perd petit à petit de son importance. Si son importance diminue, ce n'est pas que les problèmes de la théorie de la connaissance qui se présentent sous cette forme à notre réflexion aient trouvé une solution convaincante — on ne peut guère le prétendre —, mais ces problèmes perdent manifestement leur aspect d'urgence avec la capacité de plus en plus développée de l'homme à agir par la pensée et concrètement sur les phénomènes naturels et à les exploiter à ses propres fins. Les phénomènes physiques de la nature surtout ont perdu de plus en plus au cours de cette évolution le caractère de puissances mystérieuses, indomptables et dangereuses intervenant souvent dans la vie des hommes alors qu'ils s'y attendent le moins.

Au lieu de cela les représentants de ces groupes sociaux se considèrent de plus en plus comme les détenteurs du pouvoir qui découvrent l'énigme des processus naturels et sont capables de les plier à leurs besoins. Et, de même qu'au terme d'une longue résistance l'étude systématique des phénomènes naturels finit par devenir quelque chose de tout à

fait habituel et leur exploitation au profit de l'homme quelque chose qui va de soi, les objets de la nature jouent pas non plus le même rôle qu'auparavant dans la représentation de ce que l'on oppose en tant que « monde extérieur » à ce qui se passe « à l'intérieur » de l'individu comme si les deux étaient séparés par un mur invisible. C'est comme si l'on se disait : « Certes on n'arrive pas à s'entendre sur un plan théorique quant à savoir si les idées que se fait l'homme des phénomènes naturels correspondent ou non, ou dans quelle mesure, aux choses en elles-mêmes qu'elles existent indépendamment des observations humaines. Mais nous avons nos centrales, nos machines, nos trains et nos avions. Nous savons comment tirer plus de denrées de nos terres agricoles et plus de lait de nos vaches. Peu à peu nous arrivons même à mieux soigner les maladies. En pratique, alliant la pensée à l'action, nous sommes donc bien en mesure de parvenir à un assez haut degré de correspondance entre nos conceptions et nos attentes vis-à-vis des phénomènes naturels et le déroulement de ces phénomènes en soi. Si les philosophes ne sont pas capables de s'expliquer ni de nous expliquer cette coïncidence de plus en plus grande — *tant pis pour les philosophes* ! »

On observe en tout cas qu'avec le déplacement des forces de plus en plus marqué dans le rapport entre l'homme et les phénomènes naturels extérieurs, ces derniers sont progressivement relégués au second plan de la représentation du « monde extérieur » qui semble faire face à l'« intériorité » humaine. A la place, c'est l'idée d'un gouffre entre l'« intériorité » de l'individu pris isolément et les autres, entre le véritable moi « à l'intérieur » et la société « extérieure » qui passe au premier plan. Il semblerait qu'au fur et à mesure que s'améliore la maîtrise des phénomènes naturels, les individus soient de plus en plus sensibles à la moindre maîtrise de ce qui se passe entre les hommes et surtout entre les différents groupes humains et à la résistance insurmontable que les événements sociaux et les exigences de la société opposent aux désirs et aux penchants personnels des individus.

\* En français dans le texte.

Ainsi se perpétue donc le symbole métaphysique de l'individualisation croissante, l'idée de l'individu que son intériorité, ou une structure quelconque à l'intérieur de lui-même, serait séparée, comme par un mur invisible, d'un monde à l'extérieur de lui. Mais on la rencontre plus souvent comme l'expression du sentiment d'une coupure entre l'individu et les autres ou entre l'« individu » et la « société » que comme l'expression d'un gouffre entre l'homme et la nature. Et l'idée de l'« intériorité », ou de ce qui « à l'intérieur » de l'homme est coupé du monde extérieur, se répand. La transformation observée dans toute une série de philosophies métaphysiques va de pair avec la modification de la perception de soi-même dans d'autres cercles. Les structures « intérieures » que l'on oppose à un monde « extérieur » ne sont plus tant la « raison » ou l'« entendement » que le produit d'une objectivation intellectuelle sur une plus large base, l'« existence » humaine tout entière. Dans le cadre plus large de la société, on se trouve alors plus d'une fois en présence de conceptions de soi-même faisant intervenir dans la représentation de sa propre « intériorité », outre les fonctions de l'entendement, des sentiments, la « véritable » personnalité de l'être tout entier, sans oublier même les aspects relevant plutôt de l'animalité humaine — tous ces éléments étant plus fortement individualisés.

L'individu exprimera par exemple le sentiment que la vie sociale lui interdit la réalisation de ce qu'il est « intérieurement ». Il éprouvera le sentiment que la société le force à aller à l'encontre de sa propre « vérité intérieure ». Le terme « société » est lui-même souvent utilisé comme s'il s'agissait d'une personne. L'usage courant lui prête souvent le caractère d'une mère dans son rôle de détentrice du pouvoir, froide, hostile et toujours limitatrice, imposant à l'enfant des renoncements et le contraignant à renfermer « en » lui-même ce qu'il voudrait faire, montrer ou exprimer — au contraire de la « nature » qui, dans l'usage du langage métaphysique de ce que nous appelons l'« époque moderne », revêt de plus en plus l'aspect de quelque chose qu'elle n'était que de manière très limitée dans les conceptions des époques antérieures, une personne particulièrement aimable qui en dépit de ses pièges devient le symbole

de tout ce qui est bon, bénéfique, normal et sain, en un mot « naturel ».

C'est ainsi que dans l'opinion courante et même dans la métaphysique érudite de notre temps, la « société » apparaît comme ce qui empêche l'individu de vivre une vie « naturelle » ou de mener « sa propre » vie. Ce que l'individu croit être pour soi et indépendamment de tous les autres, ce qu'il croit être « intérieurement » s'associe à l'ensemble d'affects attachés au mot « nature ». L'« interiorité » est ressentie comme ce que l'on est par « nature » et ce que l'on est ou ce que l'on fait dans le rapport avec les autres apparaît comme quelque chose qui est imposé « de l'extérieur », un masque ou une enveloppe que la « société » poserait sur le « noyau intérieur » de la « nature » individuelle. C'est donc elle, la « société », qui représente désormais le « monde extérieur » opposé au « monde intérieur », elle, qui est ressentie comme incapable d'atteindre le « noyau de l'être véritable » ou, le cas échéant, comme la geôlière interdisant à l'individu de sortir de l'intérieur de sa cellule pour pénétrer dans la vie.

« Je regarde la vie du fond de ma cellule », dit en substance Rilke dans un de ses poèmes\*. « Je suis plus éloigné des hommes que des choses. [...] Les hommes sont hasards ils sont des voix, des bribes. Ils sont banalité, peurs et bonheurs infimes, déguisés dès qu'enfants, et nul ne vit sa propre vie. Peut-être y a-t-il quelque part des trésors où toutes ces vies non vécues sont précieusement gardées comme autant de berceaux, d'armures ou de costumes dont personne ne s'est jamais servi. Finalement, tous les chemins mènent à cet arsenal des objets inanimés. C'est comme une prison sans la moindre fenêtre [...] des portes bardées de lourdes ferrures interdisent l'entrée. Et les grilles aussi sont de la main de l'homme. »

Nous avons là sous une forme condensée une illustration exemplaire de la perception de soi-même et de la souffrance humaine qui ne se limite certainement pas aux poètes et aux philosophes. Peut-être n'est-elle pas toujours ressentie aussi clairement ni exprimée avec autant d'acuité à l'échelle plus large de la société. Le caractère et l'intensité de ces sen-

\* Cf. *supra*, pp. 68-69.

timents varient d'un individu à l'autre. Mais la problématique humaine que Rilke traduit ici relève de ce que l'on peut appeler jadis l'« esprit du temps ». Elle s'inscrit dans le schéma fondamental de l'empreinte personnelle de l'individu au sein de certains groupes sociaux. Que ce soit en tant que phénomène social ou en tant que phénomène individuel, cette problématique fait partie intégrante de la grande transformation au cours de laquelle un nombre de plus en plus important d'individus se sont détachés de leurs groupes d'origine étroits, peu diversifiés et de structure plus rigide pour constituer ensemble — à la manière d'une formation groupée qui se répartirait sur une large étendue par un mouvement en éventail — des sociétés étatiques diversifiées et, pour finir, des sociétés étatiques nationales au sein desquelles ils conserveraient entre eux de plus grandes distances.

Au sein des groupes antérieurs, plus étroits et plus fermés, le contrôle du comportement individuel est assuré par la présence permanente des autres, c'est encore la coexistence constante avec les autres, la conscience d'une appartenance commune indestructible à vie et, en même temps, la peur des autres qui jouent encore le rôle le plus important. Au départ l'individu n'a pas la possibilité d'être seul, il n'en éprouve pas non plus le besoin ni n'en a la capacité. L'individu n'a guère la possibilité, ni le désir ou la capacité de prendre des décisions pour lui tout seul ou de se livrer à quelque considération sans référence constante au groupe. Cela ne veut pas dire que les membres de ces groupes vivent en harmonie les uns avec les autres. C'est bien souvent tout le contraire. Mais cela signifie seulement — pour employer une formule drastique — que l'on pense et que l'on agit avant tout dans la « perspective du " nous " ». La structure de la personnalité individuelle est essentiellement marquée par la perpétuelle coexistence avec les autres et par la détermination perpétuelle de son comportement en fonction des autres.

Dans les organisations plus récentes des sociétés étatiques des pays hautement industrialisés, fortement peuplés et fortement urbanisés, les adultes ont non seulement une possibilité, mais aussi une capacité et trop souvent même un besoin bien plus grands d'être seuls — ou d'être à deux. La

nécessité de faire pour soi-même le choix entre de nombreuses possibilités devient très tôt une habitude, un besoin, voire un idéal. Outre le contrôle du comportement par les autres interviennent de plus en plus dans tous les domaines de l'existence un contrôle par soi-même. En somme bien souvent, les attributs de la structure de la personnalité qui bénéficient d'une appréciation positive dans l'échelle des valeurs de ces sociétés sont structurellement liés à d'autres, sur lesquelles pèse un jugement négatif.

La fierté qu'éprouve l'être fortement individualisé de son indépendance, de sa liberté, de sa capacité à agir sous sa propre responsabilité et de décider pour lui-même, d'un côté, et de l'autre la plus grande séparation entre les deux leur tendance à se percevoir comme des individus dont l'« intériorité » serait inaccessible aux autres, à qui elle resterait cachée, comme un « moi dans sa coquille » pour que les autres hommes apparaîtraient comme extérieurs et étrangers voire comme des geôliers, et toute la gamme de sentiments liés à cette perception de soi-même, par exemple le sentiment de ne pas pouvoir vivre sa propre vie, le sentiment de l'isolement fondamental ou les sentiments de solitude — les deux ne sont que différents aspects d'un même schéma fondamental de la formation de la personnalité. Mais comme l'on porte sur ces deux côtés des jugements opposés, comme le climat affectif auquel ils sont liés est différent, on a tendance à y voir des phénomènes indépendants existant séparément et sans liens.

En d'autres termes, l'évolution sociale vers un plus haut degré d'individualisation ouvre à l'individu la voie de certaines formes spécifiques de satisfaction ou d'accomplissement en même temps que d'insatisfaction et d'échec, elle lui offre de nouvelles chances de joie, de bonheur, de bien-être et de plaisir et l'expose à de nouveaux risques de souffrance, d'insatisfaction, de déplaisir et de malaise qui ne sont pas moins spécifiques de sa société.

La possibilité de rechercher seul, et dans une large mesure par son propre choix et ses seules forces, la satisfaction d'une aspiration individuelle comporte en elle-même des risques particuliers. Non seulement elle demande une dose considérable de persévérance et de perspicacité à long terme, mais elle pousse aussi constamment

l'individu à laisser de côté les chances occasionnelles qui s'offrent à lui au bord du chemin, à négliger les impulsions momentanées, au profit de la poursuite d'objectifs à long terme dont il escompte une satisfaction durable. Les deux choses sont parfois conciliables, mais parfois elles ne le sont pas. On peut prendre le risque. On a le choix. La plus grande liberté de choix et l'augmentation des risques vont de pair. On peut atteindre les objectifs qui donnent son sens et son accomplissement à l'aspiration personnelle, et on peut y trouver la satisfaction qu'on en espérait. On peut les atteindre à moitié. Le rêve était peut-être plus beau que la réalité. On peut les manquer et poursuivre son existence avec le sentiment d'avoir gâché sa vie. Les guerres, les renversements de régime et autres grands événements sociaux peuvent vous barrer la route. On se dira peut-être qu'étant donné son point de départ dans la société, on avait mal évalué ses chances d'atteindre les objectifs en question. On s'impose parfois des exigences abusives; l'objectif que poursuit l'individu en croyant donner un sens et un accomplissement à sa vie ne correspond pas à ce pour quoi il est le plus adapté. L'effort de ce long chemin peut être si dur que l'on en perd la faculté de se réjouir de ses succès et même de ressentir comme un accomplissement satisfaisant ce que l'on a obtenu. La faculté à éprouver du plaisir et le sentiment de l'accomplissement peuvent avoir été ruinés dès la plus tendre enfance dans le réseau familial. Il peut arriver des tas de choses de cet ordre. Dans le cadre de ces sociétés il y a souvent d'aspirations différentielles et de chances offertes à l'individu que de risques d'échec.

Et la même chose vaut en ce qui concerne l'« arsenal des objets inanimés ». Structurellement, la multitude de possibilités gâchées correspond à la multitude de solutions entre lesquelles on peut et doit choisir. En général, on se contente de ce que l'on a obtenu sans revenir davantage sur le passé. Mais que l'on se le rappelle ou non, l'itinéraire que doit parcourir l'individu dans ces sociétés hautement diversifiées comporte un nombre extraordinaire d'embranchements — par comparaison avec celui qui s'offre à l'individu dans des sociétés moins diversifiées —, même s'il n'est pas égal pour les représentants de différentes catégories sociales; cet itinéraire passe par un grand nombre de fourches et de croise-

ments où l'individu doit choisir d'aller d'un côté ou de l'autre.

Si l'on considère les choses rétrospectivement, on est aisément saisi d'un doute : n'aurait-on pas dû à telle ou telle occasion prendre l'autre voie? N'a-t-on pas alors négligé toutes les possibilités qui étaient offertes? Maintenant, je suis parvenu à cette position, j'ai donné ceci ou cela aux autres, je suis devenu spécialiste de telle ou telle chose. Mais n'ai-je pas laissé s'étroiter tous les autres talents qui m'étaient donnés? N'ai-je pas laissé de côté beaucoup de choses que j'aurais voulu faire? Il est dans la nature même des sociétés qui exigent de l'individu un plus ou moins haut degré de spécialisation de lui faire négliger une foule de possibilités qu'il n'utilise pas, de vies qu'il ne vit pas, de rôles qu'il n'aura pas joués, d'expériences qu'il n'aura pas vécues et d'occasions qu'il aura manquées.