

CONCLUSION : VERS UNE MUTATION ANTHROPOLOGIQUE ?

(Entretien avec Nicole Aubert et Claudine Haroche)

Marcel Gauchet

in Nicole Aubert , *L'individu hypermoderne*

ERES | *Sociologie clinique*

2006

pages 291 à 301

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/l-individu-hypermoderne---page-291.htm>

Pour citer cet article :

Gauchet Marcel, « Conclusion : vers une mutation anthropologique ? » (Entretien avec Nicole Aubert et Claudine Haroche), *in* Nicole Aubert , *L'individu hypermoderne*
ERES « Sociologie clinique », 2006 p. 291-301.

Distribution électronique Cairn.info pour ERES.

© ERES. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Marcel Gauchet

*Conclusion :
vers une mutation
anthropologique ?*

(Entretien avec Nicole Aubert et Claudine Haroche)

Nicole Aubert : Il y a quelques années, dans un numéro du Débat ¹, vous aviez entrepris de réfléchir sur la question qui est au cœur de ce livre. Vous constatiez l'avènement d'un type de personnalité nouveau, que vous appeliez la personnalité contemporaine, et vous montriez en quoi elle différait des types de personnalité qui l'avaient précédée : la personnalité traditionnelle, celle des mondes sociaux d'avant l'individualisme, et la personnalité moderne, incarnée dans l'individu classique des XVIII^e et XIX^e siècles. Comment envisagez-vous cette question aujourd'hui ?

Marcel Gauchet : Je crois que nous sommes tous d'accord, parmi les auteurs qui ont contribué à ce livre, pour penser qu'il se passe quelque chose comme l'avènement d'un type d'individu nouveau,

1. M. Gauchet, « Essai de psychologie contemporaine », *Le Débat*, mars-avril 1998, repris dans *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.

je dirais d'ailleurs plutôt, en ce qui me concerne, d'un type de personnalité nouveau. Alors qu'est-ce qui autorise à formuler ce genre de diagnostic ? Qu'est-ce qui autorise à penser, au-delà de la description, que quelque chose de fondamental se modifie dans la définition de l'individu, voire dans la structuration des personnes ? Est-ce que nous trouvons, dans le champ contemporain, des paramètres suffisamment puissants pour rendre compte d'une telle mutation ? Si on croit voir descriptivement quelque chose de cette ampleur dans la scène contemporaine, à quelles transformations cela peut-il renvoyer ? C'est tout, sauf évident. C'est cela, au fond, qui est le plus intéressant à poser comme question.

N.A. : *Quelles sont les transformations auxquelles vous pensez ?*

M.G. : Mon idée était de faire une sorte d'inventaire, non exhaustif et que l'on pourrait évidemment affiner, en posant un certain nombre de paramètres dont on peut penser qu'ils ont nécessairement une action en profondeur sur l'humanité dans sa constitution la plus intime. La nature de ce débat tient au fond à une hésitation entre deux modes d'interprétation profondément différents, qui sont en réalité concurrents et entre lesquels beaucoup de nos coauteurs oscillent visiblement. Ces deux modes d'interprétation représentent une vraie alternative théorique destinée, à mon avis, à rester ouverte longtemps, parce que c'est le genre de problème impossible à trancher. Aussi est-il normal qu'il y ait des partisans des deux positions.

Il y a d'un côté, en durcissant le trait pour bien se faire entendre, ceux qui pensent que fondamentalement l'humanité reste la même, qu'il y a une sorte d'*invariance anthropologique* mais que, en revanche, l'environnement se modifie d'une manière tellement profonde et importante que l'expression de cet invariant anthropologique diffère profondément de ses expressions antérieures. Mais en fait, pour eux, c'est *le même* qui se manifeste *autrement*. Et puis il y a une autre position qui, au contraire, considère qu'il y a une sorte de *mutation anthropologique* – c'est l'expression que j'ai utilisée mais on pourrait en formuler bien d'autres – c'est-à-dire une altération de la constitution même de l'invariant, de ce qui en conséquence n'est justement plus un invariant anthropologique, mais qui suppose au contraire qu'il y a, dans une certaine mesure, des humanités successives. Ce qui

ne veut pas dire qu'il n'y a pas une unité du genre humain, mais qu'il y a, dans sa manière de s'organiser, pas seulement de se manifester, des différences profondes et que nous sommes en train d'assister à une telle mutation. Je crois qu'il s'agit là du problème ultime qui est derrière toutes nos descriptions, analyses ou problématisations. Et je crois qu'il est important de le poser.

Claudine Haroche : Qu'est-ce qui vous amène à penser qu'il y aurait, dans cette dernière interprétation, une mutation ?

M.G. : Quand on parle, par exemple, d'une altération de la fonction symbolique, d'un processus de désymbolisation, on évoque évidemment quelque chose qui touche, comment dire, à l'être, à l'essence de l'homme, à sa nature. La discussion autour de ces termes est elle-même très vive, je n'y entre pas et ce n'est pas important ici, mais je crois qu'il y a un vrai partage théorique qui est en cause. Il est important de s'en rendre compte, parce que c'est un arrière-fond latent de la discussion. Il n'y a pas encore eu de vraie polémique entre des gens défendant de front deux positions complètement différentes sur ce terrain, mais nous devons en quelque sorte anticiper sur cette polémique. Elle éclatera forcément et elle gagne à être clarifiée dans ses attendus, parce que, pour chacun, il est important de savoir exactement comment il se situe dans cette alternative théorique qui représente le terme extrême de la problématique.

Si on passe à l'analyse de ces facteurs, sans prétention bien sûr parce que ce sont des éléments « lourds » qu'on ne peut qu'évoquer sans les analyser vraiment, il me semble que, parmi les éléments qui conduisent à penser que la condition humaine est modifiée dans quelques-uns de ses paramètres les plus fondamentaux, *il y a une première chose qui s'impose à l'évidence, c'est que nous avons un nouveau corps, objectif et subjectif*. Corps objectif, personne ne l'a encore vraiment théorisé d'une manière systématique, je pense que ça se fera, mais quelqu'un comme Michel Serres par exemple, dans son dernier livre, *Hominescence*, en parle très fortement. Il s'agit du corps suscité par la médecine contemporaine, dont la moindre des propriétés est d'avoir gagné une vie quasiment du tiers plus longue que celle de nos ancêtres il y a moins d'un siècle, ce qui n'est pas tout à fait rien. Un corps, c'est après tout une sorte de programme vital pour une durée déterminée et là, quelque chose a complètement changé. Mais le

plus important, du point de vue de la problématique qui nous intéresse, c'est le corps subjectif, le corps expérimenté par les individus qui l'habitent. Ce n'est pas seulement que l'homme vit plus vieux, c'est qu'il vit plus vieux dans des conditions de confort, de bien-être, de disparition de ce qui était une expérience quasi-quotidienne de l'humanité il n'y a pas longtemps, c'est-à-dire la souffrance, la douleur, la fièvre par exemple, le mal-être de tout ordre, la faim, tout bêtement, qui, certes, existe encore mais, dans notre société, marginalement. Nous avons désormais l'expérience heureuse d'un corps de bien-être, alors que le fait d'avoir un corps, c'était pour l'humanité, depuis qu'elle existe, son plus grand malheur. S'il y avait un bonheur quelconque à espérer, c'était un bonheur dans une autre vie ou le bonheur qu'on trouvait avec l'esprit, dont le fonctionnement, chose miraculeuse, restait relativement inaltéré, perturbé certes, mais inaltéré dans ses opérations fondamentales au travers de ce mal-être. Une des données primordiales de l'expérience humaine s'est modifiée radicalement : il est possible de vivre très vieux avec un corps dans lequel on se sent bien. L'événement n'a rien de théorique, il est purement pratique : l'expérience que nous avons de notre corps a changé complètement. L'interprétation d'une série de phénomènes s'en trouve bouleversée. Une des bases fondamentales du nouvel individu, c'est un phénomène peu exploré à ma connaissance, ce que j'appellerais *le corps subjectif*, *l'appropriation subjective du corps*, *l'identification à son propre corps*, qui se traduit tout de suite par une réévaluation de l'émotion. Je pense avec mon corps et au travers des émotions que je ressens dans mon corps. C'est une date majeure dans l'histoire de la psychologie humaine. Nous avons là effectivement toutes les raisons de penser que cette nouveauté parfaitement objective, repérable, ne peut pas ne pas avoir un énorme retentissement sur toute l'organisation de l'expérience intime.

N.A. : Pouvez-vous préciser cette idée « ... je pense avec le corps » ?

M.G. : Elle comporte deux aspects. D'une part, ce qui pouvait être vécu sur un mode physiologique, donc relativement extérieur, se voit intériorisé. D'autre part, cette conjonction charnelle avec soi devient une source de sens. Le rapport de l'individu contemporain ou hypermoderne à son corps, ce n'est plus : « C'est mon corps, il m'empoisonne, j'aimerais bien le tenir à distance... ».

C'est au contraire : « Je ne fais qu'un avec mon corps qui me fait sentir quelque chose qui, au fond, est plus fort même que ma pensée et qui va plus loin. » C'est une expérience que, là encore, je ne prétends pas décrire très finement parce que ce sont des choses qui demandent toute une subtilité qui ne se prête pas à l'oralité, mais qui me semble représenter un vrai vécu inédit. Non pas que, dans le passé, il n'y ait pas eu un certain nombre de moments intenses de l'existence où cette fusion de l'éprouvé corporel, affectif, intellectuel, fonctionnait ; mais c'était un état qui était recherché comme un état exceptionnel. Désormais, c'est une donnée familière pour le grand nombre dans son expérience quotidienne, ce qui est tout à fait autre chose.

Un autre facteur qui me semble déterminant, *c'est que nous vivons dans un nouveau temps, objectif et subjectif, là encore*. En tout cas, extérieur et intérieur. Nous avons affaire, en effet, à une extériorisation massive du temps. Il se présente comme une donnée qui vous mobilise du dehors. C'est un phénomène que vous, Nicole Aubert, connaissez bien. C'est le temps de l'urgence. Jamais l'intensité de l'expérience temporelle n'a été aussi grande, sous la forme d'une pression exercée de l'extérieur. C'est en fait quelque chose de très nouveau, quand on en fait la phénoménologie. Le temps était, certes, ce qui nous contraignait, ce qui nous oblige, nous vainc, nous domine, mais ce n'était pas quelque chose qui vous presse avec un aiguillon permanent. Or, c'est cette insistance sans échappée possible qui nous domine maintenant. Je crois qu'il se joue vraiment ici un nouveau rapport au temps.

Mais du point de vue subjectif, le déplacement de l'expérience du temps n'est pas moins considérable. Il faut revenir aux bons vieux classiques et rappeler que, du point de vue de l'intériorité la plus profonde, l'horizon temporel par excellence était la perspective de la mort. Le temps humain avait pour axe constitutif la marche vers la mort, dans un univers où la mort autour de soi et par conséquent pour soi, celle par exemple de ses enfants, était une expérience extrêmement familière... Les deux guerres mondiales du ^{xx}e siècle ont donné une densité particulière à cette expérience. La mémoire des contemporains est empreinte des morts de la guerre de 1914-1918 et de celle de 1939-1945, avec en plus des dimensions supplémentaires, la déportation, l'extermination, qui donnent à la mort un relief particulièrement incontournable et dont on sait que l'ombre va très au-delà de ceux qui en ont été directement témoins : leurs

enfants et même les petits-enfants vivent encore avec la prégnance de ces images.

À l'opposé, *l'individu contemporain, l'individu hypermoderne, est celui qui vit un temps sans mort*. Pour la plupart des gens dans le monde développé, la perspective de la mort est à peu près étrangère à leur horizon proche avant l'âge de 40 ou 50 ans. Les enfants meurent très peu, les adolescents également, malgré le suicide de quelques-uns qui représente une exception jugée scandaleuse, traumatisante. Mais le plus grand nombre y échappe et vit hors la mort durant la période de formation et de maturité. Après, vient le déclin, on commence à prendre une assurance-vie... L'âge de la souscription de l'assurance-vie ne trompe pas ! À partir de là, on retrouve un temps classique. Mais ce temps classique, tourné vers la mort, était le temps de tout le monde, jusqu'à une date tout à fait récente. Eh bien, maintenant, l'être humain n'est plus un être pour la mort pendant la plus grande partie de son existence, il ne l'est plus subjectivement. Je pense que c'est un événement considérable par rapport à tout ce qu'on sait de l'humanité passée. L'individu hypermoderne, pour une partie importante d'entre eux, vivra sa mort sans s'en rendre compte et sans l'avoir jamais regardée en face, et comme un scandale absolu qui n'avait aucune raison de se produire.

C.H. : C'est le rapport à la finitude auquel se trouvait confronté le sujet, qui se trouverait désormais refoulé, voire nié. Il y a en effet quelque chose de profondément angoissant aujourd'hui dans l'idée d'une finitude qui, n'étant plus accompagnée, soutenue par la religion ou en tout état de cause par la tradition, n'étant plus ni ritualisée ni symbolisée, se voit brutalement imposée.

M.G. : Votre observation souligne la profondeur du bouleversement qui doit être interrogé non pas seulement du côté de la philosophie, mais au moins autant du côté de la psychanalyse. Il faut prendre acte que nous avons affaire à une nouvelle donnée de base de la condition humaine. Ses effets ne sont pas simples, ils vont dans plus d'un sens. Il y a des gens pour qui cette découverte contingente de la mort, liée aux circonstances, à l'environnement – éventuellement chez des gens très jeunes, par exemple des adolescents bouleversés par le suicide d'un de leurs amis ou connaissances – déclenche un rapport à ce point dramatique à la mort qu'elle devient une préoccupation obsédante chez eux.

L'ampleur de cette mobilisation contraste avec le relatif stoïcisme des sociétés antérieures, où c'était somme toute une donnée familière : il fallait faire avec, mais enfin on ne pensait pas qu'à ça, justement parce que c'était assumé. Dans notre monde, en revanche, cette révélation peut prendre une portée proprement transformatrice pour les gens. Elle devient la matière d'une expérience spirituelle en soi.

Enfin, *dernière donnée massive*, la troisième après le corps et le temps : la « *communication* » ou ce qu'on appelle de ce nom. La notion est devenue une tarte à la crème et demande une analyse fine. La question n'est pas de savoir si le fait que les gens aient un téléphone portable change leur vie. Ce n'est pas l'impact direct des nouvelles technologies sur le psychisme humain qui importe. Si on pose le problème en ces termes, on ne risque pas d'avancer. En revanche, il faut trouver le moyen de cerner l'impact anthropologique d'un nouvel environnement symbolique. À mon sens, c'est à ce niveau-là que ça se passe. Ce qui compte, c'est l'interprétation qu'une société donne de la technologie, c'est l'appropriation sociale de la technologie. C'est pour cette raison que toutes les enquêtes menées au premier degré sur l'impact des technologies donnent des résultats indécidables, en fait. Mais quand on met en lumière la médiation symbolique entre technique et psychisme, je crois qu'on voit apparaître un mode de constitution des personnes par la relation, qui représente une vraie nouveauté. C'est : « *J'existe dans la mesure où je suis branché avec d'autres.* »

Au niveau psychique, cela se traduit par une attente, voire une addiction envers la communication, l'impossibilité de la solitude et l'incapacité absolue de se représenter autrement qu'« en rapport ». Le phénomène va à l'encontre de toute une philosophie de l'individualité remontant aux stoïciens, qui mettait l'accent sur la propriété de soi. Pour elle, l'idéal de l'humanité était de se posséder, c'est-à-dire d'être capable d'avoir la maîtrise de son rapport à l'extérieur. De cette éthique de soi découlent la capacité de solitude, la valorisation de l'imaginaire, la valorisation des activités intellectuelles comme activités fondamentalement solitaires, dont l'illustration concrète est la lecture silencieuse et personnelle. Les historiens du livre nous ont bien montré comment la lecture silencieuse représentait la grande rupture de la modernité, associée à la révolution de l'imprimé et de la connaissance. C'est cette autonomie du sujet de raison, où

l'explication avec l'autre est subordonnée à la capacité d'explication avec soi, qui est mise à mal. Maintenant, au contraire, l'existence subjective devient dépendante de l'extérieur, elle est subordonnée à la relation avec les autres. Il me semble qu'il se joue sur ce terrain-là aussi une vraie rupture anthropologique. C'est une autre définition de l'idéal du moi qui se dessine.

N.A. : Est-ce que vous voyez un lien avec l'idée d'un passage de l'autonomie à l'hétéronomie?

M.G. : Non. Il y a hétéronomie quand on reçoit sa loi d'un autre que soi. Ce n'est pas le cas ici, le mot juste est celui de dépendance. La dépendance n'implique pas l'hétéronomie. Elle se déploie dans un monde autonome, c'est-à-dire humainement maîtrisé, où l'on se sent à égalité avec ceux avec lesquels on entre en relation. La communication crée de l'égalité, c'est la raison de sa popularité auprès des contemporains. La vie sociale est faite de positions inégales. La communication, telle qu'elle fonctionne avec ses instruments d'aujourd'hui, tend à égaliser les interlocuteurs. On est loin, donc, du monde de l'hétéronomie.

En revanche, ce primat de la relation dans la constitution de l'expérience des êtres, va de pair avec un accroissement énorme de la décontextualisation par rapport à l'environnement immédiat qui crée de nouveaux problèmes dans les rapports avec les autres. La décontextualisation produit un effet identitaire extraordinaire, une sorte de « je ne suis de nulle part », sentiment qui confine au sentiment de toute-puissance. Dans la mesure où je suis branché, je ne suis jamais là où j'ai l'air d'être.

De nouveau, l'important, ce ne sont pas les nouvelles techniques en tant que telles mais la manière dont s'organise à partir d'elles un univers symbolique original, où les individus sont fondés à se sentir une manière de toute-puissance. Ils échappent à la détermination par la localisation qui était quand même l'horizon fondamental de l'existence et qui secrétait une sagesse : il faut s'accomoder du lieu où l'on se trouve, du site social auquel on est assigné, et il faut s'arranger avec ceux qui sont autour de vous, qui constituent votre environnement obligé. Eh bien, maintenant, ceux qui vous entourent, vous pouvez les regarder comme quantité négligeable. Ils ne sont pas votre vrai monde. L'incivilité contemporaine a là une de ses racines les plus fortes. Cette incivilité, remarquons-le, est le fait de gens qui se recrutent

aussi bien dans les ghettos déshérités que dans les beaux quartiers. Elle se retrouve chez des gens parfaitement éduqués et tout ce qu'il y a de socialisés par ailleurs. Ce qui est décisif, c'est qu'ils ne se sentent pas dépendants du contexte où ils évoluent, parce que leurs références sont ailleurs. Ils ne se sentent de devoirs qu'envers ceux avec lesquels ils peuvent entrer en rapports choisis et, avec ceux-là, ils se conduisent très bien.

C.H. : Cela a des effets majeurs sur la construction de l'identité. Anthropologiquement, il y a un déséquilibre très profond dans le rapport entre soi et l'autre, entre l'individu et le groupe.

M.G. : L'individu est mis dans une position de force fantastique. « J'échappe toujours à celui qui est en face de moi, comme j'échappe toujours au groupe au milieu duquel je suis. » On comprend la difficulté à faire éteindre les téléphones portables dans les classes ! Croyez-moi, c'est plus dur qu'à la Comédie Française. En fait, il fonctionne comme un outil de l'identité par la non-identité. « Je suis », dans la mesure où « je ne suis pas là ». C'est une identité par la désappartenance.

N.A. : Vous avez cité trois facteurs : la modification du rapport au corps, la mutation du rapport au temps et l'avènement d'une nouvelle forme de communication et de constitution des personnes par la relation. En voyez-vous d'autres ?

M.G. : J'ai pris des éléments qui me paraissent massifs. Je pense qu'on peut affiner et approfondir beaucoup l'analyse de ces éléments. Ensuite, je suis convaincu qu'il y en a d'autres, qui m'ont échappé tout simplement. L'enquête est ouverte. N'oublions pas, par ailleurs, les outils dont nous disposions avant cette période. Ils restent valables. De ce point de vue, la perspective d'analyse qui continue de me paraître la plus puissante est celle qui procède en termes de processus d'individualisation. Je crois qu'il se joue aujourd'hui une étape supplémentaire du processus d'individualisation qui modifie l'être en société des personnes, leurs rapports à leurs semblables. Je ne reviens pas sur les effets immenses que le processus d'individualisation a eu par le passé sur l'identité des personnes, des acteurs, des individus. L'une des retombées les plus intéressantes de l'étape supplémentaire dont nous sommes témoins est que l'individualisation

touche désormais ceux qui, d'une certaine façon, y étaient jusqu'alors soustraits, c'est-à-dire les enfants. Les enfants restaient des non-individus, en dépit d'une contamination progressive par un environnement individualiste. Maintenant, ils sont posés d'emblée comme des individus. Rien de plus étonnant que cet impératif invraisemblable de l'autonomie qui se met à obséder les parents dès le moment où leur enfant commence à marcher... Ce n'est pas le tout, il faut qu'il soit autonome ! Un pédiatre me parlait récemment de ces mères qui consultent lors de la phase d'attachement bien connue que les enfants développent à partir du moment où ils se mettent à marcher, justement, et qui les fait s'accrocher à leurs mères pendant quelques mois. Eh bien, les mères s'inquiètent de cet attachement et disent au pédiatre : « Mais qu'est-ce qu'il a, je vous assure, il me colle après... ». Et le pédiatre a toutes les peines du monde à leur expliquer qu'« ils sont tous comme ça, vous savez ». Elles croient que le leur manque d'autonomie, c'est-à-dire de la valeur suprême, qui doit déjà se manifester à cet âge-là.

C.H. : Cette valeur suprême de l'autonomie est concomitante d'une dépendance profonde de plus en plus accentuée et, dans le même temps, refoulée.

M.G. : Très durable, en plus.

C.H. : C'est ce qu'on observe pour la solitude. Il y a un refus de la solitude, alors que le processus d'individualisation implique un isolement grandissant.

M.G. : Et vis-à-vis des enfants, il y a une attitude d'hyperprotection qui s'accompagne de la demande qu'ils soient autonomes. Il en résulte que les conditions fondamentales de la socialisation sont modifiées.

Si l'on greffe, donc, sur ce constat, l'apport d'un certain nombre de données techniques, médicales, scientifiques ou purement sociologiques, qui donnent à cette étape supplémentaire du processus d'individualisation des dimensions sans commune mesure avec ce qu'on avait pu connaître jusqu'à présent, il me semble qu'on est justifié de poser l'hypothèse de l'avènement d'un type nouveau d'individu. Quand l'identité corporelle, l'identité temporelle, l'identité communicationnelle des êtres est

affectée à ce point, en même temps que leur institution sociale en tant qu'individus, il y a toutes les raisons de penser que nous sommes en présence d'une mutation anthropologique.

Nous revenons au problème que j'évoquais au départ : comment interpréter cette nouveauté ? Est-ce exactement la même humanité qui s'exprime autrement ? Est-ce une autre humanité qui advient ? C'est la question fondamentale. Il faut la laisser ouverte pour de futures discussions...

Sur un plan opératoire, toute la difficulté est de faire se rejoindre l'analyse fondamentale, c'est-à-dire l'analyse des retombées du processus d'individualisation dans sa durée pluri-séculaire, avec ces analyses empiriques du champ contemporain, avec ce que ces données comportent de contingence. Il n'y a pas de lien intime entre le processus d'individualisation et ce qui se passe dans l'économie, dans la médecine ou dans la technique. Mais c'est la congruence des deux séries qui est impressionnante dans le moment où nous sommes. Au moment de la Révolution française, par exemple, qui fut une grande étape dans le processus d'individualisation, la politique fonctionne seule. Il n'y a pas de facteurs massifs, de provenance exogène, qui modifient l'expérience que les individus ont d'eux-mêmes. Ils interviendront après, il faudra attendre la révolution industrielle, cinquante ans plus tard, pour que l'identité des personnes soit atteinte, sous l'ensemble de ses aspects concrets. Aujourd'hui, au contraire, il y a synchronisme. Nous avons affaire à la fois à un phénomène social qui vient de loin, qui s'accélère et s'amplifie et à une conjonction de ce phénomène avec des données pratiques qui sont chacune très lourdes de conséquences. Du coup, le changement est difficile à déchiffrer, tant il prend des proportions importantes et il part dans tous les sens, du fait de l'enchevêtrement des facteurs à l'œuvre.

Tel est le véritable enjeu de l'analyse du présent : sommes-nous en train de changer pour de bon d'identité ? Ou bien sommes-nous seulement en train de renouveler notre manière d'être ? La question reste ouverte...