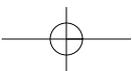
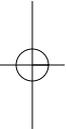


Collection
Situations & critiques



Collection dirigée par
Jan Spurk

Conseillers scientifiques :
Eugène Enriquez, Claude Javeau
Danilo Martuccelli, Daniel Mercure

La collection *Situations & critiques* a pour objet de publier des analyses de situations cruciales, qui scandent la vie sociale, visant à proposer des interprétations inédites des sociétés contemporaines. Elle entend rendre compte de la manière dont les individus construisent et donnent sens à leur existence ainsi qu'à leurs efforts et à leurs luttes pour s'insérer dans la société. Elle se fonde sur l'idée que ceux-ci entreprennent de se définir comme des sujets sociaux et des citoyens désireux, à la fois, de comprendre les contraintes sociales et de constituer aux transformations qui leur apparaissent indispensables pour éviter d'avoir « une vie mutilée » (Th.W. Adorno).

Cette collection accueille des ouvrages individuels et collectifs, des textes théoriques et des écrits sur la base d'enquêtes empiriques.

Déjà parus

Joël Birman. *Foucault et la psychanalyse*
Eugène Enriquez, Claudine Haroche, Jan Spurk. *Désir de penser, peur de penser*
Karl Jaspers. *De l'université*
André Lévy. *Penser l'événement*
Robert E. Park. *La Foule et le public*
Jan Spurk. *Pour une théorie critique de la société*
Jan Spurk. *Du caractère social*
Jan Spurk. *Malaise dans la société*
Jean-Pierre Sylvestre. *Le Sens de l'action*
Didier Vrancken. *Le Nouvel Ordre protectionnel*

Jan Spurk

Avenirs possibles

Du bâtiment de la société,
de sa façade et de ses habitants

Parangon/Vs

Du même auteur

Soziologie der französischen Arbeiterbewegung, Argument, Berlin, 1986.

Gemeinschaft und Modernisierung - Entwurf einer soziologischen Gedankenführung, Walter de Gruyter, Berlin, 1990.

Nationale Identität - zwischen gesundem Menschenverstand und Überwindung, Campus, Frankfurt/New York, 1997.

Approche comparative des entreprises en France et en Allemagne. Le déclin de l'empire des aiguilles (Jan Spurk dir.), L'Harmattan, Paris 1997.

Des sociologues face à Pierre Naville, ou l'archipel des savoirs (en collaboration avec S. Célérier et M. Burnier), L'Harmattan, Paris, 1997.

L'Hétéronomie productive de l'entreprise. Critique de la sociologie de l'entreprise, L'Harmattan, Paris, 1998.

Bastarde und Verräter. Jean-Paul Sartre und die französischen Intellektuellen, Syndikat Verlag, Bodenheim, 1998.

Pour un nouveau débat sur l'entreprise, Syllepse/Presses Universitaires de Laval, Paris/Québec, 2000.

Critique de la raison sociale. La sociologie de l'École de Francfort, Syllepse/Presses Universitaires de Laval, Paris/Québec, 2001 ; traduction turque: *Toplumsal Aklın Eleştirisi « Frankfurt Okulu ve Toplum Teorisi »*, Versus, Istanbul 2008.

Comparaisons internationales (avec M. Lallement Eds.), Éditions du CNRS, Paris, 2003.

Le Travail dans la pensée occidentale (avec Daniel Mercure, Eds.), Presses Universitaires de Laval, Québec 2003 ; trad. portugaise: *O Trabalho na História do Pensamento Ocidental*, Editora Vozes, Petropolis, Brésil, 2005.

Europäische Soziologie als kritische Theorie der Gesellschaft, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2006.

Pour une théorie critique de la société, Parangon, Lyon, 2006 ; trad. italienne: *Per la Teoria critica della società*, Rubbettino, Rome 2008.

Quel avenir pour la sociologie? Quête de sens et compréhension du monde social, PUF, Paris 2006.

Désir de penser – peur de penser (Ed. avec Claudine Haroche et Eugène Enriquez), Parangon, Lyon 2006.

Du caractère social, Parangon, Lyon, 2007

Malaise dans la société. Soumission et résistance, Parangon, Lyon, 2010.

« Les désirs sont des pressentiments
des capacités qui résident en nous ; ils
sont les annonces de ce dont nous serons
capables. »

Johann Wolfgang von GÖTTE

Remerciements

Les idées et les argumentations que j'ai synthétisées dans ce livre ont, en grande partie, été présentées lors de congrès, colloques et séminaires, souvent sous une forme brute et provisoire. Je remercie mes collègues qui m'ont écouté, critiqué et ont ainsi fait avancer l'élaboration de cet ouvrage.

Ce livre doit également beaucoup aux discussions avec les participants à mes séminaires de l'Université Paris Descartes.

Patrick Vassort a lu et critiqué les premières versions du texte. Ses remarques et critiques amicales, mais sans complaisance, m'ont permis de préciser mes idées et de donner au texte sa forme actuelle. Je le remercie chaleureusement.

Introduction

Les avvenirs possibles sont les avvenirs imaginés par les individus : l'avenir de la cité, l'avenir de la vie en société et de sa forme politique, mais, également, celui des existences individuelles. Nous ne présentons pas les récits des rêves ou des cauchemars du monde de demain, d'un monde futur et parfait ou de l'apocalypse à venir.

Nos réflexions se situent dans la contradiction flagrante entre, d'un côté, la stabilité étonnante de notre société qui a, par exemple, survécu sans beaucoup de problèmes à la dernière crise financière et économique; nous pouvons remarquer qu'elle n'a jamais été sérieusement contestée. Nous pouvons même affirmer que, sous la pression de cette crise, les efforts se sont concentrés d'abord sur la stabilisation de cette société et sur des stratégies de réformes, c'est-à-dire sur des stratégies d'adaptation à la nouvelle situation qui émerge avec la « sortie de la crise ». La croissance verte, la réintroduction de certaines formes de régulations étatiques ou de l'État-providence n'en sont que quelques exemples. Mais la forme libérale de la société, par exemple, n'a pas été abandonnée.

De l'autre côté, existent de multiples réactions, souvent violentes, contre les effets de la crise, non seulement en paroles ou par écrits, mais, également, par des actions, des grèves et des occupations d'entreprises, par exemple, parfois avec des séquestrations de dirigeants ou des menaces de destruction des outils de travail ou de l'appareil de production. Ces réactions peuvent être très compréhensibles, mais quelles sont les revendications de ces hommes et de

8 Avenirs possibles

ces femmes? Ils revendiquent leur réinclusion dans la société comme elle est ou comme elle a été.

On constate également l'importance grandissante des positions de refus, par exemple celui de la croissance ou de la conception traditionnelle de la croissance, orientée vers l'augmentation du PIB. On constate aussi l'intérêt accru pour les anciennes et les nouvelles formes de marginalité volontaires dans les villes et dans les campagnes par refus de la société de consommation, du capitalisme et des désastres écologiques, économiques, sociaux et culturels que celui-ci a causés. Évidemment, on ne doit surestimer ni le nombre de ces « marginaux » ni l'importance politique des positions et des attitudes de refus, mais ces « marginaux » et ces attitudes existent, font rêver et parler d'eux. Or, « on ne peut refuser le monde à moins de le détruire ou se tuer », disait Sartre. Selon la vision du monde des « refusants », et à leur grand regret, le capitalisme se charge de cela: il détruit le monde et il tue. De plus, on peut constater que le véritable refus, par exemple dans la tradition de l'idée du « grand refus¹ », n'est pas celui-là, car « [...] refuser n'est pas [seulement] dire non, c'est modifier par le travail » (Sartre). Or, les « refusants » ne travaillent pas ou ne travaillent plus contre le capitalisme, parce qu'ils ne veulent pas le faire; ils le fuient donc.

Beaucoup plus rares, mais néanmoins perçus dans l'espace public, sont les groupes, les réseaux, ou d'autres formations nébuleuses, croyant dur comme fer à « l'insurrection qui vient » (Comité Invisible), comme l'indique le titre d'une brochure largement commentée dans les milieux politiques et intellectuels.

Ces critiques du capitalisme, les appels au refus ou le pari sur l'insurrection ressemblent à des « déjà vus », comme si l'histoire des années 1960-1970 se répétait. Nous avons l'impression que la tragédie de ces décennies mouvementées s'est transformée en farce.

¹ Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979.

On peut se demander si « les jeux sont faits¹ », si nous sommes arrivés à la « fin de l'histoire » au sens hégélien, dans la situation où l'histoire a trouvé son sens, sans pouvoir se développer davantage. Il serait ainsi inutile et anachronique de se lancer dans des projets pour atteindre une société meilleure. Si c'est le cas, il nous resterait seulement à choisir entre différentes possibilités de nous installer dans cette situation.

Pendant, aussi bien sur le plan individuel que sur le plan collectif, nous constatons que des souhaits et des désirs d'une autre vie existent et persistent, des souhaits et des désirs dépassant l'ordre établi.

Il s'agit de comprendre « ce qui dépasse » la vie imposée et les petits pas vers l'émancipation possible d'une société dans laquelle les sujets sont les objets de forces qui les font agir, dans laquelle ils n'existent qu'en tant qu'acteurs jouant leur rôle d'objets. Il s'agit de dégager la négativité (Hegel), ce potentiel qui existe dans chaque phénomène d'être ce qu'il n'est pas (encore) et qui permet aux sujets de se projeter dans l'avenir désiré. Dans la tradition philosophique, mais aussi dans certains travaux sociologiques, on le thématise comme « ek-stase » (Sartre) qui est, entre autres, la quête de sens et la quête de l'autre, de la réciprocité et de reconnaissance.

Les efforts pour s'arracher des liens hétéronomes et sériels, pour dépasser la situation actuelle, pensés possibles, souhaitables ou nécessaires par les sujets, sont de véritables actes de libération. Les sujets ont leurs raisons pour développer ces visions d'avenirs possibles, des avènements qu'ils envisagent, désirent ou redoutent, ainsi que leurs potentiels d'action pour atteindre ces avènements.

Pourtant, la société reste stable. Certes, elle n'est pas inerte, au contraire, puisqu'en apparence elle bouge beaucoup et de plus en plus vite et qu'elle fait bouger les sujets au même rythme. Elle est également souvent secouée par

¹ Jean-Paul Sartre, 1947/1966, *Les Jeux sont faits*, Paris, Nagel, 1947/1966.

10 Avenirs possibles

des contestations et des conflits. Il existe, par exemple, d'importants problèmes, connus et largement débattus dans l'espace public, qui ne trouvent pas de solutions comme le chômage de masse, la pauvreté, l'existence des sans logis.

Il ne s'agit donc pas de présenter les apologies du capitalisme éternel, ni les *scénarii* des lendemains qui (désen)chantent ou les réactualisations d'utopies sociales traditionnelles, voire des modes d'emploi de l'action imposés aux sujets pour qu'ils agissent pour leur bien. On ne s'intéresse pas non plus aux fantaisies ni aux fantasmes d'un monde parfait ou de l'apocalypse qui frappe à notre porte.

La réflexion sur les avenir possibles doit d'abord expliquer les raisons pour lesquelles les sujets s'inscrivent dans le monde existant, pour se pencher ensuite sur son dépassement possible et pour expliquer les désirs, les espoirs, les espérances et leurs tentatives de vivre de manière autonome, de se mettre sur « les chemins de la liberté ». Ainsi, nous voulons contribuer à la compréhension des contradictions vécues par les individus, des contradictions entre leurs visions du monde et leurs expériences vécues, entre leurs efforts d'adaptation et d'installation dans le monde social et leurs difficultés pour trouver une place. Pour comprendre ces contradictions, nous devons nous rendre compte, entre autres, de l'épaisseur historique de la vie en société. Sa réduction au présent est une idéologie, tout comme la réduction des individus aux rôles qu'ils jouent dans la société actuelle est une idéologie fonctionnaliste. Ce qui est durable et stable dans la société doit être expliqué, car ce sont les continuités de la reconstitution du social dans le temps qui lui donnent son épaisseur historique. Malgré des changements d'apparence de plus en plus rapides, notre société est solidement ancrée dans l'histoire. Les théories classiques nous sont, pour cette raison, d'une plus grande aide pour la compréhension du social que les déclarations, changeant avec les modes et les événements spectaculaires, selon lesquelles nous vivons tous les cinq ou dix ans dans une nouvelle société.

Introduction 11

Nous ne pouvons pas nous contenter de compléter la longue liste de dénonciations (souvent fondées) des méfaits du capitalisme, des manques et des souffrances des sujets. Il ne suffit pas non plus de souligner leurs plaisirs, leurs joies et jouissances et leur créativité, qui existent bien sûr. Nous vivons tous, plus ou moins dramatiquement, la contradiction entre le fait que, d'un côté, bon gré mal gré, nous nous plions aux forces hétéronomes dont nous sommes les objets et, de l'autre, le fait que nous voulons en général vivre cette vie et que nous en jouissons souvent. Nous devons analyser cette contradiction « de l'intérieur » et « penser contre nous-mêmes » (Sartre), car nous faisons partie de cette société et nous ne pouvons pas nous en détacher pour la regarder de l'extérieur. Certes, les « détours » (Balandier) par d'autres formes de la modernité que la nôtre nous aident à la compréhension, mais ils ne nous permettent pas de nous extraire de la société et de la regarder « de l'extérieur » ou « d'en haut », à l'image du Saint-Esprit planant au-dessus de la terre.

La quête des avenir possibles doit considérer que les individus ont des raisons d'agir et qu'ils disposent des visions du monde au sein duquel ils vivent. Leur vie a un sens pour eux, au moins il devrait et il pourrait en avoir un. Ce sens n'existe pas *a priori* ou pour toujours. Il est toujours à construire, à reconstruire et à actualiser. La quête de sens est un élément clé de la vie, et la compréhension de cette quête est l'aspect central de la compréhension aussi bien de la vie individuelle que de la société. Cette quête de sens comporte toujours une dimension temporelle: elle se réfère au passé, comme les sujets l'ont retenu dans leurs visions du monde, et elle s'oriente vers l'avenir. Les sujets se projettent vers l'avenir et ils s'imaginent nécessairement celui-ci. Cette idée qu'ils se font de l'avenir peut prendre des formes très différentes, par exemple d'une simple prolongation de l'existant dans le temps, d'une variante de la vie qu'ils mènent actuellement, ou d'une vie régie par d'autres normes et valeurs que les normes et les valeurs dominantes aujourd'hui.

12 Avenirs possibles

Pour pouvoir créer l'avenir, il faut se l'imaginer. Il ne s'agit pas de spéculations (toujours un peu pathétiques) sur le grand soir et les lendemains qui chantent, ou de grandes utopies sociales, mais il s'agit de donner de l'importance à notre imagination. Il ne s'agit pas non plus de laisser le champ libre à une énorme rêverie¹ qui a, peut-être, certaines vertus thérapeutiques, mais pas de forces émancipatrices.

La notion d'« imagination » est souvent confondue avec la fantaisie, les fantasmes ou l'arbitraire. Imaginer des avenirs possibles ce n'est ni fantaisiste, ni infinie, ni arbitraire ou complètement volontariste. L'imagination est limitée par « l'horizon d'attente » (Kosseleck) des sujets et elle permet aux sujets de faire des projets. Grâce à ces derniers, ils s'arrachent de leur vie présente, se projettent dans un avenir meilleur, car le présent est vécu comme insatisfaisant, comme un monde de manques matériels, affectifs et surtout comme un monde en manque de sens.

C'est au sein du présent qu'ils identifient les manques à dépasser et qu'ils fixent leur « horizon d'attentes ». Pour comprendre les avenirs possibles, il faut également comprendre comment et pour quelles raisons les sujets s'expliquent le présent. Ces efforts, ainsi que les raisons pour lesquelles les sujets développent certains projets, se heurtent toujours au « principe de réalité » (Freud), cette force psychique qui fait que les individus acceptent la réalité et veulent la reproduire telle qu'elle est ou, pour le moins, selon la logique existante, c'est-à-dire selon la raison instrumentale.

Certes, l'apparence de la société et les expériences vécues forment nos visions du monde (social) et nos raisons d'agir. La compréhension de notre existence et des avenirs possibles ne se limite cependant pas à notre vécu, à nos expériences et aux récits de nos vécus, tout comme l'expérience que nos mains sont plus propres quand nous les avons lavées à l'eau chaude et au savon ne nous explique pas le

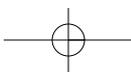
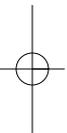
¹ Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Paris, GF/Flammarion, 1782/1997.

Introduction 13

rapport entre la saleté, le corps, l'eau et le savon, ainsi que les raisons pour lesquelles nous voulons être propres. Le monde dans lequel nous vivons ne se limite pas à son apparence. Il est beaucoup plus que ce que nous saisissons comme réalité grâce à nos expériences vécues, or son apparence n'est évidemment pas une fiction ou une sorte d'écran derrière lequel se cacherait la réalité, mais la réalité ne se limite pas à ce qui est immédiatement accessible.

Pourtant, la compréhension et notre vécu sont intimement liés en raison des quêtes de sens nécessaires pour notre existence. Notre vision du monde inclut ainsi des explications et des principes normatifs, qui correspondent généralement à ce que la société prétend être. Nous faisons cependant également l'expérience que ce monde social n'est pas ce qu'il prétend être.

La société est en apparence un monde fragmenté, dont nous n'apercevons toujours que des parties vaguement liées ou non liées. C'est un monde qui agit de l'extérieur sur nous, qui nous fait agir, qui nous domine et dans lequel nous devons trouver notre place. C'est un monde qui bouge, qui change rapidement et auquel nous devons nous adapter. Nous le percevons de plus en plus comme un monde éphémère. Ce monde est déstabilisant et angoissant, parce que nous ne le maîtrisons pas, mais nous devons y trouver notre place, une certaine tranquillité et des appuis sûrs. Son sens nous échappe en grande partie. Il est également souvent vécu comme un monde dur et menaçant; nous devons nous battre, ne serait-ce que pour y survivre. Ce monde est injuste; l'écart entre les riches et les pauvres, par exemple, ne cesse de se creuser. Nous y trouvons pourtant du bonheur, de la satisfaction, de la joie, de l'amour et de la jouissance. Dans ce monde, les avenir sont toujours à créer, mais nous ne sommes jamais sûrs de la forme qu'ils prendront. Ces avenir sont incertains, il faut choisir. Mais choisir pour quelles raisons, sur quelles bases et selon quels critères? Le monde et notre vie sont pleins de contradictions, ils sont dramatiques et leur analyse, en vue de la compréhension, doit être également dramatique.



I

De la façade et du bâtiment

Les murs et les hommes

L'une des particularités de notre système est que nous faisons partie du social que nous voulons comprendre. Les analyses des phénomènes sociaux ne sont pas comparables aux expériences des sciences « dures » qui observent de l'extérieur leur objet. Ainsi, les chercheurs ont – comme tout un chacun – leurs visions du monde social et leurs raisons d'agir. Dans ce sens, ils sont des « hommes parmi des hommes » et leurs visions du monde leur permettent de vivre dans la société et leurs raisons d'agir de trouver des raisons (instrumentales) pour donner un sens pratique à leur agir. La compréhension scientifique, en revanche, doit se distancier de son objet, on doit s'arracher des explications pratiques, des visions du monde et des raisons d'agir, pour mener la quête raisonnable des raisons pour lesquelles les phénomènes sociaux sont ce qu'ils sont ou pourraient être différents. Cette distanciation ne met pour autant pas le chercheur en situation d'extériorité par rapport à la société. Bien que distancié, il reste toujours « dans le coup » (Sartre). Ainsi, un pied dans la société et l'autre dehors, il ressemble à la figure du « bâtard » de Sartre, du promeneur de Kracauer ou du chiffonnier de Benjamin¹.

¹ Siegfried Kracauer, *Straßen in Berlin und anderswo*, Suhrkamp, Frankfurt, 1964. Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt, 1982.

16 Avenirs possibles

Il peut regarder la société de l'extérieur, qui peut être comparée à un bâtiment, et apercevoir sa façade. Celle-ci est l'apparence de la société car elle couvre la construction et habille l'immeuble (la société). Elle est visible et saisissable avec nos sens. Cette façade n'est pas seulement constituée de choses matérielles, les idées et les analyses sur la société en font également partie. Elles sont « apparentes », car accessibles dans l'espace public.

L'immeuble entier a été initialement conçu et réalisé sur le modèle de la « société bourgeoise¹ », une société qui se veut libre, juste et raisonnable, une société dominée par les citoyens-bourgeois. Il s'agit donc d'un vieil immeuble, souvent réparé, aménagé et rénové. Par conséquent, sa forme change au cours de l'Histoire alors qu'en revanche ses fondations et sa structure architecturale persistent. En comparant son état actuel au projet et à sa réalisation initiale, Adorno tout comme Benjamin – par exemple – ont déjà, dans les années 1930, jugé très délabré l'état du bâtiment et de sa façade. Pourtant, la façade de nos sociétés contemporaines a, en général, un aspect plutôt bien ravalé, multicolore et gai, mais il y a également quelques endroits laids, mal entretenus et à rénover, les « zones sensibles » du bâtiment.

Il faut escalader la façade pour constater les dégâts : le crépi se détache, il y a des fissures et des endroits où il manque, de la moisissure, du salpêtre et d'autres phénomènes qui indiquent que le bâtiment a mal vieilli et que les habitants doivent souffrir à l'intérieur. Le premier pas pour comprendre ce bâtiment consiste en la récupération de fragments et d'éléments de la façade, des « rébus » dirait Benjamin, afin de les analyser et de les interpréter. Ils sont les « figures énigmatiques » (Adorno) de la compréhension du bâtiment.

Il s'agit toujours de fragments liés entre eux d'une manière invisible, mais liés également avec la totalité du bâtiment. Leur analyse permet de comprendre non seule-

¹ Dans le sens des mots allemands *bürgerliche Gesellschaft*, dont se servent, par exemple Hegel et Marx.

De la façade et du bâtiment 17

ment l'apparence de la société (façade), mais elle permet également de comprendre sa structure (immeuble) et les sujets (habitants) qui y vivent. La description de la forme concrète, de la « figure », ouvre la voie de la compréhension des énigmes, mais la description ne doit pas être confondue avec la compréhension.

La signification des fissures et ruptures que la façade donne à voir n'est pas évidente. Elles pourraient être dues à des dégâts dans la structure du bâtiment. On ne peut que constater l'apparence de sa cohésion ou des ruptures en son sein. Les rapports entre les habitants du bâtiment et le bâtiment lui-même ne sont pas toujours visibles, ou ils ne le sont parfois que partiellement. La façade ne montre pas tout, elle ne donne que des indices. On peut, par exemple, interpréter une tache d'humidité ou le manque de crépi comme l'indice de l'existence d'un dégât des eaux passé ou présent. Ainsi, il n'existe pas de preuves empiriques de l'état du bâtiment. Par ailleurs, une façade bien ravalée peut cacher des vices de construction. Le bâtiment peut avoir été mal conçu, mal construit ou mal entretenu. Seules les questions qui portent sur le sens et les raisons de cette forme d'existence peuvent le rendre compréhensible et permettre de résoudre les « énigmes » des fragments (Adorno) et des rébus (Benjamin).

Le lien social – les principes de stabilité du bâtiment – n'est pas apparent. Les raisons pour lesquelles ce bâtiment tient ou résiste ne sont pas visibles. Pour comprendre cette stabilité, on doit identifier et expliquer les fondations de cette société ainsi que les principes de son architecture, car ils sont les continuités de la (re)constitution sociétale et, pour cette raison, ont été souvent analysés par les classiques.

Les visites (partielles) du bâtiment, les enquêtes empiriques, sont possibles et nécessaires pour connaître son apparence ainsi que celle de ses habitants et la fonction qu'ils occupent dans le dispositif.

Lors de ces visites, on constate facilement qu'il n'est pas un espace homogène : il existe des espaces publics, privés

18 Avenirs possibles

et intimes. Ces différents lieux ne possèdent pas les mêmes qualités ni les mêmes caractéristiques. Ils ne sont pas destinés aux mêmes usages, ils ne sont pas toujours fréquentés par les mêmes personnes. Au sein du bâtiment, il n'y a donc pas seulement des habitants, mais également des étrangers, des gens de passage, des hôtes ainsi que des intrus. Les actions dans les espaces publics sont plus facilement liées à l'état du bâtiment (les discussions, les *tags* ou les travaux de rénovation, par exemple) que les actions dans les chambres à coucher. La cage d'escalier, comme les autres parties communes, est facile d'accès et très fréquentée. Elle est un lieu de passage obligatoire pour accéder aux appartements et sert souvent de lieu de réunion. L'accès aux appartements ou aux chambres à coucher est plus difficile.

Pourtant, la description, même la plus minutieuse, ne peut produire que des topographies de ces lieux habituels en sciences sociales. « La pensée topologique, qui connaît la place de chaque phénomène, mais qui ne connaît pas un seul phénomène, est secrètement liée au système de folie paranoïaque qui n'a plus de contact avec l'expérience de l'objet¹. » Séparée de l'expérience des sujets, la réduction du social aux objets et aux objectivations ainsi qu'à leurs places rend la compréhension du social impossible. Il ne faut pas confondre la compréhension avec la pensée topographique.

Décrire et comprendre

La controverse « théorie *versus* empirie », connue depuis longtemps au sein des sciences sociales, mais également bien ancrée dans le sens commun, ne traite pas du problème central de la compréhension du social. « La recherche empirique en soi n'a pas plus de vertu que la lecture en soi. Le but de l'enquête empirique est de résoudre les désaccords et les incertitudes sur les faits, et de

¹ Theodor W. Adorno, « Kulturkritik und Gesellschaft », in *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1949/1976, p. 24.

donner aux discussions un résultat plus fécond en asseyant plus solidement les parties en présence. Les faits disciplinent la raison ; mais la raison est toujours aux avant-postes du savoir. [...] [Les faits] doivent être signifiants pour les constructions théoriques¹. »

Les sciences sociales sont riches de descriptions de la façade et de ses fragments, particulièrement pour ce qui concerne les plus laids ou ceux qui dérangent le plus, à savoir ceux que l'on nomme vulgairement les problèmes sociaux. Ces descriptions sont infinies car les phénomènes empiriques sont innombrables. Par conséquent, « le chercheur doit se limiter à l'essentiel et on ne peut juger sur la base de la théorie ce qui est essentiel² ». Certes, ce constat n'est pas nouveau et il a toujours été controversé non seulement au sein des sciences sociales, mais également dans le débat public. Or, le fond de cette controverse est moins scientifique qu'idéologique, car même un empiriste convaincu argumente sa méthode, donc il théorise. Un topographe qui n'argumente pas est, en revanche, un idéologue.

Pourtant, la théorie sociale se porte mal et ce constat n'est pas récent. Ainsi, et pour y voir plus clair, on peut reprendre un autre argument de Charles Wright Mills selon lequel « chaque siècle [entendons par là : chaque époque] possède une manière de penser qui constitue la raison commune de sa vie intellectuelle³ ». Notre époque est dominée par la raison instrumentale, profondément ancrée et intégrée dans la société qui existe. « La raison est devenue un instrument⁴ » pour stabiliser et reproduire cette société. La raison instrumentale considère les activités, donc également la recherche, seulement comme rai-

¹ Charles Wright Mills, *L'Imagination sociologique*, Maspero, Paris, 1967/1977, p. 209.

² Theodor W. Adorno et alii, *Studien zum autoritären Charakter*, Suhrkamp, Frankfurt, 1952/1973, p. 4.

³ Charles Wright Mills, *L'Imagination sociologique*, op. cit., p. 16.

⁴ Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, *Gesammelte Schriften* 6, Fischer, Frankfurt, 1946/1991, p. 42.

20 Avenirs possibles

sonnables si elles sont utiles. « Être utile » signifie concrètement servir à quelque chose dans et pour la société qui existe, dominante, et se soumettre aux choses, aux « faits sociaux » pour se servir d'une notion clé de la sociologie traditionnelle.

Ainsi, inscrits dans cette logique utilitariste, les descriptions empiriques et les autres travaux « topographiques » sont idéologiques. La notion même de « fait » le montre bien, car elle est forgée selon « l'échange marchand qui sert de modèle pour tous les objets de l'expérience¹ ». Il ne s'agit pas de nier les faits, mais de les expliquer, c'est-à-dire de les présenter comme phénomènes historiques et constitués par des hommes concrets pour des raisons concrètes qui – s'ils le veulent – peuvent les déconstruire et les reconstruire d'une nouvelle manière.

La pensée du social trouve depuis longtemps sa légitimité majeure dans la démonstration de son utilité et dans son engagement pour la réforme sociale². Les autres manières de penser le social sont considérées comme « inutiles » et, par conséquent, comme illégitimes. Ainsi elles sont, *in fine*, à supprimer ou à considérer comme des « danseuses ». Un véritable anti-intellectualisme s'est installé dans la société, largement repris par l'industrie culturelle. Cet anti-intellectualisme n'étonne pas, car « la technocratie économique attend tout de l'émancipation des moyens matériels de production... les technocrates veulent devenir des ingénieurs, le conseil d'administration de la société. Le positivisme est la technocratie philosophique³ », or c'est le positivisme qui domine les sciences sociales.

Pour la pensée empiriste des sciences sociales, il s'agit de saisir les faits et non plus de pénétrer intellectuellement les phénomènes de notre expérience. La raison n'est plus

¹ Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Gesammelte Schriften* 6, op. cit., p. 96.

² Cf. par exemple Christian Laval, *L'Homme économique. Essai sur les racines du néo-libéralisme*, Gallimard, Paris, 2007.

³ Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Gesammelte Schriften* 6, op. cit., p. 76.

l'hôte de la liberté et de l'émancipation des individus, elle est réduite à son caractère instrumental. Elle se rend inutile car elle ne peut pas expliquer le réel et elle cède largement sa place aux mythes.

Les travaux empiristes se soumettent au « monde pratique », à la « réalité telle qu'elle est », et ils évacuent la vérité de la pensée du social. Ils ignorent cette question ou déclarent que tout se vaut, ce qui n'est qu'une autre manière de l'évacuer de la réflexion. Si l'on procède comme la majorité positiviste en sciences sociales, on ne fait confiance qu'aux données et à la vérification empirique. Leurs résultats décrivent, dans le meilleur des cas, un « schème de comportement¹ ». Le succès des recherches empiriques et la verve avec laquelle les empiristes défendent leurs résultats se fondent sur un *a priori* indéfendable selon lequel les méthodes empiriques correspondent *naturellement* à la raison et à la vérité².

La conception positiviste de l'avenir est claire et simple: les hommes doivent se soumettre aux règles et aux méthodes de la raison scientifique. « Sa domination planifiée ferait de l'homme un conglomerat d'instruments sans finalités³ ». Ainsi, ce que Horkheimer craignait dans les années 1940 est devenu une réalité, au moins dans les analyses sociologiques.

Les habitants du bâtiment

Bien sûr, les habitants du bâtiment, c'est-à-dire les sujets, ne sont pas absents des travaux empiriques. Avec beaucoup d'efforts, on nomme, on compte, on décrit et on

¹ *Ibidem.*

² Cf. Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1947 et Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, *Gesammelte Schriften* 6, *op. cit.* Ainsi, dans le discours consensuel sur les problèmes écologiques, la nature occupe la place du paradis perdu. Ou dans le monde politique, le raisonnement instrumental est de plus en plus remplacé par le marketing affectif, des « coups » médiatiques et le *storytelling*, plus proches des effets de spectacle que de la froide pensée instrumentale.

³ Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, *Gesammelte Schriften* 6, *op. cit.*, p. 156.

22 Avenirs possibles

classe les habitants et leurs actions, au plus tard depuis les rapports et les reportages du XIX^e siècle, par exemple d'Engels et de Villermé, sans oublier l'invention des statistiques sociales, qui ont profondément influencé l'émergence des sciences sociales. On peut établir ainsi des rapports formels entre les lieux qu'ils fréquentent et leurs manières de les occuper, mais ils restent toujours des « Uns » (Hegel) liés par l'objectivation qu'est l'immeuble. Ils sont liés par l'extériorité: c'est l'immeuble qui les lie en tant qu'habitants de cet immeuble. En revanche, ils ne sont pas considérés comme des sujets ou des individus.

Pourtant, depuis une vingtaine d'années, l'individu et l'individualisme sont des maîtres mots descriptifs de nos sociétés. L'importance de l'individu pour la société et pour sa compréhension est incontestable. Ce constat fait partie, désormais, des grands classiques des sciences sociales, car l'individu est un phénomène essentiel du capitalisme, comme de nombreux classiques de la sociologie (Weber, Simmel, par exemple) aussi bien que de la philosophie (les Lumières, par exemple) l'ont montré. Les analyses récentes en sciences sociales ont cependant produit une vision particulièrement affirmative et empiriste de l'individu. Celui-ci est présenté comme un sujet autonome qui forge son destin selon ses propres critères, comme si le programme des Lumières était réalisé.

D'autres positions contemporaines soulignent, en revanche, le caractère subi de cette individualisation liée au déclin de « l'État national social¹ », l'État organisateur de la sécurité sociale et cadre de la nation, ainsi qu'au déclin des solidarités traditionnelles, par exemple celles de la classe ouvrière. On peut constater une véritable « corrosion du caractère² » des sujets, qui fait partie de « la culture du nouveau capitalisme³ ».

¹ Robert Castel, *L'Insécurité sociale. Qu'est-ce qu'un être protégé?*, Seuil, Paris, 2003.

² Richard Sennett, *Le Travail sans qualités*, Albin Michel, Paris, 2000.

³ Richard Sennett, *La Culture du nouveau capitalisme*, Albin Michel, Paris, 2006.

De la façade et du bâtiment 23

Une autre position classique de la phénoménologie a été revue et incorporée par l'empirisme pour caractériser notre société, c'est celle qui signifie que l'existence au sein de nos sociétés est une existence avec les autres, car les habitants vivent ensemble dans leur immeuble. Cet argument classique de la phénoménologie est en soi correct et bien connu¹, néanmoins, il est transformé par les travaux empiriques en un constat de faits. On constate comment les individus agissent avec et par rapport aux autres, participant ainsi de la reproduction sociale. Les sujets observés, mais également ceux qui observent et décrivent la société, trouvent normal et sans alternative qu'ils interagissent pour être reconnus dans la société telle qu'elle se présente aujourd'hui. Son dépassement possible, expliqué par exemple dans l'analyse de la reconnaissance de Hegel et souligné par Kojève², n'est plus un sujet de discussion, de débat ou de réflexion.

Les descriptions réactualisent des constats de faits bien établis qu'elles présentent comme indépassables. Les sujets sont engagés dans un monde – ils le savent – qui les domine. Les travaux empiriques montrent que les individus ne considèrent pas leur existence comme la béatitude sur terre, et les expériences vécues leur apprennent les manques, les souffrances, mais aussi la joie et la jouissance. Cet apprentissage les conduit à s'adapter au monde vécu tel qu'il est ou tel que les sujets pensent qu'il est. Ils existent dans ce monde et désirent y exister, c'est-à-dire « tenter de trouver une place dans la société qui soit adaptée à [leurs] besoins, qui n'entraîne aucune animosité de la part des autres, qui favorise une "vie" sans aspérités, sans drames, sans conflits [...] un anonymat visible, ne crée aucun scandale, aucune rupture, aucune ouverture [...] d'une façon terne et semblable à celle des

¹ Ceci explique également le grand écho que les travaux sur la reconnaissance ont trouvé et qui dépasse largement la philosophie et les sciences sociales.

² Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard/folio, Paris, 1971.

³ Eugène Enriquez, « L'énigme de la servitude volontaire », in *Clinique du pouvoir. Les figures du maître*, Érès, Ramonville Saint-Agne, 2007, pp. 156-157.

24 Avenirs possibles

autres³ ». Bref, ils cherchent une « vie bonne ». Ni dans leurs visions du monde, ni dans les descriptions de cet état social ne sont évoquées les possibilités d'un dépassement, la négativité (Hegel), le fait qu'au sein de chaque phénomène existe le potentiel d'être ce qu'il n'est pas (encore).

On ne peut donc pas en déduire un élargissement de l'espace public dans le sens proposé par les Lumières et surtout par Kant. L'espace public est pour lui l'espace symbolique de la réunion des citoyens et des sujets conscients et désirant autodéterminer leur existence et l'avenir de la société sur la base d'arguments raisonnables.

Pourtant, les sujets ne sont pas absents des travaux empiriques. Loin s'en faut. Il est absolument habituel dans les enquêtes empiriques de demander aux individus ce qu'ils pensent, comment ils vivent ou comment ils ont vécu certains événements. C'est un moyen de se renseigner sur leurs opinions. Évidemment, celles-ci seraient susceptibles de permettre la compréhension du social car « les traits essentiels et les catégories de notre compréhension du monde dépendent de facteurs subjectifs¹ ». Mais, si l'opinion exprime (une partie de) de la vision du monde des sujets, il ne faut cependant pas la confondre avec la compréhension.

Dans les sciences sociales, on peut constater un véritable *narrative turn* qui fait que les discours et les récits des individus sont considérés comme les seules expressions de la réalité sociale: la réalité serait ce qu'expriment les individus. Ce que l'on appelle dans ces travaux la compréhension se réduit ainsi à la présentation systématique des discours et récits, un travail typiquement « topologique » (Adorno).

Pourtant, pour comprendre les sujets et leurs opinions, on ne peut pas se limiter aux enquêtes dites d'opinion, car « les individus expriment plus ou moins ouvertement des opinions, des attitudes et des représentations de valeurs [...] [Or] du point de vue psychologique, elles restent à la

¹ Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Gesammelte Schriften* 6, op. cit., p. 105.

“surface” [...] Pourtant, l’individu peut avoir des pensées “secrètes” [...] qu’il ne peut pas s’avouer [...] qu’il n’exprime pas, parce qu’elles sont floues et pas ordonnées, pour lesquelles on ne peut pas trouver les mots pour les exprimer. Il est particulièrement important d’avoir accès à ces tendances cachées, car c’est exactement ici que se trouve dans l’individu le problème des idées et des actions démocratiques ou antidémocratiques qui se manifestent dans des situations décisives¹ ».

Ce ne sont pas précisément les problèmes de la démocratie qui nous occupent ici, mais les « idées et actions » (Adorno) visant les avenir possibles, situées dans leur contexte politique et économique ainsi que dans le « climat intellectuel » (Adorno). Cette situation influence profondément les sujets, mais elle ne détermine ni leurs idées ni leurs actions. La culture des sociétés contemporaines est largement partagée entre les individus, mais elle n’homogénéise pas toutes les visions du monde, toutes les idées et toutes les raisons d’agir.

L’importance de l’économie ou du statut social dans les visions du monde est souvent surestimée dans les analyses du social, lesquelles réduisent souvent les sujets à des déterminations. Il est ainsi de bon sens de considérer comme *a priori* normal, par exemple, que les ouvriers désirent gagner plus d’argent et votent à gauche, que les dominants soient riches et votent à droite, etc. Non seulement ces constats ne sont pas toujours vérifiables sur le plan empirique, mais il est plus important encore de noter que « les hommes ne se conforment pas avec leurs intérêts matériels; même s’ils savent pertinemment ce que sont leurs intérêts² ». Le jugement qu’ils portent sur le monde social n’est que rarement rationnel ou raisonnable. Au contraire, « quand les hommes doivent juger le monde social, émergent des traits criant d’irrationalité³ ».

¹ Theodor W. Adorno et alii, *Studien zum autoritären Charakter*, op. cit., pp.4-5.

² *Ibid.*, p. 11.

³ *Ibid.*, p. 11.

26 Avenirs possibles

Les sciences sociales occultent également souvent le fait que le potentiel de pensée et d'action diffère entre les individus. Les idées que l'individu se fait et les actions qu'il mène ou qu'il veut mener dépendent surtout de son caractère social. « Le caractère se trouve derrière le comportement et *dans* l'individu. Les forces qui résident dans le caractère ne sont pas des réactions, mais des *potentiels de réactions*¹ » basés sur les besoins et les désirs. La structure du caractère est une sorte d'agence qui transmet les influences sociales à l'idéologie.

L'avenir des habitants

Grâce aux descriptions sociologiques de la « façade », on peut identifier des positions qui correspondent aux vécus des sujets, soit comme agents exécutant ce que des forces extérieures, anonymes, inconnues et non maîtrisables leur imposent, soit comme de nouveaux individus libres de nombreuses contraintes et consentant aux obligations sociales, soit encore comme des sujets postmodernes. Pourtant, ils ne peuvent penser un autre avenir que la prolongation de l'existant, qu'on le déplore ou qu'on l'exalte. Pour eux, il n'y a qu'un seul avenir : l'avenir dans la société. Les sciences sociales positivistes reproduisent ces visions du monde et elles les considèrent comme le résultat analytique de leurs observations.

Pour ouvrir l'imagination et la pensée vers les différents avvenirs possibles, il faut une approche qui se donne elle-même un « horizon d'attente », un horizon qui ne relève pas de la simple spéculation utopique. Celui-ci se construit grâce aux leçons tirées des échecs du passé, des échecs des tentatives de vivre plus librement et plus raisonnablement. C'est une approche qui, ensuite, sait que la négativité existe, ce potentiel résidant dans chaque phénomène et qui lui permet d'être autre chose que ce qu'il est actuellement. Enfin, c'est la conviction que ce sont les hommes qui font leur histoire, même s'ils la font la plupart du temps sans le savoir, comme on le sait depuis le 18 *Brunaire de Louis Bonaparte* de Karl Marx.

¹ *Ibid.*, p. 6.

De la façade et du bâtiment 27

Les hommes imposent eux-mêmes l'avenir qui se réalise, bien qu'ils le fassent, en général, en obéissant à des lois qui s'imposent à eux. La possibilité de vivre un autre avenir que celui imposé existe parce que les hommes peuvent s'imaginer cet avenir. Ils pourraient essayer de le réaliser et de dépasser ainsi les manques et les souffrances vécus, de « retourner la misère », comme devrait se traduire le mot « nécessité » (*Notwendigkeit*) dans la tradition hégélienne. Personne ne peut le faire à leur place. « Le jardinier peut décider de ce qui convient aux carottes, mais nul ne peut choisir le bien des autres¹ »; les êtres humains ne sont pas des légumes, bien qu'ils se considèrent souvent ainsi. Les dominants et certaines avant-gardes partagent également cette vision du monde et, par conséquent, ils traitent les êtres humains comme des légumes et ils les ont toujours menés à la catastrophe au nom des idéaux les plus nobles.

On sait que les Lumières, surtout sa variante allemande, l'*Aufklärung*, ont ouvert une autre perspective, celle de l'émancipation et de la sortie de la minorité, de la libération et de l'autonomie. Elles sont le repère pour se fixer un horizon normatif, « si nous entendons par l'expression *Aufklärung* et le progrès spirituel et la libération de l'homme de la superstition, bref: l'émancipation de l'angoisse, la dénonciation de la raison actuelle est le plus grand service que l'on puisse rendre à la raison² ».

Les idéaux des Lumières font donc partie des principes de construction du bâtiment de la « société bourgeoise » et la réalisation de ces principes a mené à l'état actuel du bâtiment « société ». Dans ce cadre, la « dialectique de l'*Aufklärung*³ » fait comprendre, entre autres, la victoire

¹ Jean-Paul Sartre, *Le Diable et le Bon Dieu*, Gallimard/folio, Paris, 1951/1972, p. 141.

² Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Gesammelte Schriften 6, op. cit.*, p. 185.

³ Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften 8*, Fischer, Frankfurt, 1947/1969. La traduction correcte du titre de ce livre n'est pas *Dialectique de la raison*, mais *Dialectique de l'Aufklärung*.

28 Avenirs possibles

de la raison instrumentale et de la non-raison¹. La raison a fait place à la rationalité, un autre nom de la raison instrumentale, et elle s'est souvent transformée en mythe.

Pourtant, tous les sujets disposent d'une imagination, parce qu'ils sont des êtres conscients. Ils peuvent donc s'imaginer l'avenir, plus au moins clairement, plus ou moins dramatiquement. On peut faire de l'imagination un axe programmatique de la compréhension de la société, de ce que Mills appelle « l'imagination sociologique ». Elle est simplement la « qualité d'esprit qui leur [aux sociologues] permette de tirer parti de l'information et d'exploiter la raison, afin qu'ils puissent, en toute lucidité, dresser le bilan de ce qui se passe dans le monde, et aussi de ce qui peut se passer au fond d'eux-mêmes. [...] L'imagination sociologique permet à celui qui en est doué de comprendre le théâtre élargi de l'histoire en fonction des significations qu'elle revêt pour la vie intérieure et la carrière des individus. [...] Ce faisant, on oriente le malaise personnel vers certaines épreuves explicites, et on transforme l'indifférence des collectivités en prise de conscience des enjeux collectifs² ».

La conjonction entre les explications imaginatives venant, par exemple, des sciences sociales et l'imagination des individus nécessite un nouvel espace public ou, peut-être, plusieurs espaces publics. Selon Kant, l'espace public est le lieu où seule la raison a le droit de cité. Sur le plan empirique, cet espace n'a jamais existé, mais il est imaginable et par conséquent possible. De son inexistence, on ne peut déduire que les espaces publics sont nécessairement ce qu'ils sont aujourd'hui, à savoir des scènes de la société du spectacle où s'exhibent les produits de l'industrie culturelle. Les espaces publics peuvent être les lieux du développement raisonnable de projets de société, des

¹ Cf. également Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, *Gesammelte Schriften* 6, *op. cit.* Le titre allemand de ce livre annonce clairement son programme: critique de la raison instrumentale.

² Charles Wright Mills, *L'Imagination sociologique*, *op. cit.*, p. 7.

lieux pour s'imaginer des avènements plus raisonnables que le présent. Il ne s'agit pas de rêver d'une sorte d'avant-garde sociologique raisonnable, comme Bourdieu l'avait proposé, qui imposerait grâce à la domination de l'espace public le « bon avenir » aux citoyens. Malgré les meilleures intentions du monde, ces avant-gardes traiteraient sans doute les individus comme ils le sont habituellement et actuellement, c'est-à-dire comme des objets auxquels on doit imposer une « bonne » vision du monde. C'est le *remake* académico-politique du rapport entre le jardinier et ses légumes. Cette idée est absurde ou cauchemardesque, mais en aucun cas elle n'est l'engagement raisonné et raisonnable vers une société de liberté.

Comprendre le bâtiment en y vivant

Les sciences sociales contemporaines ressemblent beaucoup à la société et aux visions du monde que représentent les objets de leurs analyses. On y trouve notamment des démarches raisonnées et raisonnables afin de mener des quêtes de sens de l'existence dans une société spécifique, conçues comme dépassement des anciens modes de pensée, des anciens liens sociaux, des religions ou de la philosophie classique.

En schématisant, on peut y distinguer deux pôles, résultant d'inscriptions différentes dans le monde. Le pôle critique mène une analyse de la société en vue d'élaborer une société plus libre et plus raisonnable en mettant au centre de ses réflexions la négativité (Hegel), c'est-à-dire le potentiel de dépassement, ou la possibilité d'être et de faire autre chose que dans le présent, que ce qui existe dans chaque phénomène. Le deuxième pôle, largement dominant, le pôle positiviste, s'efforce de présenter la positivité de la société (sa face positive comme indépassable), la société comme elle est. Pour ce pôle, les réflexions sur les dépassements possibles sont spéculatives et hors du champ des sciences sociales.

La structuration des travaux entre ces deux pôles ne se résume cependant pas à leur simple dichotomie. On y

30 Avenirs possibles

trouve des travaux qui s'inscrivent implicitement ou explicitement dans l'expertise et le conseil en tous genres, la R&D sociale (Recherche et Développement), ou dans la production médiatique et dans des descriptions *quasi* ethno-journalistiques. En général, la raison instrumentale y règne, directement liée aux approches positivistes qui montrent le « monde tel qu'il est » afin de l'améliorer ou l'optimiser. Dans ces démarches, le monde n'est pas forcément beau, mais, s'il est améliorable, il ne peut être radicalement différent. Le *statu quo* et le fatalisme caractérisent ces postures. Ces réflexions excluent la question du devenir du monde et des raisons pour lesquelles il pourrait être autre.

Il y a ainsi différentes manières, qui ne se valent pas, de penser le lien social : d'un côté, les descriptions très systématiques et formalisées, les reportages méticuleux de l'ethno-journalisme pour nous présenter « le monde comme il est », c'est-à-dire comme les auteurs le voient. De l'autre côté, on trouve les réponses à des « demandes sociales », des demandes de commanditaires privés et publics qui permettent de fournir des rapports instrumentaux directement liés à la finalité préétablie par la commande. Ces deux courants mettent pourtant souvent en évidence les manques et les souffrances. Enfin, les analyses critiques, à ne pas confondre avec des prises de positions politiques, s'efforcent, pour ce qui les concerne, de mettre en avant la « négativité » (Hegel) des phénomènes analysés par rapport à leur profonde inscription dans la société de par l'existence de la raison instrumentale.

Le discours sur la « crise des sciences sociales » existe, mais il est surtout l'expression de l'état normal de ces disciplines. L'exemple de la sociologie montre une discipline mal délimitée par rapport à d'autres disciplines scientifiques, par rapport à l'expertise et au conseil ou par rapport au journalisme. Elle est une discipline avec d'innombrables objets, une multitude de techniques, de méthodes et de théories qui ne lui sont pas pour autant exclusives. Elle fait penser à une vieille plaisanterie sur les

De la façade et du bâtiment 31

organisations trotskistes où, semble-t-il, il y a presque autant de courants et de fractions que de membres. Bien sûr, cet état agace les penseurs topologiques, mais il témoigne de la vivacité des sciences sociales et de leur ancrage dans la société. Pourtant, cet état n'est pas seulement dans le sens positiviste du mot normal, parce qu'il a toujours été ainsi, il correspond à l'interrogation des sciences sociales sur elles-mêmes, sur son sens, sur le sens de la société et des existences en son sein. Cette compréhension n'est pas donnée d'avance, comme dans une religion ou dans des analyses normatives (de la gestion par exemple), mais elle se fait et se défait. Elle est à trouver, à découvrir et à redécouvrir. Cette quête de sens fait partie de la subjectivité des individus qui se lient et qui sont liés pour que la société existe. La spécificité des sciences sociales est de les comprendre et de les expliquer.

Il n'est donc pas étonnant que les congrès (de sociologie, par exemple) donnent l'impression d'une grande foire intellectuelle hétérogène, car ce sont des lieux où apparaît la multitude de cette discipline. C'est ce qui les rend si attractifs et intéressants. Malgré l'éclatement des sujets et des objets présentés, on constate une large domination de la description et de l'expertise, du positivisme (souvent implicite) et de la mode de « l'ethno-journalisme » qui se recoupe dans différentes présentations de la fatalité de l'état social¹. Les objets les plus traités correspondent à la demande sociale. On peut les résumer dans une sorte de « travail, famille, patrie » sociologique : sociologie du travail et de l'entreprise, sociologie de la famille et des générations (jeunes, adolescents et vieux), sociologie politique dans laquelle la question de la ville et des banlieues ainsi que celle de la religion et du religieux joue un rôle de plus en plus important.

¹ Ceci explique, par exemple, l'énorme succès tardif de l'École de Chicago et des *grassroot analyses*, selon lesquelles « la théorie entre par les pieds pour monter à la tête », selon une expression de Claude Javeau.

Savoir pour s'adapter ?

Le dépassement de l'état social établi, la perspective d'une société plus raisonnable et plus libre a presque disparu des discours sociologiques. Ce qu'on appelle souvent « critique » se limite désormais aux dénonciations de maux, de manques et de souffrances sociaux, de scandales et de misères. Rien de plus justifié ! Cependant, la dénonciation n'est pas un moyen de compréhension.

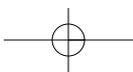
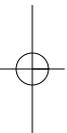
Un autre aspect important doit être évoqué : les sujets sont, en effet, très peu considérés ou réduits à des agents de forces sociales ou à un simple « moi je » sans ancrage social, sans explication du lien social et sans évocation de la négativité de leur situation. Ils présentent, le plus souvent, leur adaptation au sein de la société ou les problèmes qu'ils rencontrent pour s'adapter. Si l'on évoque des individus, on parle surtout de certaines objectivations (leurs rôles, leurs positions, leurs parcours, leurs récits). Les institutions et d'autres objectivations sont, en revanche, traitées comme des sujets. Il en va ainsi de l'école ou du marché qui désormais, au travers de ces études, semblent agir, penser, souffrir, etc. On est en face d'un fétichisme étonnant.

Comme le soutient Georges Balandier, « il est stupide et néfaste de croire achevée l'Histoire de l'homme, qui serait enfin entièrement autonome, séparé et pleinement libre de se réaliser. Il est tout aussi périlleux de croire achevée l'action politique, remplacée par la gouvernance des "compétents". L'une, l'Histoire, et l'autre, le politique, font corps. Un corps souvent insoumis, qui demande plus qu'une rabougrissante gestion déclarée experte¹ ». Ce passage d'un « grand petit » livre trouve facilement l'approbation de nombreux chercheurs en sciences sociales et de beaucoup qui ne veulent et ne peuvent pas se contenter du monde comme il va, mais l'apparence de la société ne parle que rarement ce langage. Certes, d'une manière fon-

¹ Georges Balandier, *Le Grand Dérangement*, PUF, Paris, 2005, p. 115.

De la façade et du bâtiment 33

dée et très légitimement, on peut nommer les manques matériels, moraux, éthiques, politiques et surtout les manques de sens qui existent dans ce monde. La liste des véritables scandales est malheureusement infinie, qu'il s'agisse de la pauvreté, de massacres et génocides au nom d'une valeur suprême, de la violence quotidienne ou des catastrophes écologiques en marche, pour n'en citer que quelques exemples. Aussi évident que ces scandales est le constat que ce monde n'est pas bien organisé et structuré. Les uns y voient un chaos annonçant une apocalypse séculaire, les autres le décrivent avec beaucoup de sympathie ou, au moins, avec beaucoup d'intérêts comme métissage dû à la mondialisation qui s'impose à nous.



II

Dans quel monde vivons-nous ?

Fragments et paradoxes

Métissage et mondialisation, voici deux mots fétiches des discours dominants sur notre monde social ! Dans ces discours dominant des constats, souvent étonnés et étonnants, mais des constats d'impuissance par rapport aux forces extérieures qui nous imposent le cours du monde et dont nous ne saisissons que des fragments sans comprendre les liens entre eux, ainsi qu'entre nous et ces fragments. Ainsi, le monde nous apparaît comme s'il se réduisait à son apparence : fragmenté, ambigu et paradoxal.

Ce sont ces « fragments » (Adorno) et ces « rébus » (Benjamin), auxquels les chercheurs sont confrontés, aussi bien dans leur vie quotidienne – comme tout un chacun – que dans leur quête des raisons et du sens du social. Ils font partie de leur monde-de-la-vie et de leur vision du monde. En quête de compréhension de ces phénomènes, et grâce à leurs questions de compréhension, les chercheurs les transforment en « figures énigmatiques » (Adorno).

Nous pouvons rappeler quelques « fragments » très disparates de la façade de la société : les vécus ambigus du changement imposé dans la vie quotidienne, l'apparence de la généralisation du capitalisme, l'apparence de

36 Avenirs possibles

l'Europe postnationale qui se crée sans qu'il y ait une véritable mobilisation des citoyens, le spectacle médiatique et le déclin de la démocratie, enfin, un aspect de la situation des chercheurs.

Soyons positif?

Le changement rapide – de plus en plus rapide (le *speeding up*) – de l'apparence de la société est profondément ancré dans notre vie quotidienne. Celle-ci semble prise dans un tourbillon qui nous mène où il veut, sans que nous puissions l'influencer, sans que nous puissions changer son cours. On se trouve face à des faits accomplis, devant nous arranger avec eux, parce qu'il n'y a pas d'alternative à cette situation qui représenterait un avenir meilleur. Nombreux sont les conseils qui permettraient, paraît-il, de profiter de la situation plutôt que de sombrer dans une soi-disant attitude négative.

En effet, tout n'est pas mauvais ou ne semble pas à rejeter au sein de cette société. Pourquoi ne pas profiter de la diversité des produits de l'industrie culturelle, plus *world* et plus « fusion », pour varier sa consommation matérielle, culturelle et intellectuelle? Dans la vie quotidienne ces possibilités de changements existent: de la mode vestimentaire aux *sitcoms* américains ou brésiliens, en passant par les aspects les plus divers de la consommation, de la pensée, de la musique, de la littérature et de la politique. Pourquoi ces changements seraient-ils mauvais? Nous y consentons, par ailleurs.

D'autres changements très simples illustrent parfaitement la banalisation de ces aspects de la mondialisation dans notre vie quotidienne: par exemple, la bière s'est imposée en France au détriment du « gros rouge » et du « petit blanc »; de même la place depuis longtemps accordée au whisky à l'apéritif, face aux apéritifs anisés (Pastis, Casanis...), au Get 27 et autres alcools désormais considérés franchouillards et ploucs, une place vivement convoitée par les planteurs et autres breuvages exotiques! Ces apéritifs sont aujourd'hui aussi peu étonnants que la cui-

Dans quel monde vivons-nous? 37

sine asiatique ou maghrébine, les boucheries halal, la salsa ou la musique africaine et latino, la fusion et la *world music*. Les romans américains, maghrébins, chinois ou japonais font partie de la lecture habituelle des lettrés tout comme les langues slaves, arabes ou asiatiques du fond sonore du métro parisien. La présence de femmes voilées dans les rues est également habituelle dans la vie quotidienne de la capitale d'un pays laïc comme la France.

Certes, notre société n'est pas parfaite. Tout le monde se met facilement d'accord sur ce constat assez banal, mais est-elle si mauvaise que cela? Ailleurs, le monde peut aller beaucoup plus mal, comme le montrent tous les jours spectaculairement les médias. Même au sein du fief du capitalisme, aux États-Unis, la *big society* n'est qu'un doux rêve des années 1960 et la troisième voie britannique a mené le pays dans une situation beaucoup plus grave que ne l'est la situation française. Dans d'autres régions du monde, la situation peut être encore plus dramatique: les attentats, les dictatures sanglantes, les guerres, massacres et génocides et d'autres « barbaries », qu'elles s'appellent *charia* ou autrement, peuvent participer du quotidien. En outre, comme il nous est souvent rappelé, ne doit-on pas défendre notre société et notre mode de vie, car les loups, souvent appelés groupes terroristes (islamistes, par exemple), sont parmi nous!

Certes, la façade de notre société est souvent brillante et même clinquante. Elle apparaît au spectateur naïf ou de mauvaise foi comme la grande kermesse d'une culture vivante, gaie, multiculturelle et multicolore. « Par sa mystérieuse puissance, l'éclat se fait contenu, la distraction ivresse. Mais dès que le garçon [de café] a éteint les feux, c'est la journée de huit heures qui se rallume [...] s'affairer à travailler, puis s'affairer à se divertir¹. » Ainsi, l'apparence de la société interpelle celui qui veut comprendre ce monde pour qu'il devienne plus libre et plus raisonnable, parce qu'il n'est ni raisonnable ni libre.

¹ Siegfried Kracauer, *Die Angestellten*, Suhrkamp, Frankfurt, 1930/1971.

38 Avenirs possibles

La mondialisation heureuse

Il ne faut pas être un grand stratège géopolitique pour saisir ce que les *mass media* répètent depuis des années. Il existe désormais de nouveaux géants du capitalisme qui agissent mondialement sans disposer de l'histoire et de la continuité des pays traditionnellement capitalisés comme les USA ou la plupart des pays européens ! Certes, on sait depuis longtemps que le capitalisme a des origines et des formes très différentes³⁷. Il n'y a pas une histoire linéaire et unique à parcourir de « l'accumulation primitive du capital » (Marx) jusqu'au capitalisme financier actuel. Il n'est pas non plus lié à une seule forme politique, la démocratie parlementaire, dans le cadre d'un État-nation. Il est et il a toujours été multiforme.

Les nouveaux géants du capitalisme ont émergé, massivement soutenus par les capitaux venant des fiefs traditionnels, dans des pays dont la colonisation avait défait les structures sociales traditionnelles (l'Inde, par exemple), ou dans des pays qui sont passés par cette rupture suivie de décennies de dictatures « communistes » (on pense, bien sûr, à la Chine et à la Russie) voire dans des pays, comme le Brésil et l'Afrique du Sud, où des éléments de périodes de forte capitalisation ont trouvé une symbiose avec certaines opportunités de mondialisation. Mais il existe de nombreuses autres formes de ce nouveau capitalisme. Pourtant, ces nouveaux géants ont en commun leur rapide et profonde capitalisation par « îlots » de production capitaliste, d'internationalisation et de profitabilité. Il y existe également des îlots de « vie meilleure », comparée à l'existence que les sujets ont menée antérieurement, dominés aujourd'hui par l'industrie culturelle. Le prix à payer pour cette modernisation est très élevé sur le plan culturel et écologique, mais également sur le plan social et matériel. À côté des îlots de gagnants, persiste et se creuse un océan de misères et de souffrances qui semble aussi normal dans le processus de mondialisation que les jouets

¹ Les travaux d'Eisenstadt fournissent des explications particulièrement précieuses à ce sujet.

Dans quel monde vivons-nous? 39

chinois et les baskets vietnamiennes dans les rayons de nos supermarchés.

Le développement du capitalisme en Europe, par exemple, a connu et connaît encore aujourd'hui des contrastes semblables. Le capitalisme s'est toujours développé d'une manière asynchrone, mais « combinée »: la misère et la splendeur du capitalisme ne sont que les deux faces de la même médaille, tout comme la *charia* et les McDo, la *burka* et les voitures 4x4 japonaises. Dans les pays des nouveaux géants du capitalisme se sont établies, peut-être pour une courte période, des synthèses étonnantes pour l'observateur occidental: des synthèses entre des traditions, des produits et des procédures. De même, s'y trouvent des modes de vie établis depuis longtemps, d'un côté et, de l'autre, des productions standardisées du capitalisme mondial et de l'industrie culturelle, caractérisée par la conjonction de la production industrielle et de la consommation déchaînée de ces mêmes biens de consommation culturels.

Cette conjonction est désormais le sens donné *a priori* des existences. Les quêtes de sens, ne s'inscrivant pas dans cet *a priori* et le questionnement, sont rares et traitées comme des anachronismes ou comme les performances des danseuses du capitalisme triomphant.

Europe postnationale ?

En Europe aussi, on constate des bouleversements profonds, et pas uniquement sur le plan économique. L'effritement des États-nations traditionnels au profit de l'Union européenne et sa politique hégémonique n'est pas une paisible balade vers la fin des États, la généralisation de la démocratie et du bien-être. Non seulement la pauvreté s'accroît, mais également les conflits politiques et sociaux, même dans les centres de l'UE. La vaste zone entre la Pologne, les anciennes républiques soviétiques baltiques, la Russie et les anciennes républiques soviétiques en Asie centrale, la mer Noire et les Balkans, sans oublier la Turquie, est un espace de fortes luttes poli-

40 Avenirs possibles

tiques, économiques et culturelles. Les guerres civiles ou entre États sont redevenues des phénomènes tristement normaux et la course à l'armement un fait accompli.

La carte de l'Europe des États-nations a été modifiée par de nombreuses guerres au cours des XIX^e et XX^e siècles, mais elle a été une configuration continentale, certes conflictuelle, mais stable. Cependant, une période postnationale s'ouvre dans le noyau dur de l'UE, c'est-à-dire approximativement dans les deux cercles des États fondateurs de la Communauté européenne et des autres États des douze premiers membres de l'UE actuelle. L'époque nationale, c'est-à-dire l'époque des sociétés organisées et encadrées par des États-nations, semble révolue. Pourtant, ce changement d'une importance historique n'est pas porté par des mouvements sociaux « postnationaux », il n'y a pas de grands mouvements de revendications visant le dépassement de l'Europe des États-nations vers une « Europe sans États ». L'Europe de l'UE a émergé d'en haut et a été imposée par des décisions politiques, d'une manière quasi bismarckienne, mais sans guerre constitutive. En effet, les États-nations ont transféré nombre de leurs prérogatives « à Bruxelles », au sein de la nébuleuse gouvernance de l'Europe. Certes, cette Europe dispose d'institutions parlementaires dont le pouvoir et la légitimité sont, comme on le sait, très faibles, mais elle fonctionne grâce à la gouvernance et non pas grâce à un gouvernement politique. Cette gouvernance et son administration cadrent de plus en plus le développement d'un « monde administré » (Adorno) européen, dans lequel il n'y a que des « problèmes à résoudre » et non des avenir à imaginer. Il semble suffire pour cela de disposer des moyens adéquats, des outils et des techniques nécessaires pour y arriver. Le sens de ce monde se dérobe à toute réflexion et de la décision. Cette Europe est un fait accompli pour les citoyens qui l'acceptent en général passivement et sans enthousiasme.

Il y a également des phénomènes de refus passifs, comme le « non » initial à la Constitution européenne en

Dans quel monde vivons-nous? 41

France ou aux Pays-Bas, ou encore le « non » irlandais à la Constitution simplifiée. Ces refus sont passifs parce qu'ils ne sont pas portés par des contre-projets pour une autre Europe que l'Europe libérale et administrée. C'est pour cette raison, par ailleurs, qu'en France, par exemple, la Constitution simplifiée fut finalement adoptée sans recours au référendum, quelques semaines après le vote, et dans l'indifférence générale des citoyens à son égard. Ce sont des opérations tactiques et politiciennes ainsi qu'une mobilisation profonde des médias qui ont permis de « faire passer » cette Constitution, qui n'a rien changé dans la vie quotidienne des citoyens.

L'Europe de l'UE est le « monde administré » de notre époque au sein duquel la politique, dans le sens classique et démocratique, est remplacée par la gouvernance. Cette Europe est en train de devenir une réalité économique, politique et sociale qui s'impose de plus en plus aux États, mais aussi aux citoyens, un monde non maîtrisable, mais accepté par les sujets.

Pour les citoyens, cette Europe est surtout et avant tout une machine bureaucratique et hétéronome permettant de faire fonctionner la gestion et la gouvernance de l'UE. En revanche, elle sert facilement de bouc émissaire pour de nombreux problèmes. En réalité, elle est très efficace. Les accords de Schengen, par exemple, ont créé de véritables frontières européennes, qui délimitent une nouvelle unité administrative et politique. À l'intérieur de cette unité, non seulement il existe un appareil administratif efficace remplaçant largement les décideurs politiques, mais la libre circulation des biens est une réalité et la libre circulation en son sein des citoyens ressemble à celle des citoyens au sein des États européens. Bien sûr, on ne doit pas oublier l'introduction de l'euro, qui joue de plus en plus le rôle du *nexus rerum et hominum* en Europe, le support le plus sûr de la construction européenne.

En revanche, l'émergence et la (re)stabilisation d'États (sur les Balkans, par exemple, ou la Russie), le populisme et les replis nationaux et communautaires font désormais

42 Avenirs possibles

partie de l'état normal des pays européens, tout comme par ailleurs des États-Unis, et contredisent les prophéties d'une Europe large et au-delà des États-nations. Ces replis se traduisent souvent dans des affrontements violents et souvent meurtriers. Les raisons « ethniques », c'est-à-dire raciales et religieuses, ne sont que des épiphénomènes. Ce qui importe, c'est que la mise en concurrence radicale des sujets se traduit en ressentiment, en méfiance, en mépris et en haine de l'autre¹.

La « biopolitique » (Foucault) est profondément ancrée dans le monde administré de l'Europe postnationale dont la gouvernance vise à « rationaliser les problèmes posés à la pratique gouvernementale par les phénomènes propres à un ensemble de vivants constitués en population : santé, hygiène, natalité, longévité, races²... », par exemple. Cadré par une gouvernance stable, des appareils répressifs efficaces (polices, armées, champs d'action définis par les accords de Schengen, etc.), de multiples politiques, de plus en plus individualisées, de « surveillances et de punitions », de contrôles et de *coaching* (politiques sociales, familiales, de formation), œuvrent pour garantir le lien entre les individus et le monde administré du capitalisme contemporain. La violence de la concurrence débridée du libéralisme trouve son pendant dans la violence symbolique ou physique exercée sur les autres.

Notre monde est sauvage et peu moral, mais régulé. Ce qu'on appelle l'autorégulation des marchés est une régulation par la violence de la quête radicale de profit, sans états d'âme et, *in extremis*, même autodestructive. La généralisation du capitalisme n'a pas installé la sécularisation générale et le règne de la raison instrumentale, peut-être injuste, mais au moins équitable, rationnelle et

¹ Cf. par exemple Robert Castel, *L'Insécurité sociale. Qu'est-ce qu'un être protégé?*, op. cit., et *La Montée des incertitudes*, Seuil, Paris, 2009, ainsi que Richard Sennett, *Le Travail sans qualités*, op. cit., et *La Culture du nouveau capitalisme*, op. cit.

² Michel Foucault, « Naissance de la biopolitique », in *Dits et écrits III 1976-1979*, Gallimard, Paris, 1994, p. 818.

Dans quel monde vivons-nous? 43

paisible. La raison instrumentale a produit de nouveaux mythes, désormais solidement ancrés dans les visions du monde, par exemple le mythe de la croissance mesurable en PIB, qui mènerait au bien-être général sous la forme d'une consommation déchaînée. Cette raison s'est également conjuguée avec des mysticismes de tous bords. Adorno et Horkheimer l'avaient déjà souligné à leur époque dans leurs analyses de l'autoritarisme, du fascisme et du capitalisme¹. Ce qui frappe dans la situation contemporaine, c'est, tout d'abord, que cette conjonction de la raison instrumentale et du mysticisme s'actualise. Ensuite, c'est que des formes très traditionnelles (voyance, astrologie, sorcellerie, chamanisme et les religions les plus différentes) ainsi que des formes nouvelles de mysticisme (*new age* ou pseudo thérapies psychologiques) se développent et se banalisent. Ces mysticismes s'imbriquent également dans la politique.

Le spectacle et la fin de la démocratie ?

Pour autant, la généralisation de la raison instrumentale n'a pas homogénéisé les formes politiques et étatiques. Il coexiste aujourd'hui des dictatures sanglantes et des régimes parlementaires et démocratiques, en passant par toutes les formes politiques pensables. Tous se réclament de la raison instrumentale. En Europe, la démocratie parlementaire n'est plus habitée par l'investissement massif des citoyens et de la raison dans la tradition des Lumières. Ces démocraties se sont transformées en institutions de gestion et de domination. Ce processus n'est pas récent, mais, au moins en Europe et jusqu'aux années 1970/1980, ont existé au sein des espaces publics des mouvements sociaux comme représentants de projets alternatifs à la société existante. Les mou-

¹ Cf. par exemple Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, *Gesammelte Schriften* 6, *op. cit.*, pp. 21-187, et Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* 8, *op. cit.*; Theodor W. Adorno, « Kulturkritik und Gesellschaft », in *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, *op. cit.*, pp. 7-26.

44 Avenirs possibles

vements sociaux ont été au cœur de la démocratie qui, sur le plan institutionnel, les a formés et lentement intégrés dans le système existant comme des forces réformatrices. Ils s'opposent à la réalité sociale et politique ainsi qu'au sens donné à la société. Ils ont créé des espaces publics spécifiques pour se constituer comme unités sociales et se sont ainsi positionnés contre le pouvoir en place. Transformés en acteurs de la politique institutionnelle, les mouvements sociaux perdent leur spécificité et leur raison d'être; ils déclinent, s'effacent ou se transforment en organisations politiques établies. Rétrospectivement et pour des raisons très différentes, on doit constater la disparition de ces mouvements ou leur intégration dans les institutions, dont on doit surtout retenir l'incapacité à imposer un projet d'avenir. C'est pour cette raison que les « grands récits » (Lyotard) n'existent plus.

La démocratie parlementaire, quant à elle, a perdu de sa légitimité auprès des citoyens des démocraties traditionnelles. Elle n'est pas non plus, ou elle n'est plus, le modèle à suivre dans les pays émergents ou dans les pays qui se trouvent à la marge du capitalisme mondialisé, autrefois appelés les « pays sous-développés » ou le « tiers-monde ». Le lien entre la légitimité politique et la délibération publique et argumentée entre pairs s'est largement effrité, peut-être déchiré. Les démocraties parlementaires se vident par conséquent de sens. Ainsi, il est un secret de polichinelle que les programmes des grands partis politiques traditionnels ne sont que les variantes des propositions des gestionnaires du monde administré. Qui pourrait désormais s'étonner qu'ils se décomposent ou se transforment en machines à gagner des élections en se servant des techniques de l'industrie culturelle? Le désenchantement des citoyens pour la politique parlementaire en découle directement.

L'industrie culturelle a profondément transformé l'espace public qui n'accomplit plus sa fonction traditionnelle qui est d'établir, légitimement, la domination et l'avenir possible de la cité grâce à la délibération publique et raisonnable entre pairs et citoyens. La « politique » est

Dans quel monde vivons-nous? 45

désormais profondément pénétrée par la logique marchande et la mise en spectacle. Elle devient de plus en plus une suite d'*events*. On y vend symboliquement des coups « politiques » et médiatiques, plus proches de la publicité et du *storytelling* que des arguments raisonnables et de la quête raisonnable d'un avenir meilleur. L'analyse du « changement structurel de l'espace public bourgeois » d'Habermas¹, proche de l'analyse de l'industrie culturelle d'Horkheimer et d'Adorno, est un travail pionnier montrant, déjà au début des années 1960, que ce changement est dû à la mainmise de l'industrie culturelle sur l'espace public et à la domination de la raison instrumentale, qui le domine désormais totalement.

Pourtant, les décisions politiques sont souvent d'une extrême importance pour les citoyens, mais elles ne provoquent que rarement des mobilisations affirmatives ou contestataires. « L'activité passive » (Sartre), ou l'adhésion passive au « monde administré » et à la nouvelle structure sociale qui se généralise lentement, mais pas sans contradictions, en Europe règnent : c'est l'individualisme sériel². Cette nouvelle forme d'individualisme est issue des ruptures avec les structures sociales en Europe depuis les années 1980. Les sujets ont vécu ces ruptures non seulement comme déstabilisantes et souvent douloureuses³, mais, également, comme une libération imposée par rapport à l'étroitesse des liens sociaux ou à l'enfermement à l'intérieur de ceux-ci, des rôles, des statuts et des parcours traditionnellement préétablis. Ils ont vécu une période de « liberté de » (pour reprendre une expression utilisée par

¹ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Luchterhand, Darmstadt/Neuwied, 1962/1983. C'est ainsi qu'on peut traduire le titre de ce fameux livre.

² Cf. Jan Spurk Jan, *Quel avenir pour la sociologie? Quête de sens et compréhension du monde social*, PUF, Paris, 2006, et *Du Caractère social*, Parangon, Lyon, 2007.

³ On doit se rappeler l'écrasement de la classe ouvrière par Margaret Thatcher et son « capitalisme populaire » en Grande-Bretagne dans les années 1970 et 1980.

46 Avenirs possibles

Simmel et Fromm), c'est-à-dire de libération vis-à-vis des anciennes contraintes. La « liberté pour » (Fromm) serait en revanche le projet d'une vie autodéterminée et libre. Or, les projets d'avenir ont consisté dans l'adaptation aux nouvelles exigences et contraintes, à la nouvelle forme de l'hétéronomie. Les sujets ont cherché, et ils ont trouvé, un nouveau moule dans lequel ils devaient se couler. Les individus craignent aujourd'hui que ce moule casse en raison notamment de la « crise ».

La compréhension située : tolérance ou impuissance

Ceux qui veulent comprendre le monde social, les sociologues par exemple, vivent comme les autres sujets et avec les autres. Ils participent de cette société et leur métier ne les positionne pas « au-dessus de la mêlée ». Ils s'y trouvent souvent perdus, même s'ils possèdent, également et parfois, une vision du monde. Des valeurs comme la tolérance, le respect de l'autre et de la diversité, par exemple, sont des orientations normatives répandues dans ces visions d'une société multiforme, multiculturelle et mondialisée. La position selon laquelle « tout se vaut » n'existe heureusement quasiment pas dans le milieu sociologique. Personne ne défend, par exemple, que la place réservée aux femmes par les régimes des talibans soit, à peu près, la même chose que la discrimination sexuelle que nous connaissons en Europe. En revanche, il existe de nombreux rappels qui concernent les différences culturelles, des appels à la tolérance vis-à-vis des différentes visions du monde et manières de vivre. Sous l'apparence d'une grande ouverture culturelle et intellectuelle, ils se transforment rapidement dans une « tolérance pure ». Or, la « critique de la tolérance pure¹ » ne peut se faire qu'au nom de la vision d'un avenir meilleur. Mais quel projet de société pourrait fixer l'horizon normatif et moral de notre critique ?

¹ Herbert Marcuse, « Repressive Toleranz », in: Herbert Marcuse, Moore Barrington, Robert Paul Wolff, *Krik der reinen Toleranz*, Suhrkamp, Frankfurt, 1966, pp. 91-128.

Dans quel monde vivons-nous? 47

Une anecdote, à peine romancée, illustre ce dilemme qui n'épargne pas le sociologue critique qui a participé à un important congrès de la sociologie francophone, consacré au sujet « Être en société » et organisé dans une métropole d'un pays méditerranéen. Le régime politique de ce pays se réclame de la démocratie parlementaire et de la laïcité. Le poids de l'armée laïque est omniprésent et la probabilité d'un putsch assez élevée. C'est un pays qu'on dit à forte majorité musulmane, mais peut-être que ses habitants ne sont pas plus musulmans que les Français sont catholiques ; un pays qui attire aussi bien des investisseurs que les touristes occidentaux et moyen-orientaux que de petits importateurs-exportateurs d'Europe centrale et des pays de l'ancienne Union soviétique. Enfin, ce pays demande, depuis très longtemps, son adhésion à la Communauté européenne.

Dans son hôtel de bon standing, où notre sociologue critique loge grâce à l'argent public, il cohabite avec des touristes du Moyen-Orient. Ses voisins de chambre, par exemple, sont un jeune couple avec un garçon de trois ou quatre ans. Madame porte un *niqab*¹. Monsieur porte des *jeans*, un *t-shirt* et des *baskets* (tout comme son fils, par ailleurs) et il a une allure (volontairement) négligée.

Pourtant, le prix de l'hôtel ainsi que d'autres signes extérieurs de richesse ne trompent pas : ce sont des gens très riches. Le salaire d'un professeur français les ferait certainement sourire de pitié. Bien sûr, le collègue sociologue connaît vaguement la réalité humiliante des femmes en *niqab*. Ce n'est pas la première fois qu'il en voit. Il est, en effet, moyennement polyglotte et il se promène aussi, de temps en temps, dans sa ville. Pourtant, regroupé dans le même hôtel, et de cette façon temporairement lié avec les hôtes de l'hôtel, il partage avec ces hommes et femmes plus que ce qu'il vit normalement avec eux dans sa ville, par exemple le petit-déjeuner. Les sociologues coexistent ainsi avec les autres, ces femmes et leurs hommes, réelle-

¹ Le *niqab* est un voile intégral couvrant le visage, mais pas les yeux.

48 Avenirs possibles

ment, dans cette situation concrète et triviale qu'est un séjour à l'hôtel.

L'étrange vécu, qui consiste à faire la queue devant un distributeur de (mauvais) café¹ avec des femmes complètement voilées se prolonge dans une question qu'on qualifierait dans les techniques de la recherche empirique de question d'observation participante: comment font ces femmes pour boire leur café puisque même leur visage est voilé? La curiosité initiale se transforme rapidement, pendant l'observation de ces femmes retirées dans un coin de la salle de petit-déjeuner, en gêne et en honte. Il constate qu'elles doivent, pour chaque gorgée de café et pour chaque bouchée de pain, furtivement, enlever un bouton qui fixe un petit voile (comme un rideau) devant leur nez et leur bouche. La gêne et la honte s'installent non seulement parce qu'il se sent voyeur violant l'intimité de ces femmes qui, pourtant, agissent en public. Mais cette honte est également l'expression du refus spontané de la violence faite à ces femmes et que ces femmes se font à elles-mêmes. Bref, il fuit le sentiment de révolte et l'impression de ne pas être à sa place².

Néanmoins, il est dans cet endroit pour participer à un congrès de sociologie, c'est-à-dire pour faire son métier. Participer à un congrès sociologique est une manière de contribuer modestement à la compréhension raisonnable des sociétés, dans le cas concret de ce congrès à la compréhension de « l'être en société ». Or, l'effort de compréhension est le contraire de l'obscurantisme qui s'abat brutalement sur ces femmes.

En discutant avec ses collègues, le sociologue constate qu'ils ont vécu des situations semblables. Un collègue complète les récits par l'expérience de l'une de ses étudiantes, stagiaire dans le magasin d'un grand couturier français au sein d'un Émirat. C'est surtout de la lingerie

¹ La mondialisation a fait que ces machines soient les mêmes dans la plupart des hôtels du monde et le breuvage qu'elles produisent s'est imposé comme café standardisé, massifié et mondialisé.

² Cf. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943.

Dans quel monde vivons-nous? 49

sexy qui y est vendue, donc portée par les populations riches. Une collègue ajoute qu'elle a observé, lors de son passage au *hammam* pour femmes de l'hôtel, la veille, une femme très traditionnellement vêtue qui, en se déshabillant devant les autres, présentait sans la moindre gêne ses dessous qui, à son avis, auraient pu trouver leur place dans n'importe quel *sex shop*.

Peu importe si ces histoires relèvent exactement de la réalité ou s'il y a une part de fantasme. Le plus important est l'impuissance que tous ces professionnels de la compréhension du social, réunis pour mieux comprendre « l'être en société » éprouvent, et la réaction de leurs collègues du pays qui accueillait ce congrès, des habitants des Émirats, riches comme Crésus, qui viennent pour faire du shopping. Ils ne sont pas d'ici, ils sont les autres. La fuite du problème remplace l'effort pour comprendre la situation d'altérité: nous sommes avec les autres, et un ressentiment s'installe. C'est cela, le terreau sur lequel poussent le multiculturalisme ou le relativisme culturel.

Désenchantement ou fatalisme?

Dans les discours et dans les visions du monde, on trouve souvent des références plus ou moins nostalgiques au passé, « quand les choses étaient en ordre ou mieux organisées ». Ces références expriment la recherche d'une forme sociale (Simmel) plus stabilisante et fraternelle que ce que propose le monde actuel, avec plus de « chaleur humaine » dans les rapports sociaux. Au fond, ce sont des rêveries communautaires. Il reste également les souvenirs de la rupture avec d'autres formes sociales plus communautaires que ne le propose le lien social actuel. La classe ouvrière, par exemple, a dû céder à une fatalité qui s'est imposée: certes, « on a perdu », mais honorablement, parce qu'on ne peut gagner contre la fatalité. Le progrès ne signifie plus, depuis longtemps, l'avancement *quasi* naturel vers un avenir meilleur. Il est désormais synonyme de la fatalité à laquelle on doit s'adapter, car « on n'arrête pas le progrès ». Ce n'est pas le bilan du combat perdu pour la

50 Avenirs possibles

liberté qui pourrait alimenter les réflexions sur les avenir possibles: « Battus, nous rentrons à la maison; nos petits enfants réussirent mieux que nous ». Le refrain de la chanson des paysans insurgés au XVI^e siècle contre les féodaux et l'Église en Allemagne résume le sens d'un tel bilan.

Il n'existe pas d'alternatives explicites et bien présentes à ce monde dans l'espace public, qui ouvriraient l'horizon des avenir possibles vers la libération des sujets. Il n'y a pas non plus de repères, d'exemples à suivre, comme dans le passé du « socialisme réellement existant » des pays de l'Est. Ils ont été certes extrêmement critiquables, mais ils illustraient bien le fait que le capitalisme n'est pas une fatalité et qu'il lui existe « réellement » des alternatives.

De fait, le capitalisme ressemble de plus en plus à une fatalité. Loin du discours assez absurde de la « fin de l'histoire » prônant la victoire définitive du capitalisme et, conséquemment, la victoire de la démocratie, des droits de l'homme et de la liberté, l'expérience du capitalisme mondialisé, ainsi que de ses crises, montre que les sujets cherchent la « vie bonne » dans l'adaptation au capitalisme et non pas dans son dépassement. Pourtant, ils n'y ont pas trouvé et ils n'y trouveront pas cette « vie bonne ».

Ainsi, on comprend mieux l'étonnante stabilité des centres du capitalisme malgré les grandes ruptures des dernières années: le krach boursier de 2000, les restructurations économiques et institutionnelles, la crise actuelle, etc. Les sujets en souffrent et ils se rendent compte des manques qui leurs sont imposés. Ils savent qu'ils sont les objets de forces hétéronomes qu'ils ne maîtrisent pas. Pourtant, ils ne subissent pas leur situation sans réagir et des mouvements contestataires et revendicatifs existent, souvent spectaculaires, sans qu'il y ait pour autant de mobilisations collectives porteuses d'alternatives aux avenir imposés. Ceci entretient un malaise social permanent et les sujets fuient leurs situations, par exemple dans le consumérisme omniprésent, mais jamais complètement satisfait, et qui se réactualise comme horizon de la « vie bonne » que la large majorité des sujets espèrent atteindre.

Dans quel monde vivons-nous? 51

La sauvegarde du patrimoine ou le temps du sérieux

Les différentes analyses du social montrent bien les apparences d'une société fragmentée, « déchirée » (Adorno), individualisée et mondialisée. Cependant, les liens entre les individus et les différents fragments de la société ne sont pas saisissables par l'expérience vécue, car ils sont abstraits, et c'est pour cette raison qu'ils échappent à la description de ce vécu qui ne peut l'expliquer. Elle peut seulement indiquer les formes apparentes des déchirures et des fragmentations, de l'éclatement du social, de l'individualisation et de la fluidité de la société (Baumann) ou de l'impossibilité de se saisir du lien social pour en déduire la disparition de la société (Touraine).

Les descriptions peuvent également aider à formuler des questions: pour quelles raisons cette société existe-t-elle encore et pourquoi n'est-elle pas maîtrisable par les sujets? Quel est le lien abstrait, donc insaisissable et non maîtrisable, mais constitué par la conjonction des actions des sujets? Pourquoi constituent-ils ce monde social et son avenir? Pourquoi ce lien les fait agir – et c'est en agissant qu'ils le constituent – sans savoir ce qu'ils font?

L'entretien de la façade et le traitement des fissures

La situation pourrait provoquer des analyses visant des avenir possibles, plus raisonnables et plus libres, ou le renouveau de la pensée utopique car, en effet, l'enthousiasme de la modernisation des années 1980 et 1990, l'éloge de l'individualisme, du libéralisme, de la concurrence et de la réussite (*you can, if you want*) ainsi que la haine de la régulation sont derrière nous, mais la réalité que cette modernisation a créée n'est pas dépassée pour autant; elle semble souvent même indépassable.

Paradoxes ou contradictions

Claude Javeau¹ résume bien les caractéristiques des sociétés contemporaines en Europe par des « paradoxes »,

¹ Claude Javeau, *Les Paradoxes de la postmodernité*, PUF, Paris, 2007.

52 Avenirs possibles

qui sont en réalité de véritables contradictions : le suivisme et le souci d'être différent, l'interdit et la permissivité, le désenchantement *versus* le renouveau du religieux, l'uniformisation *versus* la fragmentation, la communautarisation et la technicisation *versus* la mondialisation.

La société actuelle est surtout caractérisée par le « despotisme démocratique » (Tocqueville), d'un côté, et, de l'autre, par la course à la consommation, une véritable « sublimation répressive¹ ». « L'individualisme concret » (de Singly) n'a rien de commun avec l'autonomie de l'individu, mais il est une existence profondément aliénée et alignée sur la logique marchande. Cet individualisme est une « libération des » anciennes contraintes, mais il n'est pas une « libération pour » une existence plus autonome et plus libre. Les individus réalisent (partiellement) les grands manques de notre société, mais ils les fuient dans la sublimation répressive et dans l'idéologie dominante de l'individualisme². Ces fugitifs « zappent » d'un produit à l'autre qu'ils consomment, parce qu'ils les considèrent comme nouveaux et comme des innovations par leurs formes apparentes. Par conséquent, la signification des phénomènes baisse au profit de la forme, un processus qui pénètre facilement toute la culture. Désormais, « il s'agit de combler des vides par d'autres vides qui se donnent l'apparence d'être des pleins³ » et, comme l'École de Francfort l'avait déjà constaté depuis les années 1930, la culture devient de plus en plus un grand divertissement. Les campagnes politiques, par exemple, sont menées comme les campagnes publicitaires pour un produit de consommation. Les interventions des hommes politiques sont mises en scène comme des présentations des stars du *show business*. Dans les deux cas, c'est l'impact médiatique qui compte.

¹ Herbert Marcuse, *Der Eindimensionale Mensch*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied, 1967/1979.

² Claude Javeau, *Les Paradoxes de la postmodernité*, *op. cit.*, pp. 36-57.

³ *Ibidem*, p. 54.

Dans quel monde vivons-nous? 53

La célébration de l'individualisme fait souvent oublier que nos sociétés sont très inégales. Les positions et les situations sociales divergent énormément. On constate depuis longtemps que les inégalités (pas seulement sur le plan matériel) augmentent. Ce fait est bien connu et largement consensuel. Pourtant, on doit également souligner que la séduction qu'exerce cette société sur les individus varie beaucoup selon les positions sociales occupées, « mais ce qui reste invariant dans ces comportements, c'est l'appel de la marchandise et le fétichisme qui l'accompagne. [...] Pour paraphraser le célèbre sociologue allemand Georg Simmel, c'est la forme qui l'emporte sur le contenu¹ ». La quête d'argent et de marchandises remplace la quête de sens, la bourse ressemble à Dieu et le capitalisme se veut désormais moral: le fétichisme de la marchandise s'impose désormais complètement.

Cependant, les individus vivent dans l'incertitude, mais si l'expérience vécue des risques a augmenté, comparé aux années 1960 et 1970, elle n'est pas nouvelle pour autant. Elle est essentielle pour l'existence en société. Certes, les savoirs augmentent, mais ils ne permettent pas la maîtrise des risques. Les individus font appel à des experts et à leurs compétences techniques pour maîtriser la société et leur vie. Ils se soumettent volontairement à leur domination. Pourtant ni ces experts ni les politiciens ne savent faire disparaître les angoisses existentielles.

Le constat de la fin des « grands récits » dans notre société est largement consensuel. Lyotard résumait ainsi la fin des projets de société, des mouvements sociaux et, particulièrement, du mouvement ouvrier. Pourtant, il ne va pas de soi – comme on le dit si facilement – qu'il n'y en aura plus. Ensuite, si le constat de la fin des grands récits est correct, il vaut tout autant pour les dominés que pour les dominants. Alors, comment faire adhérer les individus à la société puisqu'ils doivent vouloir faire ce qu'ils doivent faire et que l'émergence de cette volonté a été l'une des fonctions majeures des « grands récits »?

¹ *Ibid.*, p. 51.

54 Avenirs possibles

On n'est pas seulement confronté à un problème de discours, mais aussi au fait que le discours « politiquement correct » joue un rôle important. Javeau caractérise ce dernier comme discours qui « a choisi de prêcher la liberté de choix et la précellence d'une vision individuelle du monde. [...] Les grands suzerains de l'économie [...] jouent habilement de ce sentiment d'autonomie inventée de toutes pièces [...]. Le sociologue de service peut l'être au sens littéral du mot "service". [...] [C'est-à-dire] "sociologue de négoce"¹ ».

Dans ce sens, on peut interpréter la mondialisation, par exemple, comme une certaine libération, car elle permet un choix beaucoup plus grand qu'avant, mais c'est un choix imposé. La liberté que ce discours prône est la liberté de choix imposés et il rend chacun responsable de ce choix.

Les cultures sont désormais communément considérées comme interchangeables, tout se vaut. Ce qui pourrait être plus élevé ou plus sublime sur le plan culturel, intellectuel ou esthétique est devenu suspect. Désormais, la standardisation et la médiocrité des produits de consommation de masse ainsi que l'anti-intellectualisme primaire règnent. En revanche, les produits de l'industrie culturelle sont valorisés; ils permettent aux individus d'occuper leur temps « libre ». La « démocratisation » de la culture est en réalité sa standardisation et sa massification. La culture bourgeoise ou la *Bildung*, en revanche, sont devenues anachroniques et à combattre. Enfin, on a affaire à une véritable vision du monde, que Javeau appelle « nngnan »: des pratiques et discours « visant à prôner et à justifier ces pratiques, qui sont avant tout d'essence narcissique et égotiste, voire nombriliste. Tout y est ramené à un individu que ne doit pas préoccuper la marche du monde, mais seulement son ego, devenu ainsi surdimensionné de manière dérisoire² ».

¹ *Ibid.*, p. 103.

² *Ibid.*, p. 153.

Gérer une société indépassable

Le libéralisme est désormais largement critiqué dans les analyses scientifiques comme dans les médias et les discussions quotidiennes. Cependant, les polémiques antilibérales des dernières années font trop facilement oublier que l'essentiel du libéralisme n'est pas la théorie et les programmes libéraux, mais sa « manière de faire » orientée vers des objectifs et se régulant par une réflexion continue [...] [ainsi que ses] principes et méthodes de rationalisation de l'exercice du gouvernement-rationalisation qui obéit [...] à la règle interne de l'économie maximale¹ ». Cette règle, fondée sur la raison instrumentale, est désormais appelée la gouvernance. Sa finalité est admise comme allant de soi. C'est dans ce cadre que les sujets de droit et la libre initiative des individus sont effectivement respectés et protégés. « L'intégrité des corps, la dignité des personnes, la sacralité de la vie façonnent notre économie morale depuis le siècle des Lumières, participant du régime démocratique et de l'individualisation psychique². » En se mobilisant pour ce statut, les individus renforcent le libéralisme, et la grande vague des mobilisations pour « les droits de l'homme » dans les années 1980 et 1990 l'a démontré³. Il ne s'agit pas de dénigrer l'importance de ces mobilisations, mais au contraire de souligner qu'elles ont publiquement démontré que notre mode de vie est, comparé aux autres, le meilleur ou le moindre mal. Or, le respect des sujets de droit et un mode de vie non capitaliste ne sont pas antagoniques.

Le libéralisme n'a évidemment pas résolu les problèmes sociaux mais, au cours de sa « carrière » mondiale, il a bouleversé et relié de nombreux pays, sociétés et économies selon des critères déterminés. C'est d'ailleurs le résul-

¹ Michel Foucault, *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris, 1994 p. 819.

² Anne Vincent-Buffault, *L'Éclipse de la sensibilité*, Parangon, Lyon, 2009, p. 23.

³ Cf. par exemple Marcel Gauchet, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », in Marcel Gauchet, *La Démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris, 1980/2002, pp. 1-26.

56 Avenirs possibles

tat essentiel de la mondialisation. Il a permis le renversement de régimes politiques ou profité de leur effondrement pour trouver des appuis ainsi que des cadres institutionnels et politiques pour son développement, par exemple au sein des anciens « pays de l'Est » et en Chine. Dans le même mouvement, les démocraties parlementaires occidentales ont continué de se vider de leur sens, de leur morale et de leur légitimité. Dans d'autres pays, le libéralisme s'arrange très bien avec des villages Potemkine de la démocratie ou encore avec des dictatures et des oligarchies qui ne se cachent pas. La Russie, de nombreux pays des Balkans ou la Chine l'illustrent bien.

Au sein de la société, les sujets font l'expérience de leur existence comme étant le résultat d'un tiraillement et d'un balancement entre des forces hétéronomes, venant de l'extérieur, qui les maîtrisent, des forces anonymes, incompréhensibles et non maîtrisables. Ils font l'expérience de l'incertitude, de leur impuissance, de l'inauthenticité de la société. Celle-ci n'est pas ce qu'elle prétend être: libre, créatrice, protectrice, etc.; et les avenir possibles sont aussi opaques que le présent.

Néanmoins, le manque de projet social ne réduit pas pour autant les sujets à l'état « d'automates sociaux », à des agents des forces hétéronomes qui les font agir. Ils disposent de visions du monde, d'idées plus ou moins concrètes et plus ou moins cohérentes, pour s'expliquer ce monde social ainsi que leur existence au sein de ce dernier. Grâce à leurs visions, ils peuvent donner du sens à leur existence: ils savent qu'ils font partie de ce monde qui ne se réduit pas à sa simple immédiateté. Leur vision leur permet également de constater certains aspects de l'inauthenticité de la société.

Ces idées oscillent entre deux extrêmes: d'un côté, la vision de l'avenir comme prolongation de l'existant, la vision de l'avenir comme la soumission et l'adaptation à des forces qui créent un autre avenir, sans que les sujets puissent l'influencer et, de l'autre, le développement d'avenir possibles comme expression de leurs désirs et de

Dans quel monde vivons-nous? 57

leur volonté de vivre demain d'une manière différente. Mais selon quels critères et avec quelle finalité? Pour vivre la « vie bonne » calme et sûre, adaptée aux exigences sociales, ou une vie plus libre, autonome, consciente et raisonnable?

Un trait caractéristique de la perception du développement et de l'avenir de la société est qu'ils sont perçus comme fatals et inscrits dans l'ordre des choses. Si la situation est mauvaise, alors on cherche des boucs émissaires, car les problèmes doivent résulter de l'action de certains malfaiteurs, comme Adorno et ses collègues l'ont déjà constaté dans les années 1940¹. Ainsi, après le krach financier en 2008, les *traders*, qui étaient il y a encore quelques années les héros des *golden boys* du capitalisme libéral des « années fric », ou les patrons voyous, tels que les « *golden parachutés* », jouent désormais le rôle de boucs émissaires dans le discours public sur la « crise ».

Cette « crise » montre bien la manière dont les sujets se positionnent par rapport à la société vécue comme une extériorité qui les domine. Il règne un consensus extrêmement large sur le fait qu'*on doit gérer* autrement (les marchés financiers, les marchés tout court, la politique...). Nous retenons de ce constat surtout l'absence d'un sujet agissant : c'est le « on », le devoir imposé et la gestion qui caractérisent la situation d'action.

L'entreprise et le monde économique en général, où règne la raison instrumentale, servent de modèle pour la vie en société. La « gestion » est un ensemble d'actes de maîtrise des événements (des « facteurs de production ») auxquels s'applique la raison instrumentale, pour que leur conjonction soit efficace dans le sens d'une finalité préétablie, par exemple la profitabilité. Cette finalité ne va pas de soi, elle est socialement établie. Pour les sujets, en revanche, elle semble naturelle, comme une « seconde nature » qui se retrouve dans tous les secteurs de la

¹ Cf. Theodor W. Adorno, « Vorurteil und Charakter », in *Gesammelte Schriften* 9.2., pp. 360-378; et Theodor W. Adorno et alii, *Studien zum autoritären Charakter*, op. cit.

58 Avenirs possibles

société. Ce phénomène n'est évidemment pas nouveau ; il est une des continuités du capitalisme¹. Ainsi, tout doit être désormais « géré », de la politique à la vie de couple en passant par la famille et la vie affective, parce que c'est ainsi que le bon fonctionnement de la vie est imaginé.

La logique gestionnaire est beaucoup plus que la simple transposition des techniques de la gouvernance des entreprises dans la société ou dans la vie privée. Il s'agit de décider légitimement, à la place des autres et avec leur consentement, de l'agencement des événements pour atteindre une finalité prédéfinie, sans remettre en question les critères et les raisons sous-jacents de cet agencement. La revendication d'une autre gestion est la demande d'une autre forme d'auto-soumission à des forces hétéronomes ainsi que l'expression de la volonté et des efforts de s'inscrire dans le « monde administré ».

C'est dans ce sens qu'on constate aujourd'hui la demande d'une nouvelle régulation et d'une nouvelle gestion néo-keynésienne ou ordo-libérale², portée par la nostalgie d'un paradis perdu où la chose publique et l'événement économique étaient (mieux) gérés. Cette nostalgie exprime, bien sûr, moins une référence historique à la période de la régulation keynésienne ou ordo-libérale (qui ne fut, par ailleurs, pas aussi paradisiaque qu'on le dit souvent) qu'une fuite, la recherche d'un avenir meilleur dans un passé idéalisé qu'on se représente comme une période de sécurité. Le dépassement de la situation en vue d'une plus grande autonomie des individus est quasiment absent des réflexions dans l'espace public.

Dans les propositions d'avenirs possibles règnent expertises et experts, soutenus par le constat omniprésent : on (l'homme commun) ne comprend rien à la société, à la

¹ Cf. surtout Georg Lukacs, *Geschichte und Klassenkampf*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied, 1922/1978. Par la suite, l'École de Francfort a développé cette idée marxienne.

² La réactualisation de l'ordo-libéralisme se réfère sur le plan historique surtout à « l'économie sociale de marché » en RFA entre les années 1960 et 1980.

Dans quel monde vivons-nous? 59

crise et aux grandes questions, il faut donc faire confiance aux experts (dont les hommes politiques font partie) et à leur expertise, il faut les laisser faire et les laisser décider à notre place et pour notre bien, car ils sont les seuls susceptibles de comprendre la situation, les seuls compétents pour agir de manière adéquate. Les sujets délèguent ainsi leur liberté aux experts et, en le faisant, ils se soumettent à ces derniers. On a affaire à un processus de réciprocité et de reconnaissance classique entre « maîtres et esclaves » (Hegel).

Si l'on se souvient du déclenchement de la crise financière récente, par exemple, au premier regard il est étonnant de constater que le fait que la confiance entre banquiers, entre experts de la finance, n'existait plus a été l'une des raisons de son déclenchement¹. En revanche, la confiance des sujets dans l'économie, l'État et la société établie persiste. Elle n'a jamais été absolue, elle s'est certainement affaiblie, mais elle ne s'est pas effondrée comme à la bourse, où ces krachs et ruptures dans le monde financier et économique sont vécus comme des catastrophes naturelles et inévitables ainsi que les méfaits de certains spéculateurs, banquiers et *traders* supposés irresponsables que l'on doit donc punir (le « syndrome du bouc émissaire »).

Reconstruire le bâtiment : quels avenir ?

L'accélération croissante de la vie en société est bien analysée. Elle crée, entre autres, l'impression du « tout neuf et inédit » ; le changement apparent, rapide, fait que les sujets ne saisissent que très difficilement le social. Ce phénomène n'est pourtant pas récent. Adorno², par exemple, l'a déjà démontré et Wright Mills constate que « l'histoire va trop vite, et les hommes ne peuvent plus s'orienter

¹ Au sujet de la confiance, cf. Patrick Watier, *Éloge de la confiance*, Belin, Paris, 2007.

² Theodor W. Adorno, « Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien », in *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt, 1961/1972, pp. 217-237.

60 Avenirs possibles

d'après les valeurs qu'ils respectent¹ ». La dynamique apparente, le « toujours neuf » permanent et effréné, ne sont en réalité que la reproduction sociale et culturelle presque statique.

Les sujets, en effet, sont pris dans ce mouvement au sein duquel ils s'adaptent. C'est une course sans fin après des choix imposés, c'est-à-dire hétéronomes. Ils en retiennent surtout l'impression que « les jeux sont faits » (Sartre) sans que le « je » ne puisse se constituer car ces choix, imposés, ne sont pas à confondre avec l'accomplissement de soi. Mais il persiste un malaise plus ou moins prononcé, un vécu d'insatisfactions et de manques qui, pour être dépassés, demanderaient l'imagination d'avenirs qui ne sont plus la simple prolongation de l'existant ou la résultante d'un choix entre différentes possibilités préfabriquées.

Les sujets font également l'expérience que la société n'est pas ce qu'elle prétend être: juste ou au moins équitable, égalitaire ou au moins égale en chances, fraternelle ou au moins sécurisante. Ils le déplorent souvent tout en s'arrangeant (souvent dans la résignation) avec cet « état des choses », car ils le considèrent comme (peut-être) améliorable, mais indépassable. Les expériences de l'inauthenticité pourraient mener à des ébauches d'avenirs différents et autres que la prolongation de l'existant aussi bien sur le plan de la vie individuelle que de la vie en société, mais elles mènent généralement à fuir la possibilité d'une autre vie.

La question du dépassement ne se pose donc pas, elle est refoulée car les sujets se savent maîtrisés par des forces extérieures, anonymes et abstraites qu'ils considèrent comme une « seconde nature ». C'est pourquoi l'opacité générale caractérise non seulement l'existence dans la société actuelle, mais également les avenirs possibles. Selon l'opinion dominante, il n'y a qu'un seul avenir possible, celui qui s'impose aux sujets, *quasi* naturellement, comme la pluie d'automne s'impose aux hommes. On ne peut pas changer le temps et les lois de la nature. Pourtant,

¹ Charles Wright Mills, *L'Imagination sociologique*, op. cit., p. 7.

Dans quel monde vivons-nous? 61

pour éviter le pire, on peut chercher, et peut-être trouver, un parapluie ou un abri.

Ainsi, on comprend mieux que les résistances contre ce « nouveau capitalisme » (Sennett) ont été réelles, mais faibles, et elles le sont encore aujourd'hui. Bien souvent, elles se sont rapidement transformées en forces politiques établies, en adaptation ou en résignation. On comprend également pourquoi les grandes utopies sociales ont disparu depuis longtemps du débat public. Il y règne désormais le sérieux, le pragmatisme et le réalisme. Les discours publics convergent avec les visions du monde dans le constat que notre société est indépissable. Les sujets se considèrent comme impuissants par rapport aux puissances économiques, sociales, politiques et culturelles dont ils sont devenus les objets. Par conséquent, ils n'ont que rarement des raisons de s'imaginer, au-delà de la société existante, une autre vie ou une autre société. Les discours politiques, journalistiques et scientifiques les confirment dans ce constat d'impuissance.

La « vie bonne » comme horizon d'attente

La stabilité de nos sociétés n'exclut pas pour autant des conflits et elle n'est pas inébranlable. Elle repose, d'un côté, sur « l'activité passive » des existences au sein de la société. Il existe un réel lien de confiance entre les sujets : la confiance dans le fait que chacun fait ce qu'il peut faire et ce qu'il doit faire pour que le bien commun se réalise. Les sujets agissent (beaucoup), mais ils agissent comme ils doivent agir (hétéronomie légitime). De l'autre côté, elle repose sur un pari : celui que les promesses d'un avenir meilleur soient tenues, au moins à moyen terme et partiellement. Il s'agit de la promesse de la « vie bonne ».

La « vie bonne » devrait se réaliser grâce aux experts. La confiance en ces derniers n'est certes pas totale et aveugle, mais l'idée de « s'autogérer » a quasiment disparu du catalogue des idées politiques. Pourtant, les expériences vécues montrent que le monde social ne permet pas cette « vie bonne ». Cette expérience mène nécessairement à

62 Avenirs possibles

des attitudes de fuite, souvent à la mauvaise foi, tout en restant, pour les sujets, l'idéal (implicite) de la vie en société.

Ceci explique les demandes de « respect » et de « reconnaissance » dans l'espace public. Il s'agit d'être respecté et reconnu comme un individu qui possède sa place dans la société afin d'y mener la « vie bonne ». Ces efforts pour l'atteindre font ressentir les manques (matériels, éthiques, moraux, affectifs, de reconnaissance et de sens) et produisent des souffrances. Les sujets prennent sur eux : c'est à cause de leur incapacité et de leur faiblesse qu'ils vivent mal. La conséquence la plus commune de ces expériences vécues est un nouvel effort : celui de se plier davantage aux contraintes et aux forces hétéronomes qui dominent la vie, de s'y adapter pour en tirer un profit maximal en mobilisant sa subjectivité et en prenant sur soi. C'est une manière courante et conformiste de se projeter et de penser les avenirs possibles.

C'est pour cette raison que la situation sociale actuelle semble étonnamment calme. Ce calme est un « calme sous tension » : des forces vives et souvent violentes existent et elles font sporadiquement irruption. Les mobilisations publiques sont limitées, partielles, mais courantes (salariés, enseignants, étudiants, agriculteurs, marins pêcheurs, etc.), mais il n'existe pas de véritable projet de société permettant à ces forces de s'orienter. C. Wright Mills avait constaté au sujet de la société américaine, à la fin des années 1950, que « nous sommes à la fin d'une époque, et il nous faut trouver tout seuls nos réponses¹ ». Les questions portant sur les avenirs possibles n'ont jamais complètement disparu ni de la vie quotidienne ni des discours intellectuels ou politiques, mais on constate facilement que les réflexions portant sur le dépassement possible de nos sociétés n'ont que rarement de sens pour les sujets ; ils les considèrent comme une rêverie. Il faut s'arranger avec la société, s'y adapter, et la « lutte des places » y est douloureuse.

¹ Charles Wright Mills, *L'Imagination sociologique*, op. cit., p. 170.

Dans quel monde vivons-nous? 63

Dans les pays centraux du capitalisme, la société « fordiste » a fait place depuis longtemps à une société très individualiste, pourtant celle-ci n'est pas libre contrairement à ce que de nombreuses positions en sciences sociales prétendent (Giddens, Beck, de Singly). Comme nous l'avons dit précédemment, elle est fondée sur une nouvelle forme d'hétéronomie¹ et les individus sont « libérés des » contraintes traditionnelles, sans pour autant s'être « libérés pour » une manière de vivre librement en société. Ce fait explique la « fluidité » et la « liquidité » de la société, pour utiliser l'image bien connue de Baumann qui illustre, par ailleurs, très bien la sérialité et le pratico-inerte dans le sens sartrien : les individus bougent dans la société comme les éléments d'un liquide dans un bol, celui-ci – c'est-à-dire la forme objectivée de la société – est, pour le liquide, donné et indépassable. Le liquide, le lien social, est également donné et tenu ensemble par les forces extérieures du bol. Ensuite, les forces extérieures font bouger le bol et le liquide qu'il contient. Enfin, les éléments peuvent se déplacer dans le liquide, parce que les forces extérieures les font bouger; elles peuvent même faire déborder le bol (marginalisation sociale), mais les sujets ne peuvent bouger ni quitter le liquide ou le bol de par leur propre volonté.

Cette image de la société fait également comprendre pourquoi la question qui porte sur les avenir possibles est, pour les sujets, une question imposée par les forces hétéronomes qui imposent non seulement la forme de leur existence présente, mais également l'avenir. Celui-ci devient inquiétant et bien souvent angoissant, car ces sujets sont les objets de forces qui les font agir et qu'ils ne maîtrisent pas, mais ils font l'expérience de cette hétéronomie. La question du dépassement possible de nos sociétés est, par conséquent, considérée comme une rêverie² car elle n'a généralement pas de sens pour les sujets.

¹ Cf. Spurk Jan 2006 *Quel avenir pour la sociologie? Quête de sens et compréhension du monde social*, PUF, Paris.

² Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, op. cit.

64 Avenirs possibles

Enfin, les changements sont appréhendés, car les sujets se savent les objets de ces changements. On ne s'attend éventuellement pas à certaines améliorations de sa place au sein de la société selon ses préférences, ses choix et ses désirs. Souvent appelées « liberté », ces possibilités de choix permettent à de nombreux sujets de vivre convenablement selon les intérêts imposés.

Pourtant, même si les contestations explicites sont rares, l'inquiétude, la peur et l'angoisse persistent ; il persiste également un véritable malaise social, plus ou moins prononcé, un vécu d'insatisfactions et de manques, analysé depuis longtemps. Pour n'en rappeler que quelques exemples : *Le Malaise dans la culture* (Freud)¹ montre qu'il s'agit d'une continuité de vie en société². « Angoisse, délaissement, responsabilité, soit en sourdine, soit en pleine force, constituent en effet la *qualité* de notre conscience en tant que celle-ci est pure et simple liberté³. » Erich Fromm analyse la « peur de la liberté » que provoque la « liberté pour » construire consciemment un lien social avec les autres. Elle est également la peur de dépasser son isolement, son impuissance et ses angoisses. Ernst Bloch, quant à lui, ouvre son *Principe espérance* avec le constat que « beaucoup d'hommes sont désormais désorientés. La terre tremble, mais ils ne savent pas pourquoi. Cet état, c'est l'angoisse ; si elle est identifiée, il est la peur⁴ ». Ou encore C. Wright Mills qui constate que les hommes se sentent menacés, qu'ils vivent dans une opacité sociale qu'ils ne saisissent que très partiellement, diffusément et confusément. Ils se sentent désarmés et ils le sont. C'est pour ces raisons que « notre époque est faite d'inquiétude et d'indifférence⁵ ».

Pour dépasser cette situation de soumission et d'an-

¹ Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1929/1971.

² Cf. Jan Spurk, *Malaise dans la société. Soumission et résistance*, Parangon, Lyon, 2010.

³ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 519.

⁴ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1959/1973, p. 1.

⁵ Charles Wright Mills, *L'Imagination sociologique*, op. cit., p. 13.

Dans quel monde vivons-nous? 65

goisse, les sujets devraient disposer d'idées d'avenirs qui soient plus que la simple prolongation de l'existant. Bien sûr, les sujets ne sont pas absolument passifs, ils choisissent leurs avenirs, mais faire un choix entre différentes possibilités préfabriquées n'est jamais l'accomplissement de soi. Le « je » ne peut pas se constituer. C'est une course sans fin qu'il faut mener, en subissant des choix et une hétéronomie. On peut, certes, (difficilement) varier la vitesse de sa course, mais on ne peut pas s'arrêter. Autrement dit, la mobilisation de la subjectivité est imposée aux sujets; ils sont confrontés à leur liberté qu'ils ne peuvent, et ne veulent, pas assumer. Ils la fuient subissant des forces hétéronomes qui les font agir et qu'ils ne contestent que rarement.

Les individus font cependant souvent l'expérience de l'inauthenticité, par exemple celle de la liberté de choix qui n'est pas une véritable liberté car celui-ci est contraint (limitation des objets, des choix, ou forte ressemblance, seuils d'accès aux objets, etc.). D'autres exemples peuvent être cités: ainsi l'expérience que l'accroissement de la richesse individuelle est un indicateur aussi peu fiable du bien-être individuel que la richesse d'une nation mesurée en PIB n'est l'indicateur du bien-être et du développement souhaitable de la société¹.

Les sujets vivent cette situation comme un ensemble de paradoxes indépassables. L'avenir est pourtant le résultat de la mobilisation de la subjectivité et de la conjonction des actions des sujets suivant la pression des forces hétéronomes ou manifestant leur autonomie. L'avenir se construit dans une situation concrète où les objectivations sociales pèsent lourdement. C'est pourquoi il faut se rendre compte de l'importance des institutions et des autres objectivations qui pèsent sur les sujets, sans les considérer pour autant comme des déterminations ou comme de simples agents de ces forces. Mais il ne faut pas non plus considérer que les sujets agissent selon des conceptions

¹ Cf. par exemple Dominique Méda, *Au-delà du PIB*, Flammarion, Paris, 2008.

66 Avenirs possibles

explicites, nécessairement instrumentales et stratégiques.

Pour créer ou pour participer à la création de l'avenir, il faut que les sujets s'imaginent leur vie de demain, qu'ils se projettent dans l'avenir sur la base de leur vécu, de leurs manques, de leurs souffrances vécues, même s'ils s'en font une image floue et incomplète. C'est sur cette base qu'ils forgent leurs raisons d'agir et leurs « horizons d'attentes » qui limitent les avvenirs imaginables.

Le projet immobilier en attente ?

Les avvenirs possibles apparaissent désormais comme des choix qui ne sont pas libres, entre des possibles préfabriqués. Au lieu d'être des actes de liberté et de libération, ils donnent une nouvelle forme concrète à la sérialité et à l'hétéronomie, car les individus manifestent dans leurs choix ce qu'ils doivent faire. C'est pour ces raisons que les individus se retrouvent dans la reproduction sociale et que le monde administré et l'industrie culturelle se renforcent et s'actualisent à la fois.

Une vieille plainte se réactualise: les sujets n'ont plus d'idéaux ni de figures de proue pour les guider¹. Pourtant, c'est justement l'absence de figures de proue qui rend le capitalisme particulièrement stable, car il est considéré comme une société sans concurrence et sans alternative. La question de savoir quelle direction il a pris ne se pose plus. La figure de proue est devenue caduque et elle est remplacée par le formatage des subjectivités selon le programme unique « capitalisme », selon des critères abstraits et conformes à la forme marchande. Cette orientation est implicite et d'autant plus efficace, donc difficile à critiquer et à dépasser.

Pourtant, les individus ne trouvent pas de réponses satisfaisantes à leurs demandes. Leurs choix sont sous contraintes et préfabriqués, mais souvent ni l'effort ni le mérite ne sont honorés. Ces expériences sont complétées par celle de l'impuissance et du manque d'imagination. Pourtant, dans l'expérience de ces manques, et dans celle

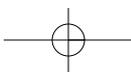
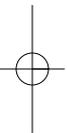
¹ Cf. Theodor W. Adorno, « Ohne Leitbild », in Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften* 10.1, 1967, pp. 289-453.

Dans quel monde vivons-nous? 67

de l'inauthenticité, loge un potentiel d'action, mais le retour sur les grandes utopies sociales n'est pas une réponse à ces demandes, car elles ne sont que les prolongations des pires traits de la société actuelle. Il en va de même pour ce qui concerne le pari sur la spontanéité créatrice des mobilisations dans l'espace public. La révolte dans les banlieues en 2005, par exemple, fut un événement particulièrement dramatique qui a montré, entre autres, l'extraordinaire potentiel de violence de nos sociétés susceptible de faire surface lors des explosions sociales sporadiques. Elle a également montré le manque de visions des avenir possibles. Dans ces révoltes sans revendications ni objectifs apparents existent une revendication et un objectif sous-jacents: la revendication de la « vie bonne » au sein de la société et des moyens pour pouvoir se conformer à cette société.

On y trouve l'image de la « vie bonne » dans une société qui correspond à l'image transmise par l'industrie culturelle (particulièrement par les *mass médias*) et le sens commun: un monde social de « gagnants » où règnent la consommation et le divertissement, le narcissisme et le spectacle, un monde social rassurant où les questions portant sur les avenir possibles ne se posent pas. Les acteurs de ces révoltes laissent champ libre à leur « rage » et à leur « haine » (comme on l'exprimait dans les années 1980), mais en le faisant ils cherchent une fuite dans le conformisme et dans la « vie bonne ». Les questions portant sur les avenir possibles se transforment ainsi en fuites, car elles sont toujours angoissantes. Elles renvoient les sujets à leur liberté qu'ils ne veulent et ne peuvent pas assumer.

Les choix trouvent en général leur place dans la reproduction de la société. Il faut vouloir dépasser cette situation pour aller vers une autre finalité de la vie avec les autres, pour que le dépassement devienne pensable et possible. Le dépassement a comme point de départ le vécu de manques et de souffrances que je ne veux plus revivre, mais ce vécu ne mène pas automatiquement au dépassement des raisons de ces manques et souffrances.



III

Quêtes des avensirs possibles

La quête des avensirs possibles n'est pas une obsession des « jamais contents » ou une fantaisie. Elle n'est pas non plus une invention *ex nihilo*, mais elle est ancrée dans le vécu des sujets, le vécu de manques, de souffrances et d'insatisfactions à dépasser. Cette quête a une finalité donnée : aller vers une vie meilleure, une vie à atteindre grâce au dépassement des raisons qui ont créé les manques et les souffrances vécus. L'avenir meilleur ne peut émerger que suite à la rupture consciente avec le présent. Or, le monde vécu par les sujets (leur vie) fait partie de l'apparence de la société, de sa « façade », esquissée dans le chapitre précédent. Comment et pour quelles raisons pourrait-on s'imaginer le dépassement de cette vie ?

Cette question se pose plus ou moins dramatiquement à chacun, car l'avenir – même si on le conçoit comme la prolongation du présent – demande que nous nous arrachions de notre situation actuelle. Ainsi, il faut choisir dans quel sens on veut aller. Ce choix prend normalement des formes très convenues parce que, sous la pression des forces hétéronomes, le choix effectué est préfabriqué. Pourtant, pour manger demain, il faut que je fasse mes courses, c'est-à-dire qu'il faut que je choisisse ce que je vais manger, selon mes envies et mes désirs, mais, égale-

70 Avenirs possibles

ment, selon les contraintes auxquelles je suis soumis, par exemple mes contraintes budgétaires ou de disponibilité des produits, voire des horaires des magasins, les contraintes de mes capacités culinaires, de temps ou d'outils dont je dispose.

Je me projette dans l'avenir, forcé et contraint ou librement, et je dois prendre mes responsabilités vis-à-vis de mes actes, de leurs conséquences pour ma santé et celle de ma famille ou pour l'environnement. D'autres choix sont beaucoup moins routiniers et triviaux, mais ils n'engagent pas, pour autant, directement la société dans sa totalité. Le choix de l'école pour mes enfants, par exemple, concerne leur avenir, leur développement personnel, psychique, intellectuel, social et professionnel. Enfin, mes choix m'engagent toujours ainsi que les autres à des niveaux très différents, bien sûr. Mon choix individuel de ne pas manger de fraises en janvier, bien que j'en aie envie, est certes responsable sur le plan écologique, mais il ne change pas le monde social.

S'adapter ou dépasser

La société actuelle est, comme on l'a vu, généralement décrite comme un ensemble de paradoxes. Il est significatif que l'expression « paradoxe » a largement remplacé la notion de contradiction, non seulement dans les discours intellectuels, mais aussi dans le langage courant. Ce glissement sémantique est lourd de sens. On ne peut pas dépasser un paradoxe. La contradiction, en revanche, porte en elle la « négativité » (Hegel) qui est la possibilité du dépassement et de la « liberté pour ». Les descriptions des paradoxes font facilement oublier les attentes et les vécus de promesses non tenues d'une société meilleure, plus libre et plus juste ainsi que d'une vie plus paisible, satisfaisante et autonome dans le bien-être et dans le bonheur croissant.

Rappelons également que le vécu d'inauthenticités, le vécu qui montre que les phénomènes ne sont pas ce qu'ils prétendent être, est largement partagé et la crise actuelle a renforcé ce vécu ! Les médias traitent souvent avec beaucoup de

voyeurisme ces sujets et les sciences sociales les décrivent avec pertinence. Or, considérée comme un ensemble de paradoxes, on ne peut imaginer que des améliorations à cette situation, mais non son dépassement. Il faut, encore une fois, s'adapter au monde tel qu'il est, parce qu'on ne le conçoit pas comme radicalement différent.

Ouvrir la cage de fer ?

Les raisons immédiates des manques et des souffrances vécus peuvent être collectives ou individuelles (par exemple des suppressions d'emplois ou un licenciement). Les paradoxes vécus, en revanche, sont en général individuels tout comme leur traitement par les politiques sociales ou les récits que les sciences sociales en font. S'il y a un licenciement de 300 personnes dont je fais partie, je suis au chômage comme 299 de mes anciens collègues, mais c'est mon problème. C'est à moi de le gérer et de me couler dans le moule des mesures de réinsertion au travail. Les 299 autres licenciés vivent des situations semblables, mais chacun vit sa situation individuelle et l'individualisation du « traitement social » dont je suis moi-même l'objet. L'importance des approches biographiques dans les sciences sociales correspond à cet état.

Pourtant, l'orientation individualiste ne témoigne nullement d'une autonomie croissante des sujets. Bien au contraire, on constate une véritable « corrosion du caractère » (Sennett), qui est le résultat de la mobilisation de la subjectivité pour le capitalisme qui ne donne pas et qui ne peut pas donner aux individus ce qu'il leur a promis (la liberté, l'autonomie, le bien être, etc.). Ils ne font pas seulement l'expérience de la non-authenticité, mais ils se trouvent également usés, abusés, abîmés et affaiblis sur la jetée quand la vague sur laquelle ils ont *surfé* se retire ou les éjecte de leur planche. L'adaptation aux exigences qui s'imposent aux sujets demande également la mobilisation de leur subjectivité. Il faut qu'ils s'engagent pour réussir cette adaptation. Désormais, il faut prendre sur soi et se remobiliser, il faut faire davantage d'efforts pour ne pas couler.

72 Avenirs possibles

Cette mobilisation de la subjectivité, c'est l'installation dans la forme actuelle de la « cage de fer », que Max Weber évoque à la fin de « l'éthique protestante¹ » : un mode de vie solidement établi et conforme à la raison instrumentale que les individus ont désirée, qu'ils ont consciemment créée, mais qui les enferme désormais. Ils ne peuvent plus s'en échapper². Certes, selon l'analyse wébérienne, cette « cage de fer » a été le prix à payer pour la libération des anciennes contraintes et le développement du capitalisme, cependant le *sens* des relations sociales qu'on a voulu créer s'est perdu. La « rationalité », c'est-à-dire la raison instrumentale, continue à dominer la nature, les rapports sociaux et les existences individuelles. Cette omniprésence de la raison instrumentale explique la fatalité qui règne dans nos sociétés, selon laquelle il y a peut-être d'autres arrangements et des aménagements plus agréables, mais il n'y a pas d'alternatives à cette vie.

Il faut que les sujets considèrent leur situation comme inacceptable et insupportable pour que la volonté de la dépasser puisse émerger. Or, pour « rendre la réalité inacceptable³ », il ne suffit pas de « dire ce qui est, donner à voir le monde dans la forme de réalité à laquelle il est tenu de se plier, dans une société déterminée⁴... ». L'effort de « donner à voir » a une longue tradition dans les sciences sociales depuis « les “tableaux” des sciences sociales naissantes⁵ » dont les études de Villermé, de Le Play ou d'Engels sur le sort de la classe ouvrière anglaise sont des exemples très connus. Les reportages du XIX^e siècle ont rendu visible l'intolérable et contribué à faire sortir les autorités de leur indifférence par rapport à la misère qu'ils décrivent, mais pour le dépasser, on ne peut pas se contenter de descrip-

¹ Max Weber, « Die protestantische Ethik und der “Geist” des Kapitalismus », in Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, JCB Mohr, Tübingen, 1920/1988, pp. 17-206.

² Cf. également Richard Sennett, *La Culture du nouveau capitalisme*, *op. cit.*

³ Luc Boltanski, *Rendre la réalité inacceptable*, Demopolis, Paris, 2008.

⁴ *Ibidem*, p. 178.

⁵ Cf. par exemple Jean David, « Les “tableaux” des sciences sociales naissantes », in *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 2001/2.

tions de manques et de souffrances visibles sur la « façade ». Il faut les rendre compréhensibles comme manque de sens, comme aliénation et fétichisme omniprésents.

Les nombreuses dénonciations des maux de la société ne produisent pas cette compréhension. Elles ne rendent pas intelligibles les phénomènes et, par conséquent, potentiellement maîtrisables et dépassables. Elles ont, en revanche, participé à la création d'un nouveau manque : le manque de sens et d'explication. Néanmoins, dans la quête de sens, de compréhension et d'explication des positions intellectuelles et politiques, traitées comme dépassées depuis la victoire du néo-libéralisme, elles regagnent à nouveau en importance. Freud, Marx, Marcuse et beaucoup d'autres auteurs, qu'on croyait définitivement dépassés dans l'histoire des idées, ont retrouvé leur place dans l'effort de compréhension de la société. Bien sûr, les analyses de notre situation ne peuvent pas se résumer à une sorte de *remake* des positions du passé, mais la réappropriation des arguments classiques dans le débat actuel indique l'importance des continuités qui lient notre société au passé. Ni l'euphorie d'une « vérité éternelle » retrouvée dans les textes classiques, ni la proclamation du « tout est nouveau » n'expliquent notre société.

Ainsi, l'anticapitalisme a retrouvé son droit de cité dans le grand mouvement des innombrables critiques (des idées) du libéralisme. Ces positions étaient devenues rares, même marginales depuis la fin des années 1970, mais depuis une dizaine d'années on constate leur renouveau dans le milieu politique tout comme dans le milieu intellectuel, surtout portées par des arguments altermondialistes, écologistes et décroissants.

Dans la tradition d'André Gorz, par exemple, on constate les possibilités objectives de dépassement du capitalisme et les « raisons de se révolter¹ ». Le dogme de

¹ Jean-Paul Sartre (en collaboration avec P. Gavi et P. Victor), *On a raison de se révolter*, Gallimard/La France sauvage, Paris, 1974 ; Cf. également André Gorz, *Adieu au prolétariat*, Galilée, Paris, 1980 ; André Gorz, *Les Chemins du paradis*, Galilée, Paris, 1983 ; André Gorz, *Métamorphoses du travail*, Galilée, Paris, 1988 ; André Gorz, *Misères du présent, richesses du possible*, Galilée, Paris, 1997.

74 Avenirs possibles

la croissance et de sa mesure, le PIB, comme indicateur d'un avenir meilleur est vivement critiqué¹ et la décroissance est désormais sérieusement discutée². Elle n'est plus considérée comme une fantaisie d'éternels « *baba cools* », élèves d'Illich, d'Ellul, de Marcuse, du Club de Rome et de Gorz. Poussées par la « crise » sociale, écologique, financière et économique actuelle, des voix multiples plaident en faveur d'une « sortie du capitalisme³ ». Plus nombreux que les stratèges du nouvel anticapitalisme sont ceux qui reprennent de différentes manières le slogan « un autre monde est possible ». Bien sûr, il reste à savoir lequel.

Malgré leur vivacité, ces positions ne sont pas dominantes dans les visions du monde proposées par les sujets, car elles se heurtent aux expériences vécues. Il y domine le vécu d'être l'objet de forces hétéronomes ainsi que les expériences, d'un côté, de l'inertie sociale et, de l'autre, de la solidité flexible du capitalisme. La société est considérée comme une seconde nature, souvent désagréable, mais indépassable et les sujets consentent à cet état. Ceci explique le fatalisme qui existe et qui agit comme une lame de fond sur les visions du monde développées par les sujets et que l'on retrouve dans les descriptions de la société comme ensemble de paradoxes. À ce fatalisme des visions du monde correspond l'activité passive des sujets. Elle prend une forme bien connue: on subit les forces hétéronomes qui s'exercent de l'extérieur sur les individus (passivité) et qui créent ou créeront une nouvelle situation à laquelle ils s'adapteront (activité). En agissant de cette manière, ils participent à la réforme du capitalisme et des forces sociales qui les dominent et qui génèrent leurs manques et souffrances. Ils font avancer la « corrosion du caractère » (Sennett), ils font faire aux sujets l'expérience

¹ Cf. Méda Dominique, *Au-delà du PIB*, *op. cit.*

² Cf. par exemple les travaux dans la revue *Entropia*.

³ Hervé Kempf, *Pour Sauver la planète, sortez du capitalisme*, Seuil, Paris, 2009. Par ailleurs, pourquoi ce pamphlet ne porte-il pas le titre de « Sortons du capitalisme » ?

qu'ils sont « seuls et jetés » (Sartre) dans un « monde administré » (Adorno) qui leur impose l'avenir.

Le dépassement impossible ?

Même si la forme concrète de la société actuelle est radicalement dénoncée dans les analyses et dans les discours des médias, le vouloir et devoir vivre dans le capitalisme ne sont que rarement remis en question dans les analyses ou dans les visions du monde.

Certes, la vie dans la société contemporaine n'est pas un long fleuve tranquille; il y règne au contraire une grande activité, une activité passive afin de s'adapter à la société existante. L'adaptation aux exigences auxquelles sont confrontés les sujets demande de se battre pour y trouver une place. La forme contemporaine de la « servitude volontaire » (La Boétie) s'acquiert durement. Par ailleurs, ce combat n'est pas gagné d'avance; au contraire, ils en sortent souvent perdants.

Les conflits et les révoltes existent pourtant dans notre société, mais les statistiques des conflits au travail (« les journées perdues ») n'en parlent que très peu, car beaucoup de ces conflits échappent au recensement officiel: des conflits courts ou rampants, individuels et collectifs dans les entreprises n'entrent pas dans la grille des observatoires officiels; des conflits de quartier, des conflits avec l'administration de l'État, etc. ne sont quasiment pas quantifiables ou mesurables. En outre, beaucoup de ces conflits ne sont que peu visibles et souvent individualisés.

On ne peut non plus ignorer des réactions violentes. On se souvient, par exemple, des révoltes de 2005 dans de nombreuses banlieues, de la mobilisation des étudiants et des lycéens contre le CPE en 2006, des mobilisations massives de 2009 dans les universités ou, sur le plan syndical, des différentes révoltes dans les entreprises la même année, que le journal *Le Monde* avait identifiée comme étant « le temps des révoltes¹ ». Pourtant, ces mobilisa-

¹ Cf. comme tour d'horizon de ces conflits *Le Monde, Dossiers et documents*, n° 389, septembre 2009.

76 Avenirs possibles

tions ne produisent pas de nouvelles finalités sociétales. Elles sont plutôt de violentes réclamations des laissés-pour-compte de la société. Ces mobilisations et les révoltes expriment surtout un « ras-le bol », de l'incertitude et de l'angoisse face à la vie menée, un véritable « malaise dans la société » qui se concrétise dans des incertitudes et des angoisses qui concernent tant l'existence actuelle que les avenir possibles.

Pour les défenseurs du toujours « tout neuf et tout nouveau », la vie en société se résume à l'adaptation (si possible jouissive) à la fatalité qui s'impose aux sujets sous des formes apocalyptiques ou jouissives, voire les deux à la fois. Les défenseurs de « l'éternel retour » dénoncent ce qui semble neuf et inédit comme de petites variations de ce qui a toujours existé et qui, par conséquent, existera toujours : c'est une autre manière de défendre l'adaptation à la fatalité.

L'histoire s'écrit cependant comme une dialectique de ruptures et d'émergences. Les ruptures sont conscientes et plus ou moins radicales avec le passé dont on ne fait jamais totalement « table rase ». L'émergence n'est jamais un état complètement nouveau, il existe toujours des continuités dans l'histoire. La compréhension de la dialectique de ruptures et continuités permet l'explication de l'ancrage des phénomènes dans l'épaisseur historique et de leur dépassement possible. C'est pour cette raison que la compréhension de la société contemporaine ne se résume pas à l'exégèse des classiques ni à l'empirisme amnésique du « tout neuf et tout nouveau¹ ».

S'intégrer

Les manques et les souffrances peuvent être dépassés. Cependant, ils sont généralement vécus comme des maux inévitables, comme une sorte de punition du destin ou d'une divinité, comme les mauvaises herbes qui, une fois arrachées, repousseront fatalement à cause de la nature sociale.

¹ Cf. Jan Spurk, *Quel avenir pour la sociologie ? Quête de sens et compréhension du monde social*, op. cit.

Quêtes des avensirs possibles 77

Pour comprendre le capitalisme, la forme concrète de notre société, on doit également éviter le misérabilisme, sans pour autant minimiser les souffrances. Le capitalisme, en effet, permet la satisfaction de nombreuses demandes (surtout pour ce qui concerne les consommations de tous genres) et il permet également la satisfaction de certains manques potentiels, mais il en crée perpétuellement d'autres pour les satisfaire, et ainsi de suite. Il détruit pour recréer et il crée pour détruire avec pour résultat le fait qu'« il n'y a jamais assez pour tout le monde » (Sartre). Sur cette base se développe la spirale sans fin de satisfactions et de sublimations.

Dans une telle spirale se développe la reconnaissance. Elle est nécessaire pour créer le lien social, mais elle n'est jamais définitivement acquise; elle est à faire et à refaire. Elle n'est pas non plus un rapport d'égal à égal, un rapport entre pairs. Elle est un rapport entre « maître et valet » (Hegel), entre sujets inégaux qui se reconnaissent en tant qu'inégaux, continuellement reconstitué grâce à la mobilisation des subjectivités.

Le capitalisme a besoin de cette mobilisation de la subjectivité des sujets pour se reconstituer, aussi bien sur le plan matériel que sur le plan idéal. Ainsi les sujets en quête de sens peuvent y trouver des visions du monde et des raisons d'agir au sein des possibles existants et « préfabriqués » (Sartre). Les individus s'inscrivent dans la société et la société s'inscrit en eux. Dans le long processus d'inscription réciproque, qu'Erich Fromm a magistralement retracé¹, émerge le caractère social des individus adéquat au capitalisme qui est, comme le souligne Adorno, le « caractère autoritaire² ». Dans son sens positiviste, ce caractère est normal et nécessaire parce qu'il est établi et

¹ Cf. Jan Spurk, *Du Caractère social*, *op. cit.*

² Cf. par exemple Erich Fromm 1929, *Psychoanalyse und Soziologie*, in *Gesamtausgabe I*, pp. 3-5. Fromm Erich 1931, *Politik und Psychoanalyse*, in *Gesamtausgabe I*, pp. 31-36. Fromm Erich 1932a, *Methode und Aufgabe der analytischen Sozialpsychologie*, in: *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, n° 1, pp. 28-54. Fromm Erich

78 Avenirs possibles

qu'il permet aux individus de vouloir vivre conformément aux exigences sociales existantes et de trouver leur place au sein de la société¹. Ils essaient alors de mener une vie conforme sans chercher d'alternative.

Les mobilisations de la subjectivité trouvent toujours des résistances à surmonter. Les objectivations peuvent former ces résistances tout comme les autres sujets qui résistent à ces mobilisations de la subjectivité. La mobilisation est également et nécessairement un arrachement de la situation présente pour permettre une projection vers des avenir ouverts et incertains. C'est pour cette raison que les sujets doivent toujours s'imaginer leurs avenir. « Il ne peut y avoir de *résistance* et, par conséquent, de forces négatives qu'à l'intérieur d'un mouvement qui se détermine *en fonction de l'avenir*, c'est-à-dire d'une certaine forme d'intégration² ». Cet arrachement est, bien sûr, toujours une « libération de » contraintes de la situation actuelle, mais il n'est que rarement une « libération pour » atteindre « l'horizon d'attente » d'individus autonomes dans une société libre. Les sujets peuvent s'imaginer l'avenir et l'histoire comme une fatalité qui s'impose à eux et agir conformément à la vision du monde largement répandue selon laquelle ils ne peuvent qu'être les objets des forces hétéronomes qui les dominent. Pourtant, l'histoire ne s'écrit pas comme une machine mécanique tourne, dès qu'on la démarre. Ce sont les sujets qui créent l'histoire et qui lui donnent son sens « parce que nous aurons fait l'his-

1932b, Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie, in: *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, n° 3, pp. 253-277. Fromm Erich 1937, Zum Gefühl der Ohnmacht, in *Zeitschrift für Sozialforschung*, n° 6/1937, pp. 95-118. Fromm Erich 1941/2010, *Peur de la Liberté*, Parangon, Lyon; *Escape from Freedom/Angst vor der Freiheit*, in *Gesamtausgabe I*, pp. 215-392. Fromm Erich 1947, Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie, in: *Gesamtausgabe II*, pp. 1-157 ainsi que Spurk Jan 2007, *Du caractère social*, Parangon, Lyon.

¹ Cf. Jan Spurk, *Du Caractère social*, *op. cit.*

² Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, Gallimard, Paris 1960, p. 198.

toire pour qu'elle prenne ce sens¹ ». On doit choisir entre des avenir possibles et s'imaginer l'avenir signifie donner un sens à ce qui n'existe pas encore.

Les avenir sont ouverts et l'on peut distinguer trois types d'avenir possibles: soit la reproduction du malaise et des souffrances sans perspective de transcendance; c'est l'acceptation fataliste d'être l'objet de l'histoire. Soit le sujet veut consciemment vivre dans la société existante, car sa vision du monde et ses raisons d'agir correspondent aux exigences sociales; c'est l'inscription volontariste et positive dans la société. Enfin, comme le revendique la tradition inaugurée par les Lumières, les sujets conçoivent la possibilité d'avenir meilleurs: des avenir plus raisonnables et plus libres, des vies plus autonomes que les existences actuelles. Pour s'imaginer ces avenir possibles, ils doivent faire l'expérience de l'inauthenticité. C'est sur la base de cette expérience qu'ils peuvent s'imaginer d'autres avenir que la prolongation de l'existant. On comprend qu'ainsi ils ne peuvent pas trouver le calme d'une « vie bonne ». Le malaise dans la culture et dans la société se reproduit de cette façon.

Le choix et l'imagination qui mènent vers des avenir meilleurs et plus libres sont exactement le contraire de la soumission et de l'adaptation à de supposées lois de l'histoire ou formes hétéronomes. André Gorz a résumé la situation dramatique qui en résulte pour les individus. « Il ne s'agit plus de savoir où nous allons ni d'épouser les lois immanentes du développement historique. Nous n'allons nulle part; l'histoire n'a pas de sens. Il n'y a rien à espérer d'elle ni rien non plus à lui sacrifier. [...] Désormais, il s'agit au contraire de savoir ce que nous désirons [...] le seuil [d'un autre avenir] ne sera franchi que par une rupture remplaçant la rationalité productiviste par une rationalité différente. Cette rupture ne peut venir que des individus eux-mêmes. Le règne de la liberté ne résultera jamais des processus matériels: il ne peut être instauré que

¹ André Gorz, *Métamorphoses du travail*, op. cit.

80 Avenirs possibles

par l'acte fondateur de la liberté qui, se revendiquant comme subjectivité absolue, se prend elle-même pour fin suprême en chaque individu¹. »

Les analyses de l'industrie culturelle (prises dans le sens d'Horkheimer et d'Adorno) ont montré comment la culture – la sphère traditionnelle de la pensée et de l'expression du dépassement possible – est, désormais, intégrée dans la reproduction du capitalisme. Les biens culturels prennent la forme de la marchandise, non seulement parce qu'ils sont en grande partie vendus et achetés, mais, surtout, parce qu'ils sont dépourvus de la capacité de la culture bourgeoise des XVIII^e et XIX^e siècles, qui permettait d'ébaucher le potentiel de dépassement de l'état social et culturel établi ainsi qu'une alternative à l'ordre établi. Ils sont devenus des objectivations de la raison instrumentale standardisées, produites d'une manière industrielle, interchangeables.

S'imaginer le dépassement

Le dépassement ne doit pas être confondu avec la réforme de la société, c'est-à-dire avec un ravalement de sa « façade ». Il s'agit d'ouvrir la « cage de fer » et d'emprunter la voie d'une société n'obéissant plus à la raison instrumentale, que Weber a appelée la rationalité, mais à la raison, esquissée par les Lumières comme porteuse de la libération, de l'autonomie et de la paix. C'est un parti-pris et une position normative nécessaire, car une analyse est toujours un engagement dans la société et pour une société. Pour comprendre un phénomène, il faut le mesurer à ce qu'il prétend proposer dans la construction d'un avenir meilleur.

La déclaration d'intention, habituelle au sein des sciences sociales, qui est de produire des analyses « axiologiquement neutres », la traduction déformée de *Wertfrei* (Weber), n'a pas beaucoup de points communs avec ce que Weber a appelé *Wertfreiheit*, l'exigence de s'abstenir

¹ André Gorz, *Adieu au prolétariat*, *op. cit.*, p. 112.

Quêtes des avenir possibles 81

de jugements de valeurs dans le développement des argumentations scientifiques et de ne pas confondre un *meeting* avec un cours (dans lequel l'enseignant explique ce qu'il a compris du sujet du cours)¹. La neutralité, comme on l'entend aujourd'hui dans les sciences sociales, exclut a priori le dépassement de la société. Les avenir possibles s'y réduisent à des variations de la prolongation de l'ordre existant.

Mettre le dépassement et les avenir possibles au centre de notre réflexion exclut également les déclarations abstraites et utopiques de visions et d'images d'un monde parfait. Les projections positives de l'avenir meilleur s'appuient nécessairement sur le présent et elles le prolongent dans l'ébauche fictive de l'avenir, reproduisant très souvent, et sous des formes perverses, des traits essentiels de la société que l'on veut dépasser : il en va ainsi du pouvoir, de l'oppression, de la violence.

Les programmes politiques et les théories qui formulent ces projections se considèrent en général comme « révolutionnaires ». Ils veulent purifier l'histoire et atteindre la fin de l'histoire grâce à un régime inerte, sans hasards et sans risques. Ils sont « le reflet inversé de notre angoisse et de notre solitude² ». On doit respecter « l'interdiction d'images » (Adorno), car la copie de l'existant, également la copie négative, ne fournit que le mode d'emploi de la reproduction sociétale et, très souvent, de ses pires caractères. Il s'agit, en revanche, de dégager la négativité que la société porte en elle car si elle porte en son sein la possibilité d'être ce qu'elle prétend être, elle porte également ce qu'elle n'est pas encore : juste, libre et raisonnable. Il faut vouloir ce dépassement vers un avenir meilleur pour pouvoir le réaliser. Imaginer l'avenir passe par là.

Penser le dépassement signifie, bien sûr, également être

¹ Cf. Max Weber, « Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus », in Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, op. cit., pp. 17-206.

² Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard/folio, 1955/2000, p. 12.

82 Avenirs possibles

conscient des manques et des souffrances. C'est ainsi que « la misère apprend à penser¹ », mais « penser » n'est pas l'assemblage d'observations et de constatations de « la misère du monde » (Bourdieu). Bien au contraire, la pensée et la compréhension vivent « de la résistance contre [...] la légitimation de ce qui existe de toute façon² », comme le souligne Adorno, à l'exemple de la philosophie critique qui est une manière de penser le dépassement. On a vu que, selon Sartre, la résistance mobilise la négativité qui « se détermine en fonction de l'avenir » (Sartre). La résistance est le point de départ du dépassement. Elle refuse la domination des choses et des faits (sociaux) accomplis. Elle n'existe qu'en rapport avec l'objet de sa pensée et elle se positionne par rapport aux autres interprétations et explications des phénomènes. « La force de la pensée de ne pas nager avec le courant est la force de résistance contre la pensée préfabriquée. La pensée emphatique demande du courage civique³. » Elle exprime également l'expérience du sujet pensant, qui est une réflexion autonome sur le phénomène. Elle « dépasse sa rationalité et ses rationalisations [...]. Elle répond aussi à la question sinistre comment peut-on penser ce que l'on pense et quand même vivre : en le pensant⁴ ».

La pensée du dépassement s'inscrit donc en faux par rapport au discours résigné, pessimiste et foncièrement conservateur selon lequel notre monde est évidemment mauvais, mais on arrive trop tard pour le changer, car « les jeux sont faits » (Sartre). Ce scénario sartrien montre combien cette position mortifère rend impossible l'agir sur le monde en vue de la construction d'un avenir meilleur.

Le dépassement possible n'est pas non plus une des uto-

¹ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung, op. cit.*, Tome 1, p. 12; cf. également pp. 12-15.

² Theodor W. Adorno, « Fortschritt », in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969, p. 12.

³ Theodor W. Adorno, *Anmerkungen zum philosophischen Denken*, in Theodor W. Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969, p. 16.

⁴ *Ibidem*, p. 18.

pies sociales dans lesquelles « à côté des descriptions du bonheur possible des hommes [...] se trouvent des images raisonnables de l'honneur possible des hommes, conçu comme droit naturel¹ », car ce droit n'existe pas. Il est l'expression de la naturalisation des rapports sociaux, leur « seconde nature ».

Pourtant, de nombreuses propositions de dépassement de la société actuelle se réfèrent à l'apparence empirique de cette société, à sa « façade », et elles constatent qu'il y existe le potentiel de vivre autrement que nous le faisons. Cet argument est très connu. On l'appelle dans le langage marxiste « le développement des forces productives », qui permet le dépassement des rapports de production établis².

Les grandes utopies sociales se sont toujours référées au potentiel existant, les « forces productives », pour constater que le temps est venu pour (pouvoir) réaliser ces utopies. Le résultat de ces tentatives est clair : soit les utopies sont restées des lettres mortes sur le plan social, soit elles ont échoué parce qu'elles se sont avérées irréalisables, soit elles ont produit de véritables contre-finalités : les projets de liberté, d'autonomie et de raison se sont transformés en dictatures liberticides et oppressives dans lesquelles la raison est considérée comme un ennemi à supprimer.

S'inscrire dans la société ?

La notion de progrès peut nous apprendre beaucoup sur le dépassement possible. Elle a certes perdu sa place centrale dans les sciences sociales, mais elle existe et persiste dans les visions du monde, vivement entretenue par l'industrie culturelle, selon laquelle le progrès consiste

¹ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung op. cit.*, p. 127. Cf. également Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Frankfurt sur le Main, Suhrkamp, Frankfurt, 1923/1980.

² André Gorz, par exemple, a ainsi souligné que le potentiel technologique permettrait une autre finalité de la production matérielle et immatérielle ainsi que l'usage et le développement plus « conviviale » (Illich) des technologies.

dans une sorte de « toujours plus » qui serait le « toujours mieux ». Le « toujours plus et mieux » correspond aux critères de production de la marchandise : plus d'efficacité, plus de richesse, plus de consommation, plus de plaisir. Le constat que ceci n'est qu'un ersatz du bonheur n'efface pas la légitimité de l'industrie culturelle dans les visions du monde qui invitent chacun à trouver son « bonheur ». On constate que l'idée d'humanité, l'horizon des conceptions classiques du progrès, sont remplacés par des marchés, des clients et des consommateurs. Or, « aussi peu l'humanité avance vers une vie meilleure en suivant les conseils publicitaires, aussi peu peut-on séparer l'idée du progrès de l'idée de l'humanité¹ ».

La faute du progrès ?

Depuis les Lumières, et particulièrement depuis l'*Aufklärung*, le progrès a été conçu comme le chemin vers un avenir meilleur. « Tout le désenchantement causé par l'« *Aufklärung* » veut libérer l'homme de la fascination ; c'est cela son sens². » Certes, ce chemin peut être interprété de différente manière : direct ou zigzagant, long ou bref, dur ou jouissif.

Kant avait ainsi lié le progrès et le genre humain ; cette idée n'a pas disparu depuis, malgré les guerres, la *Shoah* ou d'autres perversions du progrès. Pourtant, il apparaît désormais dans les discours intellectuels que si l'on peut encore se servir de la notion de progrès, le seul critère de ce progrès serait, aujourd'hui, d'éviter « le malheur total³ », car la destruction du genre humain est une possibilité réelle d'avenir. Il ne fallait pas attendre les discours alarmants et bien souvent apocalyptiques sur les crises

¹ Theodor W. Adorno, « Fortschritt », in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Suhrkamp, Frankfurt, 1962/1969, p. 31. Au sujet du rapport entre l'humanité et le progrès dans l'histoire de la philosophie, cf. pp. 32-37.

² Theodor W. Adorno, « Zur Logik der Sozialwissenschaften », in *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt, 1962b/1972, p. 565.

³ Theodor W. Adorno, « Fortschritt », in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, *op. cit.*, p. 30.

écologiques pour faire ce constat. Les guerres mondiales, la *Shoah* et la bombe atomique avaient déjà montré cette possibilité.

L'ambition des Lumières a été de détruire les mythes et de les remplacer par la raison, non par de nouveaux mythes. En revanche, la « dialectique de l'*Aufklärung* » montre comment le progrès, conçu comme avancement conscient vers le bien-être, l'autonomie des individus, la liberté, la raison et le bonheur s'est transformé en son contraire : l'esprit et la raison se sont pervertis en mythes. Le projet des Lumières, l'émergence d'hommes autonomes dans un monde libre et raisonnable, a produit les pires contre-finalités. Au lieu de créer ce monde meilleur, les Lumières ont préparé le terrain de la « barbarie ». La maîtrise et l'exploitation de la nature se transforment en maîtrise et exploitation de l'homme par l'homme. La raison instrumentale dominante n'est pas la « lumière » dans la nuit sombre de l'ignorance et de la minorité qui montre le chemin de l'autonomie et de la liberté. La Raison ne s'est pas « éclip­sée », mais elle est devenue la raison instrumentale dominante, une raison hétéronome qui lie les individus dans leur minorité¹.

Le progrès est devenu le grand mythe du développement capitaliste. Il consiste à formuler la promesse d'avancer vers le bien-être en améliorant l'existence matérielle des hommes et, grâce à cela, leur bonheur par l'organisation rationnelle de la société. Bien entendu, ce progrès n'existe pas, mais il est possible et « c'est un mensonge grossier [de considérer] qu'il ne peut pas avoir lieu² ».

La notion de progrès a été l'un des chevaux de bataille de la constitution de la société bourgeoise comme l'ont été

¹ Cf. Max Horkheimer 1946, « Zur Kritik der instrumentellen Vernunft », in *Gesammelte Schriften* 6, Fischer, Frankfurt, 1946/1991, pp. 21-187. Comme le titre allemand de ce livre l'indique, Horkheimer y développe une « critique de la raison instrumentale » et non pas l'éclipse de la raison.

² Max Horkheimer, *Dämmerung*, in *Gesammelte Schriften* 2, Fischer, Frankfurt, 1934/1987, pp. 419.

les notions de justice et d'humanité, de démocratie et de liberté. Les idéaux de cette société sont encore aujourd'hui mobilisés pour qu'elle puisse trouver sa légitimation. Par conséquent, cette même société est confrontée à ses propres idéaux. Ce qu'on appelle le progrès a-t-il produit, par exemple, le bien-être, la liberté, l'autonomie et le règne de la raison ? Évidemment non ! La réalisation du progrès, c'est-à-dire la création du bonheur, signifierait la négation de cette société.

Il est désormais impossible de concevoir l'avenir meilleur comme finalité du progrès, si l'on se tient à l'histoire des idées et au constat des horreurs commises en son nom. « Le caractère antimythologique du progrès n'est pas pensable sans l'acte pratique, qui barre le chemin à la folie de l'autarcie de l'esprit¹ » prôné par les théories traditionnelles. Peut-il exister un agir qui ne serait pas l'accomplissement des mythes ? Car, aussi bien dans les analyses que dans les discours politiques ou quotidiens, la réalité est considérée comme surhumaine, comme si elle obéissait aux lois de la nature morte et « dans ce cas personne ne peut plus rien changer² ». L'existence des hommes semble alors le seul accomplissement de la fatalité. Si les sujets conçoivent leur vie comme dirigée par celle-ci, elle ne peut pas être libre. Elle est, comme toute la société, hétéronome. Les réflexions théoriques, au lieu de rendre la vie intelligible, se réduisent au constat de manque de sens ou à la recherche d'une instance suprême, d'un dieu (introuvable, bien sûr), qui dirige le destin.

Pourtant, le lien génétique entre l'idée du progrès et les sciences sociales est bien établi. Comme on le sait, pour Auguste Comte par exemple, la sociologie devrait produire les possibilités de développer une société meilleure, en analysant les rapports entre le principe de l'ordre et le

¹ Theodor W. Adorno, « Fortschritt », in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, op. cit., p. 40. Adorno fait ici allusion à la tradition hégélienne, bien sûr.

² Max Horkheimer, *Dämmerung*, in *Gesammelte Schriften 2*, op. cit., p. 361.

principe de progrès. Plus généralement, pour le positivisme qui domine les sciences sociales dès le commencement, le progrès s'impose aux hommes et aux sociétés. Il est considéré comme une concrétisation de la fatalité qui gère le développement social. Le monde fonctionne selon un plan; il s'agit de découvrir et de décrire ce plan pour éventuellement l'améliorer ou l'optimiser.

Adorno constate sobrement une double rupture profonde avec un principe fondateur de la « société bourgeoise » (*bürgerliche Gesellschaft*). D'abord, « l'origine du sentiment d'humanité [qui] remonte à la Renaissance. Les dénonciations de l'indifférence reposent sur la construction du sentiment d'humanité qui s'affirme au siècle des Lumières: tout à la fois un principe et une faculté à s'émouvoir¹ ». La notion d'humanité permet la rupture avec les bases religieuses des visions du monde et les efforts pour le comprendre. Elle désigne « l'horizon d'attente » (Kosselleck) des grands projets sociaux fondateurs de notre société. C'est ce sens que l'on peut considérer comme le sens de la « construction du bâtiment » de notre société.

Dans la tradition des Lumières et de l'idéalisme allemand, les idées de progrès et d'avancement de l'humanité vers le progrès supposent comme existant ce qui est à réaliser: l'humanité et la totalité. « Le soi démarre avec le faire-arriver de son existence, il se trouve devant un monde qui est le monde d'une autre existence: rempli et agencé par une autre vivacité humaine qui n'est pas la sienne, qui fait toujours déjà partie du passé et qui est pourtant réelle dans le présent². » On peut ainsi comprendre la constitution de la société, écrit Marcuse, comme « la manière du faire-arriver de l'existence humaine dans son entier: appropriation, suppression, changement et continuation de l'existence entière dans

¹ Anne Vincent-Buffault, *L'Éclipse de la sensibilité*, op. cit., p. 13.

² Herbert Marcuse, « Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers », in Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft 2*, Suhrkamp, Frankfurt, 1965, p. 28.

88 Avenirs possibles

toutes ses sphères de vie¹ ». Le « faire arriver » d'une société plus libre et plus raisonnable serait le progrès vers l'humanité et la totalité. Pour comprendre la possibilité de l'humanité, on ne peut pas la (sup)poser comme une sorte de méta-notion. « On peut penser l'humanité seulement [...] grâce à l'extrême de différenciation, grâce à l'individuation². »

C'est pour cette raison que les utopies sociales n'ont pas pu guider l'émergence d'un avenir meilleur, car elles aussi supposent l'existence d'une humanité et de l'idéal à atteindre ou, si nécessaire, à imposer aux sujets³. De cette façon, et malgré leurs intentions souvent louables, elles produisent à nouveau ce qui est le plus détestable dans la société : l'oppression, l'hétéronomie, la violence et la minorité.

Adieu au progrès ?

Doit-on dire définitivement adieu à la notion de progrès et à l'ambition de réaliser un avenir meilleur grâce au dépassement de l'existant ? Dans ce cas, l'avenir serait tiraillé entre trois variantes de la fatalité qui s'impose à nous : soit on s'arrange avec le *statu quo*, soit on attend l'apocalypse, soit on attend une force extérieure à nous, par exemple Dieu ou des dieux sécularisés (les technologies, les marchés, les politiques, les experts...), qui régleront les problèmes à notre place.

En effet, on ne trouve dans les discours publics, et depuis longtemps, que peu de positions optimistes. Dans les discours écologiques dominant, par exemple, la conviction d'un progrès destructif ou d'une menace apocalyptique : notre mode de production mène droit dans le mur et vers la (possible) fin de la planète. Dans les discours sur la crise économique et financière actuelle, on constate des discours semblables. Comme une catastrophe

¹ *Ibidem*, p. 20.

² Theodor W. Adorno, « Fortschritt », in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, op. cit., p. 38.

³ La pièce de théâtre *Le Diable et le Bon Dieu* (Sartre 1951) met en scène cette contradiction.

naturelle, cette crise balaierait le capitalisme. Ce n'est pas le non-sens d'un tel constat qui nous importe ici, mais le fatalisme sombre qu'il exprime. Les critiques du capitalisme sous-estiment, en revanche, souvent sa force de cohésion qu'ils croient moribonde, mais, bien au contraire, sa cohésion et sa vivacité se manifestent, entre autres, dans « la convergence du progrès total [...] avec la négation du progrès¹ » dans le sens que donnaient les Lumières à cette notion. La reproduction de l'existant inclut bien sûr des changements de forme, mais, au-delà de ce constat, il est plus important de retenir que cette reproduction est fondée sur la raison instrumentale et la logique d'échange.

Les discours qui portent sur les « crises » écologiques, économiques et financières ressemblent non seulement aux discours sur la décadence et le déclin au début du XX^e siècle, mais ils sont surtout des dénonciations de la non-raison dominante, une « négation pure » (Hegel). La dénonciation ne répond pas à la question « quel avenir ? », elle propage en revanche le désespoir en acceptant implicitement que l'avenir s'imposera aux sujets et que le *statu quo* vaut mieux que des projets de dépassement, considérés comme des aventures qui se termineront toujours et nécessairement dans des désastres. Ainsi n'est-il pas étonnant que dominent les interrogations sur un nouveau mode de régulation et non pas les propositions du dépassement du capitalisme.

Le refus de penser le progrès et le dépassement possible du *statu quo* pour causes de conséquences potentiellement abominables (les actes accomplis au nom d'un avenir meilleur ou radieux) témoigne d'une notion de « progrès » particulièrement plate et positiviste. Elle n'est que la caricature de la vieille conception fataliste selon laquelle l'histoire serait prévue dans une sorte de plan.

La notion de progrès doit permettre de se libérer des

¹ Theodor W. Adorno, « Fortschritt », in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, op. cit., p. 48.

pseudo natures et des secondes natures qui régissent nos vies. « Progrès signifie : briser le ban, aussi le ban du progrès, qui est lui-même une nature dans laquelle l'humanité s'aperçoit de sa propre nature¹. » Il s'agit de maîtriser la raison instrumentale, initialement développée pour maîtriser la nature, mais qui nous maîtrise.

Pourtant, « l'idée d'un progrès dépassant est aujourd'hui bloquée, car les aspects de la spontanéité dans le processus historique commencent à périr² ». Pour comprendre la possibilité de « débloquer l'idée du progrès dépassant », on doit se donner les moyens intellectuels pour résoudre les « énigmes » de la « misère du monde », c'est-à-dire les dégâts visibles sur la « façade » de la société, qui ne renvoient pas aux principes de construction du bâtiment développés dans des analyses classiques.

Dénoncer, critiquer, dépasser

Hegel n'est certainement pas l'un des penseurs les plus radicaux du dépassement. Pourtant, nous pouvons retenir quelques-unes de ses précieuses argumentations, développées surtout dans son traité sur le « savoir en devenir », comme il caractérise sa « phénoménologie de l'esprit », laquelle devait inaugurer la « première science de la philosophie³ » afin de comprendre un possible dépassement.

Le bon sens, tout comme les visions du monde et les raisons d'agir, oscillent, selon Hegel, entre la croyance et le savoir. Ce constat est en soi assez convenu, mais ce qui nous importe particulièrement est que les « philosophies réflexives de la subjectivité » (Hegel) systématisent ces pensées triviales et quotidiennes des sujets. Hegel critique

¹ *Ibidem*, p. 37.

² *Ibid.*, p. 43.

³ 4^e de couverture de la « phénoménologie ». Nous nous référons particulièrement aux textes suivants: Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Phänomenologie des Geistes (Vorrede und Einleitung)*, PdG, Reclam, Stuttgart, 1807/1987; Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Glauben und Wissen. Jenaer Kritische Schriften III*, Meiner, Stuttgart, 1986.

vivement ces philosophies car elles sont inaptes à comprendre les phénomènes et leur contenu. Elles ne sont ni des philosophies ni des pensées scientifiques. La proximité entre la « philosophie réflexive de la subjectivité » et ce qu'on appelle aujourd'hui la « sociologie réflexive » est frappante.

Hegel propose également un véritable scepticisme qui ne recule pas devant la remise en question des certitudes bien établies, qui concernent non seulement le sujet, mais aussi le monde. Les « philosophes réflexifs », en revanche, systématisent ces certitudes. Le scepticisme défendu par Hegel se heurte, comme il le constate, au problème majeur des êtres humains : l'impossibilité de discerner l'absolu. Son scepticisme exprime cette insuffisance de la réflexion. Le scepticisme habituel, en revanche, produit de « l'ironie », qui déplaît beaucoup à Hegel, car celle-ci est l'expression de l'abandon de la radicalité de la pensée.

Bien sûr, Hegel veut développer une critique de la philosophie, mais sa critique nous apprend beaucoup sur la critique du social. Sa critique, qui vise la compréhension du dépassement possible de la *philosophie* grâce à la critique immanente et à la critique systématique du faux, peut nous apprendre que la « véritable négation » n'est pas l'affirmation du contraire, qu'il appelle la « négation pure ». Cette négation pure ressemble beaucoup aux maux et souffrances sociaux dénoncés au sein des sciences sociales. Hegel veut détruire cette « négation pure » qui ne génère que le malheur et la séparation, car elle détruit la raison et elle désespère le sujet. Il propose « la négation de la négation » ou, plus précisément, la négation de la négation pure, qui produit la liberté et l'autonomie, « l'affirmation absolue ».

Il décrit surtout dans la *Phénoménologie de l'esprit* la critique et la pensée négative comme un chemin à parcourir. Ce chemin commence avec la « conscience naturelle ou commune » (Hegel) dont chaque être humain dispose, qui ne thématise pas la vérité de son savoir. Hegel revendique « le chemin [...] [du savoir] à travers l'expérience totale

92 Avenirs possibles

de soi à la compréhension de ce qu'il est en soi¹ ». Ce chemin est pour Hegel un processus d'auto-purification qui mène la « conscience commune » à l'auto-connaissance, c'est-à-dire au savoir absolu. L'intention de la science est d'atteindre ce savoir absolu: « La compréhension de la non-vérité du savoir apparent, pour lequel est le plus réel ce qui est en vérité seulement la notion non réalisée². » Or, « la notion non réalisée » est le *movens* du processus de purification.

Retenons également que pour Hegel *l'être-là* (*Dasein*) est une « idée simple », comme il l'écrit. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, il caractérise cette idée comme un rapport du sujet avec les autres. Cette conception restera, jusqu'à nos jours, l'un des fondements de la phénoménologie. La forme des rapports avec les autres est imposée au sujet par la violence, elle est hétéronome *et*, en même temps, elle est un « auto-mouvement » (Hegel), c'est-à-dire qu'elle est consentie. Le sujet est *l'agens* de ces rapports avec les autres. L'être-là est donc un être en mouvement, en devenir, grâce aux sujets. Pour Hegel, il en résulte que la compréhension de l'être-là est également un devenir *et*, en tant que devenir, est raisonnable. Cette idée hégélienne du mouvement vers la raison n'est pas seulement l'un des fondements de son conservatisme. Plus important pour notre sujet que le caractère conservateur de l'argumentation hégélienne est qu'aux critiques des deux formes de la négativité, évoquées plus haut, correspondent deux formes de la pensée compréhensive.

La « négativité pure » est la réfutation et la destruction du contenu saisi. Elle ne peut pas penser le dépassement. « Elle est la réflexion dans le Je vide, la vanité de son savoir³. » L'autre forme de négativité, la « négativité déterminée » (*bestimmte Negativität*) fait partie du contenu de la pensée. Elle est « le positif, aussi bien autant que son

¹ Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (*Vorrede und Einleitung*), *op. cit.*, p. 55.

² *Ibid.*, p. 56.

³ *Ibid.*, p. 52.

mouvement *immanent* et détermination que comme leur *tout*. Considéré comme résultat, elle est l'émergent de ce mouvement, le négatif déterminé, et ainsi elle a également un contenu positif¹ ».

La connaissance positive est un sujet imaginé auquel se réfère le contenu. Ce sujet est la base et le mouvement du contenu qui s'oriente vers ce sujet. Hegel décrit précisément la pensée compréhensive : « Parce que la notion est le soi de l'objet qui se présente comme *son devenir*, ce devenir n'est pas un sujet inerte portant sans bouger les hasards, mais il est la notion en mouvement qui ramène vers elle ses propres déterminations². »

Ces arguments de Hegel apportent beaucoup à la compréhension des dépassements possibles. Premièrement, sa distinction stricte entre la pensée scientifique et le « bon sens » est à retenir, bien que l'expression « la simplicité de l'esprit » ne nous semble pas la manière adéquate de qualifier les visions du monde et les raisons d'agir des sujets³. Depuis nous savons également que les modes de la pensée scientifique et les visions du monde ne sont pas strictement séparés, comme Hegel le croyait. Pourtant, elles sont deux quêtes de sens distinguées par leurs finalités : la pensée scientifique vise la compréhension ; les visions du monde et les raisons d'agir, en revanche, visent la maîtrise pragmatique de la vie.

Deuxièmement, dans la tradition des « philosophies réflexives de la subjectivité », la sociologie réflexive contemporaine insiste lourdement sur le fait que les sujets disposent désormais d'une conscience réflexive. Elle considère cette réflexivité comme un phénomène nouveau. Or, celle-ci est l'expression de leurs visions du monde et les sociologues procèdent aujourd'hui sur un schéma identique à celui des « philosophies réflexives » du temps de Hegel ; par conséquent, les critiques hégéliennes

¹ *Ibid.*, p 52.

² *Ibid.*, pp.52-53.

³ Nous reviendrons sur les notions « visions du monde » et « raisons d'agir ».

94 Avenirs possibles

restent d'actualité.

Troisièmement, la « négativité pure » est le fil rouge de la plupart des dénonciations des manques et des maux de la société et de la vie en son sein, généralement appelés « critiques ». Il ne faut surtout pas minimiser l'importance politique de ces dénonciations car elles ont le mérite d'évoquer ce qui fait – ou va – mal, qu'il s'agisse de la souffrance psychique, de la misère, de la torture ou d'autres formes de violences, pour n'en citer que quelques exemples. Néanmoins, la dénonciation de ces phénomènes, souvent accompagnée du constat qu'ils sont insensés ou innommables, n'ouvre pas la voie de leur compréhension et du dépassement de cette situation. Au contraire, elle fige les sujets dans les horreurs auxquelles ils sont confrontés, elle les rend impuissants et incapables d'agir contre ces causes et, *in fine*, elle les mène au « désespoir » (Hegel).

Quatrièmement, Hegel indique également la « conscience commune » comme base de la pensée scientifique. En tant qu'explication du monde vécu et de leur être-là, elle ressemble beaucoup aux visions du monde des sujets. L'effort de compréhension rebondit sur cette « conscience commune ». Hegel souligne également l'importance du « savoir apparent », c'est-à-dire du savoir qui décrit la « façade » de la société et de l'existence. Hegel le qualifie de non-vérité, en précisant, à raison, que pour ce savoir la notion non réalisée est ce qu'il y a de plus réel. Par exemple, la liberté croissante constatée dans le « savoir apparent », c'est-à-dire la liberté croissante de choix, est la notion de liberté non réalisée. Elle exprime l'hétéronomie croissante. Or, la notion non-réalisée est le moteur et le moyen de la compréhension du dépassement de la non-vérité. À la lumière de cet argument, on comprend, par exemple, que les discours sur la liberté et l'autonomie croissantes dans nos sociétés expriment, d'un côté, le manque de liberté et l'hétéronomie de plus en plus grands et, de l'autre, contradictoirement, la possibilité croissante de réaliser la liberté et l'autonomie.

L'être-là fait partie du vécu des sujets, il est « apparent »,

c'est-à-dire qu'il est saisissable comme faisant partie de la façade de la société. Il apparaît comme « stable et restant » (Hegel), comme relativement inerte. De plus, l'être-là se réfère toujours à quelque chose qui est différent de lui (*Anderes*). Les sujets font l'expérience du mouvement qui existe au sein de l'être-là comme le résultat d'une « puissance étrange », c'est-à-dire d'une hétéronomie résultant de forces extérieures qui dominent la vie des sujets et auxquelles ils sont soumis. Cette hétéronomie forge la « simplicité de la pensée ». Par conséquent, la « sagesse » implique un devenir et parce qu'elle implique un devenir, elle est raisonnable.

La compréhension de la « négativité déterminée », qui est le mouvement immanent et la détermination du positif, peut produire la notion d'un sujet imaginé comme finalité du mouvement. Cette notion n'est pas inerte ou l'objet de choses aléatoires, mais elle est en mouvement et elle se réfère à ses propres déterminations.

L'individu dans la société

L'idée hégélienne claire et simple de l'être-là est très précieuse pour comprendre l'individu dans la société. On l'a vu, l'être-là est un être avec les autres et un être en mouvement.

Le mot « individu » est aujourd'hui, avec le mot « crise », certainement le mot le plus utilisé pour caractériser notre société. L'individualisation est constatée dans tous les domaines de la vie en société, et critiquée (souvent sévèrement) dans les domaines les plus variées : du mode de vie aux statuts des salariés, en passant par la famille, les biographies, les choix de consommation, les choix esthétiques, l'éducation, pour ne citer que quelques exemples. Ces constats sont largement partagés dans le monde scientifique et dans les médias, mais les explications de ces phénomènes divergent et sont souvent incompatibles. Doit-on interpréter ces tendances et faits comme un « nouvel humanisme » (de Singly), comme possibilité et nécessité d'une existence réflexive (Giddens, Beck), comme phéno-

mène ambigu de l'individualisation heureuse, d'un côté, et de l'autre, de l'individualisation « par défaut¹ », comme l'épanouissement narcissique et inquiétant², comme destructif³ ou encore comme expression d'isolements et de souffrances, comme déstabilisation et fragilisation⁴?

L'individu, l'individualisme, l'individualisation et l'individuation sont des sujets classiques de la pensée sociale et ces phénomènes font partie des continuités de la constitution de la société. Le rapport entre l'individu et la société n'est pas seulement un thème fondateur de la sociologie qui a toujours considéré l'individu comme socialement médié. En effet, au plus tard depuis Hegel, nous savons que l'isolement de l'individu mène à la folie⁵. La psychologie, la sociopsychologie et la psychologie sociale ont également analysé ce phénomène. Or l'idée de l'individu isolé, l'individu comme « Un » (Hegel) ou comme « monade » est solidement ancrée dans la pensée du social. La conception la plus radicale d'un individu isolé est certainement la monadologie de Leibniz⁶. Cette conception émerge à nouveau, plus ou moins explicitement, sous différents noms, avec de multiples variations et sans se soucier de l'intelligence de la notion leibnizienne.

La monade est selon Leibniz une « substance » qui n'en

¹ Cf. Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, Paris, 1995; Robert Castel, *L'Insécurité sociale. Qu'est-ce qu'un être protégé?*, op. cit.; Robert Castel, *La Montée des incertitudes*, op. cit.

² Cf. Christopher Lash, *The Culture of Narcissism*, New York, Norton & Company, 1979.

³ Cf. Richard Sennett, *Le Travail sans qualités*, op. cit.; Richard Sennett, *La Culture du nouveau capitalisme*, Albin Michel, Paris, 2006.

⁴ Alain Ehrenberg, *L'Individu incertain*, Calmann-Lévy, Paris, 1995; Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi*, Odile Jacob, Paris, 1998; Christophe Dejours, *Souffrance en France*, Seuil, Paris, 1998.

⁵ Cf. Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Phänomenologie des Geistes (Vorrede und Einleitung)*, op. cit.

⁶ Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, Meiner, Stuttgart, 1840/1983, pp 7-14.

influence jamais une autre et qui n'est jamais influencée par une autre, car elle est une « idée ou notion complète ». Elle comporte déjà toutes les qualités et tous les événements, elle exprime l'univers dans sa totalité. Par conséquent, les changements de la monade ne peuvent venir que d'un principe intérieur. Ainsi chaque monade est différente et, socialement interprétée, elle est un être pour soi absolu. On pourrait déduire de cette vision de l'individu une conception de la société comme étant la somme des hommes isolés et le lien entre ces hommes serait une « certaine manière d'être-là ».

L'idée de la monade, socialement interprétée, est une sorte d'idéal-type de la conception individualiste de la société: des hommes concrets dans la société bourgeoise et liés par leurs efforts de (se) penser comme agent de la concurrence libre¹. Ainsi l'idée de la monade réapparaît-elle régulièrement.

Dans les sciences sociales on trouve également d'autres sources classiques pour penser l'individu. La position aristotélicienne y est très présente. Pour elle, le rapport entre les individus et la société peut être caractérisé comme le tout qui précède les parties et la vie avec les autres, un *zoon politikon*. Platon, quant à lui, considère la vie dans la *polis* comme naturelle. Elle est l'*a priori* de l'existence de l'homme car elle seule permet à ce dernier de réaliser pleinement sa nature.

Kant, pour ce qui le concerne, remarque non seulement que l'homme est destiné pour la société, car c'est au sein de celle-ci, avec les autres, socialisés comme lui, qu'il développe ses dons naturels. Comme Hegel par ailleurs, il souligne que l'autonomie de l'individu consiste dans l'interpénétration de l'individualité et du général, car cette interpénétration permet, entre autre, que le général trouve une forme d'existence concrète dans l'individuel et le spécifique. La subjectivité de l'individuel et du général

¹ Cf. également Theodor W. Adorno et Walter Dirs (Eds.), *Soziologische Exkurse*, EVA, Frankfurt, 1956, p. 41.

devient ainsi « la base inébranlable et le contenu véritable de la réalité » (Hegel). Pour Hegel, l'être-pour-soi des hommes est un aspect nécessaire de l'existence sociale, mais il est à dépasser. Rappelons, enfin, la conception de Nietzsche selon laquelle « l'individu souverain » est neuf, créateur, absolu, autonome et crée ses propres valeurs dans l'interprétation individuelle des traditions¹. Les saint-simoniens, en revanche, se servent explicitement de l'expression « individualisme » pour caractériser l'économie concurrentielle en opposition contradictoire au socialisme.

La sociologie classique, quant à elle, considère l'individu comme un être humain socialisé et, généralement d'une manière implicite, comme un élément du genre humain. On reconnaît facilement dans cette démarche un air de famille puisque cet argument ressemble à l'un des grands dogmes du libéralisme selon lequel l'individu, en poursuivant ses propres intérêts, sert à la réalisation de l'intérêt commun.

Pourtant, cette vision de l'homme n'exprime pas sa nature. D'abord, celle-ci n'existe pas et ensuite, Hirschmann² et Laval³, par exemple, ont rappelé que la conception de l'homme comme être intéressé est une définition de l'utilitarisme, une prescription de son comportement conforme à la raison instrumentale du capitalisme. Même l'égoïsme peut y trouver ses défenseurs.

Simmel⁴ a insisté sur le lien entre la diversification des modes de vie, liée à l'économie monétaire, et des structures psychiques, d'un côté, et le développement de « l'autonomie », de l'autre. Il ne faut cependant pas confondre ce processus avec une libération croissante ; il indique seu-

¹ Au sujet des conceptions de l'individu cf. Jan Spurk, *Malaise dans la société. Soumission et résistance*, op. cit.

² Albert O. Hirschman, *Les Passions et les intérêts*, PUF, Paris, 1980.

³ Christian Laval, *L'Homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Gallimard, Paris, 2007.

⁴ Georg Simmel, « Grundfragen der Soziologie », in *Gesamtausgabe Band 16*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999.

lement que la liberté de choix augmente. Or la liberté de choix porte en elle, comme Simmel le montre, le danger de l'isolement et de l'indifférence croissante, particulièrement par rapport aux plus pauvres¹. L'individuation, en revanche, est liée à la libération parce qu'elle permet le développement de ses convictions et des ses raisons d'agir ainsi que de leur expression. On doit également retenir que « par le fait que nous *avons* toujours et partout des limites, nous *sommes* une limite² ».

Cette limite est, pour reprendre une formulation d'Axel Honneth, « l'individualisme de l'égalité, visant une capacité de réflexion personnelle qui représente une caractéristique du genre humain comme tel³ ». En effet, comme Honneth le remarque, cette conception est profondément ancrée dans le romantisme allemand pour lequel l'expression de « la personnalité authentique de l'individu » (Honneth) est centrale. Sans creuser plus cette question, développée par ailleurs⁴, retenons que dans la perspective simmeliennne, le dépassement possible consiste dans l'accroissement de la liberté et de l'autonomie individuelle ainsi que dans l'affirmation de l'authenticité de l'individu.

L'égoïsme occupe en général, dans la pensée du social, la place du mal absolu parce qu'il remet en question la nécessaire sociabilité des individus dans le cadre de la société existante. Pourtant, la dénonciation de l'égoïsme cache l'effort pour éviter la constitution de l'individu qui « émerge en se posant soi-même et par le fait que son être-pour-soi élève son unicité au statut de sa véritable destinée⁵ ». L'individu ne peut donc se constituer en mobilisant le potentiel de dépassement qui existe en lui, car « l'homme ne peut se réaliser en tant qu'individu que

¹ On retrouve cet argument également chez Durkheim.

² Georg Simmel, « Grundfragen der Soziologie », in *Gesamtausgabe Band 16, op. cit.*, p. 212.

³ Axel Honneth, *La Société du mépris*, La Découverte, Paris, 2006, p. 308.

⁴ Cf. Jan Spurk, *Malaise dans la société. Soumission et résistance, op. cit.*

⁵ Theodor W. Adorno et Walter Dirks (Eds.), *Soziologische Exkurse, op. cit.*, p. 46.

100 Avenirs possibles

dans une société juste et humaine¹ ». La constitution des individus est, par conséquent, l'émergence d'une nouvelle conscience de soi au sein de la société. De la sorte, on constate facilement la proximité entre les positions d'Adorno et de Simmel.

En revanche, les « individus » ne sont pas des êtres humains conscients d'eux et à la quête de leur épanouissement, mais ce sont des « individus complètement intériorisés [qui] prennent la réalité pour l'apparence et l'apparence pour la réalité² ».

Le nouvel individualisme: un monde-de-la-vie

La « carrière » récente des expressions « individualisme » et « individu » est directement liée à la période « néolibérale » des dernières décennies, qui valorise l'être-là au détriment de ce qui pourrait être. On l'a vu, l'individualisme n'est pas un phénomène nouveau, mais sa forme et son sens social ont profondément changé et il s'est généralisé dans le monde capitaliste radicalement mondialisé.

Il ne s'agit pas de revenir ici sur la description des ruptures sociales, culturelles et intellectuelles qui ont fait émerger cet individualisme³, mais seulement de rappeler la généralisation de l'individualisation aussi bien dans les politiques publiques que dans l'économie, dans la vie au travail ou dans les entreprises, par exemple. Cette individualisation est très concrète et formatrice du vécu des sujets. On pourrait en donner comme exemples celle des salaires et des conditions de travail, du droit du travail, du traitement des sans-emploi et des dépendants, brutalement appelés les « assistés ». On trouve dans les différentes analyses, d'un côté, le « profil institutionnalisé sur lequel se fonde la reproduction sociale devenue un principe de la légitimation du système [...] [de l'autre côté comme] l'apparition d'une multitude de symptômes individuels de vide intérieur, un sentiment d'inutilité et de

¹ *Ibidem*, p. 48.

² *Ibid.*, pp. 48-49.

³ Cf. le premier chapitre.

Quêtes des avenir possibles 101

désarroi¹ ». L'analyse des politiques sociales le montre bien².

Bien sûr, de grands changements sociaux comme l'émergence du nouvel individualisme ne prennent jamais des formes exactement identiques dans tous les pays et sur tous les continents. Pourtant, au moins en Europe, on constate une grande ressemblance entre les phénomènes apparents – la façade, pour reprendre cette image. Les sciences sociales, et surtout la sociologie, décrivent aussi bien l'individualisation des parcours et les biographies de formation professionnelle, spatiale (migration), que les mouvements de l'ascenseur social (ascension sociale et déclassement), les modes de vie ou de consommation, la réflexion sur soi. La liberté de choix croissante, mais aussi la nécessité pour l'individu de trouver seul le sens de sa vie et de ses actions sont, en sciences sociales, des sujets importants. Pourtant, plus la liberté de choix et la nécessité pour l'individu de (se) donner des raisons de choisir augmentent, plus il est seul et plus sa vie se standardise et s'hétéronomise. On y retrouve « l'activité passive » (Sartre), développée dans le chapitre précédent, qui caractérise la sérialité. Ainsi, l'individualisation de la façade de notre société est un individualisme sériel³.

Ce que l'on appelle aujourd'hui l'individualisation et l'individu ne sont que la massification des « Uns ». Les analyses présentent souvent les êtres humains comme des êtres réflexifs et conscients de leur existence. Ils sont alors considérés comme les artisans et les maîtres d'une vie qui leur est pourtant imposée. Les maux y existent pourtant et cette société massifiée est souvent confrontée aux critiques.

La « négation pure » domine largement les travaux des

¹ Axel Honneth, *La Société du mépris*, op. cit., p. 311.

² Cf. Didier Vrancken, *Le Nouvel ordre protectionnel. De la protection sociale à la sollicitude publique*, Parangon, Lyon, 2010.

³ Cf. à ce sujet également Jan Spurk, *Quel avenir pour la sociologie ?* *Quête de sens et compréhension du monde social*, op. cit. ; Jan Spurk, *Du Caractère social*, op. cit.

102 Avenirs possibles

sciences sociales dites « critiques ». Il s'agit en l'espèce de la dénonciation des misères et des scandales sociaux. Depuis « la misère du monde » (Bourdieu), on constate une énorme production de travaux très descriptifs et souvent ethnographiques qui brossent l'image effrayante de ces existants. On comprend facilement et l'on partage l'indignation des auteurs de ces travaux, mais, aussi longtemps qu'ils ne dépassent pas la « négation pure », ils sèment le désespoir, pour se servir du vocabulaire hégélien, au lieu de chercher le potentiel de dépassement dans la négativité de ces existences. Même sur le plan empirique, ces descriptions sont facilement critiquables et passent pour être des idéologies misérabilistes, car on ne peut ignorer ni les réelles carrières professionnelles et les réelles ascensions sociales, ni les choix élargis de consommation. On ne peut pas ignorer non plus que les individus veulent généralement vivre cette vie. Il n'y a, *a priori*, pas de raison de s'en moquer ou de mettre en doute le vécu positif que la plupart des sujets en retiennent. Hegel appellerait un tel comportement de « l'ironie ».

Le prix des parcours individualisés est très élevé pour les individus, ils sont renvoyés à eux-mêmes, « seuls et jetés¹ » et souvent « fatigués d'être soi² ». Ils doivent se battre pour trouver leur place dans cette société; cette « lutte des places³ » demande un énorme investissement subjectif. Rien ne va de soi, tout doit être conquis. Le taux de divorce élevé ainsi que la fluidité croissante des familles et des rapports de couple, par exemple, si souvent indiqués comme « preuve » de la liberté croissante, montrent également l'obligation pour les individus seuls de s'investir pour créer et recréer ces liens sociaux.

En outre, les critères de l'ascension sont imposés et non librement choisis : faire une carrière professionnelle signifie avancer sur l'échelle hiérarchique du pouvoir, sur les

¹ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, *op. cit.*

² Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi*, *op. cit.*

³ Nicole Aubert et Vincent de Gaulejac, *Le Coût de l'excellence*, Le Seuil, Paris, 1990.

Quêtes des avenir possibles 103

autres, vers la reconnaissance et au sein de l'échelle des revenus. Les sujets doivent s'investir, se battre et conquérir leur place. Les stratégies managériales, mais aussi les stratégies de formation ainsi que les politiques sociales visent cette mobilisation de la subjectivité, l'instrumentalisation de « l'automouvement » (Hegel) de la subjectivité. Elles imposent aux sujets une automobilisation qui vise à les inscrire dans la logique sociétale, entrepreneuriale, comme l'utilitarisme le proclame depuis des siècles¹. Ainsi l'intérêt individuel et l'intérêt général se conjuguent. Pourtant, ces intérêts ne sont pas librement choisis non plus, ils s'imposent de l'extérieur aux sujets, ils sont, en quelque sorte, préétablis. Ces mobilisations sont des auto-soumissions à l'ordre établi.

La lutte pour la reconnaissance des sujets porte sur l'adéquation de l'individu aux exigences de la société. Ce n'est pas une forme d'autonomie, mais une soumission radicale et volontaire à ces exigences venant de l'extérieur de l'individu : c'est une hétéronomie radicale. Le fait que les individus les intériorisent ne fait pas disparaître cette hétéronomie, bien au contraire, puisque l'intériorisation radicalise l'hétéronomie. Ainsi « les philosophies réflexives de la subjectivité » et les sociologies réflexives deviennent des idéologies.

Richard Sennett, par exemple, brosse une image très claire et dramatique de ces vies. Il n'a pas seulement montré la capacité, la volonté et l'enthousiasme des sujets de se conformer aux exigences contingentes ainsi que leur conviction d'être capables de se conformer à ces exigences, de changer leur mode de vie, de faire carrière et leur conscience de pouvoir et de vouloir être des *winners*. Il montre également la soumission au règne de la marchandise que subissent les sujets avec leur consentement et la « corrosion du caractère » qui en sont le résultat. Ils se trouvent désormais dans des situations qu'ils maîtrisent

¹ Cf. Albert O. Hirschman, *Les Passions et les intérêts*, op. cit.; Christian Laval, *L'Homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, op. cit.

104 Avenirs possibles

de moins en moins ; ils sont blessés, usés, abîmés, isolés, fragilisés, désespérés et souvent cyniques¹.

Pour éviter le piège de la « négation pure » et des discours misérabilistes, on peut retenir, en schématisant bien sûr, cinq spécificités de l'individualisation. D'abord, l'individualisation des parcours et des biographies, c'est-à-dire de la forme objectivée de la temporalité de la vie. Ensuite, l'isolement croissant menant souvent à des souffrances et à des pathologies sociales et cliniques, car le lien social est de moins en moins saisissable pour les sujets. Troisièmement, la « lutte des places », car les mobilisations de la subjectivité imposée demandent l'auto-mobilisation des sujets en tant que concurrents. Quatrièmement, l'obligation croissante pour les sujets de réfléchir sur soi et sur les autres pour trouver leurs raisons d'agir, pour donner du sens à leur vie et leurs actions au sein de la société existante. Cinquièmement, l'obligation d'être soi, à laquelle les sujets sont confrontés dans leur vie quotidienne, est en réalité l'obligation d'apparaître comme étant soi. Cette obligation est ressentie comme un fardeau.

La quête d'une authenticité des individus contemporains passe par le choix entre des solutions préfabriquées par l'industrie culturelle, standardisées et interchangeables. C'est la quête d'une authenticité de « deuxième main ». Cette situation ressemble davantage à l'envie d'assembler un *puzzle*, de remplir un *sudoku*, la grille d'un mots-croisés ou encore de participer à un *quizz* télévisé, qu'à une quête d'autonomie. Il s'agit de trouver la bonne réponse ou la bonne solution préétablie, c'est-à-dire qu'il faut se soumettre aussi bien aux règles qu'aux finalités et aux manières établies d'y arriver. Enfin, n'oublions pas ce que les descriptions de l'individualisme actuel soulignent souvent : les individus vivent cette situation confortablement ; leur soumission est jouissive.

¹ Ce cynisme est la forme radicale de l'ironie dont traite Hegel.

La reconnaissance et le dépassement

Les discussions récentes sur la reconnaissance, généralement inspirées par l'interprétation de Honneth¹, sont à la fois largement normatives et très consensuelles. Sans revenir sur l'interprétation de cette notion classique², on aimerait souligner l'un des motifs, pour Honneth, de se pencher sur cette question. Certaines analyses hétérodoxes des mouvements révolutionnaires au sein de l'Allemagne des années 1920 et 1930, vivement débattues dans l'extrême gauche académique allemande dans les années 1970 et 1980, ont montré que des vécus de non-reconnaissance et de mépris (pour reprendre les notions et la terminologie de Honneth) tout comme des vécus de souffrance, d'injustice et d'oppression, ont fait agir les travailleurs de « l'autre mouvement³ », les acteurs du « radicalisme ouvrier⁴ ». Le livre de B. Moore *Injustice: the Social Bases of Obedience and Revolt*, qui a joué un rôle central dans cette discussion au début des années 1980, est particulièrement important pour l'interprétation que donne Honneth de la position de Hegel. Retenons de ce livre qu'il montre que c'est le mépris vécu, et non pas la misère, qui a motivé les révoltes et que la (rare) reconnaissance des dominés a produit leur obéissance⁵.

Cependant, les « luttes pour la reconnaissance » ne se limitent pas nécessairement ou fatalement à une reconnaissance comme pair ou comme semblable dont l'échec mène au mépris renouvelé et renforcé. Elles peuvent également avoir pour enjeu le dépassement du rapport entre moi et l'autre.

¹ Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992.

² Cf. Jan Spurk, *Malaise dans la société. Soumission et résistance*, op. cit.

³ Karl-Heinz Roth, *Die Andere Arbeiterbewegung*, Trikont, Munich, 1977.

⁴ Lucas Erhard, *Arbeiterradikalismus*, Roter Stern, Frankfurt, 1976.

⁵ L'argumentation de ce livre est, bien sûr, beaucoup plus subtile que ce constat. Ce livre mériterait d'être systématiquement considéré dans les débats contemporains.

106 Avenirs possibles

Pour mieux comprendre l'enjeu de la lutte pour la reconnaissance et le dépassement possible de la situation sociale existante, on pourrait se référer à un argument de Sartre. À sa manière, celui-ci reprend un fil de la phénoménologie classique en constatant que chacun est un « homme parmi des hommes » (Sartre), et que chacun se reconnaît dans le regard que l'autre pose sur lui. C'est grâce à ce regard que je peux me constituer. Ce rapport entre moi et l'autre est, bien sûr, réciproque. Pour Sartre, c'est la honte et la reconnaissance qui créent le rapport entre moi et l'autre. Dans ce sens, comme il l'écrit dans *L'Être et le néant*, « autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même: j'ai honte tel que j'apparais à autrui [...] La honte est, par nature, reconnaissance. Je reconnais que je suis comme autrui me voit [...] il m'a constitué sur un type d'être nouveau qui doit supporter des qualifications nouvelles [...]. Mais du même coup, j'ai besoin d'autrui pour saisir à plein toutes les structures de mon être, le Pour-soi renvoie au Pour-autrui¹ ». Merleau-Ponty, quant à lui, souligne que l'autre est « ma négation, mais institué-instituant, i.e. je me projette en lui et lui en moi² ».

Ensuite, on doit se rendre compte de la dynamique du processus de reconnaissance, car « reconnaître en tant qu'acte exprime une prétention, un *claim*, d'exercer une maîtrise intellectuelle sur le champ des significations [...] la demande de reconnaissance exprime une attente qui

¹ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., pp. 266-267.

² Maurice Merleau-Ponty, *L'Institution. La passivité, notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris, 2003, p. 35. Sartre exprime ceci dans *L'Être et le néant* de la manière suivante: «... autrui, en effet, c'est l'autre, c'est-à-dire le moi qui n'est pas moi [...]. Autrui, c'est celui qui n'est pas moi et que je ne suis pas. Ce ne-pas indique un néant comme élément de séparation donné entre autrui et moi-même. Entre autrui et moi-même il y a un néant de séparation » (p. 275). « C'est que, en effet, autrui n'est pas seulement celui que je vois, mais celui qui me voit » (p. 272). « Autrui doit apparaître au cogito comme n'étant pas moi » (p. 298).

peut être satisfaite seulement en tant que reconnaissance mutuelle¹ », or que signifie « mutuel » ?

Rappelons que Kant déjà caractérise la reconnaissance comme une manière de lier. Reconnaître signifie créer un lien. Pourtant, chez lui, on ne trouve pas l'idée d'un lien social. Hegel en revanche a développé, comme on le sait, une théorie explicite de la reconnaissance. Cette théorie ne peut pas seulement être interprétée d'une manière conservatrice, l'interprétation dominante aujourd'hui, c'est-à-dire comme une matrice de stabilité sociale grâce à la reconnaissance mutuelle, mais elle nous fournit également des arguments pour mieux comprendre la lutte pour la reconnaissance ainsi que la possibilité de dépasser la situation existante. Hegel nous montre le chemin pour comprendre cette lutte pour la reconnaissance.

En effet, particulièrement bien développées dans les écrits du « jeune » Hegel d'Iéna (1803-1804), il distingue trois formes de reconnaissances (l'amour, le droit et la solidarité). Honneth a élaboré et étoffé ces arguments hégéliens. La reconnaissance par l'amour, le droit et la solidarité est à comprendre comme trois degrés successifs d'affirmation de la personne autonome et en tant qu'individu. Selon Honneth, « Hegel entend par vie éthique (*Sittlichkeit*) la sorte de rapports sociaux qui émergent quand, sous l'impression cognitive du droit, l'amour se transforme en une solidarité universelle des membres de la communauté; car dans cette manière de voir chaque sujet peut respecter l'autre dans la particularité, la forme la plus exigeante de la reconnaissance mutuelle se réalise² ».

Quand Hegel revient plus tard sur le thème de la reconnaissance, surtout dans sa *Phénoménologie de l'esprit*, il souligne le caractère violent du processus de la reconnaissance. Ce n'est que dans une véritable « lutte pour la reconnaissance » (Honneth) que les individus peuvent

¹ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris, 2004, p. 37.

² Axel Honneth (Ed.), *Pathologie des Sozialen*, Fischer, Frankfurt, 1994, p. 146.

108 Avenirs possibles

obtenir la reconnaissance de l'autre. En effet, Hegel ne croit pas, contrairement à beaucoup d'auteurs contemporains, à la possibilité d'obtenir la reconnaissance grâce aux discours, car on peut toujours tromper l'autre dans le discours. La lutte a comme enjeu l'honneur, particulièrement précieux aux hommes, car c'est ce qu'ils ont de moins chosifié. Hegel l'appelle une « non-chose » (*Un-ding*). Selon lui, cette lutte pour la reconnaissance permet aux « combattants » de s'arracher de leur dépendance vis-à-vis de la nature, de développer leur conscience pure et d'être libre. On doit rappeler que les notions de « la vie éthique » (*Sittlichkeit*) et de « la lutte » changent de sens au cours des années dans les écrits de Hegel. Dans les écrits de 1803-1804, la lutte pour la reconnaissance se termine nécessairement avec la mort : un des deux combattants ou les deux meurent parce qu'ils s'affrontent sur la base d'une « négation pure ». Pour les deux, l'honneur importe plus que la vie. *In fine*, la reconnaissance ne peut pas se constituer, car au moins l'un des « partenaires de la reconnaissance » n'existe plus. Il est mort et anéanti.

Pour que la reconnaissance existe, il faut que les deux survivent, mais ceci n'implique pas qu'il n'y ait pas de vainqueur et de perdant dans cette lutte. Bien au contraire, le maître et le valet se reconnaissent mutuellement parce que le maître s'est imposé au valet et le valet s'est soumis au maître¹. C'est dans ce sens qu'« autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même [...]. Je reconnais que je *suis* comme autrui me voit [...] il m'a constitué sur un type d'être nouveau qui doit supporter des qualifications nouvelles¹⁵⁸ ». Il existe désormais un rapport de réciprocité entre les deux, un rapport de domination reconnu.

On ne déforme pas l'argumentation de Hegel si l'on

¹ Rappelons que la traduction de l'expression hégélienne *Herr und Knecht* comme « Maître et esclave » est très déformante. C'est pour cette raison que nous nous servons de la traduction littérale « maître et valet ».

² Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, *op. cit.*, p. 266.

caractérise les rapports de réciprocité et de reconnaissance comme des rapports sociaux directement liés à l'émergence d'une nouvelle époque sous son œil analytique: le capitalisme. Désormais, le maître ne risque plus sa vie pour gagner son honneur, mais il profite des *choses* produites par le valet. Le maître est improductif, mais il menace sans cesse la vie du valet qui lui est soumis. Pour survivre, le valet sert le maître. L'expérience de sa soumission reste gravée dans sa mémoire et elle caractérise son existence. La menace de mort plane sur sa vie et son angoisse existentielle est régulièrement renouvelée.

L'histoire pourrait s'arrêter ici, comme le font la plupart des interprétations des « luttes pour la reconnaissance » de ces dernières années, qui donnent à penser que cette situation et cette forme de la reconnaissance sont indépassables, tout comme le capitalisme semble indépassable. Cependant, chez Hegel la fin de l'histoire du maître et du valet reste ouverte. Nous n'y trouvons que des avvenirs possibles et incertains. Kojève¹ a particulièrement bien développé cet aspect.

Dans cette existence, en apparence sans issue, c'est l'esclave, et non pas le maître, qui est productif, qui développe ce que l'on appelle dans la tradition marxienne les forces productives, les sciences, les technologies, les arts et le *general intellect* (Marx). En travaillant pour le maître pour lequel il crée des choses, il prend une certaine distance par rapport à celui-ci. Il se crée également lui-même; il peut se regarder et se reconnaître dans les choses qu'il produit comme on se regarde dans un miroir déformant. Les notions marxiennes de chosification, d'aliénation et de fétiche sont ancrées dans cette idée.

On comprend désormais facilement pourquoi l'histoire du maître et du valet possède au moins deux fins possibles. Le valet peut faire l'expérience, largement répandue aujourd'hui, que son travail n'est pas le moyen de sa libération. Bien au contraire, il est destructif. Il produit, par

¹ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard/folio, Paris, 1971.

110 Avenirs possibles

exemple, des guerres et des massacres, d'énormes destructions écologiques tout comme des destructions psychiques et physiques chez les travailleurs. En outre, les choses que le valet a créées le dominent et font que la vie lui semble être une fatalité. Incapable de se libérer, il fuit sa situation, par exemple, dans la consommation. En fuyant, il renforce son aliénation qu'il prend pour son bonheur et adore désormais les produits de son travail, les choses qui le maîtrisent : Marx appelle cela le fétichisme de la marchandise. Pourtant, même l'aliénation la plus profonde et la soumission la plus radicale au fétichisme de la marchandise n'enlèvent pas au valet ses angoisses existentielles, car l'avenir, ouvert et incertain, reste toujours à faire et à refaire.

C'est pourquoi certaines questions relevant du dépassement possible ne disparaissent jamais complètement. Pourquoi continuer à travailler pour le maître, par exemple ? C'est une question angoissante, car elle remet en cause le résultat de la lutte pour la reconnaissance et elle pourrait ouvrir une nouvelle lutte pour son honneur, pour l'honneur de celui qui ne veut plus être le valet.

Ainsi, il y a une autre fin possible à cette histoire, magistralement développée par Kojève. Le sujet prend conscience qu'un avenir différent de la prolongation de l'existant dans le temps est possible et il dépasse consciemment son être social. Le valet veut s'émanciper du maître, il veut se libérer de l'hétéronomie que le maître et les objectivations qu'il a créées pour le maître lui imposent. La liberté serait le nouveau lien social entre sujets émancipés du travail et libérés de leurs angoisses existentielles. Autonomes, en se donnant eux-mêmes les règles de leurs actions, ils ne seraient ni maîtres ni valets, ils seraient libres.

La société dans les individus

Le principe de réalité

Freud¹ propose une interprétation très précieuse de l'inscription de la société dans l'individu: le principe de réalité. Selon ses théories, les hommes vivent dans une situation de déception et d'insatisfaction permanente, car ils n'obtiennent pas la satisfaction libidinale qu'ils cherchent inconsciemment. Seuls les individus névrotiques se détournent du monde qui leur est insupportable. Les autres développent un appareil psychique qui « décide de s'imaginer les circonstances réelles du monde extérieur et d'envisager le changement réel² ». Un nouveau principe de l'action psychique émerge ainsi : le principe de réalité. Celui-ci n'est pas l'adaptation de la réalité aux désirs de l'individu, mais celle de ses désirs à la réalité. « On ne s'imaginait plus ce qui était agréable, mais ce qui était réel, même si cela aurait dû être agréable³. »

Désormais, l'adaptation croissante de l'appareil psychique au monde extérieur de l'individu fait que celui-ci remplace le refoulement par des jugements en accord avec la réalité, des jugements qu'il considère comme impartiaux. Les pulsions visent maintenant « le changement instrumental de la réalité⁴ » comme résultat des actions des individus. La pensée se conforme ainsi au principe de réalité. « La réalité de la pensée est confondue avec la réalité extérieure et le désir de l'accomplissement avec l'événement, comme il est simplement déductible de la domination du vieux principe de désir⁵. » Freud constate dans l'appareil psychique le « principe économique » du capitalisme qui est de minimiser les efforts et les investisse-

¹ Sigmund Freud, *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychologischen Geschehens, Gesammelte Werke, Bd.9*, Fischer, Frankfurt, 1909/1969/1996.

² *Ibidem*, p. 232.

³ *Ibid.* p. 232.

⁴ « Zweckmäßige Verändern der Realität » *Ibid.* p. 233.

⁵ *Ibid.* p. 237.

112 Avenirs possibles

ments. Tout ce qui ne correspond pas au principe de réalité s'exprime dans l'imagination et les rêveries, sauf dans l'art où coexistent les principes de réalité et de désir¹. L'éducation est, selon Freud, le moyen le plus important pour imposer le principe de réalité. Cette manière de penser ne se limite pas à la pensée quotidienne, elle pénètre également la pensée scientifique, comme le montre, par exemple, le positivisme dominant au sein des sciences sociales.

Freud montre sobrement et sombrement que le progrès et le développement de la culture ne sont pas une longue marche vers la liberté et l'autonomie², bien au contraire. Selon lui, l'histoire de l'humanité est aussi une histoire de la répression et de l'oppression croissantes. La culture commence quand les hommes abandonnent la satisfaction totale de leurs désirs. La réalité, qui forme les pulsions et leurs satisfactions, change sous la domination du principe de réalité. Il n'y a plus de satisfaction immédiate et l'*Eros* ne peut pas se réaliser ; règnent donc le travail et la pénibilité, la productivité et la recherche de sécurité.

L'expérience apprend aux individus que la satisfaction des besoins entraîne toujours des peines et des douleurs. Le principe de réalité refoule le principe de jouissance et le modifie. Cette adaptation au principe de réalité transforme également l'homme. Il est désormais organisé, il cherche l'utilité et ce qu'il peut atteindre sans se nuire ou nuire aux autres. Il devient un sujet conforme aux critères de la rationalité instrumentale, une rationalité hétéronome. Cependant, cette domination de la raison instrumentale n'élimine pas complètement l'imagination, mais les désirs ainsi que les changements de réalité sont désormais le résultat de ses décisions ; ces désirs sont pourtant organisés par la société. On trouve chez Freud une analyse critique de ce qu'on appelle souvent aujourd'hui la liberté dans le fait de pouvoir (se) dire « c'est moi qui ai décidé ».

¹ Cf. *Ibid.* p. 234.

² Cf. par exemple Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, PUF, Paris, 1929/1971.

Freud caractérise cette décision comme un acte hétéronome.

Le « principe de réalité » est la raison instrumentale intériorisée qui forme le caractère social des individus. Si cette socialisation réussit, l'homme correspond à la société au sein de laquelle il vit et, *vice versa*, la société existante correspond aux sujets qui la forment et la composent, aussi bien sur le plan social que psychique et intellectuel : la pensée s'aligne alors sur la réalité.

Ce n'est pas le constat de Freud, mais le fondement de son argumentation, qui doit être interrogé. Comme on le sait, Freud considère la libido comme originaire; cependant, pourquoi serait-elle originaire? Si la réponse à cette question est qu'elle fait partie de la nature humaine, on glisse dans un biologisme indéfendable. Ce que l'on appelle la nature humaine est ce qui est socialement considéré comme normal et interchangeable: c'est la « seconde nature » pour reprendre le sens de Lukács et de l'École de Francfort.

Être en société

Pour mieux comprendre l'importance du « principe de réalité » (Freud), on peut se référer à quelques notions marxistes, dont la notion d'aliénation. Elle est beaucoup plus qu'un héritage hégélien mal assumé du « jeune Marx » révolté et humaniste¹. Elle est une notion clé de l'analyse du capital que Marx considère comme le rapport social de notre époque. Bien sûr, avant lui, d'autres auteurs ont développé des notions d'aliénation. Marx se réfère notamment à Adam Smith et à Hegel.

La racine latine du mot aliénation, *alinatio*, ainsi que le mot allemand, *Entfremdung*, donnent les premières indications pour comprendre ce phénomène. Si *alinatio* peut être traduit par « le devenu étranger », le mot *Entfremdung* indique le processus de devenir et le fait d'être étranger à quelque chose ou quelqu'un. Smith

¹ Cf. la version plus développée de l'argumentation qui suit dans la revue du MAUSS n° 43, 2009, pp. 168-180. Cf. également Jan Spurk Jan, *Du Caractère social*, *op. cit.*, chap. III 1.

évoque l'aliénation dans un sens juridique et économique, comme la vente ou le déplacement d'une propriété, qu'il lie systématiquement à l'échange marchand.

Hegel va beaucoup plus loin dans le développement de cette notion. Il insiste par exemple dans sa *Philosophie du Droit*¹ sur l'importance de (s')aliéner dans le sens du *enttäussern*, c'est-à-dire « mettre à l'extérieur de moi » non seulement ma propriété, mais aussi ma volonté². L'aliénation gagne une existence objective par rapport à moi et, comme Hegel l'écrit, « à ce point ma volonté comme aliénée (*enttäussert*) est du même coup une autre ». Ensuite, Hegel constate que dans ce monde existe et persiste un clivage, une scission, une brisure ou une rupture (*Spaltung*) entre moi et l'autre que je ne suis plus. Ainsi je me perds dans l'autre et je me sens dessaisi de moi-même. La « conscience malheureuse » (Hegel) est la conscience de cette situation. L'interprétation hégélienne est la base la plus importante de la posture de Marx.

Bien que l'idée marxienne de l'aliénation ne soit pas particulièrement originale, elle ouvre son analyse du capital comme rapport social. Il constate dans la *Question juive* (1842), entre autres, que l'homme est étranger à lui-même et il qualifie dans les *Manuscrits de 1844* le travail comme action d'aliénation. Dans une note sur Feuerbach de 1845, on lit : « Les individus se sont toujours pris eux-mêmes comme point de départ, ils partent toujours d'eux-mêmes. Les rapports (*Verhältnisse*) qu'ils entretiennent sont des rapports de la vie réelle. Pourquoi leurs rapports s'autonomisent-ils par rapport à eux ? Pourquoi les puissances de leur propre vie les dominent-elles³ ? » Sa notion de travail est encore peu développée dans les années 1840⁴,

¹ Cf. surtout Hegel 1820/1970, § 73.

² En allemand aliéner signifie *enttäussern* et *entfremden*.

³ Karl Marx, *Note sur Feuerbach de 1845*, in Marx-Engels-Werke MEW3, Dietz, Berlin/DDR, p. 540.

⁴ Cf. à ce sujet Spurk Jan 2003, *La théorie du travail de Karl Marx*, in D. Mercure/J. Spurk (Eds.), *Le travail dans la pensée occidentale*, Presses Universitaires de Laval, Québec, pp. 201-226.

Quêtes des avenir possibles 115

mais, pour notre sujet, il importe que, selon Marx, la conscience de soi est aliénée. La tâche des philosophes serait alors, dans cette situation, de prendre « la mesure du monde aliéné » (Marx). Dans ses *Thèses sur Feuerbach* (1845)¹, il ouvre sa critique de Feuerbach avec une défense de la subjectivité et de « l'activité humaine sensuelle, la praxis » (1^{re} thèse, MEW 3, p. 5)². La vie sociale est essentiellement pratique. « Tous les mystères [...] trouvent leur solution rationnelle dans la praxis humaine et dans la compréhension de cette praxis » (8^e thèse, MEW 3, p. 7). Il n'y a pas d'essence de l'homme, dans le sens d'une qualité abstraite qui habite les individus, mais elle est « en réalité l'ensemble des rapport sociaux » (*gesellschaftliche Verhältnisse*) (6^e thèse, MEW 3, p. 6). On doit par conséquent situer historiquement ce que l'on appelle « l'essence de l'homme », car « l'essence ne peut être conçue [...] comme le général intérieur et muet, liant beaucoup d'individu naturellement » (6^e thèse, MEW 3, p. 6). Les phénomènes psychiques, par exemple « l'âme religieuse » dont parle Feuerbach, sont « eux-mêmes un produit social et l'individu abstrait [...] fait partie d'une forme concrète de la société » (7^e thèse, MEW 3, p. 7). Comme s'il s'adressait aujourd'hui à une grande partie des chercheurs en sciences sociales, il critique le « matérialisme regardant » (Marx) à la Feuerbach, qui ne peut pas dépasser « l'opinion des différents individus et de la société bourgeoise (*bürgerliche Gesellschaft*) » (9^e thèse, MEW 3, p. 7), en reprenant la critique hégélienne de la « philosophie réflexive de la subjectivité », évoquée précédemment. Marx propose, en revanche, une analyse de la société du point de vue de « la société humaine ou de l'humanité sociale » (10^e thèse, MEW 3, p. 7) en vue d'un lien social qui n'existe pas encore. Enfin, dans une autre note sur Hegel et Feuerbach (MEW 3, p. 536), il constate que

¹ Nous nous référons aux notices de Marx (Marx-Engels Werke, MEW, Dietz, Berlin, 1972) de 1845 (MEW 3, pp. 5-7) et non pas à la version retravaillée d'Engels (1888, MEW 3, pp. 533-535).

² Cf. également 5^e thèse, MEW 3, p. 6.

le dépassement de l'aliénation n'est pas un acte purement intellectuel, mais demande le dépassement de « l'action sensuelle, de la praxis et de l'action réelle ». Pourtant, comment peut-on s'imaginer ce dépassement car, malheureusement, Marx lui-même termine cette note par « doit encore être développé ».

Le fait que Marx ne se sert par la suite quasiment plus de la notion d'aliénation et surtout que ses travaux oscillent désormais entre les analyses et les prises de positions politiques et ses efforts pour développer une « critique de l'économie politique » – le sous-titre programmatique de son *opus magnum*, *Le Capital* – non sans tomber assez souvent dans le piège de l'économisme, est trop connu pour être développé ici¹. Pourtant c'est dans le premier volume du *Capital* ainsi que dans les *Grundrisse*² qu'il tente à nouveau d'élaborer une réponse à la question de savoir pourquoi les hommes agissent dans le sens de la production et de la reproduction du capital bien que leur intérêt soit à l'opposé. « L'adaptation des désirs et des volontés sur le plan du niveau de vie, du temps libre et dans la politique découle de l'intégration *dans la fabrique* et dans le processus matériel de la production³. » Les auteurs en économie politique n'ont jamais posé cette question, emboîtant, sur ce sujet, le pas de la plupart des travaux en sciences sociales. Ce fait est « pour leur conscience bourgeoise (*bürgerlich*) comme une nécessité naturelle allant de soi comme le travail productif⁴ ».

Les premiers éléments de la réponse fragmentaire de Marx se trouvent dans son analyse de la marchandise. La marchandise dispose d'un caractère mystique qui résulte de sa forme marchande (elle est un objet concret destiné à

¹ Cf. à ce sujet Jean-Marie Vincent, *Un Autre Marx. Après les marxismes*, Page Deux, Lausanne, 2001 ; et Jan Spurk, « La théorie du travail de Karl Marx », in D. Mercure/J. Spurk (Eds.), *Le Travail dans la pensée occidentale*, Presses Universitaires de Laval, Québec, 2003, pp. 201-226.

² Karl Marx, *Grundrisse*, Dietz, Berlin, 1953.

³ Herbert Marcuse, *Der Eindimensionale Mensch*, op. cit., p. 50.

⁴ Karl Marx, *Das Kapital I*, op. cit., pp. 95-96.

l'échange) et non pas de sa valeur d'usage. Le travail concret et productif produit un objet matériel ou immatériel disposant d'une valeur d'usage. Or, ce produit est destiné à l'échange sur le marché. Il est une marchandise potentielle. Pour être interchangeables, les marchandises doivent disposer d'une qualité abstraite qui les rend compatibles, la valeur d'échange, car leurs valeurs d'usage sont incompatibles. La création de la valeur (d'échange) est la finalité du processus de travail. C'est pour cette raison que Marx s'intéresse à la production de la marchandise. Les rapports d'échange sont « naturels » pour les hommes, ils vont de soi. Lukács et les représentants de l'École de Francfort appellent ce lien une « seconde nature ». Le fait que le travail soit une marchandise et qu'il s'échange sur un marché nécessite que les différents travaux soient compatibles et, dans ce sens, égaux. « L'égalité des travaux humains reçoit une forme matérielle (*sachlich*) qui est de la même matérialité que la valeur des produits du travail¹ ». Ce qui est mystérieux dans la forme marchande c'est « qu'elle reflète aux hommes le caractère social de leur travail sous la forme d'un caractère matériel des produits du travail eux-mêmes, comme des qualités sociales et naturelles de ces choses² ». Par conséquent, le rapport social des producteurs et du « travailleur général » apparaît comme un rapport entre choses et comme un rapport extérieur aux individus. « C'est à cause de ce quiproquo que les produits du travail deviennent des marchandises, des choses sociales sensuelles-métasensuelles³. »

Les rapports sociaux concrets prennent désormais pour les hommes des formes fantasmagoriques, comme s'il s'agissait de rapports entre choses. Marx développe explicitement que les hommes adorent désormais les choses auxquelles on attribue des qualités humaines. Elles sont adulées comme de véritables fétiches ou des divinités.

Les hommes ont produit ces choses tout comme les rap-

¹ *Ibid.*, p. 86.

² *Ibid.*, p. 86.

³ *Ibid.*, p. 86.

118 Avenirs possibles

ports sociaux qui leurs apparaissent comme des rapports entre choses extérieures à eux et qui les dominent. Ils s'y soumettent, ils les acceptent comme « naturellement nécessaire » (Marx), comme une seconde nature. « La réflexion sur les formes de la vie humaine [...] commence *post festum* et – par conséquent – [elle commence avec] les résultats existants du processus de développement¹. » Les idées, les visions du monde, mais aussi les catégories des sciences qui traitent du capitalisme, comme Marx le souligne à l'exemple de l'économie politique, considèrent ces formes de la pensée comme allant de soi et comme des formes naturelles. Bien sûr, on ne peut pas nier leur réalité et leur importance, mais on doit les considérer pour ce qu'elles sont. Elles sont « des formes de pensée socialement établies, donc des formes objectives d'idées concernant les rapports de production de la marchandise, des formes objectives des idées de ce mode de production spécifique sur le plan historique et social » (MEW 23, p. 90).

Les efforts de Marx dans les années 1840 pour comprendre l'aliénation des hommes trouvent dans *Le Capital* une réponse systématique et, dans le même temps, on comprend mieux le « culte de l'homme abstrait » (Marx). Ce culte dépasse largement le protestantisme, comme le constate déjà Marx. Ceci est le cas car les hommes « se comportent par rapport à leurs produits comme à des marchandises, comme à des valeurs, et sous cette forme matérielle, ils mettent en rapport leur travail privé comme s'il s'agissait d'un travail humain équivalent². » Les rapports sociaux ressemblent de plus en plus à l'échange marchand³. Bien sûr, cela ne signifie pas que tout se vend et tout s'achète, mais que les rapports sont conçus *comme s'il s'agissait* de rapports marchands.

Dans un acte d'échange rien ne dépasse, car l'échange est équitable. La marchandise a un prix que je dois payer pour l'obtenir. Si j'ai échangé 5 euros contre un paquet de

¹ *Ibid.*, p. 89.

² *Ibid.*, p. 93.

³ Cf. *ibid.*, p. 649 et pp. 373, 517-518, 548.

cigarettes, je peux les fumer, les partager avec d'autres ou les jeter. La marchandise est désormais ma propriété privée et je peux désormais réaliser sa valeur d'usage. Dans le cadre des normes et valeurs de notre société, je peux en faire ce que je veux. L'acte d'échange se termine de cette façon et il peut reprendre dans les mêmes conditions. La normalité de l'échange marchand se reproduit et le fétichisme de la marchandise s'installe comme normalité sociale.

La subjectivité dans le capitalisme (*bürgerliche Subjektivität*) est par conséquent fondée sur une contradiction, la contradiction entre « l'indépendance personnelle [et] la dépendance des choses (*sachlich*)¹ ». Cette contradiction se maintient dans la mesure où les hommes sont soumis à leurs besoins aliénés. L'homme est « un être déshumanisé, aussi bien en ce qui concerne son corps que son esprit² ».

Les manières de penser, les formes de pensées ainsi que les visions du monde correspondent de plus en plus aux formes économiques, car le rapport social qu'est le capital s'exprime économiquement³. L'idée de « gérer son couple ou sa carrière » fait aujourd'hui partie des visions du monde habituelles. Elles sont les « formes objectives des idées » (*objektive Gedankenformen*), comme on l'a vu, et que Marx appelle également des « abstractions réelles » (*Realabstraktionen*)⁴. « La pensée dans sa forme marchande a particulièrement augmenté la vieille impuissance transmise [par d'autres époques]; car le devenir-marchan-

¹ Karl Marx, *MEW* 42, Dietz, Berlin, 1972, p. 91.

² Marx Karl, *MEW, Ergb. 1*, Dietz, Berlin, 1972, p. 524.

³ L'École de Francfort a particulièrement bien développé cette argumentation; cf. également Jan Spurrk, *Du Caractère social, op. cit.*, chapitre II.

⁴ Elles « forment ensemble un univers abstrait qui ne permet pas une dialectique ouverte de l'universel, du particulier et du singulier... le monde dans lequel ils vivent est fait de contraintes surprenantes et incomprises, de totalisations inabouties ou qui s'égarer » (Jean-Marie Vincent, *Un Autre Marx. Après les marxismes, op. cit.*, pp. 31-32).

120 Avenirs possibles

dise capitaliste de tous les hommes et de toutes les choses leur donne non seulement [le caractère d'] une aliénation, mais il les éclaire : la forme de pensée marchandise est elle-même la forme de pensée accrue, elle est devenue, elle est un fait¹. »

Enfin, la notion marxienne de « la soumission réelle de la force de travail au capital » (Marx) résume l'intégration et l'inscription des sujets, plus spécifiquement des travailleurs, dans le capital. Dans une perspective chronologique et logique, Marx distingue la « soumission formelle » de la « soumission réelle ». La soumission formelle consiste dans l'intégration des travailleurs dans le processus de production grâce à la violence extérieure, sans que les travailleurs aient intériorisé leur statut, leur rôle et leur fonction au sein de la production. Ils font « leur » boulot parce qu'ils sont obligés de le faire pour (sur)vivre. Ils sont donc liés par un lien de violence et, en même temps, d'extériorité. Les systèmes technologique, organisationnel et social restent dans cette situation approximativement inchangés comparé à la production artisanale. Elle prend la forme de manufactures. En revanche, la soumission réelle désigne une situation sociale dans laquelle « l'entreprise prend l'homme tout entier » (*Goetz Briefs*), pour se servir d'une expression de la sociologie de l'entreprise allemande des années 1930. Dans le processus de production et dans l'entreprise, tout comme dans la société, le sujet fait désormais réellement partie de l'ensemble de ces liens sociaux hétéronomes et productifs que sont, par exemple, la production et l'entreprise tout comme la société. Le fétichisme de la marchandise peut se développer pleinement dans cette situation et dominer l'inscription de l'individu dans la société et de la société dans l'individu.

Dans la tradition de ces pensées marxiennes, deux conceptions de l'École de Francfort – celle du caractère social et celle de l'industrie culturelle – complètent la réponse qui permet de savoir pourquoi les sujets peuvent

¹ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1923/1980, p. 329.

Quêtes des avenir possibles 121

et veulent vivre dans la société existante et pourquoi ils ne pensent qu'exceptionnellement au dépassement de cette société. Nous avons présenté par ailleurs ces argumentations et développé notre interprétation¹.

Les différentes manières d'analyser la vie en société, l'inscription de la société dans l'individu, et inversement, se conjuguent, en effet, facilement.

Sur un fond marxiste, Marcuse approfondit, principalement dans *Eros et Civilisation*, l'argumentation de Freud, qu'il juge essentiellement sociologique², par l'analyse de la formation hétéronome des désirs: le principe de réalité trouve son pendant dans le système des institutions. L'individu vit dans les institutions et il prend à son compte les exigences du principe de réalité comme exigences de lois et d'ordre qu'il transmet à la génération suivante. Merleau-Ponty³ et Sartre⁴ partagent cet argument. La « répression externe » et la « répression interne » (Marcuse) se complètent et se conjuguent. « L'individu non libre introduit ses maîtres et leurs ordres dans son appareil psychique. La lutte contre la liberté se répète dans l'âme comme auto-répression de l'individu opprimé et l'auto-répression, à son tour, solidifie les dominants et leurs institutions⁵. » C'est ainsi que Marcuse traduit le principe de réalité: les hommes vivent sans fin dans une *anankè*, « qui signifie [pour Marcuse] que la lutte pour l'existence a lieu dans un monde qui est trop pauvre pour accomplir les besoins humains sans restrictions, renoncements et retardements permanents [...] [et] chaque satisfaction possible demande du travail⁶ ». Ils apprennent à ne pas vivre selon leur *Eros* et à considérer, par consé-

¹ Cf. Jan Spurk 2007, *Du caractère social*, Parangon, Lyon.

² Il s'appuie sur la fameuse interprétation de Heinz Hartmann dans son article « The Application of Psychoanalytic Concepts to Social Sciences ».

³ Maurice Merleau-Ponty, *L'Institution. La passivité, notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit.

⁴ Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit.

⁵ Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, op. cit., p. 23.

⁶ *Ibid.*, p. 38.

122 Avenirs possibles

quent, l'oppression comme légitime. Pourtant, il leur reste le souvenir et la mémoire du bonheur¹.

Marcuse, tout comme Fromm avant lui², insiste sur le fait que le principe de réalité forge le surmoi, car il devient le représentant puissant des lois morales « et de ce que les hommes appellent les choses "supérieures" de la vie³ ». La projection des contraintes extérieures dans le « moi » provoque un sentiment de culpabilité qui s'exprime dans le fait d'avoir l'impression de ne jamais complètement correspondre à ces lois et ces « choses supérieures ». Marcuse dépasse les arguments freudiens quand il les ancre radicalement dans le « monde historique », c'est-à-dire dans la société concrète qui se développe dans le temps. Ainsi, il peut facilement reprendre à son compte l'argument freudien que « la culture a toujours réalisé son progrès sous la forme d'une domination organisée⁴ ».

Marcuse ne se limite donc pas à une réinterprétation des arguments freudiens. Il les double d'analyses historiques et sociologiques. Le « principe de rendement » (Marcuse), par exemple, est interprété comme la forme historique et dominante du principe de réalité. L'*anankè* est fondée sur le principe de réalité; or elle n'est pas un fait naturel, mais elle est socialement organisée. D'abord, elle est imposée par la violence et, ensuite, les individus intériorisent cette forme spécifique de l'hétéronomie; elle fait désormais partie de leur surmoi. On reconnaît dans cette argumentation de Marcuse la notion marxienne de la « soumission réelle » et du fétichisme de la marchandise. Le travail et le principe de rendement sont intimement liés. La plupart

¹ Par ailleurs, c'est pour cette raison que le travail sur la mémoire est extrêmement important pour la psychanalyse. Cf. *ibid.*, p. 37.

² Fromm fut son ancien collègue à l'*Institut für Sozialforschung*, qu'on appellera depuis les années 1950 « l'École de Francfort ». Marcuse l'avait vertement critiqué dans les années 1950 à cause de son interprétation de Freud. Au sujet du développement des positions de Fromm, cf. Spurk Jan 2007, *Du caractère social*, op. cit.

³ Freud cité in Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, op. cit., p. 38.

⁴ *Ibidem*, p. 37.

Quêtes des avenir possibles 123

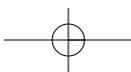
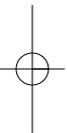
des sujets travaillent pour un « appareil » (Marcuse) qu'ils ne maîtrisent pas et qui est pour eux « un pouvoir indépendant¹ » d'eux. C'est cela le lien aliénant de soumission et d'extériorité qui lie les individus au sein de la société, un argument que nous avons déjà constaté dans les positions de Marx, aussi bien que dans celles de Sartre ou de Freud. « Les hommes ne vivent plus leur vie, mais ils accomplissent des fonctions déterminées *a priori*². » Sartre appellerait cette situation sociale une « série » ou un « champ pratico-inerte³ ». Même la libido n'échappe pas à ce processus. Elle ne disparaît pas, bien sûr, mais elle est désormais orientée vers le socialement utile, car l'individu travaille désormais pour lui, même si ce travail reste aliénant. « Dans le développement "normal", l'individu vit son refoulement comme "libre", comme sa propre vie: il veut ce qu'il doit. Il est heureux, tant bien que mal et souvent même excessivement⁴. » Son *Eros* est directement lié au rendement social et ses pulsions destructives sont refoulées et canalisées pour être socialement utiles. Ainsi, il peut interpréter la culture comme un progrès dans et par le travail aliénant et dépasser ainsi, grâce à une critique en filigrane, la thèse de Freud, selon laquelle la culture résulte de la sublimation. Marcuse retient surtout de ce progrès l'importance croissante du sentiment de culpabilité.

¹ *Ibid.*, p. 46.

² *Ibid.*, p. 46.

³ Cf. Sartre Jean-Paul 1960, *Critique de la Raison Dialectique*, Gallimard, Paris.

⁴ Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 46.



IV

Vers le dépassement ?

Nous pouvons désormais nous pencher sur les individus « situés », pour chercher dans leur vie le potentiel de dépassement. La notion de « situation » concerne l'individu socialisé, permet de le comprendre, lié avec les autres et en quête de reconnaissance. Il est d'autant plus étonnant que cette notion n'est que peu utilisée en sociologie. Les rares auteurs qui s'en servent le font généralement dans le sens de W. I. Thomas. Selon cet auteur, « la situation est ce que les participants définissent qu'elle est. Autrement dit, pour le sociologue, la réalité est une question de définition¹ ». Cependant, dans la tradition phénoménologique et existentialiste, cette notion a été très finement développée.

Le sens du dépassement

En situation

Partant du constat que l'existence des sujets est concrète, pour la comprendre, elle doit être analysée comme une existence de sujets historiquement situés : ce sont des individus qui vivent avec les autres, comme ils le doivent, comme ils le peuvent et comme ils le veulent, à un moment de l'histoire. Ils n'y sont pour rien, ils y sont, ils

¹ Peter L. Berger, *Invitation à la sociologie*, La Découverte, Paris, 1963/2006, p. 121.

126 Avenirs possibles

sont là, en situation. C'est la contingence au sein de laquelle ils existent sans raisons et sans justifications. Cette existence est absurde. « L'absurdité fondamentale, c'est la "facticité", c'est-à-dire la contingence irréductible de notre "être-là", de notre existence sans but et sans raison¹. » Le sens de cette existence est à créer. Ainsi, la quête de sens est un trait existentiel de la vie en société.

On ne doit pas confondre la contingence avec une toile blanche sur laquelle un peintre peint son tableau librement selon ses idées et ses inspirations. La contingence est un monde existant, habité, structuré et objectivé. Pourtant, pour les sujets, l'existence dans la contingence n'a pas de sens, elle est absurde, mais ils doivent lui donner un sens pour vivre. « La mort, le pluralisme irréductible des vérités et des êtres, l'inintelligibilité du réel, le hasard, voilà les pôles de l'absurde² » qui nous poussent à la quête de sens. L'absurdité de notre existence n'est pas désespérante. Bien au contraire, car nous devons trouver le sens de notre vie et du monde au sein duquel nous vivons. Il n'y a en effet pas d'essence, d'idée ou d'esprit *a priori* qui l'imposeraient aux sujets, c'est en agissant qu'ils créent leur monde et le sens de ce monde.

Les individus sont là pour un certain temps, le temps de leur vie, une vie tendue entre des faits et la transcendance. Être né et être mort sont des faits, la création de vie et la mort sont transcendantales et métaphysiques. Cette tension entre « l'avant la vie » et « l'après la vie » met l'individu en quête de réponses à des questions portant sur le sens et les raisons de son existence terrestre ainsi que de ses perspectives. Elle le met également en quête de dépassements possibles de la vie qu'il mène. Des questions métaphysiques bien connues émergent : est-ce qu'il y a une vie après la mort ? Pourquoi la vie existe-elle ?

Certes, dans la vie quotidienne, les individus ne se battent pas toujours et tous les jours avec ces questions, mais celles-ci restent suspendues et en arrière-fond de l'exis-

¹ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 144.

² *Ibid.*, p. 93.

tence tout en formant incertitudes et sources d'angoisses latentes. Ces questions émergent également explicitement dans la vie quotidienne quand les individus sont confrontés à des phénomènes qui relèvent des limites de leur existence (par exemple, la naissance ou le décès d'un proche, un accident de la route ou du travail), mais en général ils les fuient et les refoulent. Ni la fuite ni le refoulement ne sont pourtant des réponses appropriées. Une des grandes forces des religions est de lier directement, bien que de différentes manières, la vie terrestre à l'au-delà. On peut ainsi concevoir la vie terrestre comme la vallée de larmes à traverser pour atteindre cet au-delà !

Pourtant, les avenir possibles ne sont pas seulement imaginés dans des situations de questionnements métaphysiques. Loin de là, ils sont intrinsèquement liés à nos existences et à la vie quotidienne. « Exister, c'est être là, simplement; les existants apparaissent, se laissent rencontrer, mais on ne peut jamais les déduire [...]. Or aucun être nécessaire ne peut expliquer l'existence: la contingence [...] c'est l'absolu, par conséquent la gratuité parfaite... Quand il arrive qu'on s'en rende compte, ça vous tourne le cœur et tout se met à flotter... voilà la nausée¹ » et l'angoisse existentielle.

L'être en situation est la réalité humaine² car en constituant leurs situations les individus se font tout en faisant les « facteurs » (Mannheim) qui obligent les hommes à réfléchir sur eux-mêmes, les autres, leur vie et le monde au sein duquel ils vivent et donnent sens à leur existence et au monde en général.

La situation est individuelle et collective à la fois. Sur le plan individuel, « la question de la valeur de ma situation, c'est donc tout d'abord la question de la valeur des intentions que j'ai à être en tant que j'assume mon passé, mon pour-autrui, mon intention dans le monde³ ». Sur le plan

¹ Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, Gallimard/folio, Paris, 1938/1972, p. 187.

² Cf. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 608.

³ André Gorz, *Fondements pour une morale*, Galilée, Paris, 1977, pp. 455-456.

128 Avenirs possibles

collectif, la situation « définie de la même manière pour les membres d'un groupe [...] seulement à l'aide de cette définition qui donne un sens et permet le jugement, les événements créent une situation, dans laquelle l'action et la contre-action peuvent être distinguées et dans laquelle les événements peuvent être liés pour qu'ils deviennent un processus¹ ».

L'être en situation est d'abord l'être « au milieu du monde² », un monde qui n'existe qu'en vue de son dépassement vers un certain but. Elle n'est pas la facticité, mais « la situation trahit ma *facticité*, c'est-à-dire le fait que les choses *sont là* simplement comme elles sont, sans nécessité ni possibilité d'être autrement que je *suis là* parmi elles [...]. La situation, c'est le sujet tout entier [...] c'est la totale facticité, la contingence absolue du monde, de ma naissance, de ma place, de mon passé, de mes entoures, du fait de mon prochain – c'est ma liberté sans limites comme ce qui fait qu'il y a pour moi une facticité³ ». Le sujet n'est pas libre dans le sens où il n'a pas de liens ou pas de contraintes. Dans ce cas, il serait un « Un » ou une « monade ». « La liberté se fait acte et nous l'atteignons ordinairement à travers l'acte qu'elle organise avec les motifs, les mobiles et les fins qu'il implique. En elle l'existence précède et commande l'essence [...] puisque c'est en dépassant le monde vers ses possibilités propres que l'homme dévoile les essences intramondaines. Mais il s'agit en fait de *ma* liberté⁴. »

Se libérer

La liberté n'est, par conséquent, pas une idée abstraite et donnée *a priori* à tous les êtres humains comme une

¹ Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Klostermann, Frankfurt, 1929/1985, p. 20.

² Cf. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., pp. 606-607.

³ *Ibid.*, p. 607.

⁴ *Ibid.*, pp. 492-493. On remarque la proximité entre la notion de « l'être-là » (*Da-sein*) de Heidegger et la notion de la liberté de Sartre.

sorte de propriété ou, en quelque sorte, un héritage dont disposerait le genre humain, comme le déclarent, par exemple, les droits de l'homme. Elle n'est pas non plus l'état (purement fictif, par ailleurs) de n'avoir rien (à perdre): ni biens ni liens, ni obligations ni responsabilités. Cette « liberté » serait le néant ou l'anéantissement et la mort. « La liberté n'est rien d'autre que l'*existence* de notre volonté ou de nos passions, en tant que cette existence est néantisation de la facticité, c'est-à-dire celle d'un être qui est son être sur le mode d'avoir à l'être¹. » La liberté des sujets n'est pas donnée ou absente, elle est une possibilité qu'on peut réaliser en dépassant les situations contingentes. On apprend la liberté en agissant. La libération existe, mais il faut prendre ou conquérir les « chemins de la liberté », pour reprendre le titre de la trilogie romanesque de Sartre. À nous de les chercher, de les tracer ou de les trouver ! Autrement dit, les hommes doivent choisir d'être libre ou de ne pas être libre, d'être libre ou d'être un serf, comme le dit La Boétie. C'est dans ce sens que « je suis condamné à exister pour toujours par delà les mobiles et les motifs de mon acte: je suis condamné à être libre [...] nous ne sommes pas libres de cesser d'être libres² ». On se libère soi-même avec les autres, on ne peut pas libérer les autres ou seulement soi-même.

Désormais, on comprend pourquoi la liberté existe dans la réalité humaine comme *potentiel*. Elle existe, car il y a toujours des manques à dépasser. Le dépassement est l'arrachement du passé et du présent vers l'avenir, vers ce qui n'est pas encore. Dans ce sens, « la liberté [...] est néantisation d'un être qu'elle *est*. Cela ne signifie pas que la réalité humaine existe *d'abord* pour être libre *ensuite* [...]. Simplement le surgissement de la liberté se fait par la double néantisation de l'*être qu'elle est* et de l'être au milieu duquel elle est³ ».

Par conséquent, la liberté et le dépassement sont intrin-

¹ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 499.

² *Ibid.*, p. 494.

³ *Ibid.*, p. 543.

130 Avenirs possibles

sèquement liés. Un homme libre ou « *l'existant libre* » (Sartre) serait celui qui « décide de son passé sous forme de tradition à la lumière de son futur, au lieu de le laisser purement et simplement déterminer son présent et qui se fait annoncer ce qu'il est par *autre chose que lui*, c'est-à-dire par une fin qu'il n'est pas et qu'il projette de l'autre côté du monde¹ ». E. P. Thompson a montré comment les traditions sont « inventées » pour donner un sens à l'existence, un sens profondément ambigu, pour s'inscrire dans la fatalité de l'établi ou pour contribuer à la fondation d'un projet social. Souvenons-nous également d'une position de Simmel, pour qui notre vie présente est « réellement un passé et un avenir [...] son passé existe dans le présent (*hineinexistieren*), le présent existe au-delà du présent dans l'avenir (*hinausexistieren*)² ». Il insiste également sur les contradictions de cette vie : elle est à la fois inerte et fluide, liée et libre. « La vie a deux définitions complémentaires : elle est plus-vivre et plus-que-vivre³. » C'est pour cette raison qu'il la décrit dans l'image de l'écoulement d'un fleuve sans obstacles et en même temps comme fermée et formée autour d'un centre.

Projet, ek-tase et dépassement

Dans la tradition phénoménologique, surtout dans la tradition sartrienne, la notion de projet a un sens très concret qu'il ne faut surtout pas confondre avec celui que recouvre l'utilisation habituelle de ce mot dans les technologies sociales (par exemple, le projet d'entreprise, professionnel, de formation). Dans ce sens le « projet » est l'effort d'intériorisation de la raison instrumentale et du principe de réalité qu'on applique à soi-même pour se projeter dans la réalité telle qu'elle est. C'est un projet d'auto-soumission.

Le projet dont nous voulons parler est la possibilité de

¹ *Ibid.*, p. 508.

² Georg Simmel, « Grundfragen der Soziologie », in *Gesamtausgabe Band 16, op. cit.*, pp. 221-222.

³ *Ibid.*, pp. 228-229.

ne plus être ce que nous sommes dans le jugement des autres. Parce que « tout agir implique un choisir¹ », le projet est « la libre production de la fin et de l'acte connu à réaliser² ». Il nous mène vers des avenir possibles, des possibles incertains, et il provoque également des angoisses existentielles, déjà évoquées, par exemple, par Kierkegaard, comme la peur de la liberté ou, par Heidegger, comme la peur du néant. On comprend enfin aisément qu'il n'y a pas de fatalité, sauf si les hommes la choisissent.

La possibilité du dépassement de la situation actuelle vers un avenir meilleur est donc ancrée dans l'existence des individus et dans leur situation. Leur liberté nécessite le dépassement qui, pour autant, n'est pas obligatoirement un chemin de liberté, car les avenir sont toujours incertains et ouverts. Pour pouvoir (essayer de) prendre les chemins de la liberté, il faut s'imaginer le monde qui n'est pas encore, sans tomber dans le piège des utopies sociales, ces images d'un monde parfait et du paradis terrestre.

L'ek-tase est la capacité de s'imaginer une autre vie en situation. Le dépassement imaginaire ne nous intéresse pas dans son sens mystique et pathologique, mais dans un sens restrictif. Il nous intéresse en tant qu'« ek-statique », c'est-à-dire en tant que dépassement du donné. Cette notion a été, en effet, reprise par la philosophie existentialiste pour désigner l'arrachement subjectif d'une situation ou d'un état donné³. Peter L. Berger est l'un des rares sociologues qui a insisté sur la fécondité de cette notion pour la compréhension de la société et surtout du dépassement possible en caractérisant l'ek-tase comme « l'ac-

¹ Alfred Schütz, « Choisir parmi des projets d'action », in Alfred Schütz, *Éléments d'une sociologie phénoménologique*, L'Harmattan, Paris, 1988, p. 98.

² Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 506.

³ C'est dans ce sens que Sartre écrit par exemple que « le temps, en tant qu'il se découvre à une temporalité ek-statique qui se temporalise, est partout transcendance à soi et renvoie de l'avant à l'après et de l'après à l'avant » (Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 257).

132 Avenirs possibles

tion de se tenir ou de passer en dehors des évidences sociales toutes faites [...]. L'acteur est dans un état "extatique" par rapport à son "monde-pris-comme-allant-de-soi" l'ex-tase transforme donc notre conscience de la société de telle sorte que le *donné* devient un *possible*¹ ». Berger est, dans ce texte, un véritable auteur des années 1960, et pense que l'ex-tase est plus probable dans des groupes marginaux et dans les positions sociales fragiles que dans le centre bien établi de la société. Ceci nous semble beaucoup moins évident aujourd'hui que cela n'a été le cas dans les années 1960 pour Berger, mais aussi pour Marcuse, pour ne citer que ces deux auteurs. Pourtant et néanmoins, cette notion « nous a quelque peu sorti du cul-de-sac déterministe² ». Malheureusement, cette sortie n'a pas été définitive. Penser le dépassement produit, en effet, un antidéterministe et une pensée de la libération possible. « L'ex-tase transforme donc notre conscience de la société de telle sorte que le *donné* devient un *possible*³. »

La réalité est profondément inscrite dans chaque individu. L'existence de cette réalité mène en général à des réflexions fatalistes et déterministes sur l'adaptation de l'individu à la société, par exemple grâce à la constitution d'un habitus conforme à la tradition bourdieusienne, ou sur sa déviance par rapport aux normes établies. Certes, ces analyses nous renseignent sur l'apparence de la société, sa « façade », car elle montre comment les différents éléments se conjuguent presque mécaniquement pour former ce que nous saisissons comme étant la société. C'est le vécu de la sérialité qui s'exprime ainsi, comme les plaques de béton liées et fixées pour donner à « l'immeuble de la société » son apparence. L'assemblage peut être plus ou moins réussi, des joints entre les plaques peuvent être bien ou mal finis, ou ils peuvent se déliter. Il est également possible que certaines plaques tombent : les déviants, les exclus, les *outsiders*. Les individus sont considérés dans

¹ Peter L. Berger, *Invitation à la sociologie, op. cit.*, p. 177.

² *Ibid.*, p. 179.

³ *Ibid.*, p. 177.

ces argumentations comme des objets, semblables à des plaques de béton, et leur assemblage comme un fait accompli qui ne demande pas d'explication du sens de cet assemblage. Surtout, selon ces visions du monde, les individus ne peuvent pas dépasser leurs situations. Les plaques de béton, par exemple, tombent parce que ce qui les lie (agrafes et vis) de l'extérieur (les) lâche.

La possibilité du dépassement de l'ordre établi doit être comprise comme contradiction entre le potentiel de liberté et la répression qui augmentent dans le même temps. Bien sûr, cet avenir reste incertain et sa réalisation peut mener à de véritables contre-finalités, comparées à ce que proposait le projet initial. L'exemple des révolutions est trop connu pour être développé ici. Marcuse constate qu'elles se sont toujours retournées contre elles-mêmes. Sartre fait le même constat en rappelant qu'elles ont produit des « contre-finalités ». Pourtant, ce résultat n'est pas déterminé. Proche de l'argumentation de Sartre, Marcuse explique que le sentiment de culpabilité fait que les révolutionnaires « s'identifient avec ceux contre lesquels ils se soulèvent, avec le pouvoir qu'ils combattent¹ ».

Pour se défendre contre « l'image de rêve » (Marcuse) d'un monde libre, la civilisation retourne la productivité contre l'individu et devient un « instrument de direction mondiale » (Marcuse) grâce à la mobilisation permanente des hommes². Les changements dans l'apparence de la société peuvent être radicaux, mais ils ne dépassent pas le cadre de l'ordre établi. Marcuse cite comme exemple la liberté sexuelle croissante de son époque, qui s'harmonise avec une nouvelle conformité utile, tout comme les changements sur le plan familial³. L'importance de la famille

¹ Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, op. cit., pp. 82-83.

² On appelle ce processus, on l'a vu, depuis les années 1990 en sociologie le *speeding up*. Cf. également Theodor W. Adorno, « Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien », in *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt, 1961/1972, pp. 217-237.

³ Cf. Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, op. cit., p. 85.

134 Avenirs possibles

baisse au profit des experts et des médias ; pourtant l'individu se forme au sein de la famille, mais il ressemble désormais de plus en plus à un atome social. Le moi est très tôt socialisé par des *peer groups* ou des médias et la famille est reléguée au second plan. Le père a perdu le rôle de l'objet idéal des agressions. « Le père progressiste est un ennemi très inconvenable et un idéal très inconvenable¹. » On assiste à une dépersonnalisation et un anonymat généralisés, que Marcuse étudie à travers l'exemple des entreprises². Ce sujet a été largement traité sur le plan empirique dans les travaux sociologiques des années 1970-1980. Dans les travaux plus récents, on souligne que la mobilisation de la subjectivité n'a pas disparu dans ce processus. Au contraire, les nouvelles stratégies managériales et organisationnelles mettent la mobilisation au centre des efforts.

À l'époque de Marcuse, comme aujourd'hui, on pourrait constater que, sur le plan matériel, la plupart des hommes vivent (dans les pays capitalistes développés) mieux que leurs ancêtres, mais cette vie meilleure a un prix élevé : le contrôle de la vie. Les analyses foucauldienne de ce phénomène, surtout les analyses de la biopolitique et du dispositif, ont gardé toute leur acuité pour comprendre notre société. Mais avant même les travaux de Foucault, les théories critiques ont souligné que le bien-être relatif demande à l'individu « son temps, sa conscience, ses rêves ; la culture paye cela avec des promesses de liberté, justice et paix pour tous³ ». La liberté, la justice et la paix ne sont que des promesses non tenues.

Marcuse caractérise sobrement la situation des individus dans notre société, mais les « *Études sur le caractère autoritaire* » (Adorno et alii.) ont déjà montré que « l'individualité consiste désormais plutôt dans le nom, dans la représentation d'un certain type⁴ ». On n'est pas un « je »,

¹ *Ibid.*, p. 87.

² *Ibid.*, p. 88.

³ *Ibid.*, p. 90.

⁴ *Ibid.*, p. 90.

mais une « vamp », une femme au foyer, une femme carriériste, etc. Pour critiquer l'hédonisme contemporain des années 1950 et 1960, Marcuse actualise également une de ses études des années 1930¹ quand il écrit que le bonheur est aujourd'hui réduit au sentiment de satisfaction ; il n'est pas vécu comme la *réalité* de la liberté et de la satisfaction². Cette critique de l'hédonisme est également pertinente pour notre époque.

Pourtant, Marcuse, tout comme les autres auteurs de l'École de Francfort, n'a jamais abandonné la perspective du dépassement. Il utilise pour cela un argument freudien selon lequel les forces qui contredisent et combattent la réalité se situent dans l'inconscient. La partie de la psyché obéissant au principe de réalité gagne le monopole de l'interprétation de la réalité pour faire oublier le passé et pour manipuler les sujets. Telles sont les fonctions concrètes de la domination.

Cependant, l'imagination en tant que capacité psychique « garde un degré élevé de liberté par rapport au principe de réalité³ ». Elle est libre de la preuve de la réalité et du contrôle du principe de réalité, cependant elle est reléguée au deuxième rang. La raison instrumentale exprimant le principe de réalité a gagné (la partie ?). « Elle n'a plus de désir et elle est utile et "vraie" ; l'imagination reste pleine de désir, mais elle devient inutile et fausse, un simple jeu, un rêve éveillé⁴ », mais elle obéit à la libido et elle parle « le langage de la liberté⁵ ».

Le principe de réalité est également le principe de l'individualisation, l'imagination en revanche s'oriente vers la « réconciliation de l'individu avec la totalité, du souhait avec la réalisation, du bonheur avec la raison⁶ ».

¹ Herbert Marcuse, « Zur Kritik des Hedonismus », in *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII, 1938, pp. 55-83.

² Cf. *Ibidem*, pp. 55-83.

³ Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 124.

⁴ *Ibid.*, p. 125.

⁵ *Ibid.*, p. 125.

⁶ *Ibid.*, p. 126.

136 Avenirs possibles

L'imagination prend souvent la forme de l'art, car l'art est « la négation de la non-liberté » (Adorno). Elle dépasse le *principium individualis* imposé par le principe de réalité.

Si pour Freud la libération et la liberté font partie du passé, pour Marcuse la liberté, le « vivre sans peur » (Adorno), est un avenir possible, car « les formes de la liberté et du bonheur qu'elle évoque demandent à être historiquement réalisées. La fonction critique de l'imagination consiste dans son refus d'accepter les limitations du bonheur et de la liberté imposées par le principe de réalité et dans son refus d'oublier ce qui pourrait être¹ ». Le renvoi des possibilités réelles de la liberté dans le « *no man's land* de l'utopie² » est un des éléments les plus essentiels du principe de réalité. La négation du principe de rendement demande une conscience aigüe et la conciliation de l'*Eros* avec le « principe de rationalité ».

Marcuse évoque également des questions aujourd'hui posées, par exemple, par les « décroissants ». Il défend une réduction radicale du temps de travail, qui entraîne une baisse du niveau de vie selon les critères mesurés, par exemple, par le PIB. Ces critères sont directement liés à la production capitaliste, comme l'expression « Produit Intérieur Brut » l'indique. La production est cependant l'empire de la non-liberté; ainsi, la négation du rendement du travail dépasse « la rationalité du pouvoir et on déréalise consciemment le monde formé selon cette rationalité³ ». Il s'agit de développer de nouveaux critères afin de se rendre compte du niveau de vie. On pourrait, par exemple, se servir des critères suivants : les besoins assurés mais aussi la libération de la peur et de la culpabilité, qui correspondent à la libération de l'*éros* au-delà du principe de rendement. Ces critères font partie de l'ébauche d'un nouveau principe de vie, lequel est l'exigence utopique de l'imagination et forme l'horizon d'attente des sujets.

¹ *Ibid.*, p. 130.

² *Ibid.*, p. 131.

³ *Ibid.*, p. 137.

Espérer une vie meilleure ?

Pour comprendre les possibilités concrètes de dépassement de l'état social et culturel existant, Ernst Bloch s'intéresse aux « rêves de la vie meilleure¹ » sur la base de l'interprétation qu'il fait des écrits de Marx. Pourtant, il ne s'agit pas pour Bloch de rétablir le « vrai Marx », mais de dépasser Marx. La genèse de cet ouvrage permet de comprendre la profondeur des analyses de Bloch. Il élabore son interprétation entre les années 1930 et la fin des années 1950, c'est-à-dire tout au long de la période fasciste, stalinienne et de la *great society* américaine. L'effervescence révolutionnaire appartenait au passé; les idées du dépassement du capitalisme et du stalinisme n'étaient que peu développées et encore moins répandues. Enfin, la société américaine était largement acceptée comme le modèle du développement social, économique et culturel. *Exit* la liberté, l'autonomie et la raison? Selon Bloch, c'est « cette misère qui l'a fait penser ». Notre situation semble également sans alternatives, même si les raisons pour lesquelles nous en sommes là ne sont pas les mêmes qu'à l'époque de Bloch.

Celui-ci ancre ses arguments dans le vécu de ses contemporains, un vécu qui ressemble à celui de notre société, car aujourd'hui – comme à l'époque de Bloch – « beaucoup de gens se sentent désormais désorientés. Le sol tremble sous leurs pieds, or ils ne savent pas quand et pour quelles raisons. Cet état est l'angoisse; si elle se précise, elle se transforme en peur² ». Plus loin, il caractérise le vécu de cette « période charnière »: « L'homme se sent dans ces périodes comme un être non fixé, comme un être lié avec son environnement par un devoir et comme un énorme récipient plein d'avenir³. » Dans des sociétés en déclin, comme Bloch caractérise la société bourgeoise de son époque, la peur est le masque subjectiviste de la crise de la société. Le nihilisme en est l'expression objectiviste.

¹ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, op. cit., p. 9.

² *Ibid.*, p. 1.

³ *Ibid.*, p. 135.

138 Avenirs possibles

L'impossibilité de dépasser l'être-là bourgeois (*bürgerliche Sein*) et le manque de perspectives de ces existences semblent être la définition de l'homme comme néant. La peur et l'angoisse sont passives, l'espoir en revanche est actif, car « l'affect de l'espoir » (Bloch) dépasse la situation établie et il ouvre les hommes vers l'avenir. Il leur demande de « se jeter activement dans le devenant [*Werdende*] dont ils font partie. L'espoir ne supporte pas une vie de chien, qui se sent seulement jetée passivement dans l'être, un être incompréhensible ou très mal compris [...]. Le travail contre l'angoisse existentielle et contre les peurs est un travail contre ceux qui les ont créées et qu'on peut, en général, bien identifier: [l'espoir] cherche dans le monde-même ce qui aide le monde; ceci est trouvable¹ ».

Les rêves éveillés et les rêveries sont, en grande partie, des fuites et des arrangements avec ce mal vécu². Rousseau et Sartre, par exemple, défendent le même argument. Cependant, selon Bloch, les rêves relèvent en partie, également, de l'espoir, car ils peuvent aider à voir plus clair dans des situations compliquées. Le savoir dont on dispose en général est « un savoir regardant se référant nécessairement à ce qui est accompli et ainsi au passé. Ce savoir est désemparé par rapport au présent et il est à l'image de l'avenir³ ». On a vu que la domination du principe de réalité et de la raison instrumentale explique ce fait et le développement énorme des sciences sociales dans les dernières décennies n'a rien changé à cette situation.

Bloch critique la « raison regardante » (*betrachtender Verstand*) idéaliste et positiviste, qui n'est que constat. Cette « raison regardante » ressemble beaucoup à la « théorie traditionnelle » conceptualisée par l'École de Francfort. « Là où manque l'imagination extravertie, comme chez les naturalistes et chez ceux qu'Engels a appelé "les ânes de l'induction", n'apparaissent immédiatement que les *matters of facts* et les rapports apparents

¹ *Ibid.*, p. 1.

² Sartre défend le même argument.

³ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, op. cit., p. 227.

[de la façade] [...] la science ne peut dépasser les rapports apparents grâce à l'anticipation¹. » L'anticipation ne doit pas être confondue avec les utopies classiques; elle est essentiellement une orientation cognitive². Rien n'est jamais définitivement décidé.

Comme les tenants de l'École de Francfort, Bloch défend la raison critique qui considère les choses non seulement comme elles sont, mais également comme elles pourraient être³. Pour cette raison critique « penser signifie dépasser⁴ ». Il précise le sens du dépassement dans la pensée en le distinguant de la fantaisie et en soulignant que la négativité des phénomènes demande de la volonté pour être mise au jour. « L'avenir comporte ce qui est craint et ce qui est espéré. Selon l'intention humaine [...] il comporte seulement l'espéré⁵. » C'est dans ce sens que Bloch cite une fameuse phrase de Goethe selon laquelle « les désirs sont des pressentiments des capacités qui résident en nous; ils sont les annonces de ce dont nous serons capables ». La volonté utopique fait que l'homme veut être lui-même, *hic et nunc*, et vivre pleinement sa vie⁶. Cet avenir possible est saisissable dans le vécu, dans une volonté de vouloir-faire basé sur un choix qui s'exprime ainsi: « Il devrait être ainsi: il doit être ainsi⁷. » S'orientant vers l'idée d'un avenir possible, la volonté avance vers le dépassement de l'établi et elle doit toujours se mesurer à l'existant.

Aussi longtemps que les hommes vivent dans le manque, les rêves éveillés d'une vie meilleure existeront dans la vie privée tout comme dans la vie publique. Bloch critique la conception freudienne du rêve et du rêve éveillé qui ne comprend pas que ces rêves ne demandent pas seulement

¹ *Ibid.*, p. 246.

² *Ibid.*, p. 10.

³ *Ibid.*, p. 6.

⁴ *Ibid.*, p. 2.

⁵ *Ibid.*, p. 1.

⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁷ *Ibid.*, p. 167.

140 Avenirs possibles

d'être interprétés, mais aussi d'être réalisés¹. Pour Bloch, il est dans notre pouvoir d'habiter cette « maison de rêves éveillés ».

Ces rêves sont directement liés à notre réalité, qui est un processus et « la médiation complexe entre le présent, le passé inachevé et, surtout, l'avenir possible² ». Le rêve éveillé est « la figure de proue de ce qu'un homme peut être dans le sens utopique et de ce qu'il aimerait devenir³ » pour imaginer un monde meilleur. « L'ego de la fantaisie peut se référer à d'autres mondes [...] ; le rêve éveillé [en revanche] veut publiquement améliorer⁴. » L'espoir concret qui émerge dans la peur et dans l'angoisse peut permettre la disparition de celles-ci. Il faut pour cela laisser derrière soi la pensée qui considère l'existant comme définitif et, par conséquent, le monde comme une répétition éternelle du « toujours pareil ». « L'imagination éveillée commence comme le rêve de nuit avec des désirs, mais elle les accomplit radicalement⁵. »

Ainsi, l'espoir a toujours un aspect positif et militant, car l'être-là est ouvert vers des avenir possibles⁶. « La notion de *docta spes*, l'espoir compris, illumine ainsi le monde et ne le quitte plus⁷. » Le nouveau est toujours lié à l'existant, il n'y a rien de complètement nouveau. Il existe un tiraillement entre « l'avoir et le non-avoir, comme le désir fondateur de l'espoir et la pulsion de rentrer chez soi⁸ ». Enfin, l'espoir est porté par l'optimisme⁹.

Pourtant, malgré les Lumières, les expéditions dans la *terra utopica* ont été abandonnées au profit de la raison

¹ On reconnaît facilement la référence à la 9^e thèse sur Feuerbach de Marx, selon laquelle les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde, alors qu'il s'agit désormais de le transformer.

² Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, *op. cit.*, p 225.

³ *Ibid.*, p. 101.

⁴ *Ibid.*, p. 103.

⁵ *Ibid.*, p. 107.

⁶ *Ibid.*, p. 128.

⁷ *Ibid.*, p. 5.

⁸ *Ibid.*, p. 6.

⁹ *Ibid.*, p. 166.

regardante, une raison qui ne connaît pas le dépassement et qu'on appelle dans la tradition de l'École de Francfort « la raison instrumentale ». « La société capitaliste se sent niée par l'avenir. La bourgeoisie a de moins en moins de raisons matérielles pour distinguer le pas-encore-conscient et le ne-plus-conscient¹. » Elle est liée au passé comme le proclame la conception platonicienne de l'anamnèse selon laquelle tous les savoirs ne sont qu'une manière de se rappeler ce que l'on a déjà vu². Elle devient ainsi contemplative et les idées ressemblent désormais à des archives poussiéreuses. Cependant, « l'essence n'est pas le passé; au contraire l'essence du monde se trouve au front³ ».

C'est dans ce sens et contre la raison regardante, comme Bloch le souligne, que Marx a établi le changement comme fondement de sa théorie⁴. Dans la raison regardante, le passé est considéré sans lien avec le présent. Or, le passé est une catégorie marchande (dans le sens marxien, développé plus haut), un *factum* réifié sans conscience de son développement historique. La *docta spes* est en revanche « la lumière qui montre la totalité comme un processus infini: *docta spes* signifie l'espoir compris d'une manière matérialiste et dialectique⁵ ».

La classe dominante fait que le peuple se regarde dans un miroir dans lequel il ne voit que ce que l'idéal de cette classe propose. Proche de la conception de « l'industrie culturelle », conceptualisée par l'École de Francfort, Bloch caractérise cette vision du monde comme fiction et il en montre l'aspect spectaculaire et le divertissement qui occupent une place importante au sein de cette société: il en va ainsi des déguisements, des voyages, de la danse, des

¹ *Ibid.*, p. 155.

² Cf. *Ibid.*, pp. 143, 329-330.

³ *Ibid.*, p. 18.

⁴ Bloch en fait la démonstration dans une interprétation magistrale des Thèses sur Feuerbach. Cf. Ernst Bloch, *Experimentum Mundi*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976, pp. 288-333.

⁵ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, op. cit., p 8.

142 Avenirs possibles

films, du théâtre, etc. Elle « donne à voir une vie meilleure, par exemple dans l'industrie de divertissement, ou elle fait le dessin d'une vie vraiment essentielle¹ ». Certes, elle peut produire des utopies technocratiques, mais ces utopies sociales relèvent en général soit des « romans d'État » soit de fantaisies. La réponse à la question « qu'est-ce que la "vraie vie" ? » est un « problème du désir de repos² » au-delà du travail et, bien sûr, du travail sans exploitation.

La conscience utopique

Mannheim³ appelle « conscience utopique » l'imagination du dépassement possible. L'imagination non satisfaite se réfugie dans des « rêves désirants » (*Wunschträume*) et dans les « temps désirés » (*Wunschzeiten*). Il emploie le mot « utopie » dans son sens littéral : la topie est l'ordre établi agissant sur les sujets ; une « u-topie » est par conséquent une idée qui dépasse ou révolutionne cet ordre⁴. Il distingue radicalement sa notion d'utopie de l'expression « utopie » commune, qui est devenue un état irréalisable, mais aussi de la conception hégélienne selon laquelle l'utopie serait la réalisation d'une idée ou d'un idéal préexistant à la vie des sujets. L'utopie est la conscience qui n'est pas identique à l'être au sein de laquelle elle existe ; elle le dépasse, sans être pour autant le rêve d'un paradis terrestre ou au-delà de l'existence terrestre⁵. Elle est la conscience vivante et transformante de l'être-là du sujet et la forme concrète de la négativité (Hegel) qui s'oriente « dans le vécu, dans la pensée et dans l'agir à des facteurs [...] que cet "être" ne comporte pas comme [déjà] réalisés [...] [elle donne] une orientation transcendante à la réalité⁶ ». La

¹ *Ibidem*, p. 12.

² *Ibid.*, p. 15.

³ Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, op. cit.

⁴ Cf. la distinction précise des notions « utopie » et « idéologie » in *Ibidem*, p. 177.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 169.

⁶ Mannheim Karl 1929/1985, *Ideologie und Utopie*, Klostermann, Frankfurt, p. 169.

transcendance de la réalité est fondée sur les représentations qui ne correspondent pas complètement à l'ordre établi de la vie. Ce sont des idées qui expriment l'effort de travailler contre la réalisation de l'être tel qu'il est établi. L'utopie n'existe que par rapport à une « contre-utopie » inscrite dans la réalité. Elle vise un avenir qui correspond à ses espoirs, son ardeur et sa quête de sens¹.

Or, ce ne sont pas les idées, mais les énergies ek-statiques qui poussent les hommes vers la révolution². Mannheim remarque que, bien sûr, dans l'histoire il y a toujours eu des idées exprimant les désirs d'un autre monde et de la transcendance du monde existant, mais ces idées sont en général organiquement intégrées dans la vision dominante du monde et elles perdent leur « efficacité révolutionnaire » (Mannheim). Dans ce sens, les religions lui semblent être un parfait exemple.

Mannheim distingue dans la modernité quatre formes de la conscience utopique: le chiliasme orgiastique des anabaptistes, l'idée libérale et humaniste, l'idée conservatrice et l'utopie socialiste et communiste.

Le chiliasme orgiastique des anabaptistes marque le début de la politique dans le sens moderne du mot, car les espoirs, jusque là orientés vers l'au-delà, sont désormais orientés vers la vie terrestre et considérés comme réalisables *hic et nunc*. Ils animent l'agir social avec une violence particulière. L'utopie chiliastique se constitue initialement contre le vécu résigné et conservateur et contribue, par la suite, à établir le réalisme politique. C'est un exemple pour les contre-finalités évoquées précédemment. Le plus important est que « de l'impossible naît le possible³ ». Le trait le plus caractéristique du chiliasme est « la présence

¹ Koselleck a développé cet argument d'une manière brillante; cf. Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979; et Jan Spurk, *Quel avenir pour la sociologie? Quête de sens et compréhension du monde social*, op. cit.

² Cf. Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, op. cit., p. 186.

³ *Ibid.*, p. 185.

144 Avenirs possibles

absolue [...]. Ce que le chiliaste attend c'est l'unification avec le maintenant¹ ». Mannheim souligne à raison que ce mouvement partage son idée de la révolution avec les anarchistes du XIX^e siècle particulièrement bien résumée par Bakounine lorsqu'il énonce que « le désir de destruction est un désir créateur ».

L'utopie libérale et humaniste, en revanche, est profondément rationaliste, c'est-à-dire conforme à la raison instrumentale. Elle est une contre-utopie, comparée au chiliarisme, et, en même temps, elle confronte la « mauvaise réalité » avec l'idée d'une réalité juste et rationnelle. Cependant, cette idée n'est pas à réaliser *hic et nunc*. Elle sert d'horizon et de repères lointains pour orienter l'agir social, sans avoir l'ambition d'être atteinte. « L'être avance vers le raisonnable dans un mouvement de rapprochement incessant » (Mannheim). En Allemagne par exemple, comme le constate Mannheim, cette orientation a été profondément intériorisée. Elle a comme fonction de « calmer le jeu social » et de l'orienter vers une sorte de *katros*, vers le rapport affirmatif avec la culture et l'esthétisation de l'être humain². C'est cela, la position libérale, si bien développée dans l'idéalisme allemand et dans l'*Aufklärung*. « "L'esprit" est, dans ce cas, "ce deuxième monde" (Freyer) qui plane au-dessus de nous qui nous enchante quand il est intégré dans notre conviction³ ». Sa fonction sociale la plus importante est de rompre avec la vision du monde de l'église et de la théologie. Cette conscience, selon Mannheim, a été beaucoup trop normative pour pouvoir traiter du monde tel qu'il est. Elle « a construit pour cette raison un monde à part, un monde idéaliste [...] [et] elle a perdu le sens pour la corporalité et en même temps son rapport réel avec la nature⁴ ». Attendre, c'est le leitmotiv de cette conscience utopique. Pourtant, elle s'adresse toujours à la volonté libre et elle renouvelle

¹ *Ibid.*, p. 187.

² On trouve ici une des fondements de la *Bildung*.

³ *Ibid.*, p. 192.

⁴ Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, *op. cit.*, p. 193.

le vécu de la non-détermination, que Hegel appelle « l'opinion » (*Meinen*).

Contre cette conscience utopique se constitue la troisième forme, la conscience conservatrice au centre de laquelle se trouve la dramatisation de la conscience de la détermination de l'existence. Elle a la particularité de ne pas être une théorie *stricto sensu*, mais une vision du monde selon laquelle les hommes sont adéquats à leur situation. Ainsi, pour la conscience conservatrice, l'être des hommes n'est pas un problème. Hegel et les Romantiques ont largement préparé le terrain sur lequel s'est développée la conscience conservatrice. La transcendance de l'être prend désormais la forme de l'idéologie, de la croyance et de la religion ou du mythe. Mannheim cite l'idée de Hegel, selon laquelle une réalité historique existe quand cette réalité a été créée. Quand la philosophie peint le tableau de la réalité en gris, la forme de la vie a vieilli. On ne peut plus la rajeunir, mais on doit la reconnaître comme elle est. Comme Hegel l'a écrit dans la fameuse introduction à sa *Philosophie du droit*, ce n'est qu'au crépuscule que « la chouette de Minerve s'envole¹ ».

Pourtant, on doit retenir que les libéraux et les rationalistes défendent « le vécu emphatique du devoir ». Pour Mannheim, en revanche, l'être est le « support de la plénitude de sens² » qui, confronté au vécu, produit le tiraillement entre l'idée et l'être et l'orientation à « l'esprit » qui peut donner naissance à des créations collectives comme l'esprit du peuple ou la nation. Chez les conservateurs l'emphase se déplace au profit de l'être. Quelque chose est meilleur seulement parce qu'il est. Le passé gagne son importance car c'est dans le temps que les valeurs se créent. « La "liberté intérieure" [des libéraux] fait place à la "la liberté objective" à laquelle chacun doit se soumettre³ ».

Enfin, la quatrième forme de la conscience utopique, la

¹ Pour Hegel le devoir concret prend la forme des lois de l'État.

² Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, *op. cit.*, p. 202.

³ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, *op. cit.*, p. 206.

146 Avenirs possibles

forme socialiste et communiste, reste un peu floue dans le développement de Mannheim. D'un côté, les courants anarchistes radicalisent l'idée chiliaste. De l'autre, les socialistes et les communistes partagent avec l'utopie libérale la conviction que le règne de la liberté et de l'égalité est un horizon lointain, celui de la fin du capitalisme. Ils se démarquent radicalement de l'affirmation de l'être que nous avons constatée chez les conservateurs. Les structures sociales sont vécues comme des déterminations de la totalité. Enfin, ils se constituent contre le chiasmisme anarchiste, comme le montrent les passes d'armes entre Marx et Bakounine.

Mannheim présente une (idéale) typologie des consciences utopiques. Aucune de ces idées n'est morte, or la question de la transcendance a perdu beaucoup d'importance, aussi bien dans les visions du monde que dans les théories du social, comme il le montre à l'exemple de la sociologie de son époque et de la psychanalyse freudienne. Contre l'apparence de la société, c'est-à-dire contre l'impression que donne la façade aux observateurs, il constate en 1929 que le conservatisme règne, alors qu'en Allemagne les mouvements sociaux dominaient la rue, revendiquant le dépassement de l'ordre établi¹. Rappelons également qu'à la même époque, au début des années 1930, la jeune École de Francfort constate également le profond enracinement du conservatisme dans la conscience des employés et des ouvriers².

S'imaginer ce qui n'existe pas (encore)

En développant une « phénoménologie du pas encore devenu³ », Bloch et Mannheim défendent l'utopie, la rébellion et l'espoir contre le fatalisme de la « religion du

¹ Cf. *Ibidem*, pp. 218-219.

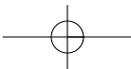
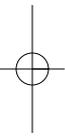
² Cf. Erich Fromm et alii, « Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reichs. Eine sozialpsychologische Untersuchung », in *Gesamtausgabe III*, DTV, Munich, 1980, pp. 1-230.

³ Jean-Marie Vincent, *Max Weber ou la démocratie inachevée*, Éditions du Félin, Paris, 1998, p. 167.

fait accompli » (Vincent). Ils montrent que des rêves et d'autres images peuvent exprimer ce qui n'est pas encore et changer ainsi les comportements individuels.

Certes, l'apparence et le vécu de la société ont énormément changé depuis les analyses de Mannheim, de Bloch et de la première École de Francfort, mais ces analyses restent très actuelles pour comprendre la société contemporaine, car elles permettent la compréhension des continuités dans la constitution du social. Elles traitent de « principes de construction du bâtiment » qu'est notre société. Elles montrent également que le potentiel d'imagination existe, qu'il peut s'exprimer et qu'il peut prendre des formes politiques, c'est-à-dire qu'elles peuvent intervenir sur l'avenir de la cité. L'inscription profonde des individus dans la société, et inversement, ne peut pas détruire cette partie de la subjectivité, car le capital a besoin de la subjectivité pour sa propre reproduction. Ainsi, il maîtrise les subjectivités et actualise les rapports entre le maître et le valet.

L'imagination d'une vie meilleure existe dans le concret, dans les « fragments » (Adorno) et dans les « rébus » (Benjamin) de la société. Elle est à l'origine du projet de dépassement des manques et souffrances subis pour aller vers une société plus libre, plus raisonnable, moins violente, moins angoissante, c'est-à-dire une société meilleure. Pourtant, cet avenir n'est jamais déterminé. Au contraire, l'avenir sous la forme de la prolongation ou de la variation et du perfectionnement de la société existante est pensable et, par conséquent, possible. Par défaut, les sujets optent pour la prolongation et la réforme de l'existant, quitte à exister au sein de contradictions flagrantes incompréhensibles, non maîtrisables et indépassables, qu'on appelle souvent aujourd'hui des « paradoxes », comme nous l'avons vu précédemment, et qui contribuent à la reproduction de l'ordre établi et non pas à son dépassement.



V

De la libération possible

Revenons, enfin, à notre situation actuelle ! Des interrogations sur les avenir possibles ont pris, lors de l'éclatement de la « crise » en 2008, un ton extrêmement dramatique et souvent ouvertement apocalyptique, aussi bien sur le plan économique et financier qu'écologique et social. Depuis, le pragmatisme régulateur a pris le dessus. Néanmoins, les contradictions développées dans les précédents chapitres persistent. Ces contradictions apparaissent sur la « façade du bâtiment » comme des paradoxes.

Le constat très imprudent selon lequel nous vivons la pire crise que le capitalisme ait connue depuis 1929 est devenu un lieu commun, souvent complété par un deuxième constat, aussi imprudent que le premier : cette crise aurait mis fin à l'époque libérale. On pourrait s'attendre à de grands débats pour trouver le meilleur moyen de dépasser le capitalisme, mais ces débats n'existent pas ou sont très marginaux. La « conscience conservatrice » (Mannheim) domine largement les réflexions sur les avenir possibles. Le bâtiment qu'est notre société tient malgré les énormes secousses qu'il a subies et les avenir possibles qui se concrétisent petit à petit ressemblent plutôt à des réparations et à des rafistolages qu'à sa destruction et à la construction d'un nouveau bâtiment.

La fin de la fin de l'histoire ?

Rétrospectivement, la déclaration de la fin du libéralisme est d'autant plus étonnante qu'il semblait indépassable encore quelques semaines avant les krachs. Certes, la forme concrète et apparente du libéralisme, le « néo-libéralisme », qui caractérise le monde capitaliste depuis les années 1970, a légèrement changé depuis la crise. Par ailleurs, cette forme n'a jamais été uniforme. La « troisième voie » britannique, le libéralisme à l'américaine ou à la française, par exemple, sont des variations de ce modèle économique, social et culturel. Il existe toujours des marges de manœuvre selon les situations concrètes des différents pays et selon les priorités de leurs dirigeants. Nous avons affirmé que le plus important est que l'essentiel du libéralisme n'est pas sa théorie ou ses programmes, mais sa réalité, c'est-à-dire son agir transformateur sur la cité et sur la société.

Malgré leurs variations et leurs spécificités, les différentes formes empiriques du libéralisme se sont épanouies dans un « esprit du temps » qui ne connaissait plus d'alternatives au libéralisme et au capitalisme. Il n'y avait pas de raisons de les dépasser, comme si le développement du capitalisme était réellement arrivé à la « fin de l'histoire » (Fukuyama), à l'ultime étape de l'histoire de l'humanité dans laquelle se conjuguent définitivement le capitalisme, la démocratie parlementaire et le bien-être. La lutte pour d'autres avenir serait terminée ou anachronique et pathétique, car ces derniers seraient impossibles. Vouloir en finir avec ce régime économique, social, culturel et politique a été considéré comme absurde, comme un rêve gauchiste ou apocalyptique, parfois les deux en même temps. Il ne resterait que des travaux de finition et d'entretien à faire dans le bâtiment optimal du capitalisme. Donc, on doit être rationnel et réaliste.

La théorie de Fukuyama sur la « fin de l'histoire », vivement débattue dans les années 1980 et aujourd'hui oubliée ou refoulée, n'a pas été extrêmement importante à cause de ses faibles qualités intellectuelles, académiques ou phi-

losophiques. Fukuyama a formulé publiquement une matrice de l'interprétation de cette période qu'on retrouve facilement dans les visions du monde des sujets. Sa position fait partie de ces idées qui deviennent une puissance matérielle quand elles prennent possession des masses, pour paraphraser Marx. Elle a été une véritable déclaration de victoire du libéralisme et un dernier avertissement aux combattants des arrière-gardes anticapitalistes : « *We are the winners, we are the champions* », au moins dans les centres du capitalisme mondialisé. Le reste du monde suivra parce qu'il ne peut pas faire autrement. La mondialisation économique et culturelle est considérée comme la preuve empirique de cette marche victorieuse du capitalisme. La démocratie parlementaire ou les droits de l'homme suivront, car ils ne sont que des épiphénomènes de cette victoire historique. La dictature en Chine, par exemple, ne pèse pas lourd contre un taux de croissance économique à deux chiffres.

Et krach ! En 2008, le noyau dur du capitalisme financier est en déroute et en grande partie sauvé par des interventions étatiques, si décriées avant le krach. Les entreprises ne tardent pas à se repositionner dans le contexte nouveau, ce qui entraîne, entre autres, des effets négatifs pour les salariés, mais aussi pour les épargnants et les consommateurs. Tout le monde semble être l'objet de cette catastrophe. On décrit, dans l'espace public et surtout dans les médias, l'économie sombrant dans la récession et les conflits sociaux croissants, annonçant par là des explosions sociales. La crise écologique est si grave et évidente qu'elle est devenue désormais un sujet consensuel entre les différents courants politiques et dans les dîners en ville.

C'est comme si un violent orage inattendu avait ravagé toute une région et balayé des fortifications comme de vulgaires paillottes. Les premiers secours et les dépanneurs politiques sont rapidement arrivés sur les lieux du sinistre pour éviter le pire. Mais qu'est-ce que le mal ? Que faire maintenant ? Réparer et reconstruire à l'identique et atten-

152 Avenirs possibles

dre la prochaine catastrophe? Reconstruire selon d'autres principes et d'autres logiques? Mais qui connaît ces autres principes et logiques? Voici des questions simples qui auraient pu déclencher des réflexions sur les avenir possibles au-delà du capitalisme! Les aménageurs et les réparateurs les ont suivis pour faire leur travail et éviter l'effondrement du bâtiment et le rendre à nouveau fonctionnel. Malgré les multiples crises, la situation sociale est, certes, tendue, mais elle n'est pas explosive; l'économie n'est pas florissante, mais elle ne s'est pas effondrée; les problèmes écologiques s'imposent dans les discours de plus en plus comme la détermination de l'avenir conforme à la « conscience conservatrice » dominante: pas un seul grand problème écologique n'a trouvé sa solution, le sommet de Copenhague fin 2009 a été le sommet du rafistolage de l'apparence écologique.

Néanmoins, les réflexions sur ces questions n'ont pas été univoques. Nous avons vu dans le chapitre précédent que, bannis depuis longtemps du vocabulaire du politiquement et scientifiquement sérieux dans le ghetto des discours marginaux, les notions de capitalisme, d'anticapitalisme et d'alternatives au capitalisme, tout comme le discours sur la nécessité d'une régulation politique du capitalisme, sont en effet de retour dans le débat politique, dans les médias ainsi que dans les sciences humaines et sociales.

Certes, ces discussions n'avaient jamais complètement disparu. On a même pu constater dans les dernières années qu'elles se sont considérablement développées, mais, loin des médias, elles n'ont que rarement dépassé des cercles restreints. Les critiques du libéralisme et du capitalisme ainsi que de la croissance comme mode de création et comme mesure du bien-être y occupent des places centrales¹. Elles reprennent souvent les débats des années 1970, stimulées, par exemple, par les écrits d'Illich, de Marcuse ou de Gorz. On retrouve ces auteurs à nou-

¹ La littérature consacrée à la critique du libéralisme est pléthorique; comme synthèse des critiques de la croissance cf., par exemple, les travaux de Méda ou la revue *Entropia*.

veau dans le débat sur la situation actuelle considérant qu'« il y a des raisons de se révolter¹ » et que la fin du capitalisme est possible, pour certains elle est même tangible ou en cours. Comparant les débats d'aujourd'hui avec ceux des années 1970, on constate deux grands absents : les mouvements sociaux et la lutte des classes porteurs d'un projet de société alternatif au capitalisme. En effet, nous ne vivons plus dans la même époque, mais il y a des continuités qui lient les deux époques et qui s'expriment, par exemple, dans ce « retour des classiques ».

Le *mainstream* des discussions sur les avenir possibles se veut plus sérieux et plus réaliste que le discours des anticapitalistes et des décroissants. Au sein des milieux des défenseurs et aménageurs du libéralisme, mais aussi dans les milieux critiques, domine la conviction que le dépassement du capitalisme est purement et simplement impossible, car pour les sujets il n'y a pas de raisons de le dépasser. Leur quête de sens et d'avenir reste dans le cadre social établi et ces quêtes d'avenir se jouent dans le mouchoir de poche de l'imagination sociale, entre les aménagements et les nouvelles régulations du capitalisme. La situation actuelle est considérée comme grave et dramatique, mais l'actualisation élégante des recettes de la régulation du keynésianisme ou de l'ordo-libéralisme pourrait suffire pour s'en sortir. L'avenir serait, par conséquent, un capitalisme nouvellement régulé prenant en compte les problèmes écologiques et sociaux.

Pour beaucoup de sujets, la situation actuelle est réellement dramatique. Les retombées de la crise sont douloureusement et bien souvent tragiquement vécues comme mépris et humiliation, comme manques et misères. Ce vécu angoissant est une triste réalité, mais dans les réflexions sur cette réalité dominant la « négation pure », la démonstration que ce monde est mauvais et la dénonciation de ce fait. Aussi justifiés et compréhensibles que soient ces discours, la « négation pure » qui les porte ne

¹ Jean-Paul Sartre (en collaboration avec P. Gavi et P. Victor), *On a raison de se révolter*, Gallimard/La France sauvage, Paris, 1974.

154 Avenirs possibles

peut pas produire la compréhension de la situation actuelle, nécessaire pour le dépassement des causes qu'ils dénoncent. Elle produit la résignation.

On ne peut pas parier non plus sur la spontanéité des « mouvements sociaux », comme on appelle depuis quelques années la moindre mobilisation. Ces spéculations ressemblent à la prière pour la pluie au Sahel. En outre, des mouvements sociaux spontanés, porteurs d'un projet de société, d'une « historicité » et créateurs ou accoucheurs d'une nouvelle société, n'ont jamais existé dans l'histoire. Même les révoltes ne sont pas spontanées et elles ne portent pas de projet de société non plus. Ainsi, elles retombent rapidement et nécessairement parce qu'elles ne peuvent pas produire un autre avenir que la prolongation de l'existant¹.

On ne peut pas ignorer pour autant les contestations puissantes qui existent au sein de la société (française), même si elles ne remettent pas en question le capitalisme, mais seulement la manière dont il est géré et régulé. Elles prennent parfois des formes extrêmement violentes et classiques (grèves, séquestrations de dirigeants d'entreprises, menaces de destruction de l'appareil de production, de machines ou d'usines, etc.) qui ressemblent aux autres révoltes, vieilles comme le capitalisme, qui ne veulent et ne peuvent pas aboutir sur la construction d'un autre avenir. Ainsi, au cours des révoltes qui eurent lieu en 2009 dans les entreprises, par exemple, on demandait des primes de départ assez élevées, mais ni le fait d'être licencié ni l'existence d'une économie qui appauvrit les travailleurs n'ont été contestés. Les révoltés s'inscrivent dans la fatalité qui s'abat sur eux et ils essaient de s'en sortir un peu mieux.

Il y a beaucoup d'indices, présentés par exemple dans des sondages et vivement repris par la presse, qui montrent que dans les visions du monde des Français, cette crise est considérée comme omniprésente, mondiale et

¹ Cf. par exemple Jacques Ellul, *Autopsie de la révolution*, La Table Ronde, Paris, 1969/2008.

globale, mais également comme une fatalité¹. La « façade » est en mauvais état et menace la vie des sujets aux niveaux social, politique et économique. Dans les visions du monde, dominant des peurs et des angoisses que ces menaces (réelles ou fictives) créent, par exemple la peur de perdre son emploi ou de sombrer dans la pauvreté. Selon les visions dominantes, largement reprises par les médias, cette « crise » s'abat comme une catastrophe naturelle, c'est-à-dire de l'extérieur et inévitablement. Néanmoins, il y a aussi les fautes de quelques individus méprisables qui font que « nous en sommes arrivés là », par exemple celles des *traders* et des patrons voyous ou des politiciens incapables et corrompus. Adorno (1952) a bien analysé ce « syndrome du bouc émissaire ».

La solution à la crise est, par conséquent, attendue non seulement par l'équilibrage *quasi* naturel « des marchés », mais, également, grâce à des actions d'instances politiques qui devraient réguler le capitalisme grâce aux changements de comportement des dirigeants dont la « moralisation » fait partie. Il s'agit de remplacer (partiellement) les forces anonymes et hétéronomes des marchés par d'autres forces que l'on juge moins anonymes et plus contrôlables, mais qui sont également hétéronomes. Concrètement, c'est l'État dans le sens le plus large – des communes à l'Union européenne, en passant par les structures planétaires (G20, FMI, etc.) – ou les dirigeants politiques et économiques « moralisés » qui devraient résoudre la crise. Qu'on parie plus sur l'auto-régénération des marchés et de l'économie qui, une fois leur bonne santé retrouvée, entraîneront le bien-être de tous, ou qu'on parie plus sur les bienfaits des régulations politiques, la solution des problèmes générés par la crise est attendue de forces qui agissent de l'extérieur.

Néanmoins, il n'y a pas de raisons de considérer cette crise comme l'acte d'agonie du capitalisme. Le capitalisme ne meurt pas comme un méchant vieillard qui terrorise

¹ Cf. l'étude de Médiascopie pour Euro-RSCG & Co en décembre 2008 ou l'étude pour *Le Nouvel Observateur* (8-14/1/2009).

pour la dernière fois ses proches avant de passer l'arme à gauche en laissant le champ libre à l'avènement *quasi* naturel d'un avenir meilleur.

Contre la révolte

Bien sûr, les ingrédients d'une révolte existent dans nos sociétés. Pour reprendre un argument d'Ellul, la révolte éclate par la conjonction de certaines occasions quasiment imprévisibles et de situations connues. Pourtant, Ellul se trompe quand il lie les sociétés figées comme la « société bloquée¹ » française des années 1950 et 1960 à la révolution. La société actuelle correspond largement, et malgré son dynamisme apparent, aux critères d'une « société bloquée ». Elle étouffe les quêtes d'avenirs, car « le progrès et la mobilité sont arrêtés par des facteurs externes ou par un consensus social tendant à un équilibre social non remis en question, même s'il y a des conflits politiques car le consensus social n'est pas identique, ni même traduit par le consensus politique² ». Les « sociétés bloquées » produisent le terreau de révoltes et de « servitudes volontaires », mais elles n'ouvrent pas la voie de leur dépassement.

Dans les dernières années, on a souvent constaté que les souffrances des sujets peuvent se transformer en véritables révoltes, souvent très violentes. Celles-ci n'appartiennent pas au passé ou aux pays instables sur le plan politique et institutionnel. Pour comprendre ces révoltes en vue du dépassement possible de la situation actuelle qui, entre autres, a causé la souffrance des révoltés, on doit les situer historiquement. Les révoltes ne font pas partie de l'essence humaine. C'est dans une situation historique concrète que les sujets considèrent leur vie quotidienne comme insupportable. « Le révolté dit non. On a atteint la limite³. » Dans les révoltes dominent des sentiments d'hu-

¹ Stanley Hoffmann, *À la recherche de la France*, Le Seuil, Paris, 1963.

² Jacques Ellul, *Autopsie de la révolution*, op. cit., p. 43.

³ *Ibid.*, p. 14.

miliation, de mépris et d'intolérable. La supplique des ouvriers de Saint-Petersbourg au tsar en janvier 1905 en est un exemple très connu et classique. On y lit : « Nous sommes arrivés à ce moment terrible où mieux vaut la mort que la prolongation de souffrances insupportables. »

Les révoltés, qui ne supportent plus leur vie, accusent des « responsables » de leur misère, des hommes identifiables, des « boucs émissaires¹ ». Les évidences jouent un rôle important dans ces mobilisations, les argumentations et les explications n'y intéressent que peu. Ce n'est pas pour construire une autre vie, une vie meilleure, qu'ils se révoltent. Le révolté « conçoit alors son histoire comme une fatalité, un destin – et c'est dans le désespoir qu'il dit non [...] à la faim [ou à d'autres manques] de demain. Et c'est pourquoi la révolte est bien ancrée dans l'histoire : seulement, c'est une histoire qu'on refuse [...] la révolte est un soulèvement titanesque faisant craquer les choses, sans avenir prévisible² ». Dans la révolte, le valet se bat pour sa place au sein de la société existante.

Le désespoir et non pas « le principe espérance », ainsi que la mort et non pas la vie meilleure dans l'avenir sont au cœur de la révolte. Cette dernière se réfère au passé, lorsque les « choses allaient mieux ». Ainsi, la révolte n'a pas d'avenir, car les révoltés la conçoivent comme l'aggravation fatale de leur présent qu'il ne supporte plus. Bien sûr, dans l'histoire il y a eu des révoltes qui ont fait tomber des puissants, mais elles n'ont jamais construit une autre société. « Le révolté ne va que vers la mort [...] la mort lui est devenue préférable à la vie. Le choix inconscient, en même temps que la tentative désespérée pour devenir le destin font que toute révolte est légitime³. »

Les révolutions, au moins dans le monde capitaliste depuis le XVIII^e siècle, n'ont pas produit les avenir radieux escomptés, mais de véritables contre-finalités. Ce constat

¹ Theodor W. Adorno et alii, *Studien zum autoritären Charakter*, op. cit.

² Jacques Ellul, *Autopsie de la révolution*, op. cit., p. 16.

³ *Ibid.*, p. 23.

158 Avenirs possibles

est irréfutable et il sert depuis toujours d'argument aux défenseurs du *statu quo*. Pourtant, ces révolutions ont été menées parce que les hommes ne considèrent pas que leur situation misérable soit leur destin et que le progrès soit une sorte de loi naturelle qui s'impose fatalement pour rendre leur situation pire qu'elle ne l'est. Les révoltés se mobilisent contre ce qu'ils vivent comme étant un « progrès » en détériorant leur situation. Pour les révolutionnaires, en revanche, l'avenir meilleur est possible. Le cours de l'histoire n'est pas déterminé, l'histoire est à écrire et ce sont eux qui l'écrivent.

Les avenir possibles

La description empirique ne peut pas nous apprendre s'il y a un potentiel de dépassement vers d'autres avenir, si la « négativité » existe et, si cela est le cas, quelle direction pourraient prendre les « chemins de la liberté ». La description empirique reste prisonnière des paradoxes qu'elle décrit. La pensée du dépassement possible et la recherche des « chemins de la liberté » (Sartre) sont ancrés dans le « principe espérance » (Bloch) de la vie, mais elles sont d'abord des problèmes théoriques. Les questions posées par la théorie peuvent, ensuite, se traduire en réflexion sur la vie que nous voulons mener et ainsi se prolonger dans nos visions du monde, dans nos raisons d'agir et dans des tentatives d'établir une société plus conforme à nos désirs.

La critique peut montrer ces chemins, car elle est « une manière de penser qui tente de découvrir, sous la marche visible et apparente du monde, les ressorts dissimulés qui y sont réellement²⁹⁷ ». Autrement dit, il faut déchiffrer les énigmes des fragments de la façade que nous avons devant nous, pour reprendre l'image d'Adorno, et ne pas nous contenter du perfectionnement de la description de ses paradoxes. Nous devons trouver ce qui lie les fragments

¹ Christian Arnsperger, *Critique de l'existence capitaliste*, Cerf, Paris, 2005, p. 39.

entre eux, ce qui lie la façade et le bâtiment ainsi que les principes de stabilité et de développement du bâtiment pour comprendre son état et ses potentialités.

Ce bâtiment est assis dans l'épaisseur de l'histoire. Les réflexions sur les avenir possibles doivent rendre compte de ce fait. Le capitalisme a créé au cours de son histoire un lien dense entre les subjectivités des hommes et la réalité sociale qu'est le capitalisme : ce caractère social spécifique du capitalisme est le caractère autoritaire. On a vu le principe majeur de socialisation et de création du caractère social : pour que ce lien social existe, il faut, d'un côté, que les individus mobilisent et investissent leurs subjectivités dans la création de ce lien social (« l'inscription des individus dans la société »); de l'autre côté, en vivant dans cette société, les individus en apprennent et intériorisent les principes de fonctionnement, le « principe de réalité » (Freud) et la « sublimation répressive » (Marcuse); ainsi, la société s'inscrit en eux. C'est un processus violent qui change de forme au cours de l'histoire, mais la violence et, par conséquent, les souffrances persistent. Sur cette base se développe le caractère social correspondant à la société existante : vouloir faire ce que l'on doit faire¹.

La quête de sens fait partie de cette mobilisation de la subjectivité, mais elle n'est pas programmée comme le déroulement d'un programme informatique pour produire nécessairement l'autonomie ou l'adaptation parfaite à la société. La conscience conservatrice dominante défend cette position déterministe. En revanche, pour exister, les sujets doivent trouver un sens dans leur existence. Cette quête de sens n'est pas à confondre avec une méditation sur les mystères de la vie ou sur la misère du monde, c'est la recherche des raisons pour lesquelles je vis d'une certaine manière avec les autres, c'est l'explication de mon existence ainsi que le sens que j'y trouve. Les questions qui motivent cette quête viennent en général de l'extérieur, par exemple je dois décider ce que je veux, ce

¹ Cf. également Jan Spurk, *Du Caractère social*, op. cit.

160 Avenirs possibles

que je peux et ce que je dois faire après un licenciement ou après avoir obtenu mon diplôme de fin d'études. Cette quête évoque également et nécessairement ma finitude, la limite même de mon temps de vie.

Chacun crée le sens de sa vie et le sens qu'il donne aux phénomènes, son « sens subjectif » (Weber). Ainsi, se (re)crée le lien social si les individus trouvent un sens à leur existence au sein de la société, car ils peuvent s'imaginer y vivre convenablement dans l'avenir. Or, s'ils ne peuvent pas s'imaginer cette vie dans la société existante, ils cherchent le sens dans ce qui n'existe pas encore. Ils dégagent la négativité pour créer un autre avenir, plus conforme à leur imagination d'une vie acceptable.

La mobilisation des subjectivités est infinie, car c'est grâce à elle que le lien social se (re)constitue. Ainsi, les quêtes de sens tout comme les imaginations de la « vie bonne » ou d'une vie meilleure sont profondément préformées par la culture existante, c'est-à-dire dans notre société par l'industrie culturelle.

Pourtant, dans la confrontation de ce qui est avec ce que l'existant prétend être, on fait l'expérience de la non-authenticité de notre société: elle n'est pas ce qu'elle prétend être. La quête de sens gagne alors toute son importance. La société libérale proclame, par exemple, la liberté et l'individualisation croissante comme idéal en train de se réaliser. Ces mots reprennent des notions fondatrices de la société bourgeoise, cependant, leur sens a changé puisque la liberté n'est plus l'autonomie raisonnable des individus, mais le choix entre des produits de l'industrie culturelle. L'individu n'est plus conçu comme l'être humain qui a développé pleinement ses capacités d'autonomie, de raison et de responsabilité. Désormais, le mot d'individu indique un être humain « libéré de » ses liens et certitudes traditionnels, de plus en plus isolé, et par conséquent affaibli et angoissé. Les individus sont liés par l'extérieur et selon des critères qui leur sont imposés et qu'ils ne maîtrisent pas. Ils vivent dans la « minorité » (Kant) consentie.

De la libération possible 161

Les défenseurs de l'ordre social établi constatent, bien sûr, les manques et les souffrances causées par ces manques (« négation pure »), mais ils nous apprennent également que la vie proclamée par cette société est possible, bien qu'elle n'existe pas encore: grâce à l'industrie culturelle notre vie deviendrait libre et la meilleure possible. On doit, évidemment, faire d'énormes efforts pour persuader les sujets de la réalité de ce constat. Cela équivaut à une publicité vantant les qualités d'un produit alimentaire, par exemple, qui dit en même temps que les produits de l'industrie alimentaire que nous consommons habituellement sont de la « malbouffe ».

Une autre vie ?

Les avenir possibles se présentent toujours aux individus comme d'autres vies que celles qu'ils mènent. L'eau ne coule qu'une fois sous le même pont. C'est cela l'incertitude existentielle créatrice de l'angoisse existentielle qui ne peut disparaître, car l'avenir est toujours incertain. Les grandes croyances, les religions par exemple, ont orienté cette angoisse vers l'au-delà et elles ont forgé des visions du monde selon lesquelles la vie est dirigée par une instance suprême vers cette fin. La vie terrestre n'est que « la vallée de larmes » que l'on doit traverser pour atteindre la béatitude dans l'au-delà, à condition de mener une vie conforme aux exigences divines.

Bien sûr, le capitalisme s'est attaqué aux croyances au nom de la raison, de la rationalité, de la maîtrise de la nature par l'homme et de la soumission de la nature aux hommes. Il ne s'agit pas de détruire les religions, mais d'imposer le « principe de réalité » (Freud) comme nouvelle base des visions du monde. Ainsi, les religions ou d'autres croyances et mythes n'ont ainsi pas disparu. Les croyances sont renvoyées dans la sphère privée et il existe des « affinités sélectives » (*Wahlverwandschaften*, Weber) entre les religions ou d'autres croyances et le capitalisme.

Ce qui a changé profondément, c'est la perspective dans l'imagination de l'avenir et de « l'horizon d'attentes »:

162 Avenirs possibles

l'au-delà n'est plus la (seule) finalité de l'agir du croyant, mais sa vie terrestre devient cette finalité de l'agir. Celle-ci s'inscrit désormais dans la réalité sociale, économique et culturelle et cette réalité s'inscrit dans l'individu. La religion lui permet par conséquent, désormais, de donner un sens à sa vie et de s'inscrire dans la société. La raison, quant à elle, a d'abord cédé sa place à la raison instrumentale, la rationalité, qui s'est transformée et pervertie en nouveaux mythes et croyances¹. Les formes traditionnelles des mythes et des croyances, de l'astrologie aux multiples variantes de l'ésotérisme, n'ont jamais disparu et elles s'intègrent aisément dans l'industrie culturelle². De même, les religions classiques ou leurs nouvelles variantes plus ou moins sectaires se portent plutôt bien, car elles jouent leur rôle d'ersatz aux explications de l'existence et de moyen de trouver un sens à sa vie. Cet ersatz est facilement intégrable dans l'industrie culturelle.

Les individus doivent vivre avec leur angoisse existentielle. Mais comment y réussir ? Il n'y a que deux manières de le faire : la fuite et la mauvaise foi ou l'engagement et la libération. L'engagement et la libération sont ancrés dans la réflexion sur soi au sein de la société, sur la vie avec les autres avec qui je partage ma situation, conscient de la finitude de mon existence comme de l'existence des autres.

La finitude n'est pas accessible au sens, empiriquement observable et positivement descriptible. « Elle ne vient frapper notre conscience que quand nous tentons de *donner un sens* à cet "entre-deux" où nous nous sentons placés par le fait même d'exister³. » La conscience de la

¹ Les écrits de l'École de Francfort l'ont brillamment analysé. Cf. par exemple Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Gesammelte Schriften* 6, *op. cit.*; Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* 8, *op. cit.*

² Cf. par exemple l'analyse de l'astrologie dans le capitalisme développée in Theodor W. Adorno, « The stars down to earth », in *Gesammelte Schriften* 9.2, Suhrkamp, Frankfurt, 1949, pp. 15-120.

³ Christian Arnsperger, *Critique de l'existence capitaliste, op. cit.*, p. 44.

De la libération possible 163

finitude est surtout la conscience de notre mortalité que nous gérons avec les moyens que notre culture (industrielle) met à notre disposition. S'affronter à la finitude est le premier pas de la libération, c'est « le courage d'être¹ ». La critique peut expliquer cette constellation existentielle, mais elle ne peut pas la faire disparaître.

Échapper à l'angoisse existentielle se fait en général de façon très peu spectaculaire, parce qu'en société, cela est considéré comme normal. Ces fuites s'exécutent dans le divertissement, la consommation et les « sublimations répressives » (Marcuse). Autrefois, dominait la fuite dans l'espoir d'une vie après la mort.

L'avenir est nécessairement une autre vie dans le sens où la vie ne se répète pas, ce qui est également le cas de l'histoire. L'industrie culturelle fabrique l'avenir possible, elle le propose, l'impose et le vend aux sujets; une fois consommé, on repart dans la même boucle. « Désormais, cette nouvelle conscience, cet "espace intérieur", l'espace de la praxis transcendante, est coupé de la société dans laquelle les sujets sont comme les objets: des moyens dans un tout². » Les sujets investissent leur imagination de l'avenir dans l'industrie culturelle qui s'est approprié depuis longtemps cette imagination et qui la renvoie aux sujets comme l'exigence de vivre d'une certaine manière: l'ersatz du sens produit par l'industrie culturelle devient une force hétéronome.

L'ennuyeuse impression d'uniformité de la vie existe et pousse les sujets à chercher dans ce que l'industrie culturelle propose comme avenir préfabriqué le neuf, le distinctif, l'exceptionnel et l'excitant qui s'avèrent rapidement comme standardisés et banals, comme la vie que les sujets mènent. Les sujets sont ainsi obligés de recommencer cette quête d'une « autre vie » sans fin et sans véritable sens qui les inscrit de plus en plus dans la société et qui fait que la société s'inscrit de plus en plus profondément en eux. L'avenir est une nouvelle variante

¹ Peter Tillich, *The Courage to Be*, Yale UP, New Haven, 1952/2000.

² Herbert Marcuse, *Der Eindimensionale Mensch*, op. cit., p. 43.

164 Avenirs possibles

de la vie qu'ils mènent et qu'ils ont menée dans le passé avec les autres, avec pour résultat l'installation d'un profond fatalisme.

Pour vivre une autre vie, on doit s'imaginer vivre autrement et vouloir le faire. Or, s'il n'y a pas « d'espoir » (Bloch), on ne peut pas s'imaginer cette vie avec les autres selon des principes qui correspondent mieux aux désirs des sujets que les principes de la vie actuelle. Une possibilité imaginable est une vie plus raisonnable et plus libre, ce qui a été l'ambition fondatrice de la société bourgeoise et est resté une promesse non tenue. Si l'on ne peut pas – ou si l'on ne veut pas – s'imaginer une autre vie, l'avenir ressemblera toujours à de simples variations de la vie que l'on mène. Une des grandes forces de l'industrie culturelle est de coloniser l'imagination grâce au « principe de réalité » et, de ce fait, de pouvoir préformer et préfabriquer ce que les sujets s'imaginent comme désirable dans l'avenir.

Les objets du désir sont fournis par l'industrie culturelle. Celle-ci crée de nouveaux manques pour que les sujets puissent chercher des satisfactions dans d'autres objets préfabriqués, et ainsi de suite. Cette « sublimation répressive » est la forme moderne de la mobilisation de la subjectivité, nécessaire pour la constitution du capital. Elle inclut les visions du monde et les raisons d'agir conformes au capital dans lesquelles règnent le « fétichisme de la marchandise » (Marx), l'ersatz de l'imagination d'un avenir libre qui est une idée angoissante que nous fuyons et re foulons.

Retour sur la fin d'une époque

Pour caractériser notre situation, le « grand tournant ¹ », on ne peut pas se contenter du constat de la fin du néolibéralisme qui a régné en maître dans le monde capitaliste depuis la fin des années 1970. Il faut également se rappeler que cette fin n'est pas une sorte de « table rase » de la

¹ Georges Balandier, *Fenêtres sur un nouvel âge*, Fayard, Paris, 2008, p. 173.

réalité du libéralisme. Elle est, en outre, le résultat de forces hétéronomes et non de mobilisations qui l'auraient combattu afin de créer un avenir différent de la réactualisation de ce régime. Construit sur les ruines de la société « fordiste », la fin (plus ou moins violente, selon les pays) du mouvement ouvrier et de la classe ouvrière¹, ce régime a pris la forme du nouvel individualisme, l'individualisme sériel, conforme à la forme marchande. Il est complété par ce que l'on appelle le communautarisme, dans le sens du mot américain *community*, selon des particularités naturalisées, comme par exemple l'origine (« race ») ou les spécificités culturelles ou sexuelles (gay, lesbiennes, etc.). Les sujets, désormais inlassablement appelés « les individus », ne sont pas des individus selon les critères des Lumières, mais ils ressemblent à des « Uns » liés par des forces hétéronomes et extérieures à eux. La sérialité s'est pleinement installée dans la société.

La critique peut aisément montrer que cet état social n'est ni naturel ni inévitable. Il est pourtant une « seconde nature » des sujets, une construction sociale considérée comme allant de soi, naturelle et indépassable. Cet état social, le « bâtiment », n'est pas naturel, mais il prétend l'être. Il est par conséquent construit par les sujets. Ainsi pourraient-ils le rénover, le transformer ou le raser pour le construire autrement, s'ils le voulaient.

La critique peut également montrer que les sujets, appelés « les individus », ne sont pas libres, conscients et épanouis. Ils sont des « Uns » obligés par les forces hétéronomes de la sérialité de faire volontairement ce qu'ils doivent faire, de se mobiliser individuellement pour intégrer le lien social et participer ainsi à sa reconstitution. Le fait qu'on appelle « réflexivité » l'obligation de l'individu de se penser dans le système ou « liberté » les efforts de

¹ On ne doit pas oublier, par exemple, l'écrasement extrêmement violent du mouvement ouvrier en Grande-Bretagne sous Margareth Thatcher à la fin des années 1970 qui a été la condition *sine qua non* de la « révolution libérale » dans ce pays, depuis l'exemple européen à suivre.

166 Avenirs possibles

trouver les moyens adéquats et préfabriqués de son intégration, montre que les individus ne sont pas comme les Lumières, les architectes et les planificateurs du bâtiment de la société bourgeoise (*bürgerliche Gesellschaft*), ont conçu les habitants de ce bâtiment: des hommes et des femmes majeurs, conscients de leur vie avec les autres, raisonnables et responsables de leurs actes, donc libres. Pourtant, la prétention que les hommes soient des individus persiste; la comparaison entre ce qu'ils sont et ce qu'ils devraient être montre non seulement qu'ils ne sont pas des individus, mais également qu'ils pourraient l'être.

On constate plus généralement que les idées fondatrices de la « société bourgeoise » n'ont pas disparu, mais qu'elles se sont perverties en mythes. Ainsi le « bâtiment » de notre société ressemble à cette société bourgeoise, mais il n'est pas cette société. L'apparence est trompeuse, comme l'apparence d'un soda ressemble à s'y méprendre celle du whisky.

On a également vu que l'espace public est désormais la scène où se produit l'industrie culturelle et où le parlementarisme est devenu l'antichambre des centres de gestion du « monde administré » (Adorno), pour ne citer que deux exemples qui montrent qu'en apparence la plupart des caractéristiques de la forme politique de la « société bourgeoise » persistent, mais que leur sens a profondément changé. Le libéralisme de la fin du XX^e siècle est dans ce sens l'aboutissement de la liquidation de la « société bourgeoise » et l'aboutissement du « monde administré », c'est-à-dire du capitalisme sériel. Pourtant, entre ces sociétés existent des continuités dont la plus importante est le capitalisme comme lien social. Il est désormais à la fois plus brut, plus brutal et plus individualisé, mais aussi plus consensuel, car il repose sur un large consentement¹.

La conjonction de l'institutionnalisation du « monde administré », de la « biopolitique et du dispositif » (Foucault) et de l'industrie culturelle permet la création

¹ Cf. Geneviève Fraisse, *Du Consentement*, Le Seuil, Paris, 2007; et Michela Marzano, *Je consens, donc je suis...*, PUF, Paris, 2006.

De la libération possible 167

du lien social entre individus sériels dans l'espace public. Les individus sériels disposent d'un caractère social fondé sur le « principe de réalité » bien établi pour s'inscrire dans cette société. Il en est le « ciment » (Fromm). C'est la force et la puissance du capitalisme établi qui lui donne une grande stabilité et qui sont visibles sur la façade du bâtiment seulement comme « figures énigmatiques » (Adorno). Marx les aurait appelées « la contrainte muette des circonstances » (*der stumme Zwang der Verhältnisse*).

On comprend ainsi que les avenir possibles préfabriqués par l'industrie culturelle ne s'essouffent pas. Le dogme selon lequel l'augmentation de la richesse mesurée en PIB est le seul garant d'un avenir meilleur, par exemple, n'est pas défendable sur le plan intellectuel, mais il domine largement les visions du monde et, par conséquent, les actions économiques et politiques, sur la base d'un large consentement.

Des continuités contradictoires de la mobilisation pour la société

Retenons de la mobilisation de la subjectivité pour la constitution du capitalisme qu'elle est profondément et nécessairement violente, car elle impose aux sujets un mode de vie et un avenir. La forme de cette violence a, bien sûr, beaucoup changé au cours de l'histoire du capitalisme, pourtant les différentes formes coexistent encore empiriquement aujourd'hui. La violence physique a été sur le plan historique la première manière de soumettre les futurs travailleurs et, *in fine*, toute la société au capital. Marx, par exemple, l'a montré dans son analyse de « l'accumulation originelle », traduite en français par « l'accumulation primitive ». C'est pour cette raison que les anciens paysans étaient chassés de leurs terres, et que les « désaffiliés » et « surnuméraires » (Castel) étaient enfermés dans les maisons de travail et autres bagnes. Les travailleurs étaient soumis à des régimes d'usines basés sur la violence physique.

Cette époque du capitalisme naissant a été particulière-

168 Avenirs possibles

ment cruelle, mais les forces extérieures qui agissaient sur les sujets ont été saisissables. Fromm et Marcuse, par exemple, ont montré que le capitalisme s'est établi, entre autres et peut-être surtout, grâce à l'intériorisation, à l'anonymisation et à l'organisation de cette violence. Elle est désormais en nous et elle est un système anonyme de forces hétéronomes qui s'exercent sur les individus et qui deviendra « la cage de fer » (Weber) et le « monde administré ». Elle a la forme en apparence raisonnable de la rationalité et elle fait que les sujets se coulent dans le moule du capitalisme et qu'ils consentent à ce lien social. Cette situation devient normale dans la mesure où il n'y pas d'alternative imaginable à cet état social; elle est désormais devenue leur « seconde nature ».

Cette question est intimement liée à l'émergence du capitalisme et, ainsi, elle est traitée par des auteurs classiques. Pour n'en citer que quelques exemples : Kant développe une théorie de l'hétéronomie. Avant lui, La Boétie s'insurge contre la servitude volontaire. Hegel a insisté dans sa théorie de la reconnaissance, comme nous l'avons vu, sur le caractère violent de la soumission que la reconnaissance nécessite. Leurs analyses sont régulièrement reprises, car la violence, la soumission et le consentement font partie des continuités du capitalisme. Le constat indéniable que la forme directe et souvent physique de la soumission a largement fait place à l'autosoumission, au consentement et à la « servitude volontaire » ne change rien à ce fait, mais il explique que ce rapport de violence est désormais considéré d'une manière mythique, par exemple comme nature (humaine) ou comme intérêt; l'utilitarisme le proclame depuis des siècles¹.

Devoir et vouloir vivre dans le capitalisme fait partie de l'essence du capitalisme. L'établissement du capitalisme

¹ Cf. Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* 8, *op. cit.*; Albert O. Hirschman, *Les Passions et les intérêts*, *op. cit.*; Christian Laval, *L'Homme économique. Essai sur les racines du néo-libéralisme*, *op. cit.*

consiste ainsi et essentiellement dans la formation de la subjectivité conforme aux exigences du capital. On aimerait rappeler la tradition marxienne (des *Manuscripts de 1844* au *Capital* en passant par les *Grundrisse* et le « Chapitre inédit du Capital »), sans oublier, à titre d'exemples, les travaux de Fromm entre les années 1920 et 1940 ainsi que l'étude de Horkheimer sur l'autorité et sa critique de la raison instrumentale, mais également les travaux de Weber qui développe les « affinités sélectives » entre le capitalisme et la religion protestante, ou encore les travaux de Marcuse, surtout sa critique de Max Weber¹ ainsi qu'*Eros et civilisation* et *L'Homme unidimensionnel* où il développe la notion et le concept de sublimation répressive. Bien sûr, on doit également mentionner les travaux fondateurs de Fromm et d'Adorno sur le caractère social.

Depuis l'avènement du « néo-libéralisme », on a constaté la mobilisation explicite et consentie de la subjectivité pour le capitalisme, non seulement comme stratégies managériales, mais également comme politiques sociales. Les stratégies managériales, qui ont largement débordé le champ des entreprises, en sont un exemple particulièrement clair. Néanmoins, les vécus de la crise et les réactions à cette crise parlent le même langage.

L'individualisation est de moins en moins vécue comme une libération, mais comme une obligation, un fardeau ou une menace. C'est le « malaise dans la culture » (Freud) qui est le fond de ces vécus. La « libération des » (Fromm) dépendances et contraintes anciennes a également été la séparation des hommes de leurs anciennes solidarités. Ils sont des « Uns » que le capital lie de l'extérieur et qui, en même temps, s'automobilisent pour être liés ainsi. Certes, ils veulent faire ce qu'ils doivent faire, par exemple vivre et travailler tranquillement au sein du capitalisme, mais souvent ils ne peuvent pas le faire.

¹ Herbert Marcuse, « Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers », in Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft 2*, Suhrkamp, Frankfurt, 1965.

170 Avenirs possibles

En outre, il existe toujours et nécessairement des formes de réciprocité et de reconnaissance. Elles sont des rapports entre moi et les autres au sein du capital. La mobilisation de la subjectivité est nécessaire, à cause des manques – aussi bien des sujets que du capital – pour valoriser le capital. Cette mobilisation est créatrice de valeur mais, également, de lien social. Elle forme ainsi la conscience et les caractères, des subjectivités convenablement socialisées et des caractères convenablement formés sans lesquelles le capitalisme ne pourrait pas exister.

On comprend donc les raisons pour lesquelles non seulement les voies et les époques de la capitalisation, mais aussi les voies et les époques de la modernisation, de la réforme du capitalisme sont toujours et nécessairement violentes. Il faut briser non seulement les structures économiques existantes, mais également les anciennes structures psychiques, morales et sociales pour faire émerger le capitalisme, ou une nouvelle forme de capitalisme, ainsi que pour imposer son hétéronomie comme légitime, allant de soi et naturelle.

Les formes apparentes du capitalisme changent, bien sûr. Les « façades » du capitalisme de l'époque de Marx, par exemple, du capitalisme fordiste des années 1960 et 1970 ou du capitalisme d'aujourd'hui n'ont que quelques traits en commun. Pour comprendre le capitalisme il faut admettre que la raison instrumentale et le principe de réalité y dominent complètement. Ainsi, la subjectivité et sa mobilisation restent compatibles avec les exigences du capital, même si celles-ci changent rapidement et radicalement, car elles sont ancrées dans les consciences et les structures psychiques ainsi que dans les objectivations sociales. Le « principe de réalité » se développe pour fonder le « caractère social » correspondant au capitalisme, cette matrice variable, du vouloir faire ce que l'on doit faire. Ainsi s'installe durablement le capitalisme basé sur la raison instrumentale qui domine aussi bien les objectivations que la subjectivité.

L'imagination d'avenirs possibles ?

L'action d'imaginer des avenir possibles se heurte, par conséquent, à une contradiction dramatique. D'un côté, le capitalisme crée toujours des manques matériels, affectifs, éthiques et moraux, mais, également, des manques de sens dont les sujets souffrent. Les vécus de manques peuvent aisément être interprétés comme des « raisons de se révolter » (Sartre). Or, pour réduire ces manques, c'est-à-dire pour vivre mieux, les individus se réinvestissent dans la réforme du capital. De l'autre côté, on a constaté la naturalisation du capital comme un rapport social allant de soi selon les visions du monde des sujets ; il est devenu une « seconde nature ». Ainsi, l'idéologie du progrès des positivistes et des utilitaristes reste, aujourd'hui encore, très vivante : le progrès est considéré comme le développement des sciences et des techniques, comme s'il s'agissait d'un développement neutre pour maîtriser la nature, mais il est aussi une maîtrise des hommes ; il n'est donc pas « neutre ». L'exploitation de la nature, considérée comme une ressource disponible à volonté et inépuisable, et l'exploitation des lois de la nature qui ouvriraient la voie vers un avenir meilleur, se retournent contre les hommes : ils sont exploités et subissent pareillement les « dégâts du progrès¹ » qui – selon leur vision du monde – s'abattent sur eux comme des catastrophes naturelles annoncées. Enfin, le capital crée de nouveaux manques qu'il satisfait à son profit. La « négation pure » du progrès comme source de tous les maux n'y change rien.

La culture fut le champ de prédilection de l'imagination. Il faut se rappeler que les principes de la grande culture bourgeoise font partie des principes de construction du « bâtiment » de notre société. Pour comprendre la culture d'aujourd'hui, on doit donc comparer ces principes avec l'état actuel de la culture : ce qu'elle voulait être et ce qu'elle prétend être comparée à sa réalité. Certes, la cul-

¹ Pour me servir du titre d'un formidable livre de la CFDT des années 1970.

172 Avenirs possibles

ture bourgeoise a toujours été hétérogène et multiforme. J'en veux pour preuve la réalité des introspections aux formes explicitement orientées vers le public en passant par l'orientation au « vrai, beau, bien », le leitmotiv de la culture bourgeoise allemande. Ce qui nous importe, ici c'est que la culture est une manière de créer le sens de la vie et le sens des avenir possibles. La culture bourgeoise exprimait toujours et nécessairement des dépassements possibles vers des avenir à développer et à débattre raisonnablement dans l'espace public pour l'imposer à la société entière. Les projets d'avenir n'ont que rarement été révolutionnaires, mais ils ont été les affirmations d'individus comme « hôtes de la raison et de la liberté » (Wright Mills), comme citoyens, c'est-à-dire comme des pairs disposant des facultés de jugement pour décider raisonnablement de l'avenir de la cité et, enfin, comme sujets de la société.

Certes, ceci semble plus idéal que la réalité empirique et historique de « l'espace public bourgeois », une notion qu'Habermas a, par ailleurs, construite comme idéal-type et non pas comme expression d'une réalité historique. Cet espace public est le lieu institutionnel où les « Uns », les hommes privés (de liens sociaux), se lient entre eux pour exister avec les autres au sein de la société et se constituent ainsi comme des hommes publics. Leur existence est nécessairement privée (de l'existence publique) et publique à la fois.

Ainsi, les monades n'existent pas; il y a toujours des espaces publics qui permettent la création de liens entre les « hommes privés », or ces espaces ne correspondent pas nécessairement à la notion de l'espace public bourgeois qu'Habermas a développée. Il serait pourtant erroné de sous-estimer le potentiel créatif qui s'est développé dans cet espace public avant d'être coulé dans le moule de l'industrie culturelle.

L'industrie culturelle a énormément développé la forme publique au détriment des qualités de l'espace public bourgeois. À sa pénétration croissante des différentes

sphères de la vie correspond la publication croissante de la vie privée et intime et les exigences de plus en plus légitimes de « transparence ». Rendus publics et transparents selon les critères de l'industrie culturelle, les hommes et leurs vies peuvent être facilement et légitimement dominés et adaptés aux critères de l'échange marchand: ils sont désormais formellement égaux, comme les différentes marchandises qui s'échangent sur le marché. Les marchandises sont comparables entre elles parce qu'elles disposent d'une qualité abstraite commune: la valeur d'échange. Les êtres humains correspondent aux marchandises car, dans l'industrie culturelle, ils sont des producteurs et des consommateurs de marchandises culturelles. Ces hommes sont, comme les marchandises, interchangeables, standardisés et massifiés. Ce n'est plus la créativité et l'imagination qui dominent, mais la reproduction, le « toujours pareil » qui rassure, qui permet des fuites de la réalité et évite le dépassement.

L'industrie culturelle n'est pas seulement la production de biens culturels, devenus des marchandises, selon les critères de la « grande industrie ». Certes, ces biens sont vendus et achetés sur le marché des biens culturels, mais ce phénomène est très vieux. La logique industrielle fait que ces produits sont des produits de masse standardisés. Bien sûr, il existe des variations de ces produits, comme il y a des variantes de voitures, de réfrigérateurs ou de yaourts. Mais le plus important est pour notre sujet que la fonction traditionnelle de la culture, qui est de formuler et d'exprimer des dépassements possibles du monde existant, s'y perd à cause de l'intégration de la culture dans la reproduction du capital. La quête de sens, qui est le centre de la culture et de la création culturelle tout comme des projets pour l'avenir, y prend une forme particulière: le sens est celui que l'industrie culturelle propose et impose. Le dépassement possible a fait place à la circularité et à la reproduction. La culture n'est plus l'expression de la liberté des individus, mais elle est devenue un « divertissement » (Adorno). La création n'est plus un

174 Avenirs possibles

ensemble de propositions de sens et de dépassements possibles de ce sens, exprimées de différentes manières, mais elle est la production de biens culturels interchangeableables comme toutes les marchandises. Par conséquent, on comprend les constats qui avancent ou affirment que sur le plan culturel « tout se vaut » et « tout est possible ». « Tout se vaut », car les objets et leurs formes sont interchangeableables comme les marchandises. « Tout est possible », parce que le champ des possibles ne déborde pas le cadre de l'industrie culturelle.

Ce que l'on appelle aujourd'hui les individus, ce sont des hommes de plus en plus soumis à l'industrie culturelle. Cette soumission n'est pas nécessairement une souffrance. En apparence leur vie est souvent animée, pleine d'activités et gaie. L'hyperactivité de l'industrie culturelle produit des divertissements de toutes sortes, qui ne sont cependant que l'ersatz de ce que la culture bourgeoise a voulu produire : le sens de la vie des individus (des êtres humains raisonnables, conscients et libres) ainsi que, dans le même temps, de la société dominée par les bourgeois. Le sens est désormais donné *a priori* : c'est celui de l'industrie culturelle omniprésente.

La mobilisation de la subjectivité permet, par conséquent, la dépense créatrice de l'énergie sous la forme de création de la valeur des marchandises, bien sûr, mais également comme création culturelle. La culture ne s'est pas éteinte, mais elle est formatée par l'industrie culturelle et c'est cette dernière que les individus désirent. La mobilisation de leur subjectivité est ainsi créatrice et hétéronome à la fois. Elle s'objectivise, elle se chosifie et se réifie dans la culture et les rapports sociaux, mais aussi dans les quêtes de sens. L'aliénation et le fétichisme de la marchandise se généralisent.

Bien sûr, nous regrettons cet état de la culture, pourtant sa dénonciation n'est que la « négation pure », incapable d'ouvrir la voie du dépassement de cet état.

Les raisons d'agir et les visions du monde des sujets partagent avec la rationalité de la société le même fondement :

la raison instrumentale. Pour qu'elle s'impose, il fallait une longue lutte contre les sentiments et contre la tradition, désormais enfermés dans la sphère privée et intime ou dans le placard du folklore, donc récupérés par l'industrie culturelle, pour imposer la raison instrumentale et le principe de réalité. Les sentiments tout comme la tradition peuvent être mobilisés pour la constitution du lien social, s'ils se soumettent à la raison instrumentale. Les stratégies managériales des années 1980 et 1990, par exemple, ont ouvertement mobilisé les sentiments (d'appartenance, par exemple) pour la modernisation des entreprises.

Déjà Max Weber a montré que la raison instrumentale n'est jamais la seule logique sociale à l'œuvre dans une société. Il distingue ainsi trois « rationalités » (Weber) contradictoires, fondées sur le sentiment, la tradition ou la raison instrumentale. Les travaux sur le caractère social ont montré que ces « rationalités » existent également dans l'appareil psychique. C'est pour cette raison qu'il y a différentes manières et différentes logiques pour se forger une ou des visions du monde et des raisons d'agir. L'enjeu social est de soumettre les différentes logiques à la raison dominante, c'est-à-dire à la raison instrumentale, sans les anéantir pour autant et de les mobiliser pour la logique instrumentale. C'est cela que Marx appelle la « soumission réelle ». Les « affinités sélectives » entre la religion protestante et le capitalisme émergent en sont un exemple, les mouvements autoritaires des nazis mobilisant largement des ressentiments en sont un autre¹. La modernisation néolibérale des dernières décennies en est un troisième: elle a explicitement mobilisé la subjectivité et les sentiments pour faire adhérer les sujets aux projets de modernisation².

¹ Cf. Max Weber, « Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus », in Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, op. cit., pp. 17-206; Theodor W. Adorno et alii, *Studien zum autoritären Charakter*, op. cit.

² Cf. par exemple Eugène Enriquez, « L'Énigme de la servitude volontaire », in Eugène Enriquez, *Clinique du pouvoir. Les figures du maître*, Érès, Ramonville Saint-Agne, 2007 pp. 211-226.

176 Avenirs possibles

Les formes de la domination sont ainsi très diverses, mais elles sont toujours une manière de faire faire à l'autre quelque chose selon *mes* critères, pour paraphraser Weber. Autrement dit, les sujets agissent selon des forces hétéronomes qu'ils ont fini par intérioriser. La socialisation dans le capitalisme consiste surtout dans l'apprentissage de cette soumission qui englobe tous les aspects de l'existence et elle est un travail infini.

Le lien social et le sens de ce lien tout comme le sens des existences individuelles restent pourtant à créer. Il n'y a pas d'ordre *a priori* et éternel comme l'ordre divin, par exemple. Ceci explique les tiraillements que les sujets vivent, leur « malaise dans la culture », leurs manques et leurs frustrations ainsi que leurs souffrances. Certes, le « moule » de l'industrie culturelle existe et les sujets veulent s'y couler, mais pour pouvoir se couler dans ce moule, ils doivent faire des efforts énormes, vivre avec des « sublimations répressives », et ils ne sont jamais sûrs d'y arriver. Ils acceptent, en général volontiers, les forces extérieures qui s'exercent sur eux ; ils sont dominés avec leur consentement. Ces forces sont de plus en plus abstraites, difficiles à saisir et encore plus difficilement maîtrisables. On peut, par exemple, faire tous les efforts imaginables pour se former, pour être mobile et flexible sans pour autant trouver un emploi.

La quête de sens est toujours déstabilisante et angoissante. L'angoisse existentielle prend une forme concrète au sein de « la lutte des places » qui est une intériorisation de la violence que les sujets subissent. Cette intériorisation se conjugue avec la répression, mais aussi avec la « biopolitique » et les politiques sociales.

Il ne s'agit pas d'écraser les sujets, mais de les intégrer dans le lien social existant. Ces efforts existent depuis longtemps et ils envahissent facilement la sphère privée et intime. La biopolitique s'exerce dans le cadre de ce que Foucault appelle le libéralisme, c'est-à-dire dans le cadre de la société bourgeoise (*bürgerliche Gesellschaft*), soucieuse « du respect des sujets de droit et de la liberté d'ini-

tiative des individus¹ ». Elle ne dépasse pas cette société et elle ne dissout pas les individus, mais elle lie les deux intimement.

En s'appuyant sur la biopolitique, « l'État national social² » a représenté un lien de sécurité relatif pour les individus. Cette sécurité sociale n'a jamais été parfaite, mais l'avenir leur semblait plus sûr et moins angoissant. L'État a été le cadre politico-institutionnel des citoyens, la nation leur « communauté de destin³ » et le social a été le réseau de dispositifs de protection contre les aléas de l'existence (par exemple les assurances chômage, maladie et vieillesse).

Les mouvements sociaux, et surtout le mouvement ouvrier, ont beaucoup contribué à la constitution et à la perfection de ce système. En œuvrant initialement pour une autre société que la société capitaliste, ils ont imposé, souvent indirectement, des réformes qui ont repris une partie de leurs critiques, par exemple l'insécurité dramatique et la dépendance directe et personnelle qui rendaient les travailleurs particulièrement vulnérables. Une maladie, un accident ou un licenciement les jetaient *quasi* systématiquement dans la misère. Personne n'a intérêt à ce que ceci arrive; cette situation n'est pas rationnelle et, par conséquent, il est possible de la modifier sans dépasser pour autant le capitalisme. C'est ainsi que l'on peut facilement s'imaginer aujourd'hui de nouvelles régulations du capitalisme.

La fin des mouvements sociaux et le déclin de « l'État national social » va de pair avec l'avènement de ce qu'on appelle aujourd'hui « l'individualisation ». Elle est, entre autres, une individualisation des « risques⁴ ». Pourtant, même les régimes libéraux les plus radicaux n'ont pas

¹ Michel Foucault, *Dits et écrits II*, *op. cit.*, p. 818.

² Robert Castel, *L'Insécurité sociale. Qu'est-ce qu'un être protégé?*, *op. cit.*

³ Otto Bauer, *La Social-démocratie et la question nationale*, 10/18, Paris, 1977.

⁴ Dans ce sens nous vivons dans une « société de risques » (Beck).

178 Avenirs possibles

complètement abandonné les systèmes de sécurité sociale. Ils les ont souvent radicalement changés, extrêmement réduits, privatisés (assurances) et délégués à des structures privées et caritatives. La « biopolitique » ne disparaît pas, mais elle change de forme.

Il n'est pas déterminé que ce développement soit conjoncturel ou durable. En revanche, il est sûr, et empiriquement saisissable, que le traitement social s'est radicalement individualisé, que l'angoisse sociale monte et que la biopolitique se renforce. Il y règne les principes de surveillance, de responsabilisation et de culpabilisation. Le contrôle est beaucoup plus strict et individualisé que dans les années 1980, par exemple. Mais surtout existe désormais un *a priori* indiscutable: la finalité du traitement social est l'intégration dans la société et dans l'économie telles qu'elles sont. Le dépassement est considéré comme « hors propos¹ » et comme un non-sens.

L'individu est renvoyé à lui-même et souvent il est *coaché*, c'est-à-dire qu'il est soutenu et motivé afin d'être assez performant pour trouver et pour garder sa place dans et pour le capitalisme. Il ne s'agit pas du développement de la personnalité et de la « majorité » (*Mündigkeit*) dans le sens de Kant, mais de renforcer et faire en sorte que les individus vivent mieux le principe de réalité et leurs sublimations répressives.

Pourtant, les manques et les souffrances persistent et émergent sans cesse. Les ruptures au sein du capitalisme sont souvent douloureusement subies, sur le plan matériel, mais aussi sur le plan éthique et moral, comme étant des humiliations et du mépris. Ceci explique la forme souvent violente des revendications qui émergent d'une manière assez inattendue, mais qui restent nécessaires pour accepter les arrangements avec la « misère ». Ces réactions des sujets montrent que le dépassement n'est effectivement pas à l'ordre du jour de leurs actions.

¹ Cf. Didier Vrancken, *Le Nouvel ordre protectionnel. De la protection sociale à la sollicitude publique*, op. cit.

Contre le fatalisme et pour la politique

Nous avons constaté que grâce à la contradiction entre l'inscription des individus dans la société et leur socialisation, d'un côté, et de l'autre, leurs vécus de manques, de souffrances et d'inauthenticité *peuvent* se développer des projets d'avenirs très différents. En général, ils choisissent pourtant l'arrangement avec les conditions sociales, économiques et culturelles dominantes. Selon leurs visions du monde, d'autres avenirs ne sont pas pensables, donc pas possibles. Cette conviction est directement liée à la spécificité du lien social de notre société : l'adaptation des formes de pensée à la forme marchande et à l'industrie culturelle.

Il s'agit donc de mettre en question cette vision du monde. L'explication de ces phénomènes en fait partie, mais, pour qu'une autre vision du monde émerge, il s'agit principalement de (ré)apprendre à *se* penser dans la société ; c'est le point de départ des « chemins de la liberté » et de l'autonomie. Les différentes manières de se penser dans la société sont toujours, nécessairement et immédiatement, politiques, car elles préforment non seulement les visions du monde, mais aussi les rapports avec les autres, les formes de réciprocité et de reconnaissance ainsi que la finalité de cette existence et, au fond, les avenirs possibles et leur fondement éthique.

L'histoire est toujours à faire et, faisant l'histoire, les hommes se font en tant qu'être social et historique. Ainsi, personne ne peut échapper aux réflexions sur lui-même, sur sa vie, les autres et la société ainsi que sur l'avenir, mais on peut les mener de différentes manières : en refoulant ces questions, en les fuyant dans le monde (pas toujours si merveilleux de l'industrie culturelle avec ses fausses certitudes ou en affrontant les raisons de son existence. Seulement, dans ce dernier cas, « l'homme ne peut pas échapper à la philosophie parce qu'il ne peut pas échapper à sa liberté : celle-ci implique le refus du donné et l'interrogation¹ ».

¹ Simone de Beauvoir, *L'Existentialisme et la sagesse des nations*, Gallimard, Paris, 2008, p. 8.

180 Avenirs possibles

L'industrie culturelle nous pousse, en revanche, dans le sens du refoulement et de la fuite.

Le mot « philosophie » est ici à comprendre dans un sens très classique: elle est une manière de vivre dans laquelle les interrogations sur soi, les autres et notre vie sont centrales. « Philosopher sérieusement, c'est accompagner et modifier à travers la réflexion le déroulement de son existence¹ » et mener sa vie de cette manière rompt avec l'utilitarisme et le positivisme qui ne connaissent pas les sujets et pour lesquels les aboutissements des actions sont prédéfinis. Elle permet la (auto) constitution des individus dans le sens des Lumières. L'individu n'est pas « l'Un », il « n'existe que comme dépassement de soi vers les autres, le présent comme vers l'avenir² ».

La rupture avec le fatalisme de notre époque et, en même temps, l'ouverture vers des avenir possibles part de l'affirmation du *je* comme sujet. C'est le projet qui fait que « j'existe comme sujet authentique [...] qui s'oppose à la réalité figée des choses [...] je suis libre, mes projets ne sont pas définis par les intérêts préexistants; ils posent eux-mêmes leurs fins [...] l'homme seul est souverain maître de son destin si seulement il veut l'être [...] [c'est cela] l'optimisme qui inquiète³ ».

Ainsi, les rêves d'un autre monde qu'évoque Bloch, par exemple, stimulant l'imagination sur laquelle est fondé le dépassement de l'existant, s'inscrivent en faux contre ce qu'on appelle habituellement la réalité, mais qui est en réalité l'objectivation du « principe de réalité ». Cette réalité est évidemment donnée, mais elle l'est parce que les hommes l'ont créée, parce qu'ils l'ont voulue et la veulent encore. Par conséquent, penser contre cette réalité est une manière raisonnable de confronter celle-ci avec ses propres prétentions, par exemple à être libre ou à créer une

¹ Christian Arnsperger, *Critique de l'existence capitaliste*, op. cit., p. 14.

² Simone de Beauvoir, *L'Existentialisme et la sagesse des nations*, op. cit. p. 60.

³ *Ibid.*, pp. 29-30.

forme de bien-être, c'est-à-dire être le contraire du « malaise dans la civilisation ». Le vécu des manques et des souffrances montre les contradictions qui existent entre ces ambitions et la réalité. C'est pour cette raison qu'on évoque, par exemple, beaucoup la liberté dans des sociétés foncièrement hétéronomes.

L'ek-tase, la capacité de s'imaginer une autre vie en situation et de s'arracher de l'existant, est la forme subjective de la « négativité ». Elle est aujourd'hui largement intégrée dans l'industrie culturelle et « coulée dans son moule » d'avenirs préfabriqués. Les réflexions sur l'existence avec d'autres *peuvent* permettre aux sujets de s'approprier cette capacité, car elles *peuvent* ouvrir la voie vers la quête de sens autonome, une quête qui n'est pas à confondre avec la méditation solitaire d'une monade ou de « l'Un ». Elle est un acte profondément social, car nous vivons toujours en situation et avec les autres. Ainsi, les « hommes privés » (Habermas), que nous sommes, doivent se lier avec les autres et ils deviennent des « hommes publics » (Habermas). Cette existence publique, aujourd'hui formatée par l'industrie culturelle, *peut* prendre la forme d'un raisonnement public, entre autres, pour développer des avenirs possibles. La dénonciation de l'intolérable et de l'insupportable donne « l'accès à l'espace public de ce qui était considéré comme des relations privées¹ ». En effet, comme on l'a vu, la dénonciation peut être mobilisatrice, mais elle est incapable de tracer les « chemins de la liberté », car elle est une « négation pure ». Le raisonnement public peut en revanche, comme les Lumières l'ont déjà proposé, consister dans la recherche raisonnable de la compréhension des phénomènes dénoncés. La compréhension de la « négativité », du potentiel d'être le contraire de ce que le phénomène est actuellement, en fait partie.

C'est dans ce raisonnement public que l'imagination a sa place. Elle exprime le projet fondé sur la « négativité » qui

¹ Anne Vincent-Buffault, *L'Éclipse de la sensibilité*, op. cit., p. 43.

182 Avenirs possibles

ne peut exister qu'au sein d'un espace public. Cet espace public de l'industrie culturelle a une autre finalité que le développement de ce projet. C'est pour cette raison qu'on ne peut pas s'en servir pour développer un projet d'autonomie et de libération. Pour que l'ek-tase et l'imagination sociale puissent se développer, les sujets doivent se créer d'autres espaces publics, des espaces conformes à la finalité de leur projet. On reprend, par conséquent, l'un des principes de la construction du « bâtiment » de notre société, développé par les Lumières, pour projeter un autre avenir possible que l'avenir préfabriqué de l'industrie culturelle.

L'effort qui permet de dépasser et de s'arracher de sa situation ne se fait donc qu'au sein de l'espace public et seulement en rapport avec les autres, avec leur soutien (parce qu'on va dans le même sens de la libération) ou contre eux (parce qu'ils vont dans le sens de l'hétéronomie). En occupant l'espace public, on intervient dans le destin de la cité. C'est cela faire de la politique: « Se transcender vers les autres et transcender le présent vers l'avenir¹ » en créant des « faits sociaux » nouveaux qui ont un sens pour les individus. C'est un pas vers la totalité humaine, que le réalisme politique et philosophique considère comme achevée et, on l'a vu, c'est ainsi qu'il peut considérer l'avenir comme donné. Or, c'est en avançant de cette façon que les hommes écrivent l'histoire. « L'histoire est un étrange objet: un objet qui est nous-mêmes; et notre irremplaçable vie, notre liberté sauvage se retrouve déjà préfigurée, déjà comprise, déjà jouée dans d'autres libertés aujourd'hui passées². »

Le dépassement vers des avenir possibles est par conséquent un acte de libération fondé sur la négativité, l'ek-tase et l'imagination. Il part du refus, qu'il partage avec la révolte. En revanche, il ne s'oriente pas vers un ordre

¹ Simone de Beauvoir, *L'Existentialisme et la sagesse des nations*, op. cit., p. 54.

² Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard/folio, 1955/2000, p. 20.

De la libération possible 183

passé qui serait à rétablir, mais il sait que les avenir sont ouverts, incertains et à créer. C'est une aventure risquée, mais possible. Le « grand refus » (Marcuse) peut être un point de rupture avec l'ordre établi, car il exprime le refus de la logique du capital. Les projets d'avenir doivent élaborer leur propre éthique au nom de laquelle ils se lancent dans la réalisation de cet avenir et qui restera l'assise de la critique pour comparer la réalité avec les intentions et les programmes initiaux et pour dégager la négativité dans les phénomènes créés.

L'avenir meilleur n'est pas un autre mot pour dire « société idéale » ou « cité idéale » ou « paradis terrestre ». C'est un pari sur la possibilité de pouvoir vivre plus librement et plus raisonnablement, un état qui ne sera jamais parfait et qui, pour cette raison, se dépassera perpétuellement.

Bibliographie

- Adorno Theodor W 1967, Ohne Leitbild, in Adorno, *Gesammelte Schriften* 10.1, pp. 289-453.
- Adorno Theodor W. 1949, Kulturkritik und Gesellschaft, in: *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt* 1976, pp. 7-26.
- Adorno Theodor W. 1949, The stars down to earth, in *Gesammelte Schriften* 9.2, pp. 15-120, Suhrkamp, Frankfurt.
- Adorno Theodor W. 1952, Vorurteil und Charakter, in *Gesammelte Schriften* 9.2., pp. 360-378.
- Adorno Theodor W. 1961, Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien, in: *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt 1972, pp. 217-237.
- Adorno Theodor W. 1962, Fortschritt, in: *Stichworte. Kritische Modelle* 2, Suhrkamp, Frankfurt 1969, pp. 29-50.
- Adorno Theodor W. 1962b, Zur Logik der Sozialwissenschaften,, in: *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt 1972, pp. 547-567
- Adorno Theodor W. et alii 1952/1973, Studien zum autoritären Charakter, Suhrkamp, Frankfurt.
- Adorno Theodor W. 1965, Anmerkungen zum philosophischen Denken, in: *Stichworte. Kritische Modelle* 2, Suhrkamp, Frankfurt 1969, pp. 11-19.
- Adorno Theodor W./Dirks Walter (Eds.) 1956, Soziologische Exkurse, EVA, Frankfurt.
- Adorno Theodor W./Horkheimer Max 1947/1969, Dialektik der Aufklärung, in Max Horkheimer *Gesammelte Schriften* 8, Fischer, Frankfurt.
- Alter Norbert, Donner et prendre. La coopération en entreprise, La Découverte, Paris, 2009,
- Aristote 1996, Poétique, Gallimard, Paris.
- Arnsperger Christian 2005, Critique de l'existence capitaliste, Cerf, Paris.
- Aubert Nicole (dir.) 2004, L'individu hypermoderne, Érès, Paris.
- Aubert Nicole/de Gaulejac Vincent 1990, Le coût de l'excellence, Le Seuil, Paris.
- Balandier Georges 2008, Fenêtres sur un nouvel âge, Fayard, Paris.
- Balandier Georges 2005, Le Grand Dérangement, PUF, Paris.
- Bauer Otto 1977, La social-démocratie et la question nationale, 10/18, Paris.
- Baumann Zygmunt 2005, La vie liquide, Rouergue/Chambon, Rodez
- Beck Ulrich 1982/2003, Risikogesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt; La société du risque, Flammarion, Paris;

Bibliographie 185

- Benjamin Walter 1980, Einbahnstrasse, Suhrkamp, Frankfurt.
- Benjamin Walter 1982, Das Passagen-Werk, 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt.
- Berger Peter L. 1963/2006, Invitation à la sociologie, La Découverte, Paris.
- Bloch Ernst 1976, Experimentum Mundi, Suhrkamp, Frankfurt.
- Bloch Ernst 1923/1980, Geist der Utopie, Suhrkamp, Frankfurt.
- Bloch Ernst 1959/1973, Das Prinzip Hoffnung, Suhrkamp, Frankfurt; trad. française: Le Principe Espérance, Tome 1, Gallimard, Paris 1976.
- Bloch Ernst 1963, Tübinger Einleitung in die Philosophie (2 vol.), Suhrkamp, Frankfurt.
- Boltanski Luc 2008, Rendre la réalité inacceptable, Demopolis, Paris.
- Boltanski Luc 2009, De la critique, Gallimard, Paris.
- Bourdieu Pierre 1993, La misère du monde, Seuil, Paris.
- Camus Albert 1951, L'homme révolté, Gallimard, Paris.
- Castel Robert 1981, La gestion des risques, Minuit, Paris.
- Castel Robert 1995, Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat, Fayard, Paris.
- Castel Robert 2003, L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'un être protégé?, Seuil, Paris.
- Castel Robert 2009, La montée des incertitudes, Seuil, Paris 2009.
- Castel Robert/Haroche Claudine 2001, Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne, Fayard, Paris.
- Comité Invisible 2007, L'insurrection qui vient, La Fabrique, Paris.
- David Jean 2001, Les 'tableaux' des sciences sociales naissantes, in : Revue d'Histoire des Sciences Humaines, 2001/2.
- de Beauvoir Simone 2008, L'existentialisme et la sagesse des nations, Gallimard, Paris.
- Debord Guy 1967/1992, La société du spectacle, Gallimard, Paris.
- Dejours Christoph 1998, Souffrance en France, Seuil, Paris.
- Sartre Jean-Paul 1943, L'Être et le Néant, Gallimard, Paris.
- Ehrenberg Alain 1998, La fatigue d'être soi, Odile Jacob, Paris.
- Ellul Jacques 1969/2008, Autopsie de la révolution, La Table Ronde, Paris.
- Engels Friedrich, Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen, in Marx-Engels-Werke (2), pp. 225-505.
- Enriquez Eugène 2007, L'énigme de la servitude volontaire, in : E. Enriquez, Clinique du pouvoir. Les figures du maître, Érès, Ramonville Saint-Agne, pp. 211-226.
- Foucault Michel 1994, Dits et Ecrits II, Gallimard, Paris.

186 Avenirs possibles

- Fraisse Geneviève 2007, *Du consentement*, Le Seuil, Paris.
- Freud Sigmund 1909/1969, *Formulierungsungen über die zwei Prinzipien des psychologischen Geschehens*, *Gesammelte Werke*, Bd.9, Fischer, Frankfurt 1996
- Freud Sigmund 1914/1996, *Totem und Tabu*, in: *Gesammelte Werke*, Bd.9, Fischer, Frankfurt 1996.
- Freud Sigmund 1929/1971, *Malaise dans la civilisation*, PUF, Paris.
- Fromm Erich 1929, *Psychoanalyse und Soziologie*, in *Gesamtausgabe I*, pp. 3-5.
- Fromm Erich 1931, *Politik und Psychoanalyse*, in *Gesamtausgabe I*, pp. 31-36.
- Fromm Erich 1932a, *Methode und Aufgabe der analytischen Sozialpsychologie*, in: *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, n° 1, pp. 28-54.
- Fromm Erich 1932b, *Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie*, in: *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, n° 3, pp. 253-277.
- Fromm Erich 1937, *Zum Gefühl der Ohnmacht*, in *Zeitschrift für Sozialforschung*, n° 6/1937, pp. 95-118.
- Fromm Erich 1941/2010, *Peur de la Liberté, Parangon*, Lyon; *Escape from Freedom/Angst vor der Freiheit*, in *Gesamtausgabe I*, pp. 215-392.
- Fromm Erich 1947, *Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie*, in: *Gesamtausgabe II*, pp. 1-157.
- Fromm Erich 1955, *Der gegenwärtige Zustand des Menschen*, in *Gesamtausgabe V*, pp. 267-272.
- Fromm Erich 1973, *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, *Gesamtausgabe VII*, DTV, Munich.
- Fromm Erich et alii 1980, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reichs. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, in *Gesamtausgabe III*, pp. 1-230.
- Fromm Erich 1944, *Individual and Social Origins of Neurosis*, in: *American Sociological Review IX*.
- Gauchet Marcel 2002/1980, *Les droits de l'homme ne sont pas une politique*, in: Marcel Gauchet 2002, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris, pp. 1-26.
- Gerth Hans/Mills C. Wright 1953, *Character and social structure. The psychology of social institutions*, Harvest/HBJ Books, San Diego/New York/London.
- Giddens Anthony 1992, *Modernity, an Self-Identity. Self and Society in Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge.
- GORZ André 1977, *Fondements pour une morale*, Galilée, Paris.
- Gorz André 1980, *Adieu au prolétariat*, Galilée, Paris.
- Gorz André 1983, *Les Chemins du paradis*, Galilée, Paris.

Bibliographie 187

- Gorz André 1988, *Métamorphoses du travail*, Galilée, Paris.
- Gorz André 1989/1994, *Kritik der ökonomischen Vernunft*, Hamburg, VSA.
- Gorz André 1997, *Misères du présent, richesses du possible*, Galilée, Paris.
- Gorz André/Vincent Jean-Marie, *Dialogue avec André Gorz*, in *Variations 1*, 2001, pp. 9-18.
- Giddens Anthony 1992, *Modernity, an Self-Identity. Self and Society in Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge.
- Gorz André 1986, *Le traître*, Seuil/points, Paris.
- GORZ André 1988, *Métamorphose du travail, Quête de sens. Critique de la raison économique*, Galilée, Paris.
- Habermas Jürgen 1962/1983, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Luchterhand, Darmstadt/Neuwied.
- Habsbawm E./ Ranger T 2006., *L'invention de la tradition*, Editions Amsterdam, Paris. Ehrenberg Alain 1991, *Le culte de la performance*, Calmann-Lévy, Paris.
- Habsbawm Eric 2006, *Inventer des traditions*, in : E. Habsbawm/T. Ranger, *L'invention de la tradition*, Editions Amsterdam, Paris 2006, pp. 11-25
- Hegel 1966, *Die Philosophie der Weltgeschichte*, in : *Die Vernunft in der Geschichte*, Berlin
- Hegel Georg Friedrich Wilhelm 1990, *Verhältnis des Sceptizismus zur Philosophie, La relation du scepticisme avec la philosophie, suivie de l'Essence de la critique philosophique* Traduction et notes par B. Fauquet. Vrin,
- Hegel Georg Friedrich Wilhelm 1807/1987, *Phänomenologie des Geistes (Vorrede und Einleitung)*, PdG, Reclam, Stuttgart.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich 1820/1970, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Reclam, Stuttgart
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich 1986, *Glauben und Wissen. Jenaer Kritische Schriften III*, Meiner.
- Hirschman Albert O. 1980, *Les passions et les intérêts*, PUF, Paris
- Hoffmann Stanley 1963, *A la recherche de la France*, Paris.
- Honneth Axel (Ed.) 1994, *Pathologies des Sociaux*, Fischer, Frankfurt am Main.
- Honneth Axel 1992, *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Honneth Axel 2005, *Verdinglichung*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Honneth Axel 2005, *Dialektik der Freiheit*. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003, Suhrkamp, Frankfurt.
- Honneth Axel 2006, *La société du mépris*, La Découverte, Paris.
- Honneth Axel 1994, *Die soziale Dynamik der Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie*, in Christoph

188 Avenirs possibles

- Görg (Ed.) 1994, *Gesellschaft im Übergang. Perspektiven kritischer Soziologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, pp. 45-62.
- Horkheimer Max 1934, *Dämmerung*, in *Gesammelte Schriften 2*, Fischer, Frankfurt 1987, pp. 311-452.
- Horkheimer Max 1946, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, *Gesammelte Schriften 6*, Fischer, Frankfurt 1991, pp. 21-187.
- Horkheimer Max 1952, *Zum Begriff der Vernunft*, in *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*, Fischer, Frankfurt 1972, pp. 193-204
- Javeau Claude 2007, *Les paradoxes de la postmodernité*, PUF, Paris.
- Kant Immanuel 1956, *Kritik der reinen Vernunft, Werke*, Bd. 2, Darmstadt.
- Kant Immanuel 1968, *Kritik der Urtheilskraft*, in *Immanuel Kant Akademie-Textausgabe*, vol 5, Walter de Gruyter, Berlin.
- Kempf Hervé 2009, *Pour sauver la planète, sortez du capitalisme*, Seuil, Paris.
- Kojève Alexandre 1971, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard/folio, Paris.
- Koselleck Reinhart 1979, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Kracauer Siegfried 1930/1971, *Die Angestellten*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Kracauer Siegfried 2008, *L'ornement de la masse: Essai sur la modernité weimarienne*, La Découverte, Paris.
- Kracauer Siegfried 1964, *Straßen in Berlin und anderswo*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Lash Christopher. 1979. *The Culture of Narcissism*. New York, Norton & Company.
- Laval Christian 2007, *L'homme économique. Essai sur les racines du néo-libéralisme*, Gallimard, Paris.
- Leibniz Gottfried Wilhelm 1840/1983, *Monadologie und andere metaphysische Schriften/Discours de métaphysique; La monadologie; Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, Meiner, Stuttgart.
- Lukacs Georg 1922/1978, *Geschichte und Klassenkampf*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied.
- Lucas Erhard 1976, *Arbeiterradikalismus*, Roter Stern, Frankfurt.
- Liotard Jean-François 1984, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Seuil, Paris. Maffesoli Michel 2009, *L'apocalypse*, CNRS-Editions, Paris.
- Mannheim Karl 1929/1985, *Ideologie und Utopie*, Klostermann, Frankfurt.

Bibliographie 189

- Mannheim Karl 1980, *Strukturen des Denkens*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Marcuse Herbert 1938, Zur Kritik des Hedonismus, in *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII, pp. 55-83.
- Marcuse Herbert 1966, *Repressive Toleranz*, in: Marcuse Herbert/Barrington Moore/Wolff Robert Paul, *Krik der reinen Toleranz*, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 91-128.
- Marcuse Herbert 1967/1979, *Der eindimensionale Mensch, Luchterhand*, Darmstadt-Neuwied.
- Marcuse Herbert 1971, *Pour une théorie critique de la société*, Denoël/Gonthier, Paris.
- Marcuse Herbert 1979, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Marcuse Herbert 1965, *Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers*, in *Marcuse, Kultur und Gesellschaft 2*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Marx Karl 1842/1968, *Zur Judenfrage*, *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Bd. 1, Berlin 1968, pp.93-123.
- Marx Karl 1844/1968, *Ökonomisch-politische Manuskripte*, (MEW), Bd. 1, Berlin 1968, pp.347-377; traduction française: *Manuscrits de 1844*, Paris, Garnier Flammarion, 1996.
- Marx Karl 1953, *Grundrisse*, Dietz, Berlin.
- Marx Karl 1972, *Das Kapital I-III*, MEW 23- 25, Dietz, Berlin.
- Marx Karl 1973, *Theorien über den Mehrwert*, MEW 26.1-26.3, Dietz, Berlin.
- Marx Karl 1976, *Introduction à Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Band 1. Berlin/DDR. S. 378-391.
- Marx Karl, *Debatten über das Holzdiebstahlgesetz*, *Marx-Engels-Werke MEW1*, Dietz, Berlin/DDR.
- Marx Karl, *Note sur Feuerbach de 1845*, *Marx-Engels-Werke MEW3*, Dietz, Berlin/DDR, p. 540.
- Marx Karl, *Note sur Hegel et Feuerbach*, *Marx-Engels-Werke MEW*, Dietz, Berlin/DDR, p. 536.
- Marzano Michela 2006, *Je consens, donc je suis...*, PUF, Paris.
- Méda Dominique 2008, *Au-delà du PIB*, Flammarion, Paris.
- Merleau-Ponty Maurice 1955/2000, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard/folio, Paris.
- Merleau-Ponty Maurice 2003, *L'institution. La passivité, notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris.
- Mills C. Wright 1967/1977, *L'imagination sociologique*, Maspero, Paris.
- Mills C. Wright 1940, *Situated Action an Vocabularies of Motive*, in *American Sociological Review*, Vol.5, n° 6, 1940, pp. 904-913.
- Moore B 1978, *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*,

190 Avenirs possibles

- Sennett Richard 2000, *Le travail sans qualités*, Albin Michel, Paris.
- Sennett Richard 2006, *La culture du nouveau capitalisme*, Albin Michel, Paris.
- Roth Karl-Heinz, *Die andere Arbeiterbewegung*, Trikont, 1977, Munich.
- Rousseau Jean-Jacques 1782/1997, *Les rêveries du promeneur solitaire*, GF/Flammarion, Paris.
- Salmon Christian 2007, *Storytelling. La machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, La Découverte, Paris.
- Sartre Jean-Paul 1938/1972, *La Nausée*, Gallimard/folio, Paris.
- Sartre Jean-Paul 1943, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris.
- Sartre Jean-Paul 1947/1966, *Les jeux sont faits*, Nagel, Paris.
- Sartre Jean-Paul 1951/1972, *Le Diable et le Bon Dieu*, Gallimard/folio, Paris.
- Sartre Jean-Paul 1960, *Critique de la Raison dialectique*, Gallimard, Paris.
- Sartre Jean-Paul 1974 (en collaboration avec P. Gavi et P. Victor), *On a raison de se révolter*, Gallimard/La France sauvage, Paris.
- Sartre Jean-Paul 1952/1988, *Saint Genet, comédien et martyr*, Gallimard, Paris.
- Schütz Alfred 1988, Choisir parmi des projets d'action, in Schütz, *Éléments d'une sociologie phénoménologique*, L'Harmattan, Paris, pp. 89-102.
- Sennett Richard 2000, *Le travail sans qualités*, Albin Michel, Paris.
- Sennett Richard 2006, *La culture du nouveau capitalisme*, Albin Michel, Paris.
- Simmel Georg 1992, *Soziologie, Gesamtausgabe Band 11*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Simmel Georg 1999, *Grundfragen der Soziologie*, in *Gesamtausgabe Band 16*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Spurk Jan 2003, La théorie du travail de Karl Marx, in D. Mercure/J. Spurk (Eds.), *Le travail dans la pensée occidentale*, Presses Universitaires de Laval, pp. 201-226.
- Spurk Jan 2006, *Quel avenir pour la sociologie? Quête de sens et compréhension du monde social*, PUF, Paris.
- Spurk Jan 2007, *Du caractère social*, Parangon, Lyon.
- Spurk Jan 2010, *Malaise dans la société. Soumission et résistance*, Parangon, Lyon.
- Spurk Jan, Le noyau dur de la théorie de Marx : du fétichisme et de ses conséquences, in: *Revue du MAUSS* n° 43, 2009, pp. 168-180.
- Thomas William Isaac/Znaniiecki Florian 2000, *Fondation de la sociologie américaine, Morceaux choisis*, L'Harmattan, Paris.
- Tillich Peter 1952/2000, *The Courage to Be*, Yale UP, New Haven.
- Tocqueville Alexis de 1981, *De la démocratie en Amérique*, t.2,

Bibliographie 191

Flammarion Paris.

Villermé 1840/1986, Tableau de l'état physique et moral des salariés en France, La Découverte, Paris.

Vincent Jean-Marie 1998, Max Weber ou la démocratie inachevée, Editions du Félin, Paris.

Vincent Jean-Marie 2001, Un autre Marx. Après les marxismes, Editions page deux, Lausanne.

Vincent-Buffault Anne 2009, L'Eclipse de la sensibilité, Parangon, Lyon.

Vrancken Didier 2010, Le nouvel ordre protectionnel. De la protection sociale à la sollicitude publique.

Watier Patrick 2007, Eloge de la confiance, Belin, Paris.

Weber Max 1920/1988, Die protestantische Ethik und der « Geist » des Kapitalismus, in: Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, JCB Mohr, Tübingen, pp. 17-206.

Table des matières

Introduction	7
I. De la façade et du bâtiment	15
II. Dans quel monde vivons-nous?	35
III. Quêtes des avènements possibles	69
IV. Vers le dépassement?	125
V. De la libération possible	149
Bibliographie	184

Achevé d'imprimer en avril 2012
sur les presses de l'imprimerie
Présence graphique à Monts (France)
Dépôt légal 2^e trimestre 2012