

Jan SPURK

sociologue et philosophe allemand,
professeur des universités, Directeur du Laboratoire
Sens et Compréhension du Monde Contemporain (LASCO)
Université Paris Descartes/Institut Mines-Télécom, PARIS

(2018)

Sociologie dans la cité.

Comprendre, expliquer, critiquer

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES
CHICOUTIMI, QUÉBEC

<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25^e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi

Courriel: classiques.sc.soc@gmail.com

Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

à partir du texte de :

à partir du texte de :

Jan Spurk

Sociologie dans la cité. *Comprendre, expliquer, critiquer*

Vulvaine sur Seine, France : Les Éditions du Croquant, 2018, 286
pp. Collection : “Critiques et contestations”.

L’auteur nous a accordé, le 5 juillet 2020, l’autorisation de diffuser en libre
accès à tous ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : Jan Spurk : jan.spurk@parisdescartes.fr

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008
pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5’’ x 11’’.

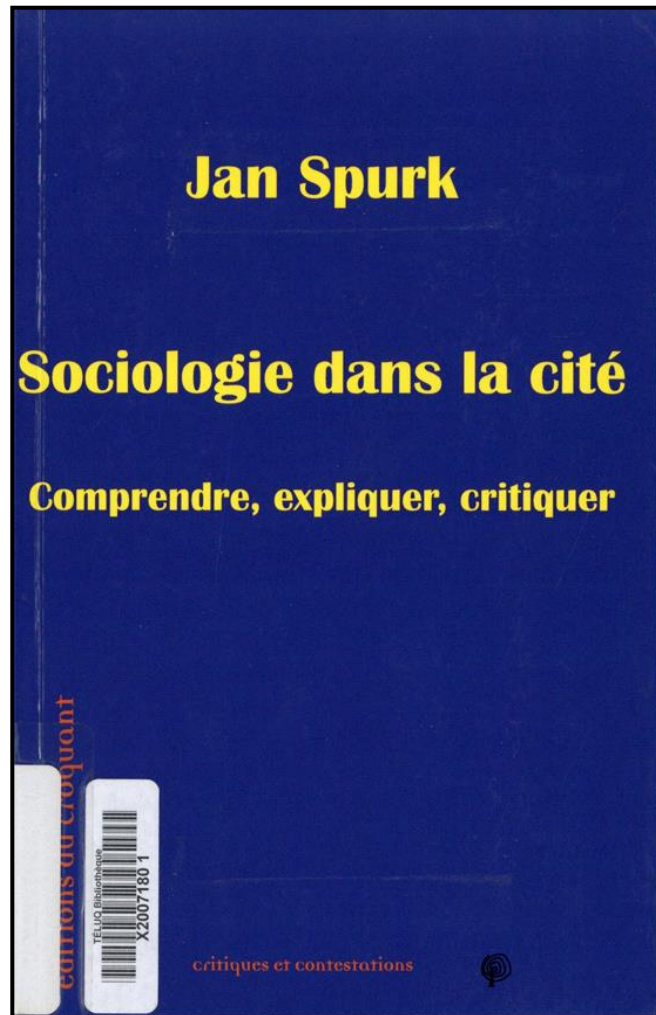
Édition numérique réalisée le 2 janvier 2022 à Chicoutimi, Québec.



Jan SPURK

sociologue et philosophe allemand,
professeur des universités, Directeur du Laboratoire
Sens et Compréhension du Monde Contemporain (LASCO)
Université Paris Descartes/Institut Mines-Télécom, PARIS

Sociologie dans la cité.
Comprendre, expliquer, critiquer.



Vulvaine sur Seine, France : Les Éditions du Croquant, 2018, 286 pp. Collection : “Critiques et contestations”.

Sociologie dans la cité.
Comprendre, expliquer, critiquer.

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

La sociologie est située dans la société et dans la cité ; elle en fait partie. Elle contribue à la compréhension, à l'explication, ainsi qu'à la critique du monde au sein duquel nous vivons. Elle n'a rien d'un exercice académique ; elle est constituée d'interventions dans la cité. Prendre la parole, même devant le public très restreint d'une petite réunion, est une intervention dans la cité, une prise de position publique n'est jamais neutre. Elle engage son auteur et son public. Elle est toujours normativement orientée, une orientation que les théories critiques revendiquent et formulent explicitement : vivre dans une société plus juste, plus libre et plus raisonnable que la nôtre.

Jan Spurk, professeur de sociologie à la faculté des sciences humaines et sociales - Sorbonne de l'université Paris Descartes. Auteur de nombreux ouvrages dont *Malaise dans la société. Soumission et résistance* ; *Avenirs possibles. Du bâtiment de la société, de sa façade et de ses habitants* ; *Contre l'industrie culturelle. Les enjeux de la libération* ; *Au-delà de la crise* et *Les limites de l'indignation*.

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[3]

Sociologie dans la cité

Comprendre, expliquer, critiquer

[4]

Du même auteur aux éditions du Croquant

Jan Spurk, *Les limites de l'indignation. La révolution commencera-t-elle à Bure*, 2017.

Jan Spurk, *Au-delà de la crise. Critique, imagination, autonomie*, 2016.

Éditions du Croquant

20 route d'Héricy

77870 VULAINES SUR SEINE

www.editions-croquant.org

contact@editions-croquant.org

Diffusion-distribution : CDE-SODIS

© Éditions du Croquant, septembre 2018

ISBN : 9782365121613

Dépôt légal : mai 2018

[5]

Jan Spurk

Sociologie dans la cité

Comprendre, expliquer, critiquer

Collection Critiques et contestations

Éditions du Croquant

[6]

... un des motifs... qui m'ont attiré vers la sociologie en général... [est] le besoin de ne pas me contenter des concepts préfabriqués, préconçus et par conséquent sans engagement, mais de confronter les concepts avec ce dont ils découlent, dans lequel émergent également les normes et dans lequel la relation de la norme et la réalité a sa place ; cela est le jeu des forces sociales.

Theodor W. Adorno

[285]

Quel avenir pour la sociologie ?
Quête de sens et compréhension du monde social.

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Préface](#) [7]

I. [Au-delà des États-nations](#) [11]

[De la nation et de l'Europe](#) [12]

[Vers l'État autoritaire ?](#) [23]

[Individualisme et communautarisme : quelles solidarités ?](#) [28]

[Utopies et avenir possibles](#) [33]

II. [Comprendre et expliquer : repères classiques](#) [37]

[Hegel, le maître et l'esclave : une lecture sociologique](#) [37]

[Le noyau dur de la théorie sociale de Marx : du fétichisme et de ses conséquences](#) [42]

[Le caractère social : le chaînon manquant entre marxisme et psychanalyse ?](#), [62]

[« Les employés » de Siegfried Kracauer : un cas exemplaire de la théorie critique](#) [83]

[L'espace public et la constitution de la société](#) [92]

[Penser l'engagement sociologique à partir de Weber ?](#) [105]

[Bildung](#) [107]

[Du modèle et de la réalité](#) [112]

III. [Comprendre et expliquer : cas exemplaires](#) [121]

[De la façade à la compréhension : découvrir, comprendre, critiquer, imaginer](#) [123]

[L'avenir que les sujets pourraient vouloir](#) [142]

[Réflexions sur l'aliénation jouissive : le « self-management »](#) [146]

[Rationaliser la barbarie](#) [149]

[« La crise, quelle crise ? »](#) [156]

[Récits de crise, récits d'« affinités électives »](#) [170]

[286]

[Critiques et résistances : construire l'avenir](#) [177]

[L'inégalité : le scandale de la normalité ?](#) [192]

[Le temps des révoltes et le consentement fatal](#) [204]

IV. [Sociologues dans la cité](#) [213]

[Que faire dans la cité ?](#) [214]

[Retour sur l'engagement d'antan](#) [219]

[Dynamiques des universités en Europe](#) [222]

[L'injonction à la visibilité : reconnaissance et mépris](#) [239]

[La peur de penser et la marchandisation du désir de penser](#) [249]

[Conclusion](#) [269]

[Bibliographie](#) [271]

[7]

Sociologie dans la cité.
Comprendre, expliquer, critiquer.

Préface

[Retour à la table des matières](#)

Les sciences sociales en général et la sociologie en particulier sont constitutivement liées à leur objet : la société, les sujets et les liens sociaux qui se tissent entre eux. Elles sont situées dans la société et dans la cité ; elles en font partie. Contribuer à la compréhension, à l'explication ainsi qu'à la critique de la société et de la cité n'a rien d'un exercice académique. Il ne s'agit, néanmoins, non plus de proposer aux sujets des « modes d'emploi » d'agir politique mais de rendre intelligible ce qu'est la société, ce quelle a été et ce quelle pourrait être, aujourd'hui et dans l'avenir, et de rendre publics nos arguments. Nos analyses sont des contributions à la compréhension du monde au sein duquel nous vivons. C'est en effet dans l'espace public que les citoyens peuvent s'approprier ces arguments, les critiquer ou les modifier. Ainsi, nous pouvons comprendre la société, les avenir possibles et nous-même dans la société. Comprendre signifie prendre avec les autres intellectuellement possession de la réalité afin de développer publiquement et raisonnablement de projets d'avenir qui peuvent devenir les objets de la délibération publique.

Afin d'écrire ce livre, j'ai repris les notes de mes interventions publiques que j'ai faites dans les dernières années sur l'état et les avenir possibles de notre société et des sciences sociales et j'ai retravaillé, souvent en profondeur, les versions déjà publiées de certaines interventions afin d'éviter les répétitions et les passages directement liés au contexte de ces interventions. D'autres textes sont reproduits avec des modifications mineures.

Prendre la parole, même devant le public très restreint d'un colloque ou d'un séminaire, est une intervention dans la cité. Une prise de position publique tout comme les sciences sociales ne sont jamais neutres. Elle engage son auteur et son public. Elle est toujours normativement orientée, une orientation que les théories critiques revendiquent et formulent explicitement : vivre dans une [8] société plus juste, plus libre et plus raisonnable que la nôtre. Cette orientation au dépassement possible de la société établie n'est pas à confondre avec des prescriptions politiques ou éthiques mais il s'agit de montrer les possibilités de vivre autrement qui existent dans les sociétés contemporaines. Les prescriptions et les modes d'emploi politiques qu'on appelle souvent des critiques tentent à imposer aux hommes leurs idées et leurs conceptions de l'avenir. Ainsi, ils sont des hétéronomies possibles et, in fine, ils sont liberticides. Les théories sont ancrées dans leurs époques, elles font partie de la société établie tout comme leurs auteurs. La critique est une quête pour comprendre les raisons pour lesquelles l'existant est ce qu'il est, les raisons pour lesquelles il est devenu ainsi et les raisons pour lesquelles il est dépassable. La compréhension des hétéronomies et de la non-liberté dans les sociétés contemporaines, par exemple, permet la compréhension du potentiel de libération qui existe au sein de ces sociétés.

Afin d'inscrire mes argumentations dans notre époque, je reviens dans la première partie du livre sur certaines caractéristiques des sociétés contemporaines et sur l'eupéanisation, surtout de la société française. L'eupéanisation a été un grand sujet qui s'est malheureusement effacé dans le débat public devant d'autres urgences politiques et économiques. Ce n'est pas pour autant l'état critique de l'Union Européenne ou de la zone Euro qui m'intéresse, mais la dynamique du dépassement possible de la constellation traditionnelle et constitutive pour les sciences sociales de l'Europe des États-nations qui a caractérisé notre continent depuis l'effondrement de l'empire napoléonien.

La deuxième partie présente d'abord des apports des classiques des sciences sociales à des analyses de la société contemporaine. L'immédiatisme dominant fait facilement oublier que les phénomènes sociaux émergent d'une dialectique de ruptures avec le passé et de continuités qui se maintiennent dans l'histoire. Les classiques peuvent-ils contribuer à la compréhension de cette dialectique ?

La partie suivante, à travers l'analyse de différents phénomènes limités, de « cas exemplaires » (Kracauer), tente de développer quelques caractéristiques générales de notre société [9] La quatrième partie est consacrée aux sociologues et aux autres professionnels des sciences sociales, à leurs rôles et leurs fonctions dans la société et dans la cité contemporaine tout comme dans le passé afin de mieux comprendre ce que les sociologues de demain pourraient et devraient être.

Bien sûr, les arguments présentés dans ce livre n'engagent que leur auteur, selon la formule consacrée. L'écriture est, en effet, un acte solitaire mais je dois beaucoup à mes collègues, amis et contradicteurs qui ont participé aux débats, souvent très vifs, sur les thèmes développés dans ce livre, car les arguments et les raisonnements n'émergent que dans la rencontre avec les autres.

Enfin, un grand merci à Marine Gauss qui a lu et critiqué les ébauches et les premières versions du texte.

[10]

[11]

Sociologie dans la cité.
Comprendre, expliquer, critiquer.

Chapitre I

AU-DELÀ DES ÉTATS-NATIONS

*Nous sommes en mesure de faire des prédictions sur le possible
mais pas de prophétiser des événements politiques comme des
éclipses solaires.*

Theodor W. Adorno

[Retour à la table des matières](#)

Derrière les analyses et les débats sur la globalisation, la reconfiguration de l'Europe dans les dernières décennies, très discutée dans les années 1990 par exemple, s'est effacée. La nouvelle constellation en Europe est, bien sûr, floue, compliquée et relativement loin des préoccupations quotidiennes des citoyens. Néanmoins, « l'Europe » existe au moins comme unité de gouvernance et comme unité institutionnelle et économique. Les citoyens constatent son existence en général négativement, c'est-à-dire comme contraintes qui s'imposent à eux et contre lesquelles ils sont impuissants. Les nombreuses positions « souverainistes », souvent incompatibles entre elles, en témoignent et elles montrent également que les États-nation n'ont pas disparu, ni comme réalités politiques et institutionnelles ni comme horizon des visions du monde et des imaginaires politiques des citoyens.

Ce que l'on appelle dans les médias et dans les discours politiques « Europe » est surtout une unité de gouvernance à géométrie variable.

Elle ressemble à un millefeuille institutionnel d'arrangements et d'alliances internationales. ¹ On peut citer comme exemples l'Union Européenne, qui n'est pas la zone euro, qui n'est pas non plus l'Espace Schengen ou l'OTAN, sans oublier les divers accords bi- ou multilatéraux. Pourtant, les États(-nations) ne sont pas morts. Ils font partie de la gouvernance européenne.

[12]

De la nation et de l'Europe

[Retour à la table des matières](#)

J'aimerais revenir sur la « construction européenne » qui souvent, mais à tort, est considérée comme un projet qui a définitivement échoué : un sujet *has been*. Elle n'a jamais été portée par un mouvement de masse ou par un mouvement social. La « construction européenne » a été un projet de gouvernance, dans le passé, souvent positivement accueilli par les populations concernées. L'Europe du XXI^e siècle apparaissait comme l'Europe post-nationale et comme le dépassement définitif de l'Europe post-napoléonienne, c'est-à-dire l'Europe des États-nations ébauchée lors du Congrès de Vienne en 1806.

Afin de comprendre si nous vivons dans une Europe postnationale et de se poser la question s'il serait souhaitable de (re) construire (l'Europe) des États-nations, on doit d'abord clarifier la notion de « nation », souvent confondue avec l'État.

Nation

Otto Bauer (1977) a précisément caractérisé la nation comme « communauté de destin » ², qui se constitue, comme n'importe quelle forme du lien social, dans des actions concrètes et conscientes. La longue et triste suite de guerres entre nations (émergentes) en Europe

¹ Au sujet de la gouvernance, cf. Spurk 2016.

² Cf. Weill 1977.

au cours des XIX^e et XX^e siècles en témoigne. Pourtant, la constitution des nations ne se limite pas aux guerres.

Bien que les nations aient toujours été fort différenciées sur les plans social, culturel et économique, les sujets se lient entre eux et créent un lien social stable sur la base non seulement des différences et des adversités externes mais surtout sur la base de spécificités et de traditions qu'ils partagent avec les autres membres de leur nation et qui les distinguent des autres (nations). Dans leurs visions du monde, ils considèrent leurs spécificités et traditions communes comme plus importantes et plus profondes que les divergences qui les séparent. Hobsbawm (2006a, 2006b) a brillamment montré comment les traditions nationales ont été « inventées », pour reprendre son expression. L'invention de ces [13] traditions est devenue nécessaire, d'abord, à cause de la rupture de l'ancien lien social. Ensuite, elle mobilise des visions du monde selon lesquelles il existe des éléments d'une continuité, plus au moins réels ou plus ou moins mythiques, partagés exclusivement par les membres de la nation et considérés comme essentiels, par exemple les traits de caractère, le sang ou des particularités culturelles. Enfin, en se projetant vers l'avenir, les sujets ne peuvent s'imaginer un avenir qu'avec ceux qui partagent cette essence ancrée dans le passé : ils disposent du même destin. La nation prend la forme d'une « communauté de destin » (Bauer).³

La communauté est une forme du lien social extrêmement dense, fermée et affective entre les sujets qui la composent, comme Tönnies et Weber l'ont déjà montré. Elle constitue aussi un nous particulièrement fermé, qu'on appelle communément le peuple. Elle forge également une vision du monde particulière⁴ : la communauté dispose d'une identité forte et jalousement défendue contre les autres : l'autre, c'est celui que je ne suis pas. Par conséquent, sur le plan national, les autres sont ceux qui ne font pas partie de ma communauté nationale : les autres nations, les étrangers, les immigrés, les Juifs, etc. C'est par rapport aux autres que les membres de la communauté nationale se considèrent comme des pairs. Ils mettent en avant ce qu'ils partagent : leur « substance de similitude » (Cari Schmidt), l'essence commune aux

³ Au sujet de la constitution du lien social comme « continuité-rupture-émergence » cf. Spurk 2006, pp. 100-127.

⁴ Au sujet de la notion « vision du monde » cf. Spurk 2006,2007.

membres de la nation, bien qu'ils se sachent inégaux, par exemple sur le plan social, etc. ⁵ C'est pourtant la « substance de similitude » qui est considérée comme l'essence commune des sujets de la nation sur la base de laquelle émerge leur « volonté organique » (Tönnies) qui est - comme la traduction littérale de cette conception l'indique - la « volonté de l'essence » (*Wesenswille*, selon Tönnies) partagée par les membres de la communauté nationale.

Toujours selon leurs visions du monde, les sujets héritent d'une certaine façon de cette essence, car ils en disposent naturellement [14] et personne ne peut l'acquérir. L'idée de différentes « races humaines », par ailleurs également très présente dans la jeune sociologie, découle de cette vision du monde. Pourtant, on sait que ces particularités sont socialement constituées, mais pour les sujets il s'agit d'une donnée quasi naturelle.

On a affaire à une « seconde nature », dirait-on dans la tradition de l'École de Francfort : j'ai hérité de cette essence comme les autres membres de la nation. Par conséquent, nous partageons la même histoire et nous disposons des mêmes traditions. ⁶ Nous sommes liés par le même passé. Il existe donc un destin collectif qui nous lie, une sorte de passivité et de déterminisme métaphysique, qui lie les membres de la nation dans le présent, qui les a liés dans le passé et qui les liera dans l'avenir.

En acceptant ce destin, les sujets choisissent leur être national : je suis français, allemand, grec, portugais..., je n'y suis pour rien mais je le suis. L'être national est ainsi devenu une « seconde nature ». C'est pour cette raison que je considère, d'abord, celui qui n'a pas le même être national comme l'autre, sans pour autant qu'il soit, a priori, un ennemi. Ensuite, je constitue avec ceux qui partagent mon être national un collectif, un nous qui prend une forme communautaire.

Le destin, dans ce sens, peut être créateur d'avenir si les acteurs se soumettent à ce qui est immuable : au lien social naturalisé (la race par exemple) et aux objectivations de leurs actions. La communauté se reconstitue dans toute sa complexité en accomplissant son destin.

⁵ On doit rappeler que les communautés se caractérisent également par leur extrême hiérarchisation et par la domination d'un leader charismatique.

⁶ Rappelons que ces traditions sont « inventées » (Hobsbawm 2006a, 2006b) !

La constitution de la nation englobe à la fois la constitution du moi (le membre individuel de la nation), du nous (le peuple de la nation) et des autres qui sont en tant que collectif (eux) les peuples des autres nations et au niveau individuel les étrangers. La nation est dans cette perspective l'unité la plus universelle. Elle se situe au-dessus des autres unités sociales (famille, groupe social, classe sociale...) et elle est plus universelle que la religion parce qu'elle permet et garantit la coexistence de différentes religions en son sein.

[15]

Avec le plein développement d'une conscience nationale, le lien constitutif entre l'État et la nation se desserre au fur et à mesure que les éléments communautaires gagnent plus d'importance que les éléments institutionnels et étatiques. Néanmoins, la nation est impensable sans État. « La contradiction réelle de l'État est que c'est un appareil de classe qui poursuit des objectifs de classe et qui, dans le même temps, se pose pour soi comme unité souveraine de tous, c'est-à-dire comme cet Être-Autre absolu qu'on appelle la nation » (Sartre 1960, p. 726).

Le sentiment national évoque la solidarité et la fraternité entre les membres de la communauté nationale. L'image mythique et très affective du sang qui lie des membres d'une nation exprime dramatiquement et souvent tragiquement ce sentiment. Les mythes d'un passé commun enracinent ce sentiment dans l'histoire du peuple et de la nation, une histoire écrite avec le sang. Cela explique l'importance des guerres pour la (re)constitution des nations. Toutes les nations se sont constituées dans et par des guerres. L'histoire officielle des nations, les récits officiels de leurs traditions, tels qu'ils sont par exemple enseignés à l'école, sont fondés sur le sentiment national.

Encadrés par un État, se distinguant des étrangers et des autres nations, mobilisant la conscience nationale et le sentiment national, les individus trouvent leur identification dans leur nation. Enracinée dans l'histoire commune, créatrice et garante de la situation actuelle, la nation engage également l'acteur dans la création d'un avenir commun qui doit correspondre à la reproduction de la communauté nationale : une communauté de destin.

La *culture nationale* est la culture officielle et légitime de la nation qui formule et exprime la nation en tant que totalité. « Ainsi, ce qui pose l'unité d'une culture, à un moment donné, c'est l'unité de situation

d'une communauté dont elle émane... » (Sartre 1949, p. 236). Mais elle n'exprime pas seulement l'idée que les dominants et la nation se font d'eux-mêmes, elle développe et propose aussi des projets pour l'avenir des nations.

[16]

Devenir européen ?

Les États-nations semblent être dans une phase de dépassement vers « l'Empire Europe » (Beck/Grande).

Nous vivons dans une situation contradictoire, qui est pour beaucoup de citoyens mais également pour beaucoup de chercheurs en sciences sociales un véritable paradoxe. D'un côté les institutions de gouvernance étatiques, européennes et internationales sont très stables et fonctionnent plutôt bien. De l'autre côté, il n'y pas de véritable engagement citoyen ni pour, ni, à quelques exceptions près, contre cette gouvernance. Ce processus se fait avec eux mais ils ne le maîtrisent pas ; les gouvernances s'imposent aux citoyens. Souvent ils y consentent, souvent ils les vivent comme des menaces et, plus rarement, ils y sont complètement indifférents. Selon leurs expériences, ces développements leur semblent fatals ; « on fait avec », si possible. Cette hétéronomie semble être sans alternative ; elle est immaîtrisable et, par conséquent, angoissante.

La compréhension des changements sociaux et des quêtes d'avenirs possibles, dont le devenir européen fait partie, ne peut pas se contenter de la description de « ce que nous sommes » et de « ce qu'il y a ». Cette manière de penser et d'analyser n'est qu'une participation à la reproduction de l'existant, c'est-à-dire à l'hétéronomie et au fatalisme. Elle fait partie du conservatisme dominant de notre époque et c'est pour cette raison quelle est si fréquente. Il s'agit, en revanche, de renouer avec la tradition critique et d'« arrêter ce qui est en train de se faire, de se passer et d'avenir » (pour paraphraser Walter Benjamin), afin de mieux comprendre les fins et les objectifs pour lesquels les hommes et les femmes ont consenti à ce projet européen.

On doit rappeler les changements radicaux sur les plans social, économique et politique que l'Europe a connus depuis les années 1980,

ces changements de plus en plus rapides, au moins, de la surface sociale et dans le monde-de-la-vie des sujets. Le *speeding-up*, a eu comme résultat l'émergence de cultures de l'urgence, du court terme et de l'immédiateté. Ce développement semble inévitable, sans alternative et quasi naturel, une seconde nature dans le sens de la théorie critique. Il s'est imposé aux sujets, [17] qui s'enfuient, impuissants et angoissés, vers l'adaptation aux changements de plus en plus rapides.

En même temps, a émergé dans le processus de la « construction européenne » et de « l'Empire Europe », dont Beck et Grande ont bien décrit le fonctionnement. Or, cet Empire est un système de gouvernance, la forme contemporaine du « monde administré » (Adorno), qui dépasse les limites des États-nations, sans les dissoudre pour autant, et qui reproduit la situation de « minorité » (Kant) des citoyens européens.

La construction européenne n'a, pour autant, pas seulement été une opération de gouvernance institutionnelle, bureaucratique et diplomatique qui se conjugue avec des stratégies économiques et, en partie, des stratégies militaires.

Le consentement des citoyens a été également, au moins partiellement, fondé sur des attentes d'un avenir meilleur. On doit rappeler les promesses au nom desquelles le processus de la construction européenne et, plus largement, de l'europanisation, a été engagé dans l'espace public. En schématisant, on peut retenir quatre promesses :

Quatre promesses

L'Europe de la paix

En effet, la promesse de la paix a été, on le sait, directement liée à l'expérience et aux récits publics des deux guerres mondiales et de l'holocauste ainsi qu'aux autres guerres qui ont eu lieu sur le « vieux continent ». Les guerres ont souvent été constitutives des États-nations en Europe, par exemple la guerre franco-allemande de 1870/1871 qui a eu comme résultat, entre autres, la constitution du « Deutsche Reich »,

déclaré à Versailles. La référence à la deuxième guerre et à l'holocauste reste présente dans la construction européenne comme le « plus jamais cela ». En effet, depuis lors, il n'y a pas eu de guerre dans cette Europe (de la Communauté Européenne).

Les premiers pas de la construction européenne ont eu lieu pendant la Guerre froide et ils ne concernaient qu'une partie de l'ancien « bloc de l'Ouest ». Autrement dit : jusqu'à l'effondrement [18] de l'ancien « bloc de l'Est », cette Europe et la paix à garantir ont été l'Europe et la paix d'une partie, de plus en plus grande, des pays capitalistes en Europe.

L'Europe de la démocratie

La fin, d'abord, des dictatures en Europe de l'Ouest (Grèce, Espagne, Portugal) et, à partir de la fin des années 1980, en Europe Centrale et en Europe de l'Est ont ouvert la voie à la généralisation du capitalisme et des régimes parlementaires en Europe, tout comme à l'élargissement de la Communauté européenne ainsi que de l'Empire Europe en Europe Centrale et en Europe de l'Est. Pourtant, pour des raisons très différentes selon les régions et les différents pays, le *demos* n'est pas, et il le sait, vraiment au pouvoir, ni dans les différents États ni sur le plan européen.

L'Europe de la justice et du bien-être

Le développement économique et l'émergence d'une nouvelle superpuissance économique en Europe devaient mener à l'augmentation du bien-être et de la justice ou de l'équité au sein de l'Empire. L'énorme vague (néo)libérale sur les plans économique, politique et social devait réaliser cette promesse. Cependant, le constat s'impose que nous sommes loin d'une situation de bien-être et de justice généralisés.

L'Europe de la liberté individuelle

Cette vague (néo)libérale a été également une promesse de libération : la libération des contraintes des anciennes structures politiques, institutionnelles et sociales. Certes, les contraintes des anciennes structures sociales, par exemple des classes sociales dans beaucoup de pays de l'Europe de l'Ouest, se sont affaïssées et les contraintes des politiques étatiques dans les anciens pays de l'Est ont quasiment disparu avec l'effondrement de ces régimes, pour se contenter de ces deux exemples, mais la vague libérale n'a pas créé un monde libre, elle a renforcé et généralisé l'individualisme sériel.

[19]

Au-delà des nations ?

Néanmoins au début des années 1990, l'impression régnait que le développement de l'Europe et surtout de la Communauté Européenne allait dans le sens de la réalisation de ces promesses. Les anciennes contraintes disparues, l'avenir semblait prometteur, telle une bouffée d'air frais. L'espoir d'une structure culturelle, économique et politique qui effacerait les États-nations, d'une identité européenne capable de supplanter les identités nationales, et enfin d'une démocratie parlementaire globale dépassant les totalitarismes du XX^e siècle et fondé sur un libéralisme naissant, garant des libertés et du bien-être croissant des citoyens. Bref, on avait l'impression d'assister à l'émergence d'une nouvelle société post-nationale et européenne. Ce processus serait, bien sûr, long et compliqué mais il serait enclenché. Et surtout : il n'existerait pas d'alternative à ce projet. Rappelons également les mesures concluantes visant à dépasser l'Europe des États-nations ! Pour n'en citer que quelques exemples : la création de la zone euro, de l'espace Schengen, le renforcement de la politique agricole commune et du développement régional ou le processus de

Bologne⁷. On doit également mentionner les tentatives, jusqu'à aujourd'hui peu concluantes, d'harmoniser les acquis sociaux.

Le désenchantement paradoxal

Aujourd'hui, le désenchantement domine. Être européen signifie, selon les visions du monde des citoyens, vivre dans une situation contradictoire, plus ou moins dramatique, car l'avenir est largement ouvert et, à cause de cette ouverture, angoissant. D'après le discours ambiant « c'est la faute de l'Europe si nous en sommes arrivés là ». Non seulement les promesses rappelées ci-dessus n'ont pas été tenues. Il faut cependant également relever trois grandes contradictions dans les visions du monde [20] des citoyens et qui y apparaissent comme des paradoxes indépassables.

Le tiraillement entre les institutions de gouvernance européennes et des États existe et persiste, car le passé n'a pas donné naissance à une sorte d'État européen et post-national ou à une gouvernance européenne unifiée. Bien au contraire, les États sont souvent forts et capables d'agir. Les citoyens se réfèrent aux États. Force est de constater que les gouvernements européens agissent souvent individuellement et de manière contradictoire et que leurs actions ont de lourdes conséquences pour les citoyens. L'Europe politique ne semble pas seulement rudimentaire et souvent inexistante, le nationalisme et le souverainisme sont de retour. On connaît ce constat, entre autres des médias qui fustigent souvent l'incapacité de l'Europe d'être un *global player* sur le plan politique ou, pour le dire plus simplement, de ne pas boxer dans la même catégorie que, par exemple, les États Unis ou la Chine. En face de ces superpuissances, la voix politique de l'Europe est une triste cacophonie, mais quelle politique pourrait être défendue ?

Pourtant, la construction politique européenne est une réalité. Certains de ses effets sont saisissables dans la vie quotidienne.

⁷ Le processus de Bologne a pour objectif de rapprocher l'enseignement supérieur en Europe. Il a été lancé en 1998 et a conduit à la création en 2010 de l'Espace européen de l'enseignement supérieur, constitué de 47 États.

L'ouverture sur international est une réalité, mais elle n'a pas créé un cosmopolitisme pour autant qui est, dans la tradition de Kant, l'existence des citoyens du monde (*Weltbürger*) qui pensent et qui se comportent comme des éléments de l'humanité. Les identités nationales n'ont pas disparu ; elles n'ont pas été « remplacées » par une nouvelle identité européenne.

L'avenir de l'Europe et le devenir européen se constituent sur la base de ces contradictions très présentes dans les visions du monde des citoyens européens ainsi que sur le désenchantement de la « construction européenne ». Individualisés et « hétéro-déterminés » (Riesmann), les citoyens européens sont « blasés » (Simmel). Simmel explique cet état par la généralisation de l'argent qui fait que pour les sujets tout se ressemble comme si le monde était peint en variations de gris ; les sujets se ressemblent comme des nuances de gris. Les citoyens européens sont des semblables individualisés et en même temps abstraitement liés par des règles et des procédures imposées par la gouvernance ainsi que par la [21] généralisation de la forme de l'échange marchand, en raison de la profonde capitalisation du continent, qui caractérise les rapports entre les citoyens mais également entre les citoyens et les institutions.

Le renforcement de cette situation n'est pourtant qu'un avenir possible. Il n'y a pas de déterminations qui l'imposeraient fatalement. Un autre avenir possible est sur le plan politique : le projet de la citoyenneté européenne. Ce projet peut se construire en renouant, en opposition au monde administratif de la gouvernance, avec la conception traditionnelle européenne du citoyen.

Être citoyen signifie être consciemment engagé dans l'espace public pour maîtriser la cité et son avenir. L'espace public signifie dans la tradition européenne être consciemment et raisonnablement avec les autres pour autogérer la cité et pour lui donner un certain sens. Ce sens s'élabore dans les échanges, dans les débats et d'autres communications ainsi dans des délibérations au sein de cet espace sur la base d'argumentations raisonnables. Donner un sens à la cité signifie également développer un projet pour l'avenir de cette cité, c'est-à-dire pour « nous ». L'avenir de l'Europe et le devenir européen vont ainsi de pair.

Il y aura toujours plusieurs ébauches de l'avenir qui s'affronteront dans l'espace public en raison des divergences de projets. C'est pour cette raison que la liberté des citoyens est essentielle. Cette liberté est positive, « la liberté pour » (Fromm) ; elle ne se résume pas, comme on le constate souvent dans les sciences sociales, à la liberté négative, « la liberté des » (Fromm) anciennes contraintes.

Les espaces publics contemporains, en revanche, sont des scènes sur lesquelles se produisent les produits de l'industrie culturelle et ils ne sont pas transnationaux. L'industrie culturelle, en revanche, est très internationale. La raison et la liberté n'ont depuis longtemps plus de place dans ces espaces publics. L'enjeu central est la construction d'espaces publics qui permettent l'agir libre, raisonnable et responsable.

« Être, c'est être sur la route » (Marcel). Par conséquent, être citoyen représente l'engagement public sans fin pour une société meilleure, qui pourrait être une société européenne. La liberté croissante pourrait être un point fort de ce projet caractérisé [22] par la raison et la construction d'une plus grande autonomie individuelle. Dans ce sens, le projet européen serait anti-étatique et anti-national. Ainsi pourrait prendre forme une société européenne plus libre que la société contemporaine car les citoyens s'engageraient pour cette société ; ils y trouveraient leur place, le sens de leur existence avec les autres citoyens et ils avanceraient sur « les chemins de la liberté » (Sartre).

[23]

Vers l'État autoritaire ?

[Retour à la table des matières](#)

La restabilisation des États-nations n'est pas un moyen pour dépasser « la crise » qui caractérise notre époque ni une alternative à la Communauté européenne. Non seulement la crise s'éternise mais elle est devenue la règle car elle est le mode normal de la reproduction du capital. Une crise n'annonce jamais la fin du capitalisme. Elle a pris la forme d'une *crise érosion* : Ce qui semblait aux acteurs sûr, définitivement établi et acquis se fissure, craquèle et devient incertain. L'érosion de l'établi est imprévisible et non maîtrisable. Le sol de la

réalité s'érode, comme s'ils avaient posé leurs pieds sur une dune. Les sujets glissent ainsi vers des avenir qu'ils n'ont pas choisis et qu'ils ignorent.

La situation politique est inquiétante. Les multiples déclarations et plans pour « sortir de la crise » n'ont pas produit les effets annoncés et personne ne s'y attend plus. Règnent ainsi la peur de lendemains pires que le présent et un persistant sentiment d'impuissance. Les citoyens constatent qu'ils n'ont que très peu de prise sur le réel, ils se tournent alors vers une adaptation résignée à la situation et cherchent la sécurité à travers la défense de ce qui, dans le passé, garantissait une vie plus convenable qu'aujourd'hui : la tradition, les frontières, le nous des « citoyens de souche ». La globalisation et l'eupérisation ne sont plus vécues comme des opportunités et comme des défis pour vivre mieux à l'avenir mais comme des menaces et des sources de peurs : vivre dans un monde sans protections, sans frontières et sans règles.

La gouvernance fonctionne (selon ses propres critères) cependant plutôt bien, sur le plan national comme sur le plan international, mais elle ne peut pas remplacer le politique et la politique, la délibération publique sur l'état et les avenir possibles de la cité. Cette délibération n'est pas seulement le fondement classique de la démocratie, elle mobilise également les citoyens pour un avenir commun. Certes, nous n'avons jamais connu une cité qui correspond à cette image d'Épinal de la démocratie. La gouvernance exerce néanmoins le contrôle et, si nécessaire, la révocation des gouvernants qui se sont engagés pour réaliser la politique décidée par les citoyens mais contre la gouvernance.

[24]

Les manques et les souffrances persistent et se reproduisent. Pourtant, depuis une bonne trentaine d'années, les leaders politiques et les partis politiques dominants n'ont plus d'alternative à présenter à cette situation.

Le slogan de Margaret Thatcher *There is no alternative* est devenu leur consensus. Entre les années 1980 et le début des années 2000, cette idée fut largement partagée et facilement établie souvent reprise avec enthousiasme car elle exprimait la possibilité de vivre mieux à l'avenir dans le « capitalisme populaire » (Thatcher). Ce capitalisme est devenu réellement populaire à cause de l'engagement massif pour ce

capitalisme afin de réaliser des avenir meilleurs au sein de. La réalité a été, bien sûr, beaucoup plus contradictoire. Ce qui nous importe ici particulièrement est la dépolitisation profonde de la société que la pratique du « *there is no alternative* » a produite. La politique est devenue la tâche de la gouvernance nationale et internationale, composée d'experts et de professionnels, en général sans mandat électoral. Ce sont les instances de la gouvernance qui gèrent désormais les sociétés. L'engagement pour la cité est leur affaire. Les citoyens peuvent s'engager dans la « société civile », c'est-à-dire surtout dans l'humanitaire et dans la charité. La politique dans le sens classique est à éviter ; elle est devenue indésirable et peut-être impossible.

Une des conséquences de cette dépolitisation est que les citoyens sont désarmés dans le monde contemporain. Ils sont impuissants. Non seulement la crise sans fin et normalisée mais elle est aussi incompréhensible et, par conséquent, immaîtrisable tout comme le désordre mondial. Ce désordre jaillit jusque dans notre vie quotidienne, comme l'ont tragiquement montré, par exemple, les attentats de ces dernières années en Europe. L'incertitude, la peur, l'impuissance vécue et le manque d'alternatives à cette situation se conjuguent.

Pourtant, il existe également des critiques publiques et des mouvements proclamant « il faut que ça change » et reformulant de différentes manières le fameux « un autre monde est possible ». Mais comment et dans quel sens ? Les acteurs politiques institutionnels n'ont certainement pas dit leur dernier mot, mais il est évident que le système institutionnel et surtout les partis [25] politiques, autrefois porteurs de projets alternatifs, sont à bout de souffle. La ressemblance de leurs positions tout comme leur impuissance par rapport à la gouvernance sont frappantes.

Le système politique est à refaire. L'auto-organisation des citoyens sur la base de leur autonomie subjective vis-à-vis des partis et des institutions serait une alternative. Elle leur permettrait de donner un autre sens à la réalité et à ses potentiels que le sens établi du « il n'y a pas d'alternative » instauré par la gouvernance, les partis politiques et les institutions. Les citoyens pourraient prendre intellectuellement possession de la réalité, lui donner du sens ainsi qu'aux mots nécessaires pour la nommer et délibérer.

Néanmoins cette autonomie subjective n'est pas nécessairement libératrice ; elle est profondément ambiguë. Par exemple, le « nous » des citoyens peut se constituer contre la domination de la gouvernance afin d'autodéterminer la cité ; mais il peut également se constituer contre les autres qui peuvent être des immigrés, des « vauriens » ou encore ceux qui ne sont pas de la même « souche ». En outre, cette constitution dépend du projet défendu, de l'avenir à réaliser. Les avenir sont toujours ouverts. C'est pour cette raison que l'avenir peut être guidé par un projet universaliste en puisant dans les potentiels de la mondialisation mais également s'inscrire dans un enfermement d'abord souverainiste (dans le but d'obtenir une réelle prise sur la réalité), pour finir ensuite dans une xénophobie violente.

Le trait le plus marquant des tentatives de dépassement de la situation politique contemporaine n'est pas la quête de libération mais l'autoritarisme. En schématisant, on peut distinguer deux variantes qui n'ont pas la même finalité, qui prennent des formes empiriques très différentes et qui sont inconciliables.

D'un côté, il s'agit de la conviction que la vie est déterminée par des règles, des lois et par des puissances qui nous dépassent et qui s'imposent à nous. Elles agissent de l'extérieur sur nous et elles sont indépendantes de notre volonté. Il s'agit de raisons objectives auxquelles nous devons consentir. Autrement dit : « il n'y a pas d'alternative » aux hétéronomies qui s'imposent à nous. Ces règles, lois et puissances sont considérées comme notre [26] destin. Le bonheur serait de se soumettre à ces puissances et d'en jouir. Cette soumission peut devenir souhaitable car les hommes partagent le vécu d'une société qui leur paraît sans plan. S'en remettre au destin est, selon ces conceptions, vertueux et jouissif. Cette soumission peut avoir, par exemple, un caractère religieux mais également économique (« les lois du marché »), historique et naturalisé (« la France éternelle ») ou écologique (« la nature »).

De l'autre côté, la solution autoritaire demande des leaders qui l'incarnent. Ils sont des « gens normaux » et des « petits gens » comme nous tous mais ils ont quelque chose en plus : ils représentent ce qui nous lie et notre vision du monde dichotomique selon laquelle « nous » sommes toujours du bon côté et les « autres » du mauvais côté. Ces

autres doivent être punis pour nous laisser vivre selon nos critères. Questionner cette vision du monde, la remettre en cause ou essayer d'expliquer ce qui nous lie et pour quelles raisons les autres agissent ainsi sont des tabous.

Cet autoritarisme n'est pas nouveau ⁸ et il n'est pas seulement l'apanage de l'extrême-droite bien qu'il ait toujours été sa caractéristique première. Sa généralisation est inquiétante. Cette perspective autoritaire répond à une réelle demande : celle de l'homme fort ou de la femme forte qui fait régner l'ordre et la sécurité. Cette perspective existe largement au-delà de l'extrême-droite et même dans ce qu'on appelle (encore ?) « la gauche » sur le plan institutionnel. Deux exemples récents le montrent : le jeu extrêmement dangereux du gouvernement à réviser la constitution afin d'y introduire un élément autoritaire et potentiellement liberticide ouvre une porte à la solution autoritaire. L'autre exemple est l'interdiction prononcée par l'ancien premier ministre de la République française, Manuel Valls, de vouloir comprendre les raisons d'agir des djihadistes qui ont commis les attentats du 13 novembre 2015. Comprendre ne signifie ni excuser ni légitimer. Comprendre signifie, nous l'avons vu, « comprendre », c'est-à-dire prendre avec les autres, ceux avec lesquels on délibère, intellectuellement possession du phénomène évoqué, par exemple du djihadisme et, en l'occurrence, des djihadistes (parfois) « bien de chez nous ».

[27]

Si les discours autoritaires prennent facilement c'est parce que le politique est marginalisé. Ces discours politiques officiels sont creux, souvent faux et pathétiques. Toutefois ils sont puissants parce qu'il n'y a pas ou qu'il n'y a que très peu de discours alternatifs ; ces discours sont presque inaudibles. Il est temps de reconstruire le politique et la politique, de développer ces discours-là où nous sommes confrontés à des réalités insupportables : dans nos villes, dans nos entreprises et dans les institutions afin d'avoir prise sur des parties de la réalité que la délégation par les élections ne permet pas. Les partis politiques appartiennent au passé ou à un avenir autoritaire. L'auto-organisation des citoyens dans des structures souples qui construisent un espace public de délibération peut être le début d'un nouveau système

⁸ Cf. par exemple Adorno *et alii* 1952.

politique. Le conflit avec la gouvernance est programmé ; il peut être salutaire.

[28]

Individualisme et communautarisme : quelles solidarités ?

[Retour à la table des matières](#)

L'individualisme est devenu depuis les années 1990 un leitmotiv des analyses des sociétés en Europe et ailleurs. Ces analyses oscillent entre deux visions du monde : la première est caractérisée par la fascination de la liberté de choix croissante des sujets qui règne désormais dans nos sociétés. Cette liberté est issue du déclin et de l'effondrement des anciennes structures sociales qui, selon cette position, ont libéré les individus. Retenons : ce ne sont pas les sujets qui se sont libérés, mais le changement social les a libérés, selon cette vision du monde. Par conséquent, les sujets sont les objets de leur libération. Cela est - pour le moins - étonnant. Néanmoins, toujours selon cette position, c'est grâce à leur liberté de choix imposée que les individus choisissent désormais leur manière de vivre et de travailler avec les autres : ils choisissent leurs solidarités et leur inscription dans cette société.

Selon la deuxième vision du monde, les individus sont atomisés, comme les victimes de forces occultes et, de ce fait, non maîtrisables (par exemple les lois du marché, la globalisation, etc.). Ce sont ces forces occultes qui créent le lien entre les individus et qui créent les solidarités nouvelles au détriment de la liberté des sujets.

Dans les deux visions du monde, les sujets sont considérés comme des objets. Pourtant, dans le premier cas, la solidarité signifierait que leur volonté ainsi que leur « penser, dire et agir », suivant leurs critères moraux, éthiques ou politiques, devraient se conjuguer avec les intérêts des autres pour faire émerger de nouvelles solidarités. Cependant, on doit se demander comment et pour quelles raisons ils devraient le faire. Dans le deuxième cas, la solidarité prend bien souvent une forme tragique ou celle d'un appel désespéré : il faudrait une nouvelle solidarité, mais elle devenue impossible dans ce monde qui va tout droit

dans le mur. Créons donc de nouvelles solidarités pour éviter l'apocalypse ! Mais comment créer de nouvelles solidarités si l'on est un sujet complètement écrasé ?

[29]

L'abstractification et la stabilité sociale

Certes, nos sociétés européennes sont également couramment et profondément secouées par des conflits. On doit se demander comment et pourquoi ces sociétés tiennent ensemble. Bien que la conflictualité élevée puisse indiquer le contraire, ces sociétés sont très stables.

Les solidarités relèvent d'expériences concrètes et elles sont animées par des visions du monde. Les liens sociaux entre les individus, entre les individus et la totalité de la société, tout comme entre les communautés et la société sont en revanche abstraits. De plus, l'abstractification du lien social s'accroît. Les individus doivent s'y adapter et se conformer à la structure abstraite de la société qui prend de plus la *forme* de l'échange marchand.

Bien sûr, elle ne se réduit pas à une sorte de marché omniprésent. La domination de cette *forme* de l'échange marchand n'est pas à confondre avec la formule « tout s'achète - tout se vend », défendue - par exemple - aussi bien, d'une manière affirmative, par des ultralibéraux des années 1990 que, d'une manière dénonciatrice, par des anti-libéraux. On a affaire à une forme spécifique du lien social, à une solidarité spécifique dans le sens durkheimien, caractérisée par les rapports aux autres et par des vécus comme s'il s'agissait de rapports et de vécus équivalents, interchangeable, fluides, etc. C'est pour cette raison qu'on *change de partenaire* au lieu de rompre le lien du mariage pour vivre avec une autre personne ; qu'on gère son couple au lieu de se confronter aux jouissances, aux joies et aux difficultés que représente la vie en couple, pour ne donner que deux exemples.

Selon ses propres règles, cette forme sociale est indépassable, tout comme l'échange marchand, car - selon ses principes - l'échange marchand est équitable. Les individus y fonctionnent comme agents portant des « masques ».

De l'autre côté, les manques persistent et ré-émergent, et avec les manques persistent et ré-émergent également des souffrances qui *peuvent* se traduire en appels à une meilleure adaptation des sujets à leur condition ou à d'autres formes de solidarité.

[30]

Les communautés qui lient et qui fragmentent : la volonté

Le constat de l'existence de communautés de tous genres au sein de la société actuelle est devenu presque trivial au sein des sciences sociales. Une partie de ce constat s'explique d'une manière purement factuelle sans nécessiter de longs commentaires : il s'agit d'une reprise, assez imprudente à mon avis, de l'expression américaine « community », une description mais également souvent une auto-qualification de certaines parties de la population selon des critères considérés comme essentiels et naturels. De cette façon, on parle de la communauté gay, black, hispano, juive, etc. Le sens européen de cette notion, en revanche, nous renvoie à la volonté des sujets, à leur vie concrète au sein de la société telle quelle est, c'est-à-dire à leur contingence, au sein de laquelle cette volonté prend forme en tant qu'expression de leur subjectivité.

Les « communautés » dans le sens européen du terme se caractérisent par des rapports affectifs ainsi que par des particularités partagées avec ses autres membres et considérées par les sujets comme essentielles : des particularités ethniques, des particularités culturelles, « naturelles » (la couleur de la peau, le sexe, etc.) ou de croyance. En effet, dans ces formes du « vivre et travailler ensemble », on mobilise ce que Tönnies a appelé la « volonté organique », la volonté fondatrice de la communauté. Comme nous l'avons vu, l'expression allemande *Wesenswille* (Tönnies) indique clairement que pour les membres de la communauté, cette volonté fait partie de leur essence commune. La traduction très durkheimienne « volonté organique » est déformante, bien que Tönnies se serve lui-même de cette expression dans ses écrits tardifs. Plus important pour nous, d'après Tönnies, la *Wesenswille* des uns est incompatible avec les *Wesenswillen* des autres. On ne peut pas

la partager ou l'apprendre. Selon les visions du monde des acteurs de la communauté, leurs particularités quasi naturelles sont leur essence partagée entre pairs et cette distinction essentielle est le fondement des rapports qu'ils entretiennent avec les autres. Cette essence - comme toute [31] essence, par ailleurs - est indiscutable, elle existe *a priori* et elle est considérée comme quasi naturelle.

De l'autre côté, on trouve dans cette même *société* également des formes de solidarités fondées sur la « volonté réfléchie » (Tönnies) partagée avec les autres selon certains intérêts et certaines valeurs. L'expression de Tönnies *Kürwille* souligne bien l'aspect créatif et volontariste de cette forme de volonté, comme l'indique la première syllabe *Kür*. Elle mène à des actions conscientes, volontaristes et instrumentales, guidées par l'intérêt, pour faire émerger une « vie meilleure » ou la bonne vie (dans le sens d'Aristote ou de Charles Taylor), pour soi-même comme pour ses pairs.

Bien que le lien social de la société soit un lien abstrait, les sujets en font l'expérience : comme s'il y avait une seconde nature qui ferait, entre autres, « qu'ils veulent faire ce qu'ils doivent faire » (Fromm). Leur volonté ressemble par conséquent de plus en plus à la « volonté réfléchie » dans le sens de Tönnies : ils *veulent* pour des raisons concrètes et en général instrumentales s'intégrer dans la société. Ils veulent pour les mêmes raisons porter leur « masque » et jouer leur « rôle ». Ils *veulent* correspondre aux exigences qui font partie de leur vie en société pour être respectés et reconnus par les autres. Cependant, pour s'expliquer leur vie en société, ils mobilisent également leur volonté organique, fondatrice de la communauté.

D'abord, le constat et la description des formes de solidarité existantes ne nous permettent pas de comprendre nos sociétés, car pour comprendre les dynamiques sociales et les solidarités, doivent être au centre de l'analyse des solidarités, sujet, la subjectivité et la volonté. En évitant le piège totalitaire des utopies, on doit se demander quel est le potentiel social de ces solidarités, quels sont les avenir possibles ?

Ensuite, évidemment, les solidarités existantes n'ont pas établi la béatitude pour tout le monde. Les manques et les souffrances persistent, surtout le manque de sens de notre existence dans cette société. Nous sommes en quête de sens. S'interroger sur les solidarités est, par

conséquent, une manière de s'interroger sur les avenir possibles de notre société et de nous-mêmes au sein de cette société.

[32]

Enfin, de nouvelles solidarités émergeront, la société ne se reproduisant pas « du pareil au même ». Rester des objets dans l'émergence de nouvelles solidarités ou trouver notre place de sujets dépend de notre volonté de dépasser le fatalisme et les naturalisations qui dominent nos visions du monde.

[33]

Utopies et avenir possibles

[Retour à la table des matières](#)

L'espace public est le lieu de revendications diverses réclamant une autre « manière de vivre et travailler ensemble » (Durkheim) ou « un autre monde possible ». Ces visions du monde partagent un noyau commun évident : le monde dont les sujets font l'expérience (tel que nous le concevons, le vivons et le pensons) est considéré comme un monde à améliorer, voire à dépasser, comme un monde insatisfaisant ou mauvais. C'est pour cette raison qu'on confronte les expériences de ce monde à une utopie : l'ébauche d'un monde parfait. Les solidarités qui ont, par exemple, caractérisé le XX^e siècle ont été créées par de grandes mobilisations, par des mouvements sociaux, pour réaliser ces utopies, c'est-à-dire pour créer de nouvelles solidarités.

Bien que ces utopies prétendent généralement le contraire, elles sont très oppressives, car - de différentes manières mais toujours au nom d'un bien supérieur aux êtres humains - elles veulent obliger les sujets à vivre dans ce monde idéal, à être selon des principes, des valeurs et des normes mis en place par les auteurs ou adeptes de ces utopies. Contre ceux qui n'acceptent pas cet ordre imposé ou à imposer, elles déclenchent une répression féroce. Elles reproduisent les traits les pires et les plus critiquables de la société qu'elles ont voulu dépasser, comme J.P. Sartre le montre dans sa pièce de théâtre *Le Diable et le Bon Dieu*.

Bien sûr, ces utopies, ces images totalitaires d'un monde parfait, n'ont jamais été réalisées. Les efforts pour les réaliser se sont soldés par

des véritables contre-finalités. Les idéaux nobles qui auraient dû caractériser la nouvelle solidarité - par exemple la libération, la solidarité du genre humain, la fraternité, le bonheur et l'amour - se sont transformés en leur contraire : une véritable « dialectique de la raison » (Horkheimer/Adorno). Les formes vivantes de la sociabilité des sujets et de leurs solidarités, se sont transformées en « institutions » (Merleau-Ponty) ou « série » (Sartre). Au lieu de devenir des sujets conscients, autonomes et maîtres de leur destin, les individus se réduisent de plus en plus à des « masques » ou des « masques de caractère » (Gerth/Mills, Marx), c'est-à-dire que les individus jouent - plus ou moins bien - les rôles qui leur sont imposés. Comme dans une pièce de [34] théâtre, les rôles sont imposés aux acteurs par le texte de la pièce et par le metteur en scène.

Les individus font désormais l'expérience de la société et de son changement comme d'une « seconde nature » : une fatalité que l'on ne peut pas changer grâce à sa volonté, mais avec laquelle on doit s'arranger et à laquelle on doit s'adapter. L'histoire du XX^e siècle nous en a fourni beaucoup d'exemples, des exemples tristes et souvent cruels. Pourtant, « l'adaptation » est désormais le leitmotiv des discours et des actions politiques.

L'avenir imposé - l'avenir voulu

Le déclin et l'effritement des anciennes solidarités sont bien connus. On doit, par exemple, se rappeler l'implosion des ex-« régimes communistes », l'effritement des classes sociales en Europe de l'Ouest (surtout en Italie et en France) ainsi que la fin du capitalisme communautaire en Allemagne et en Autriche. Il nous importe particulièrement de souligner qu'il n'y a pas eu de mobilisation de mouvements sociaux pour ce changement. Certes, les sociétés existantes avaient montré leur incapacité à atteindre leurs buts, leurs finalités et leurs idéaux, l'impossibilité de correspondre à ce qu'elles prétendent être. Pourtant, le changement social radical des dernières décennies s'est imposé aux sujets comme une « seconde nature », comme s'il était une fatalité, comme s'il était naturel, obéissant à des forces occultes et non maîtrisables.

Les individus l'ont souvent vécu d'une manière positive, comme une libération. Dans leur vécu, le résultat de ces changements se résume au constat qu'« un autre monde que le nôtre n'est pas possible ou n'est plus possible ». On a affaire à une sorte de fatalisme, au sentiment de vivre la fin de l'histoire qui, à la fin du XX^e siècle, a été si souvent et si imprudemment évoqué.

Retenons que, selon le vécu des sujets, ce sont donc des forces occultes et par conséquent non maîtrisables qui structurent la vie en société, mais n'oublions pas pour autant que pour les individus qui ont perdu leurs anciennes solidarités, il est difficile d'en faire le deuil sans en trouver de nouvelles. Ils font l'expérience de leur situation d'être « seuls et délaissés » dans ce monde social, dans [35] un monde dur et souvent cruel. Dans ce monde, ce que Freud a appelé « le malaise dans la culture » se radicalise ; il émerge un « malaise dans la société »⁹ : les individus vivent douloureusement les manques matériels, affectifs, intellectuels, moraux et surtout les manques de sens. Ils vivent dans une véritable angoisse existentielle qui se manifeste régulièrement.

L'accélération généralisée touche autant les processus technologiques que le changement social et culturel ainsi que la vie quotidienne, renforce beaucoup ce vécu. Or, les changements de forme souvent spectaculaires de la vie quotidienne ne cachent à peine une reproduction sociale qui n'engendre ne produit que très peu de réelles nouveautés.

⁹ Cf. Spurk 2010.

Pourtant, rien n'oblige les sujets à se mettre en route vers de nouvelles solidarités, car leur caractère social, leur « vouloir vivre comme ils doivent vivre » (pour paraphraser Erich Fromm), est forgé de sorte qu'ils veulent s'installer dans cette société bien qu'ils en souffrent et parce qu'ils en souffrent. Selon les mêmes analyses et dans le sens psychanalytique du mot, le caractère social, que l'École de Francfort a appelé le « caractère autoritaire », est profondément sadomasochiste. Par conséquent, pour les sujets il n'y a pas de raison de chercher d'autres formes de « vivre et travailler ensemble », malgré les souffrances et les ambivalences.

[36]

[37]

Sociologie dans la cité.
Comprendre, expliquer, critiquer.

Chapitre II

COMPRENDRE ET EXPLIQUER : REPÈRES CLASSIQUES

Il n'y a pas de pensée sans notions.

Theodor W. Adorno

[Retour à la table des matières](#)

Les théories et les notions classiques sont des contributions précieuses à la compréhension des continuités qui existent dans la (re)constitution de la société. Elles peuvent contribuer à l'explication des situations contemporaines ; cependant elles restent ancrées dans leur époque. C'est pour cette raison que l'on ne peut pas simplement et mécaniquement les transposer et les « appliquer » à l'analyse du monde contemporain.

En outre, le rapprochement entre les explications classiques et notre réalité contemporaine facilite la compréhension des ruptures survenues au cours de l'histoire et l'émergence de phénomènes récents. Le retour aux classiques est, enfin, une entreprise délicate car l'on se perd facilement entre l'exercice de style académique, l'exhibition d'une certaine culture générale et la déclaration d'une *doxa*.

Hegel, le maître et l'esclave : une lecture sociologique

[Retour à la table des matières](#)

Le petit chapitre « le maître et l'esclave » de la *Phénoménologie de l'esprit* est, sans doute, un des textes les plus connus de Hegel. La mauvaise traduction du titre, qui incite à des interprétations déformantes de la pensée hégélienne, n'a pourtant pas entravé sa carrière dans le milieu intellectuel français. Au lieu de « maître et esclave », Hegel parle du maître et du valet. Qui plus est, depuis la publication des *Morceaux choisis* de Hegel, en 1939, traduits et édités par Henri Lefebvre et Norbert Gutermann, ces « morceaux » sont devenus les textes de référence de Hegel en France. La dialectique « du maître et de l'esclave » y joue un [38] rôle particulièrement important. C'est moins l'interprétation de la pensée hégélienne qui m'intéresse ici, que l'importance de cette argumentation pour l'analyse critique de la société.

Autrefois, elle se trouvait au centre de l'interprétation hégéliomarxiste de la société qui doit, au moins en France comme on le sait, beaucoup à Alexandre Kojève. Elle s'appuie directement sur sa lecture dramatique, engagée et sociale de Hegel que l'on trouve surtout dans son « introduction à la lecture de Hegel », c'est-à-dire dans ses leçons sur la « Phénoménologie », données à l'École des Hautes Études entre 1933 et 1939.

C'est Raymond Queneau qui a édité et publié le texte en 1947. Un indice pour le fait que cette interprétation de Hegel n'était pas seulement l'affaire d'un petit cercle universitaire ou académique mais bien un des enjeux centraux (au moins) des intellectuels entre les années trente et cinquante. Bien entendu, cette génération intellectuelle n'est pas la nôtre. Qu'est-ce que ce texte nous dit aujourd'hui pour analyser la société ?

La dialectique du maître et du valet

Hegel développe des notions-clés du rapport social du capitalisme : la lutte, la reconnaissance, l'angoisse, la servitude et le travail.

Dans la phénoménologie (hégélienne), la conscience d'un sujet ne se réalise qu'à travers la reconnaissance par l'autre. Voici l'une des argumentations les plus classiques de la phénoménologie ! Axel Honneth l'a reprise depuis une trentaine d'années avec beaucoup de finesse. En ce qui concerne l'argumentation de Hegel, la reconnaissance se constitue dans la lutte et par la lutte qui pourrait mener à la mort d'un des combattants. L'honneur est l'enjeu de cette lutte.

Hegel ne laisse pas le moindre doute sur le fait que la reconnaissance par autrui passe *nécessairement* par la lutte parce que celle-ci est le seul moyen de constituer la reconnaissance par autrui. Le discours ne peut pas y parvenir car il est toujours possible de tromper autrui. La lutte, en revanche, est la preuve que l'honneur est le plus précieux dont l'homme dispose parce que celle-ci est la moins chosifiée, une « non-chose » (*Unding* ; Hegel). [39] Les combattants risquent leur vie pour s'arracher des conditions physiques, c'est-à-dire la dépendance de la nature, pour développer leur conscience pure et, enfin, pour être libre.

Au cours de l'élaboration de l'œuvre de Hegel, la conception de la lutte change. Dans les textes de ses cours de Jéna (1803/04), la lutte se termine nécessairement avec la mort de (au moins) l'un des combattants, parce que, pour les deux, l'honneur vaut plus que la vie.

Dans la « phénoménologie », en revanche, Hegel considère cette conception de la lutte comme une « négation abstraite ». Désormais, il ne conçoit plus la mort comme la seule solution de la lutte, car, dans ce cas, il ne peut pas y avoir reconnaissance puisque l'autrui n'existe plus. Or, on l'a vu, la reconnaissance ne se fait que par autrui. Le maître et le valet émergent de la lutte où le premier s'est imposé comme vainqueur contre le deuxième, le vaincu. Néanmoins, pour être reconnu, le vainqueur ne doit pas tuer le vaincu.

Les rapports de réciprocité et de reconnaissance sont des rapports sociaux au sein du capitalisme dont Hegel observait l'émergence. La description que Hegel donne du maître fait apparaître une figure qui est

le strict contraire de l'entrepreneur wébérien, selon les critères développés dans *Éthique protestante* de Max Weber. Selon Hegel, le maître a autrefois risqué sa vie pour gagner son honneur. Désormais, en revanche, il est improductif ; il profite des choses que le valet produit. Le valet, à son tour, tient à sa vie que le maître menace. Jusque dans la corporalité, il est lié au maître qui menace perpétuellement son existence. C'est pour cette raison que le valet sert le maître et qu'il reconnaît, par ce fait, le maître en tant que maître. Le maître est maître parce que celui qui dépend de lui, le valet, le reconnaît en tant que tel. Le valet se reconnaît dans le maître puisque le maître est sa négation concrète. Il en a fait l'expérience qui reste gravée dans sa mémoire et qui marque son existence et son vécu ; il connaît l'angoisse existentielle et la menace de mort.

C'est néanmoins par le travail pour le maître que le valet gagne une certaine distance par rapport à cette constellation. En travaillant, le valet ne crée pas seulement des objets, c'est-à-dire des choses pour le maître ; il se crée également soi-même avec la [40] particularité que - en tant que travailleur - il peut désormais se regarder dans le produit de son action comme dans un miroir (déformant). On trouve l'origine de l'image du miroir chère à Kierkegaard mais aussi des notions de chosification, de fétiche et d'aliénation de Marx qui sont des arguments-clés d'une analyse des rapports sociaux.

Le plus important dans la dialectique du maître et du valet est, peut-être, quelle n'a pas de fin déterminée. L'existence du maître est une sorte de cul de sac existentiel car, en travaillant dans une situation hétéronome, c'est le valet qui développe les sciences, les techniques et les arts que l'on appelle dans la tradition Marxiste les forces productives. Quel avenir peut-on s'imaginer pour le maître et le valet.

Quelle fin pour cette histoire ?

La première possibilité est assez connue : Le valet dépasse consciemment son être social. Il veut s'émanciper et se libérer, et de cette manière installer la liberté comme lien social. Il s'agit de l'émancipation du travail et de l'angoisse que le maître fait régner. Désormais, celui qui fut le valet se donne lui-même les principes de son

action. Il n'est plus valet et il n'est pas maître non plus ; il est libre. La lecture de Kojève suggère un tel dépassement de la dialectique du valet et du maître d'après Hegel.

Une autre lecture indiquerait que le valet a pris conscience que l'énorme potentiel de développement productif issu de ses actions ne sert pas à sa libération. Au contraire, ce développement est destructif : écologiquement, psychiquement ou physiquement sans évoquer les guerres et les massacres en tout genre.

Par conséquent, incapable de se libérer, le valet fuit, dans la consommation ou la distraction. Il accepte le destin que les choses, qu'il a créées, lui imposent le *There is no alternative* déjà cité. Par conséquent, le valet s'enlise dans l'aliénation qu'il prend pour son bonheur. La théorie du « fétichisme de la marchandise » de Marx, par exemple, développe cette possibilité.

Néanmoins, il ne se débarrasse pas de cette façon de l'angoisse existentielle parce qu'il n'y a rien de sûr, rien qui va de soi. Au contraire, tout ce qui existe c'est lui qui l'a fait. Donc, que se [41] passerait-il s'il ne le faisait plus ? Ou s'il détenait autre chose que ce qu'il a fait ? Il se trouve à nouveau devant le néant angoissant que le (futur) maître et le (futur) valet avaient voulu combler par la lutte pour l'honneur. La lutte, non seulement pour la reconnaissance, continue.

[42]

Le noyau dur de la théorie sociale de Marx : du fétichisme et de ses conséquences

[Retour à la table des matières](#)

J'aimerais reprendre le fil d'une argumentation qui traverse l'œuvre de Marx, une argumentation centrale pour la théorie de Marx et sa compréhension tout comme pour la compréhension de la société d'aujourd'hui : le fétichisme de la marchandise et ses conséquences.

Cette argumentation débute avec les critiques marxiennes de Hegel et de Feuerbach dans les années 1840. En passant par ses travaux sur l'aliénation, elle mène jusqu'au *Capital*. J'évoquerai également les *Grundrisse* où sont élaborées les notions de l'échange marchand, de la

forme marchande et du fétichisme de la marchandise. Ces notions ont trouvé une prolongation dans les notions de caractère social et d'industrie culturelle, développées par l'École de Francfort.

C'est le Marx anti-utilitariste qui nous intéresse ici. Sa critique de l'utilitarisme intrinsèque au capitalisme couvre un champ extrêmement large qui va de la réalité objectivée, aux visions du monde et aux raisons d'agir des sujets ainsi qu'aux théories et à la culture. Bref, son anti-utilitarisme est une critique globale de la fantasmagorie du capitalisme : sa croyance en lui-même et les objectivations de cette croyance.

Pour rester le plus fidèle possible aux arguments développés par Marx et les autres auteurs dont il sera question, j'ai choisi de les reconstruire « dans le texte » et je plaide l'indulgence des lecteurs pour l'écriture nécessairement lourde, car elle s'appuie souvent sur des citations que j'ai traduites de l'allemand.

Marx anti-utilitariste ?

L'analyse marxienne veut comprendre la spécificité du capitalisme en tant que lien social pour expliquer sa reconstitution grâce à l'agir des individus, grâce à leur intégration dans la création du capitalisme dû à la généralisation de la logique marchande et de la forme de l'échange marchand. Cette intégration englobe les agirs tout comme les formes de pensée.

[43]

C'est ceci qui donne à l'utilitarisme, aussi bien sur le plan théorique ¹⁰ que dans les visions du monde, sa force sociale car il est une « idée qui a pris possession des masses », pour paraphraser une formule chère à Marx. Les objectivations et l'idéologie dominante, mais aussi la structure de la subjectivité des sujets, correspondent désormais aux exigences du capitalisme. Elles sont utiles pour la constitution de ce lien social tout comme pour la vie des sujets au sein de cette société. L'utilitarisme caractérise également l'apparence de la société, sa forme spécifique du « donner-recevoir-rendre », qui forge le

¹⁰ Au sujet du développement des théories utilitaristes *cf.*, bien sûr, Laval 2007.

vécu et les mondes vécus des sujets tout comme la fantasmagorie du capitalisme.

Dans cette société *spécifique*, l'universalité de la forme du don gagne sa qualité sociale *spécifique*, la forme marchande, tout en ressemblant au don dans d'autres sociétés et dans d'autres époques. Ainsi, il semble relever de la nature humaine ou d'une donnée anthropologique.

En effet, dans la conscience des sujets tout comme dans l'idéologie dominante, le « donner-recevoir-rendre » selon les critères de l'échange marchand apparaît comme naturel, éternel et inévitable, bref comme une « seconde nature ».

Une tradition oubliée ?

La notion de fétichisme est considérée dans quelques travaux classiques (Lukács 1922/1978, Korsch 1967) comme noyau dur de la théorie marxienne ; dans d'autres (dans les travaux de l'École de Francfort, par exemple), la référence à cette notion est discrète mais structurante. On doit également rappeler les analyses de Alfred Sohn-Rethel (1973, 1992). En France, ce sont surtout les travaux de Jean-Marie Vincent (1987, 2001) et plus récemment ceux d'Antoine Artous (2006) et Anselm Jappe (2003) ainsi que la publication en français du livre de Moishe Postone (2009) qui ont contribué à réactualiser le débat sur le fétichisme. ¹¹

Pourtant, le marxisme traditionnel a pris un autre chemin en choisissant comme point de départ une interprétation ontologique [44] du travail chez Marx. Il a essayé de développer une critique du capitalisme « du point de vue du travail ». ¹² La notion de fétichisme est dans ce courant considérée comme un reste hégélien dans la théorie de Marx, un reste métaphysique et nuisible. ¹³ Une autre interprétation, l'interprétation de Balibar (1977) par exemple, en fait une simple

¹¹ Signalons également la publication d'un autre texte classique : Roubine 2009 !

¹² Au sujet de la notion de travail chez Marx, cf. Spurk 2003.

¹³ Cf. par exemple, Althusser 1973.

prolongation de la notion d'aliénation sur les rapports économiques, conjuguée avec une interprétation radicale de « l'essence » dans le sens de Feuerbach. Enfin, on a également réduit la notion de fétichisme à la critique de la fausse conscience des travailleurs qui attribue aux produits du travail des qualités qu'ils n'ont pas et qui rend les vrais rapports humains obscurs.

Pourtant, les notions d'échange marchand et de fétichisme ouvrent une voie d'analyse de la société que ces marxismes ontologiques et economicistes évitent. Elles permettent la compréhension de l'échange comme forme concrète de la réciprocité, fondatrice des rapports sociaux. Or, l'argumentation de Marx est largement ensevelie sous les décombres des diverses interprétations et vulgates de sa théorie. C'est pour cette raison que j'ébaucherai la généalogie des ces notions qui fait apparaître le sens que Marx leur attribua.

De l'aliénation au fétichisme

Les discussions sur la notion d'aliénation sont devenues très rares depuis les années 1970. Considérée comme une occupation favorite du freudo-marxisme, cette notion joue aujourd'hui un rôle très modeste dans les sciences sociales. Certes, Honneth (2005), par exemple, l'a re-thématisée ; néanmoins elle semble être une notion dépassée et désormais bien rangée dans les manuels de philosophie ou dans les archives des débats d'une autre époque que la nôtre.

[45]

Aliénation

La notion d'aliénation est bien plus qu'un héritage mal assumé de Hegel par le « jeune Marx » révolté et humaniste.¹⁴ Elle ouvre son analyse du capital comme rapport social. La racine latine du mot aliénation, *alienatio*, ainsi que le mot allemand, *Entfremdung*, donnent des premières indications pour comprendre la notion marxienne. Si

¹⁴ Cf. également Spurk 2007.

alienatio peut être traduit par « le devenu étranger », le mot *Entfremdung* indique le processus du devenir et le fait d'être étranger par rapport à quelque chose ou quelqu'un.

Bien sûr, d'autres auteurs avaient développé bien avant Marx des notions d'aliénation. Marx ne se réfère pas seulement à Hegel mais également à Feuerbach et à Adam Smith. Chez Smith, l'aliénation revêt un sens juridique et économique, lors de la vente ou du déplacement d'une propriété, des pratiques qu'il lie systématiquement à l'échange marchand. Feuerbach insiste sur la reproduction durable de la non-raison qui produit et reproduit l'aliénation.

Hegel, quant à lui, constate non seulement dans la tradition des Lumières et surtout de Kant que les réflexions sur la raison divergent, en effet, de plus en plus. Il y a pourtant l'espoir que les médiations des pratiques deviennent de plus en plus intelligibles et raisonnables. Hegel va beaucoup plus loin dans le développement de cette notion. Il insiste, par exemple dans sa *Philosophie du Droit*¹⁵ sur l'importance de (s')aliéner dans le sens du *entäussern*, du « mettre à l'extérieur de soi », non seulement de sa propriété mais aussi de sa volonté.¹⁶ L'aliénation gagne une existence objective par rapport à moi et, comme Hegel l'écrit « ...à ce point ma volonté comme aliénée (*entäussert*) est du même coup une autre ». Ensuite, Hegel constate qu'il existe et persiste un clivage, une scission, une brisure ou une rupture (*Spaltung*) entre moi et l'autre que je ne suis plus ; ce clivage fait que je me perds dans l'autre. [46] Je me sens dessaisi de moi-même. La « conscience malheureuse » (Hegel) est la conscience de cette situation clivée.

Cette interprétation hégélienne de l'aliénation est la base la plus importante pour l'élaboration de la position de Marx. Ainsi, dans [La question juive](#)¹⁷, par exemple, Marx caractérise l'homme comme étant étranger à lui-même. Il qualifie dans les [Manuscrits de 1844](#)¹⁸ le travail comme action d'aliénation, comme Entäusserung. Dans une note sur Feuerbach de 1845, on lit que « les individus se sont toujours pris eux-mêmes comme point de départ, ils partent toujours d'eux-mêmes. Leurs rapports (*Verhältnisse*) sont des rapports de leur processus de vie réel.

¹⁵ Cf. surtout le §73.

¹⁶ Notons qu'en allemand aliéner signifie « entäussern » et « entfremden ».

¹⁷ MEW 1, pp. 93-123

¹⁸ MEW 1, pp. 347-377

Pourquoi s'autonomisent-ils par rapport à eux ? Pourquoi les puissances de leur propre vie les dominant-elles ? » (MEW 3, p. 540) ¹⁹. Certes, en 1845 sa notion de travail n'était encore que peu développée, mais pour notre sujet, ce qui est le plus important est le fait que Marx considère également la conscience de soi comme aliénée. C'est aux philosophes de prendre « la mesure du monde aliéné » (Marx).

Ses *Thèses sur Feuerbach* (1845) ²⁰ s'ouvrent avec une défense de la subjectivité et de « l'activité humaine sensuelle, la *praxis* » (1^{ère} thèse, MEW 3, p. 5). ²¹ La vie sociale est essentiellement pratique, affirme-t-il. « Tous les mystères...trouvent leur solution rationnelle dans la *praxis* humaine et dans la compréhension de cette *praxis* » (8^{ème} thèse, MEW 3, p. 7). Il n'y a pas d'essence de l'homme, dans le sens d'une qualité abstraite et éternelle, qui habite les individus, comme le prétend Feuerbach. Ce qu'on appelle l'essence de l'homme est « en réalité l'ensemble des rapports sociaux {*gesellschaftliche Verhältnisse*} » (6^{ème} thèse, MEW 3, p. 6). On doit, par conséquent, situer la réalité historiquement car « l'essence ne peut être conçue... comme le général intérieur et muet, liant [47] beaucoup d'individus naturellement » (6^{ème} thèse, MEW 3, p. 6). Le mot « naturellement » signifie pour Marx « allant de soi ». Comme la soi-disant nature humaine, les phénomènes psychiques ou « l'âme religieuse » dont parle Feuerbach, par exemple, sont « ... eux-mêmes un produit social et l'individu abstrait... appartient à une sociale concrète » (7^{ème} thèse, MEW 3, p. 7).

Comme s'il s'adressait à une grande partie des chercheurs en sciences sociales d'aujourd'hui, il critique le « matérialisme regardant » (Marx) de Feuerbach, qui ne peut pas dépasser « ...l'opinion des différents individus et de la société bourgeoise

¹⁹ « Die Individuen sind immer von sich ausgegangen, gehen immer von sich aus. Ihre Verhältnisse sind Verhältnisse ihres wirklichen Lebensprozesses. Woher kommt es, dass ihre Verhältnisse sich gegen sie verselbständigen ? dass die Mächte ihres eigenen Lebens über-mächtig gegen sie werden ? » (MEW 3, p. 540)

²⁰ Nous nous référons aux notices de Marx de 1845 (MEW 3, pp. 5-7) et non pas à la version retravaillée d'Engels (1888, MEW 3, pp. 533-535).

²¹ Cf. également 5^{ème} thèse, MEW 3, p. 6.

(*bürgerliche Gesellschaft*) » (9^{ème} thèse, MEW 3, p. 7).²² Il propose, en revanche, une analyse de la société du point de vue de « ...la société humaine ou de l'humanité sociale » (10^{ème} thèse, MEW 3, p. 7) qui n'existe pas (encore), mais elle est possible et cet avenir possible est le cadre normatif de sa pensée.

Enfin, dans une note sur Hegel et Feuerbach (MEW 3, p. 536), il constate que le dépassement de l'aliénation n'est pas un acte purement intellectuel. Son dépassement demande également le dépassement de « ... l'action sensuelle, de la praxis et de l'action réelle ». Pourtant, comment pourrait-on imaginer ce dépassement ? Malheureusement, cette note de Marx se termine par « doit encore être développé ».

On peut donc retenir, entre autres, que Marx ne défend pas une conception anthropologique basée sur l'essence humaine. Au contraire, il conçoit les sujets comme des individus dans la société, dans laquelle ils sont inscrits et qui s'inscrit en eux. La notion d'aliénation reste cependant une ébauche bien que la problématique qui a poussé Marx à élaborer cette notion persiste.

Fétichisme

Il est trop connu pour qu'il soit nécessaire de le développer ici que Marx ne se sert, après les années 1840, presque plus de la notion d'aliénation et que ses travaux oscillent désormais entre les analyses politiques, des prises de positions politiques et [48] ses efforts pour développer une « critique de l'économie politique », comme l'indique le sous-titre programmatique de son *opus magnum* *Le Capital*. On ne peut, non plus, ignorer que pendant cette entreprise, Marx est assez souvent tombé dans le piège de l'économisme.²³

C'est dans les *Grundrisse* et le premier volume du *Capital* (MEW 23) qu'il tente ou qu'il retente une réponse à la question de savoir pourquoi les hommes agissent dans le sens de la production et de la reproduction du capital bien qu'ils dussent avoir l'intérêt inverse ?

²² Il reprend presque mot à mot une position hégélienne. Hegel critique ainsi les « philosophies réflexives de la subjectivité » (Hegel).

²³ Cf. à ce sujet Vincent (1987) et Spurk (2003).

C'est sa manière de critiquer l'utilitarisme. Les auteurs de l'économie politique n'ont jamais posé cette question, tout comme la plupart des travaux en sciences sociales aujourd'hui, par ailleurs. Ce fait est « pour leur conscience bourgeoise (*bürgerlich*) comme une nécessité naturelle allant de soi tout comme le travail productif » (MEW 23, pp. 95-96). C'est cette pseudo-nature, cette « seconde nature » qu'il veut comprendre et dévoiler.

La notion de « fétichisme » joue un rôle central dans cette entreprise. Elle est le véritable centre de la théorie sociale marxienne, qui dépasse ses réflexions sur l'aliénation. Une brève esquisse généalogique le montre bien.

En 1842, Marx mène des études sur la religion et il projette d'écrire des livres sur ce sujet.²⁴ Le livre de Charles de Brosses *Du Culte des Dieux Fétiches* (1670/1989) fait partie de ses lectures. De Brosses développe que le fétichisme n'est pas une fausse magie. Cet auteur appelle « fétichisme » la généralisation des phénomènes de cultes et de religions les plus divers. Il opère une véritable abstraction du fétiche au fétichisme. Le fétichisme existe toujours, partout et dans toutes les religions.

En effet, ce livre est depuis longtemps un des textes de référence des sciences de la religion. Kant se réfère également explicitement à de Brosses, tout comme Feuerbach dans sa recherche de « la nature générale de la religion ». Dans les Lumières, la notion de fétichisme gagne un sens encore plus général que chez de Brosses. Grâce au détour par la critique de ce qui est étrange et lointain, on veut comprendre l'étrangeté dans la société, chez soi et en soi-même. [49] Se confronter au fétichisme de l'étranger implique, par conséquent, la confrontation avec des phénomènes au sein de sa propre société où le mythe existe (encore). Cette société n'est pas complètement sécularisée.

Marx reprend ce fil, comme beaucoup d'autres. Certes, il n'a jamais écrit les livres annoncés dans la lettre de 1842, mais l'on retrouve dans certains articles des années 1840, c'est-à-dire les années dans lesquelles il développe son idée de l'aliénation, des ébauches de ses arguments sur le fétichisme. Dans un article sur *Les débats sur la loi contre le vol de bois* (*Debatten über das Holz-diebstahlgesetz*, MEW 1), par exemple,

²⁴ Cf. lettre à À. Ruge du 20/3/1842.

il analyse dans ce sens un débat politique sur le vol de bois dans sa région natale, précisément dans les montagnes de l'Eifel. Il montre que les arguments pseudo-religieux de ce débat cachent le caractère politique et social des ces vols.

Dans l'introduction à la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*²⁵ de 1843, il entame un véritable tournant dans son argumentation qui le mène à élaborer sa notion de fétichisme. Il constate (un peu trop vite à mon avis) qu'« en Allemagne la critique de la religion est pour l'essentiel terminée et la critique de la religion est la condition à toutes formes de critiques » (MEW 1, p. 378). C'est donc sur la base de la critique de la religion qu'il s'attaque à la critique du capital et de la société bourgeoise. La tâche de la philosophie serait désormais « ...de dévoiler les auto-aliénations dans leurs formes non-saintes. La critique du ciel se transforme, par conséquent, en la critique de la terre, la critique de la religion en la critique du droit, la critique de la théologie en la critique de la politique » (MEW 1, p. 379). Pourtant, le fétichisme ne disparaît pas de la société. Bien au contraire, le fétichisme occupe une place centrale au sein du capitalisme et il prend une nouvelle signification.

[50]

Le fétichisme

Marx développe explicitement dans le *Capital* (MEW 23, pp. 86-87) que les rapports sociaux entre les hommes deviennent dans le capitalisme des rapports sociaux entre des choses. Les choses apparaissent aux sujets comme si elles disposaient de qualités subjectives. Ce phénomène est comparable à la religion et au fétichisme religieux : le produit des hommes, le produit qu'ils ont créé, leur apparaît comme indépendant d'eux ; ils l'adorent et le produit les maîtrise. Bref, ces choses sont des fétiches. Pourtant, ce nouveau fétichisme n'est pas une nouvelle variante de la religion, mais il est le centre de la fantasmagorie de la société capitaliste : « ...ce n'est que le rapport spécifique des hommes qui prend ici la forme fantasmagorique

²⁵ MEW 1, pp. 378-391.

d'un rapport entre les choses. C'est pour cette raison que nous devons fuir dans la région brumeuse du monde religieux pour trouver une analogie. Ici, les produits de la tête humaine semblent doués d'une vie propre, comme des figures autonomes qui entretiennent des rapports avec les hommes, mais aussi entre elles. De la même manière les produits de la main humaine existent dans le monde des marchandises. C'est cela que j'appelle le fétichisme qui colle aux produits du travail dès qu'ils sont produits comme marchandises ; ainsi, le fétichisme est inséparable de la production de la marchandise » (MEW 23, pp. 86-87).

Ce sont cette pseudo-nature, cette « seconde nature » ainsi que la fantasmagorie du capitalisme que Marx veut comprendre et dévoiler. La notion de fétichisme joue un rôle central dans cette entreprise.

En effet, les produits devenus marchandises disposent d'un caractère mystique qui ne résulte pas de leur valeur d'usage mais de leur forme marchande. L'analyse du travail gagne ainsi pour Marx toute son importance. Non seulement les travailleurs mobilisent leur subjectivité en travaillant pour créer des produits et la valeur des marchandises, mais la force de travail, c'est-à-dire le potentiel subjectif de créer la valeur en travaillant, est une marchandise qui s'échange sur un marché. On l'appelle le marché du travail, mais il est le marché de la force de travail. Cet échange marchand nécessite que les différents travaux soient compatibles et dans ce sens, égaux. Pourtant, matériellement parlant, les différentes [51] forces de travail, tout comme les autres marchandises, sont foncièrement inégales. De toute évidence, la force de travail d'un maçon n'est pas la même que la force de travail d'un sociologue, par exemple, tout comme une casserole n'est pas un légume. De même, les travaux concrets ne sont pas égaux et sont, dans leurs formes concrètes, incomparables. Le travail concret du sociologue qui rédige ce texte, par exemple, n'est pas égal au travail de l'ouvrier qui a monté son ordinateur. C'est leur valeur d'usage qui les rend différents et en grande partie incompatibles. En revanche, le fait que toutes ces marchandises incarnent une valeur d'échange les rend compatibles. « L'égalité des travaux humains reçoit une forme matérielle (« sachlich ») qui est de la même matérialité que la valeur des produits de travail » (MEW 23, p.86) devenus des marchandises.

Ce qui est mystérieux dans la forme marchande est « ... quelle 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 choses » (MEW 23, p. 86). Par conséquent, le rapport social entre les producteurs et le « travailleur général » apparaît comme un rapport entre des 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-métasensuelles » (MEW 23, p. 86).

Pour les hommes, les rapports sociaux concrets prennent désormais des formes fantasmagoriques, comme s'il s'agissait de rapports entre des choses. Marx développe explicitement que les hommes adorent désormais les choses auxquelles ils attribuent des qualités humaines. Ces choses sont adulées comme de véritables fétiches ou des divinités. Les automobiles, les équipements électroniques ou les vêtements l'illustrent bien.

Les hommes ont produit ces choses tout comme les rapports sociaux qui leur apparaissent comme des rapports entre des choses extérieures à eux. Ces rapports les dominent. Ils s'y soumettent, ils les acceptent comme « naturellement nécessaires » (Marx), comme une seconde nature.

D'une manière générale, « la réflexion sur les formes de la vie humaine... commence *post festum* et - par conséquent - [52] [elle commence avec] les résultats existants du processus de développement » (MEW 23, p. 89). Non seulement les visions du monde mais aussi les sciences qui traitent du capitalisme considèrent les formes de penser existantes comme allant de soi et comme des formes naturelles, comme Marx le souligne à l'exemple de l'économie politique. Pour eux, il va de soi et il est naturel que « les gens » pensent selon et avec les catégories établies des rapports sociaux (l'échange, l'efficacité, l'investissement, le profit, etc.).

Bien sûr, on ne peut pas nier cette réalité ni l'importance de ces idées, 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). Marx appelle ces « formes objectives des idées » également des « abstractions réelles ». 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 les sujets vivent est fait de contraintes surprenantes et incomprises, de totalisations inabouties ou qui s'égarerent » (Vincent 2004, pp. 31-32).

Marx critique également le « culte de l'homme abstrait » (Marx) qui, par ailleurs, n'est pas une spécificité du protestantisme, comme il le constate, et que l'on trouve au centre de la plupart des analyses sociologiques de nos jours. Ce constat s'explique 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 équivalent » (MEW 23, p. 93). Cet argument nous importe car, selon Marx, la réciprocité entre les sujets se constitue de cette manière.

Les rapports sociaux et les manières de penser, les visions du monde tout comme les théories (que l'École de Francfort a appelées plus tard « théories traditionnelles ») ressemblent de plus en plus à l'échange marchand.²⁶ Bien sûr, cela ne signifie pas que l'on puisse les réduire à des comportements à caractériser par la formule « tout se vend et tout s'achète », mais les rapports [53] sociaux 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 et la valeur marchande des marchandises les rend comparables. Dès que je l'achète, elle n'est plus marchandise et je peux désormais me rendre compte de sa valeur d'usage. Si j'ai échangé 5 euros contre un paquet de cigarettes, je peux le fumer ou partager les cigarettes avec d'autres ou les jeter. La marchandise est désormais ma propriété privée et dans le cadre des normes et des valeurs d'une société donnée, je peux en faire ce que je veux. L'acte d'échange se termine de cette façon par la consommation et il peut reprendre dans les mêmes conditions. De même, je peux échanger mes 5 euros contre un carnet pour prendre mes notes de lecture. Les valeurs d'usage des cigarettes et du carnet sont incomparables, mais l'abstraction de la valeur d'échange et la médiation grâce à l'argent, le *nexus rerum et hominum* (Marx), rend cet échange possible. Il est créateur de rapports sociaux.

La subjectivité dans le capitalisme (*bürgerliche Subjektivität*) est en effet fondée sur une contradiction, la contradiction entre « l'indépendance personnelle [et] la dépendance vis-à-vis des choses

²⁶ Cf. MEW 23, p. 649 et MEW Ergb. 1, pp.373, 517-518, 548.

(*sachlich*) » (Marx, MEW 42, p. 91). Cette contradiction se maintient dans la mesure où les hommes sont soumis à leurs besoins aliénés. C'est dans ce sens que l'homme est « un être déshumanisé, aussi bien en ce qui concerne son corps que son esprit... » (Marx, MEW, Ergb. 1, p. 524).

Les manières de penser et les formes de penser ainsi que les visions du monde correspondent de plus en plus aux formes économiques car le capital, qui est un rapport social, s'exprime économiquement.²⁷ L'idée de « gérer son couple ou sa carrière », par exemple, fait aujourd'hui partie des visions du monde habituelles. Ce sont des « formes objectives des idées » (*objektive Gedankenformen*), des « abstractions réelles » (*Realabstraktionen*). « La pensée dans sa forme marchande a particulièrement augmenté la vieille impuissance transmise [par d'autres époques]; car le devenir-marchandise capitaliste de tous les hommes et de toutes les [54] 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 fait » (Bloch 1976, p. 329).

Enfin la notion marxienne de « la soumission réelle de la force de travail au capital » (Marx) résume l'intégration et l'inscription des sujets dans le capital et, vice-versa, du capital dans la subjectivité des travailleurs. Dans une perspective chronologique et logique, Marx distingue la « soumission formelle » de la « soumission réelle ». La soumission formelle consiste à intégrer les travailleurs dans le processus de production par la violence extérieure et (surtout) sans que les travailleurs aient intériorisé leur statut, leur rôle et leur fonction au sein de la production. Ils « font leur job », forcés et contraints, pour (sur)vivre et parce qu'ils n'ont pas d'autre choix, selon leurs visions du monde. Ils sont liés à la production qui les fait travailler, par un lien de violence et, en même temps, d'extériorité. Le système technologique, organisationnel et social de la production reste, *grosso modo* inchangé, comparé à la production artisanale. Elle prend la forme organisationnelle de la manufacture qui n'est pas une entreprise capitaliste stricto sensu mais une forme transitoire entre l'atelier

²⁷ L'École de Francfort a particulièrement bien développé cette argumentation; cf. également Spurk 2007, pp. 33-98.

artisanal et l'entreprise capitaliste qui émerge avec « la grande industrie » (Marx).

La soumission réelle désigne, en revanche, une situation sociale dans laquelle l'entreprise est établie et « l'entreprise prend l'homme entier » (Goetz Briefs), selon 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, non seulement la production et l'entreprise, mais toute la société. C'est cela l'inscription de l'individu dans la société et de la société dans l'individu.

[55]

Du fétichisme à l'industrie culturelle

Pour mieux comprendre l'importance de la notion de fétichisme pour la compréhension du social en général et de l'échange en particulier, l'on doit également rappeler que Marx ne développe ni une nouvelle philosophie ni une nouvelle économie politique. La présentation de l'objet philosophique ou économique, par exemple, lui permet le développement de sa critique. Dans la tradition hégélienne, il ne dénonce pas son objet, car critiquer signifie dégager dans la présentation de l'objet la négativité qui réside en lui. Cela signifie que le phénomène porte en lui le potentiel d'être autre chose que ce qu'il est actuellement. Par exemple, l'évocation de la liberté ou de l'égalité des chances entre les sexes ou entre des sujets d'origines sociales différentes ne démontre pas que la liberté ou l'égalité existent, mais signifie quelles pourraient exister. La non-liberté et l'inégalité portent en elles le potentiel d'une vie libre et de rapports sociaux entre égaux.

C'est surtout la notion de fétiche qui donne accès à Marx aux particularités de son objet de recherche : le capital. Il est un ensemble « d'abstractions réelles » qui ont gagné une certaine autonomie par rapport aux sujets et qui se conjuguent pour créer la domination des rapports productifs établis sur les producteurs. C'est en décrivant ce rapport social concret que Marx envisage sa critique.

Fétichisme et fantasmagorie

On reconnaît facilement dans la notion de fantasmagorie l'apport de l'idée de la « magie indirecte » (Hegel). Hegel (1966) la caractérise comme un rapport instrumental et utilitariste vis-à-vis des choses. Pour atteindre un certain but, on attribue à une chose quelconque certaines qualités et des capacités imaginaires. Ces choses deviennent par la suite l'objet de l'adoration et du culte : un fétiche. On constate que chez Hegel, le fétiche est l'objet archaïque qui permet à l'individu d'obtenir quelque chose.

Pour Marx, en revanche, le fétichisme n'est pas archaïque. Comme on l'a vu, il souligne son actualité qui fait que les travailleurs deviennent les « appendices vivants » (Marx) de [56] l'autovalorisation de la valeur. Il insiste également sur le fait que le fétichisme n'est pas à confondre avec un manque de savoir et de connaissances. Même si le fétichisme est compris, il reste actif.²⁸ C'est une « folie » (Marx, MEW 23, p. 90) qui domine la vie des individus et qui domine également ceux qui ont compris ce qu'est le fétichisme et qui en souffrent. Ni Marx ni les autres analystes de la société ne peuvent s'autonomiser par rapport à la société dans laquelle ils vivent et échapper à la domination du fétichisme.

Évidemment, nous ne pouvons pas transposer directement les analyses marxiennes dans notre société d'aujourd'hui sans prendre en compte les changements sociaux, culturels, psychiques et économiques intervenus depuis la fin du 19^e siècle. Nous tomberions dans l'essentialisme. Toutefois, le fétichisme n'a pas disparu depuis les analyses de Marx. Il persiste dans notre société et s'est même considérablement renforcé.

Nous pourrions (re)lire dans cette perspective, comme fantasmagories, par exemple, le livre de N. Alter *Donner et prendre. La coopération en entreprise* (2009) qui analyse subtilement la nécessité du don pour que l'entreprise existe, mais aussi l'effort que font les sujets pour établir le « donner-recevoir-rendre » dans l'entreprise. Il décrit brillamment la complexité de cette réciprocité ainsi que les efforts nécessaires à l'établissement de la situation de don. En effet, cette

²⁸ Cf. MEW 23, p. 88.

situation ne s'établit pas naturellement ; il faut la vouloir, il faut donner, recevoir et rendre, et enfin : il faut prendre sur soi. Cependant, la volonté des uns ne suffit pas pour l'établir, il faut encore que les autres aussi la veuillent. Les travailleurs, par exemple, demandent cette situation sur la base de l'échange marchand ; les managers répondent selon la même logique, mais pas toujours avec les mêmes arguments et les mêmes critères. Ils peuvent également refuser la situation de don ou s'avérer incapables de donner-recevoir-rendre.

Nous pourrions également nous référer à des travaux plus classiques, par exemple à ceux de Kracauer ou de Benjamin ²⁹, qui se servent explicitement de la notion marxienne de « fantasmagorie ». Nous trouvons dans ces textes d'autres « cas exemplaires » [57] (Kracauer) de fantasmagories et des « chiffons et rebuts » (Benjamin) traînant dans les rues de la vie quotidienne qui dévoilent des fantasmagories. Brecht, quant à lui, les a mises en scène, par exemple, dans son opéra *Grandeur et déclin de la ville de Mahagonny*.

Dans les situations les plus différentes de la vie quotidienne, le fétichisme de la marchandise s'exprime ; il s'objective dans les comportements, les « ornements » (Kracauer 2008) et dans les visions du monde des sujets. Ainsi se construit un ensemble de « formes objectives des idées » et d'« abstractions réelles » mais aussi d'objectivations : le monde fantasmagorique du capitalisme. Les sujets adhèrent à ce monde fantasmagorique : ils veulent y vivre et ainsi ils s'efforcent d'y trouver leur place.

Caractère social et industrie culturelle

Dans la tradition de ces pensées marxiennes, deux conceptions de l'École de Francfort, la conception du caractère social et celle de l'industrie culturelle, complètent les éléments de réponse aux questions que Marx a posées. Pourquoi les sujets, peuvent-ils et veulent-ils vivre dans la société existante ? Pourquoi ne pensent-ils qu'exceptionnellement au dépassement de cette société ? Pourquoi le « donner-recevoir-rendre » selon la logique marchande est-il considéré

²⁹ Cf. surtout « sens unique » et « Paris, capitale du XIX^e siècle »

comme normal et naturel, sachant pourtant que dans leurs visions du monde, cette forme de la réciprocité correspond à l'échange marchand ?

Le monde fantasmagorique basé sur le fétichisme forge également la subjectivité des individus. Il ne reste pas à l'extérieur d'eux comme une sorte de décor sociétal. Les sujets de notre époque disposent d'un caractère social spécifique, ancré dans notre époque, appelé dans la tradition de l'École de Francfort « caractère autoritaire » (Adorno et *alii* 1952) ou « caractère sadomasochiste » (Fromm 1941/1963). Le caractère social est leur « matrice psychique » (Fromm). Le caractère est aussi peu naturel que les rapports sociaux, il est « ... la forme spécifique dans laquelle l'énergie humaine est modelée par l'adaptation des besoins humains au mode d'existence particulier à une société. Le caractère, à son tour, détermine la pensée, le sentiment et la [58] volonté des individus » (Fromm 1941/1963, p. 224). Ainsi, nous pouvons comprendre la structure du caractère non seulement comme relativement stable et durable ; elle est surtout un *potentiel* d'action en tant qu'« ... agence de médiation entre les influences sociologiques et l'idéologie... une structure dans l'individu ; quelque chose qui est capable d'agir sur l'environnement social et de choisir dans la multitude des stimuli que cet environnement dégage » (Adorno et *alii* 1952, p. 8).

Surtout Fromm a montré dans une longue suite d'études comment ce caractère social s'est constitué.³⁰ Nous retiendrons seulement l'un des résultats : « afin d'assurer le bon fonctionnement d'une société donnée, ses membres doivent acquérir un type de caractère qui les fasse *vouloir* agir exactement comme ils *doivent* agir en tant que membres de cette société ou d'une de ses classes. Il faut qu'ils désirent *faire* ce que, objectivement, il est nécessaire qu'ils fassent. La pression *extérieure* se trouve alors remplacée par la *contrainte intérieure*, et par cette énergie particulière qui est canalisée dans les traits du caractère » (Fromm 1944, p. 380).

Les sujets se situent individuellement par rapport aux exigences de la société au sein de laquelle ils vivent ; ils internalisent ces exigences pour les traduire en dispositions et potentiels d'actions. Ils agissent comme s'ils étaient des acteurs du marché. Voilà, l'objectivation du fétichisme dans la subjectivité !

³⁰ Cf. Spurk 2007, pp. 38-55.

La force de la notion d'industrie culturelle dans la tradition de l'École de Francfort consiste dans le fait qu'elle explique comment le fétichisme a profondément pénétré la sphère culturelle, qui était jadis la sphère d'expression de la liberté, de la quête de sens, de la vérité et du dépassement possible. La culture n'a pas disparu, elle s'est pervertie. Les mythes n'ont pas disparu non plus, ils sont devenus fonctionnels...

La culture est « industrialisée » dans le sens marxien car, comme on l'a vu, Marx appelle « grande industrie » les entreprises capitalistes solidement établies. Les lieux de production de cette culture sont des entreprises ou des institutions qui obéissent à la même logique que les entreprises. Ensuite, la logique de la production [59] de marchandise, de la valorisation et ainsi le fétichisme ont pénétré la culture. Enfin, cette culture n'est pas seulement le produit de la production standardisée, elle a également l'obligation de permettre aux individus de s'identifier au général. Elle est fétichisante. Elle développe ainsi une pseudo-individualité qui est seulement une variante du général : la fantasmagorie. « Chaque produit se donne comme un produit individuel ; l'individualité sert au renforcement de l'idéologie en donnant l'impression que tout ce qui est chosifié et médié serait un abri pour l'immédiateté et pour la vie » (Adorno 1967, p. 339).

En son sein, tout ressemble à un commerce entre des biens échangeables « car la civilisation confère à tout un air de ressemblance » (Horkheimer/Adorno 1947/1967, p. 129), à l'image des marchandises. Bien sûr, l'industrie culturelle « ... montre aux hommes le modèle de leur culture : la fausse identité du général et du particulier. La culture de masse... est identique et son squelette, le squelette de notions préfabriquées par le monopole [c'est-à-dire, la forme actuelle du capital], prend forme » (Horkheimer/Adorno 1947, p. 144-145). Comme les acteurs de l'échange marchand, les sujets sont adaptables et remplaçables. Ils n'ont d'intérêt qu'en tant qu'employés, consommateurs et clients. « Dans tous les cas, ils resteront des objets » (Horkheimer/Adorno 1947, p. 156).

L'industrie culturelle se donne ouvertement une forme marchande, comme si elle était le résultat de la rencontre de l'offre correspondant à la demande des consommateurs exprimant leurs besoins ; comme si elle correspondait aux besoins des consommateurs qu'elle a produits. « Immanquablement chaque manifestation de l'industrie culturelle reproduit les hommes tels que les a modelés cette industrie dans son

ensemble » (Horkheimer/Adorno 1947/1967, p. 136). La technique, si présente dans l'industrie culturelle, est intimement liée au pouvoir et à la domination qu'elle impose à ses consommateurs. « Le client n'est pas roi, comme l'industrie culturelle veut le faire croire, il n'est pas le sujet mais l'objet » (Adorno 1967, p. 337).

Les biens culturels ressemblent de plus en plus aux autres marchandises (à la nourriture ou aux vêtements, aux voitures, etc.), comme on peut facilement le constater en comparant les discours politiques, par exemple. Ce sont l'interchangeabilité, « la [60] liberté du toujours pareil » (Horkheimer/Adorno 1947, p. 195) et la médiocrité qui y règnent. « L'œuvre médiocre s'en est toujours tenue à sa similitude avec d'autres, à un succédané d'identité. Dans l'industrie culturelle, cette imitation devient finalement un absolu » (Horkheimer/Adorno 1947/1967, p. 139).

Rien d'étonnant au fait que désormais dominant les clichés, les stéréotypes, les effets et le clinquant ! Kracauer (1930/1971) ou la toute jeune École de Francfort dans son enquête sur les ouvriers et les petits employés en Allemagne l'avaient déjà constaté au début des années 1930. Cependant, on ne peut pas réduire l'industrie culturelle à une sorte d'immense « show biz », « mais l'affinité qui existait à l'origine entre les affaires et l'amusement apparaît dans les objectifs qui lui sont assignés ; faire l'apologie de la société. S'amuser signifie être d'accord, ne penser à rien, oublier la souffrance même là ou elle est montrée [c'est également] ...une fuite devant la dernière volonté de résistance que cette réalité peut encore avoir laissé subsister en chacun. » (Horkheimer/Adorno 1947/1967, p. 153).

Les argumentations, les réflexions, les critiques et les répliques raisonnables perdent dans cette situation leur raison d'être. Ce qui s'affiche comme « idée dominante » est creux. « La prétendue idée dominante est comme un classeur qui permet de mettre de l'ordre dans les papiers mais elle ne crée aucune relation cohérente entre eux. » (Horkheimer/Adorno 1947, p. 150). Pourtant, l'idéologie produite par l'industrie culturelle est puissante. Profondément positiviste et utilitariste, elle « ...a pour objet le monde tel qu'il est. Elle utilise le culte du fait en se contentant - par une représentation aussi précise que possible - d'élever la réalité déplaisante au rang des mondes des faits... Ainsi se confirme le caractère immuable des circonstances » (Horkheimer/Adorno 1947, p. 157).

Enfin...

L'industrie culturelle est la culture de notre époque exprimant l'ensemble des fantasmagories du capitalisme. « ...l'industrie culturelle dispose de son ontologie [qui est] un échafaudage de catégories de base inertes et conservatrices... [En outre,] ce qui [61] apparaît dans l'industrie culturelle comme le progrès, l'éternelle nouveauté quelle offre, reste le déguisement du 'toujours pareil' ; partout, le changement cache un squelette qui change aussi peu le motif de profit depuis qu'il domine la culture » (Adorno 1967, p. 339). C'est pour cette raison que nous pouvons nous référer aux notions marxistes développées plus haut sans tomber pour autant dans l'essentialisme.

[62]

Le caractère social : le chaînon manquant entre marxisme et psychanalyse ?

[Retour à la table des matières](#)

La notion de « caractère social » est un véritable serpent de mer dans les analyses de la subjectivité du « freudo-marxisme » ainsi que de la théorie critique dans la tradition de l'École de Francfort. Il émerge quand on ne l'attend pas et là où on ne l'attend pas. Pour le faire sortir de sa cachette, nous situerons d'abord l'émergence de cette notion. Nous reconstruirons ensuite ses liens changeants avec les théories freudiennes. Enfin, nous poserons la question de savoir si cette notion explique, contre les intentions de ses auteurs, l'impossibilité de dépasser le capitalisme.

L'émergence d'une notion de la théorie critique

La notion de caractère social est intimement liée à l'élaboration de la théorie critique ainsi qu'au collectif de chercheurs que l'on nomme, depuis les années 1950, l'École de Francfort. En Allemagne entre les deux guerres, les débats portant sur la question classique des rapports entre les individus et la société ont été particulièrement dramatiques car, à la fin des années 1920, des doutes profonds concernant « le potentiel révolutionnaire de la classe ouvrière » s'installent au sein de la gauche intellectuelle. Indiscutablement, la révolution n'a pas eu lieu et elle n'aura pas lieu, au moins à court terme. Après la première guerre, les « conditions objectives » d'une révolution étaient pourtant réunies ; cependant, « la grande opportunité n'a jamais été saisie car les conditions psycho-sociales faisaient défaut » (Korsch).

Nul ne pouvait ignorer les indices montrant non seulement que beaucoup d'ouvriers et d'employés étaient relativement satisfaits et bien installés dans la société ; beaucoup d'autres, qui n'étaient pas dans cette situation, revendiquaient l'existence tranquille et la « vie bonne » dans la société existante.³¹ Le défi a été [63] d'expliquer le *statu quo* social et politique ainsi que les possibilités de son dépassement vers la libération sur la base de la compréhension des « conditions psycho-sociales » des sujets et particulièrement des ouvriers et d'autres « petites gens » que la gauche considère traditionnellement comme les sujets révolutionnaires potentiels.

La libération comme horizon normatif de la théorie critique en général et des analyses du caractère social en particulier est ainsi établie. C'est dans cette perspective que Fromm développe sa « psychosociologie analytique » (Fromm) et les (autres) auteurs de l'École de Francfort leur théorie critique. La compréhension du caractère social fut un des piliers de ces entreprises.

La période de l'élaboration de la notion de caractère social, de la fin des années 1920 jusqu'aux années 1950, a été une période de grandes ruptures sociales, politiques et intellectuelles qui a fait émerger le cadre

³¹ Kracauer (1930) montre, à l'exemple des employés de Berlin, des « petites gens » très conventionnelles et adaptées à la société, des sujets qui ne cherchent guère à se libérer du capitalisme, mais qui, bien au contraire, s'efforcent énormément de lui correspondre. De plus, ces employés sont devenus l'exemple à suivre pour beaucoup d'ouvriers. Au sujet des « petites gens », cf. également Horkheimer 1934.

de notre époque : la fin de la société bourgeoise (dans le sens de la *bürgerlichen Gesellschaft*, Hegel), les espoirs déçus dans la révolution dans les années 1920, le fascisme en Europe dans les années 1930 et 1940 ainsi que la société fordiste, entre autres caractérisée par « la foule solitaire » (Riesman 1964) et par « l'industrie culturelle » dans le sens de l'École de Francfort. Bien sûr, la perspective de la révolution s'est perdue dans l'espace public. C'est pour cette raison que l'on doit se demander ce qu'il reste de l'ambition libératrice de la théorie critique et particulièrement si la théorie du caractère social ne montre pas, contre les intentions de ses auteurs, que le capitalisme est (désormais) indépassable.

Les analyses du caractère social sont directement liées à la méthode spécifique de la théorie critique de l'École de Francfort, la « recherche sociale » (*Sozialforschung*) qui a comme ambition le dépassement des « théories traditionnelles tout comme les sciences sociales, la psychanalyse et le marxisme »³². Elle veut développer une notion concrète de la négativité (Hegel) : chaque [64] être porte en son sein le potentiel de son dépassement vers des avenir ouverts et incertains. C'est dans ce sens qu'il est ce qu'il n'est pas encore. L'être-là ne se réduit pas à la facticité, comme la tradition du positivisme sociologique (de Comte à Bourdieu) le prétend. La négativité est ancrée dans des situations concrètes et dans des individus concrets, qui créent en interagissant une société concrète au sein de laquelle ils vivent, qu'ils y mènent une vie heureuse ou malheureuse, jouissive ou pas.

³² Cf. Horkheimer 1931. Horkheimer l'avait initialement appelée « matérialisme interdisciplinaire ». L'École de Francfort n'a pas été la seule à chercher, à partir des années 1920, une synthèse entre le marxisme et la psychanalyse ou le dépassement des deux. On doit rappeler particulièrement les travaux de Reich, de Sapir et de Fenichel ; cf. à ce sujet Dahmer 1973.

Au-delà de Marx et Freud ?

Sur le plan théorique, le développement de la notion de « caractère social » part du manque d'une véritable théorie du sujet du marxisme, d'un côté, et de l'autre, du faible ancrage social des analyses de Freud. « Il faudrait étudier comment se constituent les mécanismes psychologiques grâce auxquels il est possible que les tensions entre les classes sociales, qui, en raison de situation économique devraient devenir conflictuelles, demeurent seulement latentes » (Horkheimer 1932, p.136). Il s'agit donc de trouver le chaînon manquant entre le marxisme et la psychanalyse (freudienne) en les dépassant par la création de la théorie critique. On ne peut pas réduire l'une de ces théories à l'autre ou intégrer l'une dans l'autre.

Fromm, psychanalyste et fin connaisseur de Marx, est dans les années 1930 au centre de cet effort et au centre du développement d'une théorie critique de la subjectivité : la « science sociale ou sociologie (psych)analytique »³³ qui expliquerait les raisons pour lesquelles « les idées dominantes sont les idées des dominants » (Marx) et « les idées deviennent une force matérielle si elles prennent possession des masses » (Marx). « La psychologie sociale doit expliquer les attitudes psychiques et les idéologies communes et socialement importantes - et particulièrement leurs racines inconscientes - sur la base de l'explication de l'influence des conditions économiques sur les forces libidineuses » (Fromm 1932a, p. 46).

[65]

Les références, affirmatives et critiques, à Freud sont beaucoup plus explicites que les références à Marx.³⁴ Le marxisme y existe et persiste comme un horizon dans le brouillard. Pourtant, fins connaisseurs de l'œuvre de Marx et largement influencés par Georg Lukács (1922/1978), Fromm et ses collègues mobilisent beaucoup de notions marxistes, des notions quasi inconnues ou très marginales dans le

³³ L'appellation de cette théorie change souvent.

³⁴ Fromm a tardivement expliqué sa conception du marxisme ; cf. Fromm 1961, 1962, 1965a, 1965b, 1968.

marxisme de leur époque. ³⁵ Freud les fascinait, car sa psychanalyse a pour ambition, entre autres, de rendre conscient l'inconscient et de le comprendre. Outre la caractérologie freudienne, les ouvertures les plus importantes pour leur réflexion ont été « le malaise dans la culture » (Freud 1921) et son idée que « tout ce que nous avons vécu a un sens », comme Freud l'a écrit dans son [*Introduction à la Psychanalyse*](#).

Fromm se réfère dans les années 1930 directement à la caractérologie freudienne. Ce n'est qu'au cours des années 1930 et 1940 qu'il met au centre de son argumentation l'importance des rapports sociaux au sein desquels les individus vivent, c'est-à-dire les sociétés capitalistes, pour le développement de leur appareil psychique et de leur caractère, et vice-versa. Désormais, le caractère est considéré comme forgé par la vie collective dans des situations concrètes et historiques, partagées par les membres du collectif ³⁶. Le caractère normal d'une société n'est par conséquent pas le bon caractère mais le caractère adapté à la société. Il est « la somme des traits de caractère typiques pour les hommes de cette société, sachant que les forces libidineuses représentées par les traits de caractère - c'est-à-dire la fonction dynamique du caractère - pèsent le plus lourd » (Fromm 1932b, p. 268).

Le caractère social désigne dans une perspective dialectique une force *active* de l'agir des sujets et de la constitution de [66] la société. C'est pour cette raison que, selon l'École de Francfort, grâce à sa compréhension, on peut expliquer aussi bien la stabilité et la reproduction de l'ordre établi que son bouleversement. Il est, à cause de sa négativité, le « mastic » (Fromm) de l'ordre établi mais il peut également être la dynamite pour le faire exploser. On doit pourtant constater qu'il n'a été que le mastic de la société. Y a-t-il encore une réelle « négativité » (Hegel) ? Si cela n'est pas le cas, les ambitions libératrices de la théorie critique seraient devenues obsolètes car le

³⁵ Pour ne citer que les plus importantes : le concret, l'individu en tant qu'homme concret et ses masques de caractère, l'interaction entre l'homme et la nature, l'aliénation et le fétichisme de la marchandise et surtout la « seconde nature » (Lukács) socialement produite ainsi que la pénétration de la forme marchande dans les existences individuelles et les modes de penser, le fétichisme de la marchandise ainsi que, la plasticité de la force de travail.

³⁶ Cf. Fromm 1932b, p. 267.

« mastic » est assez solide et élastique pour garantir la reproduction du capitalisme dans toutes les circonstances.

Avec Freud ou sans Freud ?

Fromm explique dans une longue suite d'études au cours des années 1930³⁷ la « structure libidieuse de la société » (Fromm).³⁸ La psychanalyse est compatible avec le marxisme car elle est la « science des qualités psychiques de l'homme » (Fromm 1932a, p. 46) qui peut montrer comment les situations sociales et économiques se traduisent en idéologie. Elles deviennent la « force matérielle » (Marx) en pénétrant la subjectivité des hommes, la pensée, l'appareil de pulsions et les forces libidieuses qui font agir les sujets. Voilà l'hypothèse de base des analyses du caractère social !

Fromm se trouve cependant dans une situation argumentative très inconfortable. D'un côté, « nous avons mis au centre [de notre argumentation] la possibilité de modifier l'appareil de pulsions par des facteurs extérieurs, c'est-à-dire, in fine, par des facteurs sociaux » (Fromm 1932a, p.45). De l'autre côté, « on ne peut pas ignorer les limites... physiologiques et biologiques de la modification de l'appareil de pulsions et le fait qu'il n'est soumis que dans ces limites à l'influence des facteurs sociaux. En raison de la force des quantités d'énergie accumulées, l'appareil de pulsions est lui-même une force très active qui tend à changer les conditions de vie dans le sens des pulsions » (Fromm 1932a, p.46).

[67]

Dans les années 1930, l'ancrage freudien de son argumentation est explicite. « La base générale de caractérologie psychanalytique est de considérer certains traits de caractère comme des sublimations ou des réactions de certaines pulsions sexuelles (dans le sens élargi, comme Freud le fait) ou comme la prolongation de leur fixation sur certains objets développés dans l'enfance » (Fromm 1932b, p. 254) en passant par les phases orale, anale et phallique qui, bien sûr, coexistent à l'âge

³⁷ Cf. Fromm 1929, 1931, 1932a, 1932b, 1937.

³⁸ Cf. par exemple Fromm 1932a, p. 54.

adulte. Les pulsions libidineuses et érotiques se traduisent en traits de caractère. Cet ancrage solide dans la psychanalyse freudienne lui posera très rapidement de grands problèmes d'explication. Par exemple dans sa brillante analyse de l'émergence d'un nouveau type d'individu caractéristique pour le capitalisme, il montre que « le principe de la libre concurrence ... demande des individus qui ne sont pas gênés dans leur action économique par la pitié et [ce principe] fait que ceux qui ont le moins de pitié ont le plus de succès » (Fromm 1932b, p. 273). Ainsi se développe un caractère social dominé par des fixations anales dans le sens freudien. « Dans l'esprit bourgeois, le bonheur et le plaisir ne sont plus la finalité allant de soi de l'agir et particulièrement de l'agir économique » (Fromm 1932b, p. 270). Les idéologies et surtout l'éthique dominantes de la société bourgeoise expriment cette adaptation libidineuse des hommes à leur condition. Elles sont le « produit de certains rapports affectifs et émotionnels qui inaugurent et remplacent ces représentations » (Fromm 1932b, p. 270).

Si l'on suit, comme Fromm le fait encore, l'argumentation de Freud, on admet que le caractère est surtout formé dans la prime enfance et surtout au sein de la famille. Or, cette situation de l'enfant implique qu'il n'a que peu de contacts sociaux hors de la famille. Comment peut se nouer le lien entre la société et la formation du caractère ? Fromm insiste, tout comme Freud, sur l'importance de la famille pour la constitution du caractère, mais il qualifie la famille de produit de la société et en même temps d'« agent psychologique de la société » (Fromm 1932a). La famille est, selon Fromm, l'environnement au sein duquel les attitudes, les opinions, les traits de caractère ainsi que les idéologies se forment conformément aux classes sociales auxquelles les différentes [68] familles appartiennent.³⁹ Fromm prend ainsi ses distances par rapport à la conception freudienne, mais il maintient la position selon laquelle « l'appareil de pulsions de l'homme est la condition 'naturelle' faisant partie de la base du processus social » (Fromm 1932a, pp.50-51). On constate qu'il met le mot naturel entre guillemets. À-t-on affaire à une seconde nature dans le sens de Lukács et de l'École de Francfort ?

³⁹ Cette hypothèse est également l'axe central de l'argumentation de « Autorité et Famille » (Horkheimer *et alii.* 1936).

Dans les années 1930, pour Fromm tout comme pour les autres chercheurs de l'École de Francfort, la compréhension de l'appareil de pulsions est nécessaire pour comprendre la société car elle permet l'explication du lien entre la « base matérielle » et la « superstructure » grâce au caractère social. L'appareil de pulsions s'adapte aux conditions socio-économiques et produit le caractère social qui domine la conscience (les idées, les opinions et les idéaux). Fromm n'a jamais abandonné cette conception du caractère social.⁴⁰ La psychologie sociale analytique, selon Fromm, « montre que l'efficacité d'une 'idée' dépend essentiellement de tendances pulsionnelles et inconscientes... c'est-à-dire que c'est la forme spécifique et la force de la caisse de résonance libidineuse de la société ou d'une classe sociale qui co-détermine les effets sociaux des idéologies » (Fromm 1932a, p.52).

L'internalisation des nécessités extérieures des individus forme leurs pulsions et l'individu veut désormais agir comme il doit agir selon l'hétéronomie dont il est l'objet. Cet agir est satisfaisant pour l'individu car il est en harmonie avec son caractère. Cette satisfaction persiste aussi longtemps que l'agir conforme au caractère est sensé pour l'individu.

La stabilité d'une société résulte, par conséquent, moins d'un appareil de pouvoir bien établi ou de la conjonction d'intérêts égoïstes ; au contraire : « ce sont les forces libidineuses de l'homme qui forment, pour ainsi dire, le mastic sans lequel la société ne tiendrait pas ensemble et qui contribuent à la production des idéologies sociales dans toutes les sphères culturelles » (Fromm 1932a, p. 50). C'est pour cette raison que les individus [69] veulent agir comme ils doivent agir, qu'ils recherchent des « servitudes volontaires » (La Boétie).

Les idéologies expriment l'adaptation libidineuse des hommes à leurs conditions matérielles et l'éthique dominante dans une société est de la plus grande importance⁴¹. C'est de cette façon qu'émergent le caractère social du capitalisme et l'esprit du capitalisme : son idéologie dominante. Horkheimer (1936) a montré dans cette tradition de pensée que le caractère autoritaire est le caractère social du capitalisme.

⁴⁰ Cf. par exemple Fromm 1941 et 1962.

⁴¹ Bien sûr, ceci ne concerne pas seulement l'éthique protestante.

Or, quid de la négativité et de la dialectique entre le mastic et la dynamite ? Si le sens de l'agir devient flou ou se défait, le caractère social ne peut plus jouer son rôle de « mastic de la société » (Fromm 1932a, p. 54). Le caractère social peut ainsi être en décalage par rapport au développement économique et social car le caractère social établi persiste, mais ne correspond plus à la nouvelle situation économique.⁴² La satisfaction ne peut plus s'installer et le caractère social, autrefois le « mastic » de la société, devient la « dynamite » qui permet de la faire exploser. Le caractère social est donc plus inerte que le développement social et économique. Cela explique le retard qu'ont généralement les idéologies et le caractère social par rapport à ces développements car le changement de la structure libidineuse et, par conséquent, du caractère demande un long processus d'adaptation.

Certes, cette position reste floue, mais les bases du « freudo-marxisme » francfortois sont désormais jetées et élaborées dans une suite d'études. On doit mentionner, par exemple, le premier grand projet empirique de l'École de Francfort que Horkheimer annonce en 1931⁴³ : une énorme étude sur les « ouvriers et petits employés en Allemagne » pour comprendre leurs convictions politiques, ancrées dans la structure de leur caractère, lesquelles s'expriment dans leurs opinions. Un des résultats de cette étude est que 75% de cette population, que beaucoup ont considérée comme le sujet révolutionnaire, ont un caractère ambivalent ; la tragédie [70] du nazisme est programmée car le mastic est très solide.⁴⁴ Un autre exemple pour ces études est la grande critique des explications sociologiques de l'émergence du capitalisme (Fromm 1932b) dont la théorie wébérienne. « L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme » de Max Weber sont selon Fromm une description de la normalisation du caractère social qui stabilise la société.

⁴² Cf. Fromm 1941.

⁴³ Cf. Horkheimer 1931, p.33.

⁴⁴ La publication de cette étude a été l'objet de grands conflits au sein de l'École de Francfort ; elle n'a été publiée qu'en 1980 dans l'œuvre complète de Fromm.

Au-delà de Freud ?

Fromm se pose déjà au début des années 1930 la question de savoir si les liens, par exemple d'amour et de haine, entre les hommes ne peuvent pas se développer « indépendamment des destins particuliers des zones érotiques » (Fromm). Ce doute préforme sa rupture avec la caractérologie et la conception de la libido de Freud. L'hypothèse selon laquelle les situations sociales et économiques, au sein desquelles les individus vivent, sont les influences majeures dans la formation du caractère social des individus n'est pas compatible avec la théorie des pulsions de Freud. Cependant, Fromm maintient la position freudienne selon laquelle le comportement est enraciné dans les forces inconscientes mais motivantes.⁴⁵

Le fameux livre *Escape from freedom* (Fromm 1941) peut être considéré comme le manifeste de l'autonomisation de Fromm. Ce livre, qui traite explicitement de la question de la libération, veut expliquer les raisons pour lesquelles les individus « libérés » des contraintes de la société traditionnelle et de l'ancien régime par le capitalisme ne veulent pas se « libérer pour » vivre raisonnablement et librement. Ils se soumettent aux autorités, qu'il s'agisse d'une autorité personnelle ou abstraite, et ils développent un caractère autoritaire car, comme Horkheimer l'écrit dans *Autorité et Famille*, l'autorité est la capacité des individus « de vivre d'une manière dépendante de l'ordre établi et de la volonté d'autrui, bref : [d'accepter] l'autorité comme essentielle à leur existence » (Horkheimer 1936, p. 357).

[71]

L'École de Francfort a toujours souligné la place centrale de l'individu pour la constitution de la société et de la notion d'individu pour sa compréhension. Fromm s'inscrit pleinement dans cette tradition. « La base réelle de la société est l'individu, ses souhaits et ses angoisses, ses passions et sa raison, ses penchants pour le bien et pour

⁴⁵ On doit souligner qu'il se sert de la première version de l'inconscient que Freud avait développée et selon laquelle l'inconscient n'est pas à confondre avec le « Ça ».

le mal » (Fromm 1941/1990, p. 7) ⁴⁶ car les hommes sont certes libérés de beaucoup de contraintes de la société pré-capitaliste, i.e. la « liberté de » (Fromm), mais ils n'ont pas (encore) conquis leur liberté : le développement complet de leurs potentiels intellectuel, culturel, émotionnel et sensuel. La libération des contraintes traditionnelles a fait émerger non seulement des individus isolés, angoissés et impuissants, mais également des rapports rationnels, mais pas raisonnables, entre les individus. L'individu doit désormais trouver seul ses repères dans le monde ; il doit se créer de nouvelles racines, de nouvelles certitudes et sécurités. Avec l'individualisation augmentent l'angoisse et l'impuissance. L'isolement, qui est une des conséquences de la « liberté de », est insupportable pour les individus ⁴⁷. Ils se trouvent ainsi devant l'alternative de fuir leur liberté et de s'engager dans de nouvelles dépendances ou de s'engager pour « la liberté pour quelque chose » (Fromm 1941/1990, p. 30), de donner à leur liberté un contenu positif. ⁴⁸ La « liberté pour » (Fromm) n'est pas (encore) une réalité mais une potentialité, mais elle ne s'installera pas sans que les hommes la veuillent et sans qu'ils se battent pour elle. Bien sûr, la conception de la liberté que Fromm propose est une concrétisation de la négativité dans le sens hégélien.

Son époque, le 20ème siècle, se caractérise par une contradiction et une nouvelle forme de la négativité, qui existent également dans la société actuelle. Fromm constate que les hommes ont créé ce monde mais qu'ils ne le maîtrisent pas ⁴⁹. C'est au contraire le monde qui les maîtrise. Le monde ressemble ainsi à [72] Dieu. Fromm reformule ainsi la notion marxienne du fétichisme de la marchandise. Les individus sont de plus en plus indépendants dans le sens qu'ils doivent de plus en plus ne compter que sur eux-mêmes, et ils le font. Ils peuvent être de plus en plus critiques par rapport aux autres et par rapport à la société en général dans le sens où ils expriment leurs désaccords. Ils sont en même temps de plus en plus isolés, seuls et angoissés. En se référant explicitement à Marx, Fromm insiste sur le renforcement du sentiment

⁴⁶ Citation de la préface de l'édition allemande de *Peur de la liberté*. Cf. également Adorno/Dirks 1956.

⁴⁷ Déjà Hegel a constaté que l'isolement mène à la folie.

⁴⁸ On constate, par ailleurs, que l'argumentation de Fromm est proche de celle de Sartre (1960).

⁴⁹ Sa référence au [18 Brumaire de Louis Bonaparte](#) de Marx est évidente.

d'isolement et d'impuissance au cours de l'histoire ainsi que sur le fait que les rapports sociaux ressemblent de plus en plus aux lois du marché et à l'échange marchand : l'indifférence entre les sujets concrets, l'aliénation et l'instrumentalisme par rapport aux autres mais aussi par rapport à soi-même. ⁵⁰ La propriété est désormais la compensation du manque d'estime de soi. Il n'est ainsi pas étonnant que les individus développent une forte tendance narcissique. ⁵¹ « L'homme moderne agit dans l'intérêt du moi social, lequel est essentiellement constitué par le rôle que l'individu est supposé jouer dans la société, mais qui est, en réalité, le simple travestissement de sa fonction sociale » (Fromm 1941/1963, pp. 94-95). ⁵²

Incapables de s'assurer de leurs propres sentiments, les hommes considèrent tout ce qui est émotionnel comme anormal ; les émotions sont taboues, tout comme la mort. La vie des individus est une longue suite de fuites de leur liberté. En revanche, ils croient à des personnes d'autorité. Fromm souligne (comme d'autres auteurs de l'École de Francfort) le rôle croissant des médias dans ce processus. Sans se servir de la notion d'« industrie culturelle » (Horkheimer/Adorno 1947/1969), il constate que la publicité et la propagande ont envahi l'espace public. Elles flattent l'individu, certes, mais l'individu est sans importance pour elles. « ...l'homme d'aujourd'hui vit dans l'illusion de savoir ce qu'il veut ; en réalité il ne veut faire que ce qu'il devrait faire *selon l'opinion des autres*... Nous sommes devenus des conformistes [73] qui vivent dans l'illusion d'être des individus » (Fromm 1941/1990, p. 183). Le bonheur et l'optimisme de façade ne cachent que mal le malheur, l'ennui et la désespérance de leurs vies : des vies de soumis qui se croient libres. Pour supporter leurs vies, ils fuient leur liberté potentielle, leur « liberté pour » (Fromm), et ils se trouvent des *ersatz* pour une vie accomplie dans l'alcool, dans les drogues mais aussi dans la recherche de sensations.

Fromm refuse désormais explicitement le lien entre la libido et la constitution du caractère (social). Selon Fromm, les traits de caractère ne sont pas les expressions immédiates des pulsions liées aux zones

⁵⁰ Cf. à ce sujet surtout les travaux de Fromm des années 1930.

⁵¹ Rappelons à titre d'exemple les travaux de Lash à ce sujet !

⁵² Freud caractérise, par ailleurs, d'une manière semblable le « principe de réalité » qui domine l'appareil psychique.

érogènes (sublimation, réaction). Sur le plan clinique, cette hypothèse lui semble défendable, mais elle n'a pas de valeur explicative sur le plan théorique. À la rigueur, on peut s'en servir métaphoriquement. Le constat, par exemple, des fixations anales des membres de la « classe moyenne » n'est pas une explication. Seule la référence systématique à la situation économique, sociale et culturelle de ces sujets peut expliquer les raisons pour lesquelles une certaine situation de classe produit, par exemple, la fixation anale générale de cette classe. Or, selon Fromm, cette explication est impossible. Il considère, en revanche, que la réalité sociale n'est pas médiée par les pulsions, mais quelle forme directement l'énergie et les passions humaines. Elle produit ainsi les traits de caractère nécessaires pour la reproduction sociale. ⁵³

Les notions de caractère et de caractère social peuvent être définitivement reformulées. On entend désormais sous caractère « ... la forme spécifique que l'énergie humaine a prise grâce à l'adaptation dynamique des besoins humains aux formes spécifiques de l'être-là d'une société spécifique » (Fromm 1941/1990, pp. 200-201). Le caractère social fait partie des traits essentiels de l'individu. Il est « ...le noyau essentiel de la structure du caractère de la plupart des membres d'un groupe qui s'est développé comme le résultat d'expériences profondes et de son mode de vie (Fromm 1941/1990, p. 200). Il est la matrice émotionnelle, ancrée dans la structure du caractère de l'individu. Son analyse permet, entre autres, la compréhension d'une culture existante. « Le caractère [74] social internalise les nécessités extérieures et il mobilise ainsi l'énergie humaine pour un système économique et social spécifique » (Fromm 1941/1990, p. 205). ⁵⁴

Fromm précise également ce qu'il entend par le lien constitutif entre le caractère (social) et la situation des individus et, ainsi, il s'éloigne encore plus de la caractérologie freudienne. Il développe l'idée que les individus, pour garantir leurs existences physique et psychique sont pris par les « processus d'assimilation et de socialisation » (Fromm 1974, p. 41). Le caractère est, par conséquent, une certaine attitude par rapport au monde qui se crée au cours de la quête de satisfaction des besoins de

⁵³ On reconnaît dans cette argumentation l'influence d'Erikson ; cf. Erikson 1962.

⁵⁴ Cf. également Fromm 1941, 1947.

survie et de la quête de sens. Les relations sociales sont la force la plus importante de la formation du caractère. Le caractère se développe comme une sorte de réponse aux questions que l'enfant se pose suite à ses expériences de la réalité sociale *médiée* par la famille. ⁵⁵ Une fois établi, le caractère social devient l'idéologie dominante du système social qui stabilise les traits de caractère les plus adéquats au capitalisme.

Les individus agissent conformément aux exigences hétéronomes auxquelles ils sont soumis parce qu'ils disposent d'un caractère social conforme au capitalisme qui permet à la fois leur inscription dans cette société et l'inscription de cette société dans leur appareil psychique. Bien sûr, désormais se pose encore plus radicalement que dans les années 1920 la question capitale pour un théoricien critique : Quid de la libération comme horizon normatif aussi bien de la théorie critique que de l'agir possible des sujets ?

C'est cela le point d'arrivée de l'aventure de Fromm qui l'a éloigné du raisonnement freudien et qui lui a attiré les foudres de beaucoup de ses collègues psychanalystes tout comme de ses anciens collègues de l'École de Francfort, surtout de Herbert Marcuse et de Theodor W. Adorno. ⁵⁶ Il existe cependant une grande continuité dans la pensée frommienne. Dès les années [75] 1930, il s'efforce d'expliquer l'adaptation des énergies à la société existante ; énergies qui prennent la forme de traits de caractère, qui s'expriment dans les opinions défendues par les individus ou par des collectifs, dans leurs raisons d'agir ainsi que dans les idéologies dominantes au sein d'un groupe, d'une classe sociale ou d'une société. Cette explication est initialement basée sur les pulsions libidineuses ; elle se référera plus tard aux besoins existentiels des hommes. Au fil des années, Fromm développe et complète des « orientations » ainsi que des formes de caractère basées sur les rapports aux autres qui expliquent le caractère individuel qu'il nomme ainsi fidèlement à la tradition psychanalytique. On constate que le potentiel de libération, « l'orientation productive » (Fromm), est très faible.

⁵⁵ Cette position a déjà été développée au sein de l'École de Francfort dans les années 1930

⁵⁶ Cf. Marcuse 1955, Adorno 1952 ainsi que les réponses de Fromm à Marcuse (Fromm 1955,1956).

[76]

Deux cadavres dans le placard de l'École de Francfort

Le premier cadavre est Fromm lui-même. Fromm, un des piliers de la jeune École de Francfort, quitte l'institut en 1938. Depuis, il est quasiment effacé du tableau de la génération des fondateurs de l'École. Cette histoire reste en partie une énigme. Marcuse résume l'explication habituelle que l'on donne au départ de Fromm quand il écrit que « la véritable raison de l'éloignement de Fromm de l'institut était sa castration de la théorie freudienne en général et sa révision de la notion freudienne de "structure de pulsions" en particulier » (Marcuse 1978, p. 13). Fromm, quant à lui, insiste sur l'influence d'Adorno sur Horkheimer qui aurait eu comme résultat l'orientation orthodoxe de l'institut vis-à-vis des positions freudiennes. Il mijotait également depuis des années un conflit entre Horkheimer et Fromm à cause du refus du premier de publier l'étude sur les ouvriers et les petits employés en Allemagne. Fromm a néanmoins, encore en 1936, fourni une contribution majeure au livre collectif *Autorité et Famille*. Fromm n'était pourtant alors plus convaincu que cette équipe existait encore. C'est dans cette contribution qu'il développe la conception du caractère autoritaire, analysée dans les années 1940 empiriquement sous la direction d'Adorno⁵⁷. Enfin, on doit souligner que Fromm avait repris ses activités thérapeutiques depuis 1935 et qu'il se lia avec Horney, Thompson et Sullivan, ce qui a été mal vu au sein de l'équipe des Francfortois.

L'héritage commun

Le deuxième cadavre est la continuité commune entre les premiers travaux sur la subjectivité de l'École de Francfort dans les années 1930 sous la direction de Fromm, d'un côté, et de l'autre, les analyses de l'École de Francfort après le départ de Fromm, dont la fameuse étude sur le caractère autoritaire dirigée par Adorno (Adorno et alii 1952), et

⁵⁷ Cf. Adorno et alii 1952.

les travaux de Fromm à partir des années 1940. Les notions de caractère social et de caractère autoritaire, le caractère social de notre époque, font partie de [77] cette continuité partagée tout comme les références, toujours un peu floues, au marxisme et l'orientation normative à la libération possible des hommes. Si on regarde de près, on constate que leurs argumentations et résultats sont très proches.

Les analyses de la subjectivité présentées dans les « études sur le caractère autoritaire » (Adorno *et alii* 1952) et dans « la peur de la liberté » (Fromm 1941) se complètent parfaitement dans leurs constats et dans leurs propositions d'explication des comportements, des raisons d'agir individuelles et collectives, des visions du monde, des raisons de créer des liens sociaux, des liens de réciprocité, de domination et de soumission (volontaire). D'abord, ces raisons ne se réduisent pas au calcul intéressé ou à une sorte d'utilitarisme quotidien. Ensuite, bien que la forme puisse être spectaculaire, formellement radicale et souvent cruelle ou même barbare, les actions des individus, leurs visions du monde et leurs raisons d'agir ne mettent pas en danger l'existence de la société parce qu'elles sont prisonnières de la « seconde nature ». Les sujets sont majoritairement profondément conformistes. Ils cherchent à s'adapter à la société et à y trouver une place convenable. Ils ne veulent que très exceptionnellement dépasser la société. Les syndromes du « véritable libéral » (Adorno *et alii*) et « l'orientation productive » (Fromm), qui indiquent le potentiel de dépassement, sont rares. L'écrasante majorité veut vivre dans cette société ; elle s'engage souvent pour ses finalités ou, au moins, elle ne s'engage pas contre elles, bien que cette société ne corresponde pas à ses intérêts. Les sujets participent également, souvent sans en être conscients, à la création d'une nouvelle forme de la société qui ne correspondra pas non plus à leurs intérêts objectifs, par exemple plus de prospérité ou plus de liberté.

Le mastic est-il devenu du béton ou la fin de la négativité f

Comme souvent dans les argumentations de l'École de Francfort, on est arrivé au point de la démonstration qui pourrait révéler que « la boucle est bouclée » : « l'homme, pour survivre, devient en quelque sorte l'appareil de sa propre adaptation. Idéalement, il trouve toujours

les réactions adéquates pour survivre. Le [78] processus de l'adaptation est désormais prémédité et par conséquent, il est devenu total » (Horkheimer 1946, p.108). La reproduction de la société se perfectionne. « En fait, l'adulte moyen est dans notre société très impuissant et cette impuissance est d'autant plus oppressante que l'adulte a été fait dans la croyance qu'il devrait en être tout à fait autrement et que c'est sa faute s'il est si faible » (Fromm 1937, p. 114). On trouve les mêmes constats, par exemple, dans la *Dialectique de la Raison* (Horkheimer/Adorno 1947).

En revanche, on doit considérer que l'existence au sein du capitalisme est fort dramatique. La séparation-unification des individus, qui caractérise ce lien social, rend impossible une stabilité définitive dans une vie bonne, apaisée et heureuse avec les autres. Il existe toujours le sentiment et l'expérience de manques, d'impuissance, et le « malaise dans la culture » (Freud) ainsi que des angoisses existentielles profondes et constitutivement liées au capitalisme car les sujets sont ses objets.

Les individus sont libérés de leurs « anciennes chaînes », or ils s'en sont rarement libérés eux-mêmes. Cette « libération » leur a été imposée, mais ils vivent dans l'angoisse car ils ne savent pas pourquoi ils sont « condamnés à être libres » (Sartre). Fromm caractérise cette situation comme la contradiction existentielle de « la liberté de et de la liberté pour ». On ne peut ainsi pas dépasser ces angoisses à l'aide d'une thérapie ou grâce à l'adaptation la plus parfaite à la société existante. Cette contradiction n'est socialement dépassable que par la libération. « La liberté présume la connaissance consciente des processus qui causent la non-liberté ainsi que la force de résister, qui ne fuit pas ce problème ni par un retour romantique au passé ni par un engagement aveugle » (Adorno *et alii* 1952, p. 372).

Pour (sur)vivre avec leurs angoisses et pour trouver un sens à leur vie, les sujets, tout comme beaucoup de théories se réfèrent bien souvent à une « nature humaine » qu'ils considèrent comme une fatalité. La société leur semble également être un ordre quasi naturel dans lequel ils s'efforcent de trouver leur place et de se conformer à l'ordre établi. Il en résulte, entre autres, que les sujets s'approprient les idées dominantes, qui, comme on le sait, sont les idées des dominants. Adorno précise ce constat en soulignant [79] « ...l'acceptation inconditionnelle du pouvoir et de celui qui détient le pouvoir tout

comme l'insistance irrationnelle sur les valeurs conventionnelles comme le comportement correct, le succès... la propreté, la santé et le comportement conventionnel et acritique » (Adorno 1952, pp. 367-368).

Pourtant, le caractère social reste profondément contradictoire. La notion de négativité reprend sa place centrale dans l'argumentation. Pour comprendre le caractère social, on ne peut pas se limiter aux descriptions de l'adaptation des hommes à la société mais on doit également considérer ses efforts pour « ... donner à la vie de la société un ordre rationnel et [pour] la changer dans le sens du bonheur optimal pour le plus grand nombre des hommes ainsi que pour faire activement participer les individus à ce changement » (Fromm 1937, p. 95). Pour éviter le dépassement de cette contradiction, l'industrie culturelle intervient profondément dans la formation du caractère social et elle ouvre grand la porte à des récupérations populistes. Sous des formes en apparence toujours nouvelles mais au fond toujours les mêmes ⁵⁸, d'une manière spectaculaire, permanente mais aussi subtile, ludique et sérieuse à la fois, elle martèle dans la conscience des sujets le fatalisme et le caractère autoritaire. « L'industrie culturelle ricane : deviens ce que tu es. Son mensonge consiste dans l'affirmation répétée et dans la consolidation du simple être-comme-ça, de ce que le cours du monde a fait de l'homme » (Adorno 1953, p.77).

Certes, les sujets prennent souvent leur soumission consentie à l'ordre établi pour la liberté et l'autonomie. Ils deviennent de plus en plus des consommateurs administrés. L'industrie culturelle produit les biens culturels qu'ils demandent et ils les demandent parce qu'ils correspondent au « monde administré » (Adorno) au sein duquel ils vivent. Le caractère autoritaire peut ainsi se reproduire, s'actualiser et prendre des formes apparentes différentes, car « ... l'industrie culturelle réduit les hommes encore plus à des comportements inconscients que les conditions de leur existence le font ; en menaçant de souffrances ceux qui la déchiffrent ; elle promet, en revanche, des récompenses à ceux qui l'adorent » (Adorno 1953, p. 77).

⁵⁸ Cf. Horkheimer 1951, Adorno 1961.

[80]

Fromm, et avec lui toute l'École de Francfort, courent le risque de subir cette « souffrance » et ils maintiennent la perspective critique pour laquelle « ... ce qui est socialement efficace n'est pas identique avec ce qui est socialement vrai et l'un n'est aujourd'hui rien d'autre que le contraire de l'autre » (Adorno 1953, p. 80). La société est inauthentique. Elle n'est pas ce quelle prétend être, mais elle pourrait correspondre à ses ambitions : être libre, juste et raisonnable. Ils défendent la perspective du dépassement de la société comme un avenir possible, surtout quand l'idéologie dominante considère cette idée comme anachronique car la « ... transfiguration consciente de l'existant [qui devient radieux] indique une période critique de la société et elle devient une source majeure de menace » (Horkheimer 1936, p. 362).

Toutefois, cette défense du dépassement possible, est-elle convaincante ? Ces mêmes auteurs ont montré que la subjectivité est conforme à la reproduction de la marchandise, qu'il n'y a que très rarement des raisons d'agir pour lesquelles les sujets veulent dépasser cette société et leur vie au sein de la société.

Leur démonstration radicale de cet état de la socialisation ne laisse, en effet, pas de place à des prophéties révolutionnaires dans le sens où le sujet révolutionnaire se soulèvera parce qu'il le doit ni à des prophéties sur l'effondrement du capitalisme parce qu'il aurait touché à sa fin. Les chercheurs de l'École de Francfort avaient bien lu (si nécessaire) le [*18 Brumaire de Louis Bonaparte*](#) de Marx pour savoir que les hommes font l'histoire, leur histoire, mais sans en avoir conscience. Les travaux sur le caractère social montrent non seulement la partie inconsciente de l'agir des hommes, mais ils montrent également la dialectique de la constitution de la société dans l'histoire, faite par des hommes, et de la société qui fait les hommes qui la font. Ainsi, comme les hommes font la société, ils pourraient la faire d'une autre manière quelle l'est aujourd'hui : plus libre, plus raisonnable, plus humaine.

Le fait que l'histoire a pris un tout autre chemin qui s'éloigne de ces horizons fondateurs de la société n'est ni la preuve que l'histoire ne pouvait pas se passer autrement, ni la preuve que c'est le dernier mot de l'histoire. L'histoire s'est écrite de cette façon parce que les hommes l'ont bien voulu, consciemment et [81] inconsciemment ; par

conséquent, si les hommes voulaient une autre société, ils pourraient la construire.

Cette volonté peut s'appuyer sur les expériences d'inauthenticité qui font partie de notre vie et de nos expériences quotidiennes. La société qui se veut libre montre ses traits oppressifs. Les sujets font l'expérience que la vie en apparence si individualisée, ludique et créative est aussi une vie standardisée et ennuyeuse... Bref, les « choses sociales » ne sont pas ce qu'elles prétendent être. Les vies concrètes « s'abîment » dans ses expériences. On peut cependant chercher des explications à ces manques et souffrances pour les dépasser. « Chaque individu se tient au centre de son univers tout en ayant conscience qu'il est superflu dans le monde réel. Ses rêves métaphysiques devraient, à partir de ces expériences, le guider sur le chemin du quotidien » (Horkheimer 1937, p.113).

Les *Minima Moralia* d'Adorno (Adorno 1951) sont des ébauches de compréhension de l'inauthenticité ancrées dans sa vie singulière dans une société et dans des relations aux autres concrètes. Ces « réflexions à partir de sa vie mutilée »⁵⁹ sont des tentatives d'expliquer et de s'expliquer cette vie inauthentique, la sienne, pour s'arracher à cette société et à sa vie mutilée ; elles sont également des propositions de repères normatifs et moraux du dépassement : les *minima moralia*. Adorno veut comprendre cette vie mutilée dans une perspective transcendantale, afin de la dépasser. Cela est possible parce que les expériences des sujets, même dans des situations les plus quotidiennes, leur montrent, s'ils veulent le voir, que ce monde n'est pas ce qu'il prétend être. Il est inauthentique⁶⁰.

La négativité prend une forme concrète dans l'expérience de l'inauthenticité et l'indignation. Elle est saisissable grâce à la sensibilité pour les souffrances souvent subtiles, pour les manques et les espérances des sujets, une sensibilité qui se construit dans l'effort et la volonté de comprendre ce monde. « Le besoin d'exprimer la souffrance est la condition de toute vérité » écrit Adorno dans la « Dialectique négative ». En expliquant les liens et les [82] rapports de plus en plus abstraits entre les individus, et pour cette raison insaisissables par

⁵⁹ Le sous-titre de ce livre est « Reflexionen aus dem beschädigten Leben ».

⁶⁰ Cf. au sujet de l'expérience inauthentique Prokop 2003.

l'expérience vécue, les analyses critiques ouvrent la possibilité de dépasser l'isolement des individus.

Les expériences de l'inauthenticité permettent aux individus de se lancer dans la quête de sens de leur existence et, in fine, de la société. Dans la société existante, les individus vivent des manques ; pour les dépasser, ils doivent dépasser la société. Bien sûr, l'industrie culturelle (Horkheimer/Adorno 1947) peut intégrer ces efforts pour reproduire et pour stabiliser le capitalisme et le caractère social établi. Cependant elle ne fonctionne qu'à la condition que les sujets « se prennent au jeu » et le refus est possible. ⁶¹

Les expériences de l'inauthenticité permettent au chercheur de se lancer dans l'aventure de la théorie critique fondée sur la conception classique et simple de la négativité, ancrée dans la vie concrète et normativement orientée sur la libération. « Le concept de liberté individuelle la recouvre le mieux. C'est pourquoi il est aujourd'hui aussi actuel » (Horkheimer 1951b, p.19). Et enfin, « ...sa liberté, sa véritable humanité réside dans son pouvoir de ne pas devenir un stéréotype, mais d'expérimenter le nouveau, de vouloir ce qui n'est pas déjà, non pas les seuls existant et étant, mais ce qui est autre » (Horkheimer 1951a, p.77).

[83]

« Les employés » de Siegfried Kracauer : un cas exemplaire de la théorie critique

[Retour à la table des matières](#)

Kracauer ne s'inscrit pas directement dans l'univers intellectuel de l'École de Francfort. Il a fait son chemin seul, il a développé ses propres démarche et méthode critique qui se recourent souvent avec les analyses de l'École de Francfort et particulièrement avec les analyses de Walter Benjamin et Theodor W. Adorno., sans se confondre avec

⁶¹ Marcuse a radicalisé cette idée dans sa conception du « grand refus ».

celles-ci. Kracauer a été et il est resté jusqu'aujourd'hui « un *outsider* qui se fait remarquer » (Benjamin).⁶²

Devenir un outsider

Les liens entre Kracauer et l'École de Francfort sont bien connus. Rappelons qu'il n'était pas seulement parfaitement informé des travaux de l'équipe de l'*Institut für Sozialforschung*. Plus important que cela sont ses liens de complicité intellectuelle et surtout d'amitié avec Adorno mais aussi avec Léo Löwenthal et Walter Benjamin. Adorno, à qui Kracauer a dédié, par ailleurs, son livre sur le roman policier, fut un ami depuis les années 1920, c'est-à-dire depuis l'adolescence d'Adorno. Or, cette amitié a connu beaucoup de déceptions. L'amitié avec Löwenthal fut plus durable. Le titre de leur correspondance l'indique : « Avec mon amitié éternelle ». La correspondance entre Benjamin et Kracauer témoigne des influences mutuelles et l'on sait que le livre « sens unique » de Benjamin a profondément inspiré « les employés » de Kracauer.

Pourtant, le parcours de Kracauer était le parcours d'un outsider. Son parcours professionnel est important pour notre sujet, car au cours de sa vie professionnelle s'est développée sa théorie critique particulière. Kracauer d'abord fait une formation complète d'architecture qu'il termine en 1912 avec une thèse. Il exerce ce métier pendant quelques années. De 1921 jusqu'en 1933 il travaille comme journaliste à la *Frankfurter Zeitung* où il fait une véritable carrière. Or, trop critique pour être nommé rédacteur en [84] chef du journal à Francfort, la direction l'envoie en 1929 à Berlin pour diriger la rédaction du « feuilleton », les pages « culture » du quotidien. C'est à Berlin qu'il écrit entre avril et juillet 1929 les douze articles publiés entre décembre 1929 et janvier 1930 dans son journal et puis comme livre.

Kracauer est un véritable autodidacte et un *outsider* du milieu académique. Cet architecte qui travaille comme journaliste, critique de cinéma et auteur de romans n'est pas seulement un grand lecteur de

⁶² « Un *outsider* qui se fait remarquer » est le titre de la critique que Benjamin a consacrée au livre « les employés » de Kracauer.

Kant (avec Adorno), de Husserl, de Max Weber, de Scheler, de Simmel (qui lui conseille, par ailleurs, de devenir philosophe) et d'autres sociologues de son époque. Il se fait sociologue, écrit un livre (non publié) sur Simmel et un autre livre de sociologie : *Sociologie comme science* (1922). Ce n'est qu'à partir de 1925 et sous l'influence de Lukács qu'il étudie Marx. Pourtant, Marx ne l'a pas aussi profondément influencé que Benjamin ou Adorno, par exemple.

Dans *Sociologie comme science*, il présente une argumentation inhabituelle dans les sciences sociales de son époque : une argumentation profondément phénoménologique et ancrée dans la théorie husserlienne. Ce livre n'est, certes, pas un chef-d'œuvre, il est même un peu laborieux, mais il nous permet de mieux comprendre les travaux du journaliste Kracauer qui sont de véritables contributions à l'intelligibilité de la société.

Son argumentation a comme points de départ deux constats : le constat de « la crise des sciences européenne » (Husserl), d'une part, et de l'autre, le constat que le sens *a priori* n'existe plus. Par conséquent, Kracauer se pose la question de savoir comment se crée et comment comprendre le sens de la vie et des autres phénomènes. Bien sûr, son ancrage husserlien lui fait choisir la « réduction phénoménologique » (Husserl) comme base de son argumentation qu'il développe dans un très long chapitre. Or, il insiste également sur l'ancrage de la pensée et des phénomènes dans leurs époques. Ils sont « situés », pourrait-on dire avec Sartre, et leur sens se dévoile dans le particulier et dans le singulier. Cette position très phénoménologique est également proche de ce que Marx appelle « le concret ». Il se positionne encore une fois comme *outsider*.

[85]

Les employés

Kracauer décrit dans *Les employés*, des « cas exemplaires de la réalités » (Kracauer), qu'Adorno appelle des « fragments » (Adorno) ou Benjamin des « rebuts » du concret, pour en dégager la négativité qui existe dans ces phénomènes. *Les employés* sont douze exemples de ses analyses de la vie en société, des mondes de la vie des sujets et de

leurs visions du monde. Kracauer a traité d'autres « cas exemplaires de la réalité » par exemple « rues à Berlin et ailleurs » ou « Jacques Offenbach ou le secret du Second Empire ».

Ce grand petit livre est souvent mal interprété comme un document historique, une suite de douze reportages sur la vie quotidienne des employés berlinois des années 1920-1930. Kracauer y développe une contribution à la compréhension du dépassement possible de la vie des employés dont il traite douze « fragments » (Adorno). Il ne se contente pas de reportages ou de « reconstitutions du terrain », comme on dit aujourd'hui dans les sciences sociales empiristes, mais il en développe une critique, car il rend intelligible la négativité qui existe au sein de ces situations : leur potentiel d'être ce qu'elles ne sont pas encore.

Kracauer avance sur une *terra incognita* pour les sociologues en présentant les « cas exemplaires de la réalité » (Kracauer) de la vie quotidienne des employés grâce à des observations, des conversations et des citations enrichies par des données et d'autres informations générales. Sa méthode est la même que Benjamin, par exemple, dans « Paris, capitale du XIX^e siècle » ou que Horkheimer dans « Crépuscules ». Les cas exemplaires ne sont pas des illustrations d'un discours empirique sur les employés, mais ils sont des « énigmes » (Adorno) qu'on doit résoudre pour comprendre la réalité contradictoire de la vie des employés et pour comprendre ainsi le potentiel de dépassement de cette réalité.

Kracauer et les chercheurs de l'École de Francfort sont donc très proches, sans que Kracauer en fasse partie : un autre aspect de l'*outsider*.

Kracauer brosse l'image des employés qui ne correspond pas à l'image habituelle pour la gauche intellectuelle de son époque. En conséquence, il se positionne comme outsider sur [86] le plan politique, car, bien sûr, il a été « un homme de gauche ». Kracauer montre que les employés ne vivent pas dans un monde caractérisé par la lutte des classes, par la polarisation sociale, la prolétarianisation et la politisation des classes moyennes, etc. Il constate sobrement que la composition sociale des employés est très hétérogène. Les employés ont trouvé leur statut social grâce à des parcours très différents : des parcours de déclassement, mais également de reproduction et d'ascension sociale du milieu prolétaire.

Or, beaucoup plus important que ces simples constats sociologiques, est de retenir que l'identité des employés est profondément anti-prolétaire. Elle est, en revanche, caractérisée par leur affinité avec la bourgeoisie, comme les employés la perçoivent, sur le plan culturel, symbolique ainsi que sur le plan de l'apparence (par exemple l'habillement). En outre, ce n'est pas la lutte des classes mais la mise en scène et l'apparence, la fascination du clinquant et du « bling-bling » qui jouent des rôles centraux dans leur vie. Le paraître est essentiel dans leurs visions du monde, il est un but en soi pour les employés. Ainsi, nous comprenons l'importance qu'ils accordent à l'habillement, aux sorties et au « culte de la distraction » (Kracauer), par exemple dans des boîtes de nuit. Cependant, la discipline et l'autodiscipline sont omniprésentes. L'hygiène leur importe beaucoup et ils disposent d'un sens de la hiérarchie très aigu. On trouve des argumentations semblables dans les écrits de l'École de Francfort, par exemple dans « Crépuscules » (Horkheimer), dans le chapitre sur l'industrie culturelle de la « dialectique de la raison » (Horkheimer/Adorno) ou dans la *Minima moralia* (Adorno) tout comme dans des écrits de Benjamin. Enfin, les « cas exemplaires » du livre *Les employés* correspondent absolument aux résultats de l'énorme enquête empirique de *l'Institut für Sozialforschung* sur les employés et les ouvriers allemands, menée à la fin des années 1920 et au début des années 1930.

L'actualité des « cas exemplaires » que Kracauer présente est étonnante. Ils ressemblent beaucoup à notre société contemporaine et ils montrent que les employés ont internalisé leur rôle dans la société. Ils disposent d'un caractère social bien adapté à cette société englobant leur vie privée tout comme leur vie publique. Il est superficiel, conventionnel et conforme [87] aux exigences du capital. L'École de Francfort a appelé à partir des années 1940 ce caractère social le « caractère autoritaire ». Erich Fromm l'avait déjà dans les années 1930 caractérisé comme « caractère sadomasochiste ».

La méthode critique

Kracauer n'est pas un flâneur dans les « rues de Berlin et ailleurs » ou dans le monde des « employés ». Il se livre au travail du « chiffonnier » (Benjamin) de la société bourgeoise de son époque, une société en pleine crise. Il est « ... un chiffonnier à l'aube, rageur et entêté, légèrement ivre, qui épingle avec son bâton des chiffons de discours et des haillons de langage pour les jeter dans sa charrette, non sans laisser flotter de temps en temps au vent du matin l'un ou l'autre de ces calicots défunts que sont « l'humanité », « l'intériorité » et « l'approfondissement ». Un chiffonnier au petit matin - à l'aube du jour de la révolution » (Benjamin). Bien sûr, « l'aube » rappelle le livre *Crépuscules* (Horkheimer), car le titre allemand *Dämmerungen* indique à la fois le crépuscule et l'aube, c'est-à-dire la négativité qui réside dans la vie sombre de la société bourgeoise en déclin et le potentiel de son dépassement, le matin qui se lève.

Adorno aurait appelé (avec Heidegger) ce chiffonnier un grimpeur de façade, car c'est ainsi qu'il caractérise les sociologues qui savent grimper la façade, c'est-à-dire l'apparence, de la société bourgeoise pour récupérer des fragments de cette façade, des « cas exemplaires » (Kracauer), des éléments du « concret » (Marx). On comprend l'importance du regard, de l'écoute et du détail pour la compréhension de la société pour ces démarches critiques. Cependant, ce n'est pas la description de l'apparence de la société, de sa façade ou de parties de sa façade, qui rend la société intelligible, nous devons considérer ces fragments comme des « figures énigmatiques » (Adorno) et les interpréter pour les comprendre. Ainsi, leur analyse rend la société intelligible.

En revanche, la description, même la plus minutieuse, ne peut produire que des topographies de ces lieux. Ces descriptions dominent aujourd'hui en sciences sociales. Pourtant, « la pensée topologique, qui connaît la place de chaque phénomène mais [88] 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'objet » (Adorno 1949, p. 24). Séparée de l'expérience des sujets, elle réduit le social aux objets et aux objectivations de l'agir des sujets ainsi qu'à leurs places. Cette réduction rend la compréhension du social impossible.

Les sciences sociales sont riches en descriptions de la façade et de fragments de la façade, surtout des fragments laids qui dérangent les spectateurs, les problèmes sociaux, car l'apparence à décrire est infinie. Les phénomènes empiriques sont innombrables. Les différentes descriptions des situations de vie et d'actions que l'on trouve dans les descriptions du social montrent bien les apparences d'une société fragmentée, « déchirée » (Adorno), individualisée et mondialisée.

Les liens entre les individus et les différents fragments de la société ne sont pas non plus saisissables par l'expérience vécue, car ils sont abstraits. C'est pour cette raison qu'ils échappent à la description de ce vécu ; la description ne peut pas les expliquer. Elle peut seulement indiquer les formes apparentes des déchirures et fragmentations, de l'éclatement du social, de l'individualisation et de la fluidité de la société (Baumann 2005) ou même le fait que les individus ne peuvent pas saisir le lien social pour en déduire la disparition de la société.

Pour comprendre la société « le chercheur doit se limiter à l'essentiel et l'on ne peut juger sur la base de la théorie ce qui est essentiel » » (Adorno *et alii.* 1952/1973, p. 4). Certes, ce constat n'est pas nouveau et il a toujours été controversé non seulement au sein des sciences sociales mais aussi 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, en revanche, qui n'argumente pas est un idéologue.

En revanche, les descriptions peuvent également aider à formuler des questions : pour quelles raisons cette société tient-elle ensemble 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 [89] constituent-ils ce monde social et son avenir ? Il les fait agir et c'est en agissant qu'ils le constituent, sans savoir ce qu'ils font.

La possibilité et le potentiel de s'imaginer une vie meilleure existent dans le concret, dans les « fragments » (Adorno) et dans les « rebuts » (Benjamin) de la société. Ils sont à l'origine du projet de dépassement des manques et souffrances subis, vers une société plus libre, plus raisonnable, moins violente, moins angoissante... : une société meilleure. Elle est pensable et par conséquent possible. Pourtant, cet avenir n'est pas déterminé. Au contraire, l'avenir le plus probable est la

prolongation, la variation ou le perfectionnement de la société existante. Par défaut, les sujets optent pour la prolongation et la réforme de l'existant, au prix d'exister au sein de contradictions flagrantes, incompréhensibles pour eux, non-maîtrisables et indépassables, que l'on appelle aujourd'hui souvent des « paradoxes » et qui contribuent la reproduction de l'ordre établi et non pas son dépassement.

Dans les « petites choses qui traînent », dans les petites phrases d'une conservation de comptoir, etc., nous trouvons les réelles contradictions de la vie en société qui font comprendre la négativité existante au sein de ces phénomènes, à condition de ne pas les considérer comme des « fait sociaux » en soi (comme on le fait dans la tradition empiriste et positiviste) mais comme des « cas exemplaires » ou comme des « figures énigmatiques », ce qui est caractéristique pour les théories critiques. Kracauer cite dans ce sens un employé : « si les gens sortent tant, c'est bien parce que chez eux tout est misérable et qu'ils ont besoin d'un peu d'éclat ». Un peu plus loin, il constate que « ...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 divertir ». Les textes d'Adorno, d'Horkheimer ou de Marcuse sur l'industrie culturelle parlent le même langage.

Les « cas exemplaires » montrent des fantasmagories, l'image que la société produit d'elle-même et que les sujets considèrent comme naturelle et allant de soi : la « seconde nature ». Or, surtout Benjamin et Adorno ont montré que les fantasmagories sont des formes culturelles du fétichisme de la marchandise. Désormais, les rapports humains apparaissent comme des [90] rapports entre les choses et les sujets adorent ces choses. C'est ainsi que les employés, par exemple, sont tellement attirés par l'apparence, l'habillement et le clinquant. Ces phénomènes analysés comme des fantasmagories, montrent, comme Marx l'avait déjà développé dans son analyse du fétichisme de la marchandise, des traits constitutifs de la société. La généralisation de la forme marchande concerne également la culture et l'industrie culturelle est l'ensemble de la production, de la distribution et de la consommation aussi bien de la forme que du contenu de cette culture fantasmagorique. Son développement ne mène qu'à la perfection de la fantasmagorie quelle produit.

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

En développant une « phénoménologie du pas encore devenu » (Vincent 1998, p. 167), les « cas exemplaires » (Kracauer) 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 elle peut intervenir sur l'avenir de la cité. L'inscription profonde des individus dans la société, et de la société dans les individus, ne peut pas détruire cette partie de subjectivité, car le capital a besoin de la subjectivité pour sa propre reproduction. Ainsi il maîtrise les subjectivités et il actualise les rapports entre le maître et le valet.

Kracauer nous a laissé une véritable sociologie critique et phénoménologique. Son livre « les employés » en est un des meilleurs exemples. Kracauer est un *outsider* de la théorie critique. Certes, dans ses argumentations n'existe pas, comme chez Benjamin ou Adorno par exemple, un ancrage explicitement Marxiste. Il ne développe pas le lien entre les « cas exemplaires », le fétichisme de la marchandise et la fantasmagorie. Kracauer, nous l'avons vu, essaie dans les années 1920 d'ancrer son argumentation dans la tradition husserlienne, mais cette trace se perd rapidement dans ses travaux. Pourtant, il garde une démarche qu'on pourrait qualifier de « phénoménologie tâtante » qui lui permet de développer grâce à d'autres références que l'École de Francfort, une théorie critique particulière. La quête de la négativité et du dépassement possible sont les deux piliers de cette théorie critique très ancrée [91] dans le concret sans être empiriste, très ambitieuse sans devenir ésotérique, très sensible sans être moralisante.

Kracauer est vu de l'École de Francfort, en effet, un « *outsider* qui se fait remarquer », or il y a une grande compatibilité entre leurs travaux respectifs. Son travail de chiffonnier et de grimpeur de façades s'harmonise parfaitement avec les analyses de l'industrie culturelle et du caractère autoritaire.

[92]

L'espace public et la constitution de la société

[Retour à la table des matières](#)

La compréhension de l'espace public, de ce qu'il est aujourd'hui, de ce qu'il a été et de ce qu'il pourrait être à l'avenir ainsi que de ce qu'il devrait être, se heurte d'emblée au problème d'identifier le phénomène dont on traite. En effet, le *mot* espace public est polysémique et largement utilisé dans les discours les plus différents. Il désigne des phénomènes très différents : des rues, des places et des cages d'escalier, en passant par les médias et surtout le web, à l'espace public en tant que principe fondateur de la démocratie.

Les différents discours sur l'espace public traitent d'objets différents. Il se pose un véritable problème : le problème de savoir de quoi on parle. Il n'y a, bien sûr, pas de brevet sur l'utilisation des mots. On peut très légitimement appeler le parvis d'un immeuble ou une place ou encore une rue « espace public » parce qu'ils ne sont pas privés. On peut également apprendre beaucoup de choses sur la construction sociale de ces espaces publics.

C'est pour cette raison qu'on ne peut pas les synthétiser dans un seul discours ou une seule notion de l'espace public ou encore distinguer les vraies des fausses notions de l'espace public. Ce problème de savoir de quoi on parle ne trouve pas sa solution dans l'établissement d'un inventaire (à la Prévert) des innombrables utilisations de ce mot.

Nous proposons de reprendre un fil d'argumentation qui remonte aux Lumières allemandes, surtout à Kant, en passant par Hegel et la tradition habermasienne qui domine depuis 50 ans le débat sur l'espace public. Dans cette tradition, l'espace public est considéré comme la totalité des hommes privés qui se publient sous certaines formes et avec certaines finalités en créant ainsi des liens normatifs, sociaux, culturels et politiques.

Le modèle emphatique de l'espace public

L'espace public est, dans cette tradition, beaucoup plus qu'une sphère médiatique ou un lieu d'échange d'opinions et de communications.

[93]

L'espace public est le *modèle normatif* des sociétés capitalistes dont une forme est celle que Hegel, par exemple, a caractérisée comme « *bürgerliche Gesellschaft* », traduit habituellement par « société civile » ou « société bourgeoise ».

Le modèle normatif ébauche l'espace public comme un espace de l'agir social, plus au moins libre d'accès pour les citoyens, au sein duquel les membres de cet espace s'adressent à leurs semblables. On peut déduire de leurs interactions l'idéal(type) de l'espace public, souvent défendu par exemple dans la tradition habermassérienne, qui serait le sens emphatique de l'espace public : « ... une sorte de collectif basé sur une certaine structure de communication ou une sphère de l'agir communicationnel dans laquelle « l'opinion publique » et ses caractéristiques peuvent se former ... une sphère dans laquelle les membres d'une communauté démocratique et politique constituent publiquement et sans contraintes leur volonté et leurs opinions au sujet de la régulation des affaires publiques » (Peters 2007, p. 59). Dans ce sens emphatique, l'espace public est la condition *sine qua non* de la démocratie.

La fonction majeure du public composé de citoyens est, dans ce sens emphatique, l'élaboration de convictions, de jugements et de projets d'actions. Les discours publics traitent de questions pratiques relevant de la vie du collectif tout comme de questions normatives ; ils définissent les valeurs, les intérêts et les attentes ainsi que les compromis et les arrangements entre différentes attentes et différents intérêts.⁶³ En outre, dans l'espace public se forme la volonté de ses membres qui s'exprime sous forme d'opinions, comme Tönnies (1922, 1923) l'avait déjà souligné.⁶⁴

⁶³ Cf. Habermas 1992, pp. 187-207.

⁶⁴ Cf. Tönnies Ferdinand 1899/1982, 1922 et 1923.

Les rapports entre les citoyens en tant que membres de l'espace public sont caractérisés par l'égalité politique et la réciprocité. Ils se reconnaissent et ils se considèrent comme des semblables disposant du droit tout comme des capacités et des compétences d'intervenir dans l'espace public. Les rapports entre les « locuteurs » et les « auditeurs » sont réciproques et caractérisés [94] par la reconnaissance réciproque. C'est grâce à cette reconnaissance que le public se constitue.

L'espace public est *a priori* ouvert à tous les citoyens et à leurs contributions les plus diverses qui concernent la cité. C'est dans les débats et dans les délibérations publics que l'on décide de l'importance des sujets évoqués ou à évoquer ainsi que des contributions des citoyens.

Le public délibère sous forme de prises de position, de raisons données, de commentaires, de critiques, de propositions et contre-propositions, de justifications, de précisions, etc. Autrement dit, on a affaire à des débats, des disputes et des discussions exprimant les opinions des membres de l'espace public ⁶⁵ qui ont comme finalité la constitution d'un consentement qui n'exclue pas critiques et oppositions. Les opposants acceptent les opinions majoritaires comme dominantes et les opinions minoritaires gardent leur droit de s'exprimer et d'intervenir dans l'espace public.

L'opinion publique est ancrée dans la « culture publique » (Peters 2007) qui englobe les formes les plus différentes des phénomènes publics : de la langue parlée aux commémorations, en passant par les images familières, les films, les chansons, les spectacles, etc. Cette culture est une sorte de réservoir de significations, de savoirs et de valeurs mobilisables dans l'espace public. Ces éléments se lient dans les visions du monde des acteurs par des enchaînements d'associations, base de leur interprétation de la réalité et du sens qu'ils lui donnent ainsi que de la communication au sein de l'espace public. Les argumentations raisonnables sont plutôt rares ; les images et les idées préconçues y dominent. Les discours publics et la délibération fonctionnent sur cette base. Ils ne sont pas à confondre avec des discussions raisonnables de séminaires ou de colloques académiques. Enfin, le fonctionnement de l'espace public, selon ce modèle emphatique, demande beaucoup de confiance de la part des participants

⁶⁵ C'est dans ce sens que Habermas parle de « discours ».

dans les institutions et dans les autres participants, surtout les experts et spécialistes tout comme les journalistes et les médias.

[95]

Cependant, ce modèle n'est pas à confondre avec la réalité historique et avec les formes empiriques de l'espace public. Les sociétés contemporaines ne correspondent plus depuis longtemps à ce modèle. Il n'a jamais été une réalité, mais il subsiste encore aujourd'hui comme exigence et promesse : la société prétend fonctionner ainsi, elle devrait fonctionner ainsi, mais elle ne le fait pas. L'existence d'espaces publics très développés dans les sociétés contemporaines, entre autres grâce à la massification des médias, ne signifie pas la réalisation de ce modèle normatif. La confrontation de ce modèle normatif avec l'état réel de ce que l'on appelle aujourd'hui « l'espace public » peut nous faire comprendre les manques et les promesses non tenues du fonctionnement de la société et de l'espace public établi.

L'espace public ?

La quête de compréhension de l'espace public contemporain ne peut pas se contenter de « calquer » ce modèle sur la réalité de notre société. Le résultat d'une telle opération est évident et n'apporte rien à la compréhension de l'espace public contemporain : l'espace public contemporain ne correspond pas au modèle emphatique et, par ailleurs, je me demande pour quelles raisons il devrait correspondre à ce modèle.

L'espace public et le mot pour le nommer persistent mais leur sens a changé. Afin d'avancer vers la compréhension de l'espace public contemporain, afin de comprendre de quel objet on traite, on doit considérer la genèse et le sens des notions utilisées. Elles sont d'abord issues de différentes traditions liées à des cultures (nationales) et à des sphères linguistiques différentes qui, quant à elles, sont liées aux États-nations. Les États-nations ont également été les cadres des espaces publics traditionnels ainsi que les cadres des élaborations intellectuelles. Or, depuis longtemps, les espaces publics - tout comme les efforts pour les comprendre - ont dépassé ces frontières pour s'internationaliser et se transnationaliser (Nancy Fraser).

Dans les conceptions classiques de la notion d'espace public, surtout dans la tradition des Lumières, son sens est de proposer un idéal(type) de l'organisation, du fonctionnement et du développement [96] raisonnable et libérateur de la cité, de la *bürgerliche Gesellschaft*, basé sur l'agir des Bürger (citoyens-bourgeois). Habermas (1962) a brillamment développé l'idéal-type de cet « espace public bourgeois » (*bürgerliche Öffentlichkeit*).

La généralisation de la raison instrumentale a cependant transformé les espaces publics en espaces rationnels mais déraisonnables, dominés par l'industrie culturelle qui les formate. Aussi bien la rationalité, la raison instrumentale, que l'industrie culturelle sont extrêmement performantes et largement acceptées, mais pourtant, elles s'imposent aux citoyens et les transforment en « citoyens-consommateurs » (Habermas) des produits matériels et immatériels de cette industrie. Elle est par conséquent hétéronome et cette hétéronomie est largement consentie. Les opinions dans l'espace public contemporain ne correspondent plus aux critères de la raison libératrice inspirée par les Lumières. La liberté et l'autonomie des individus n'y ont plus leur place. Elles ont été remplacées par l'efficacité, l'utilité et le conformisme.

Des mots et de leur sens

Les mots et les notions forgés dans des contextes nationaux et dans le cadre du projet de la constitution d'une société bourgeoise (*bürgerliche Gesellschaft*) posent aujourd'hui d'énormes problèmes de compréhension. Il ne s'agit pas seulement de problèmes de traduction mais de problèmes de sens.

Regardons à titre d'exemple deux des mots-clés du débat sur l'espace public depuis les Lumières dans le contexte franco-allemand :

Le premier exemple est le mot français « espace public » qui n'exprime pas le même sens que le mot allemand « *Öffentlichkeit* ». Pourtant, la traduction habituelle de « *Öffentlichkeit* » est « espace public », et vice versa. La traduction littérale de « espace public » existe, par ailleurs, en allemand (« *öffentlicher Raum* »), mais « *öffentlicher Raum* » n'est pas identique à « *Öffentlichkeit* » qu'on

pourrait résumer à la forme concrète et matérielle de ce que Kant appelle « la publicité » (*Publizität*). Le mot « publicité » exprime mieux le sens de « *Öffentlichkeit* » que le mot « espace public ». Dans ce sens, ou proche de ce sens, les mots « publicité » [98] et « *Publizität* » sont encore utilisés aujourd'hui dans le langage savant. Dans le langage commun, en revanche, ce sens de la publicité a fait place à la publicité dans le sens de la réclame contemporaine.⁶⁶ Le mot allemand « *Publizität* » n'existe pas dans le langage commun.

Le deuxième exemple sont les mots *Bürger* et *bürgerlich* et citoyen en tant que substantif et en tant qu'adjectif. Les acteurs de l'espace public sont traditionnellement caractérisés comme des citoyens. Ce mot trouve sa traduction habituelle dans le mot allemand « Bürger », mais ces deux mots n'ont pas le même sens tout comme l'adjectif « *bürgerlich* » qui caractérise l'idéal-type de l'espace public analysé par Habermas (1962).

Habermas s'appuie sur la notion hégélienne de « *bürgerliche Gesellschaft* » (« société civile »)⁶⁷ et Hegel se réfère, quant à lui, à la notion de « civil society » d'Adam Ferguson. Pour Ferguson la notion de « civil society » est surtout une notion politique. Pour Hegel, en revanche, la « *bürgerliche Gesellschaft* » est surtout une notion éthique (« *sittlich* ») qui englobe l'interaction entre, d'un côté, la sphère privée, c'est-à-dire surtout la famille, et de l'autre côté, la totalité de la société incarnée par l'État. Les hommes privés se publient et se lient ainsi afin de constituer la société bourgeoise (*bürgerliche Gesellschaft*) et ses institutions et, in fine, l'État.

La notion de citoyen ressemble beaucoup à celle de « Staatsbürger », le citoyen de l'État dans la traduction littérale, sans correspondre complètement à cette notion. Le « Bürger » n'est pas non plus le bourgeois dans le sens français des XVIII^e et XIX^e siècles et le mot « Bourgeois » existe, par ailleurs, également en allemand, mais il n'a pas le même sens en français et en allemand.

L'adjectif « *bürgerlich* » n'est donc pas à confondre avec l'adjectif « citoyen » ou « bourgeois ». On peut ainsi, encore aujourd'hui, lire sur les enseignes de petits restaurants et de brasseries en Allemagne « *gut*

⁶⁶ Ce glissement de sens mériterait par ailleurs une analyse approfondie.

⁶⁷ Cf. Hegel 1821.

bürgerliche Küche ». Ces restaurants ne proposent pas une bonne cuisine bourgeoise dans le sens de la cuisine bourgeoise du XIX^e siècle. Ils n'ont pas non plus une vocation [98] citoyenne, mais ils proposent une cuisine simple et traditionnelle et (souhaitons-le !) bonne. Bref, ils proposent une bonne cuisine de brasserie : une cuisine (qui se veut) de qualité, normale et établie, une cuisine comme elle devrait être selon les normes établies. Au-delà de cette utilisation, le sens du mot « *bürgerlich* » est resté très proche du sens que ce mot a eu dans le passé. Il y a ainsi un « *bürgerliches Gesetzbuch* », proche du code civil, et le mot « Bürger » évoque en général des acteurs relativement cultivés, aisés et conservateurs.

D'autres mots-clés posent des problèmes semblables : l'opinion et l'opinion publique, par exemple. Le sens des mots reste dans le cadre des cultures et des langues nationales.

De l'industrie culturelle et de l'espace public

Comme nous l'avons indiqué, l'espace public contemporain est dominé et formaté par l'industrie culturelle. Pour nous, l'industrie culturelle n'est pas, comme on l'entend souvent, seulement l'empire des médias ou de la manipulation des sujets par les médias. Elle n'est pas non plus l'industrie qui s'appelle elle-même « industrie culturelle », c'est-à-dire l'industrie du cinéma, de la télévision, de la musique, de la mode, du design, de la pub... que l'on devrait plus correctement appeler « l'industrie du divertissement ». Enfin, elle n'est pas non plus la « culture populaire » ou la culture des « petites gens » et des pauvres (d'esprit) qui aiment les produits de l'industrie culturelle.

La notion d'« industrie culturelle », telle quelle a été ébauchée par l'École de Francfort (Horkheimer/Adorno 1947), est un oxymore consciemment choisi. Il décrit l'intégration des individus dans la société grâce à leur consentement, un consentement produit par l'industrie culturelle. Cet oxymore prend son véritable sens si, d'un côté, le mot « industrie » se réfère à la « grande industrie » (Marx), que Marx a développée dans le 13^{ème} chapitre du premier livre du *Capital*. « La grande industrie » signifie pour Marx la généralisation et l'installation durable, peut-être définitive, du capitalisme et de sa raison

instrumentale, de la marchandisation et du fétichisme de la marchandise, produisant la « soumission réelle » (Marx) au capital.

[99]

De l'autre côté, cette industrialisation s'installe dans la « culture » et dans l'espace public. Elle est désormais profondément enracinée dans la subjectivité et dans l'imaginaire ainsi que dans l'expression et l'objectivation publiques de la subjectivité et de l'imaginaire. Par conséquent la culture et l'espace public sont formatés selon les critères du capitalisme et produisent, entre autres, le sens du présent, du passé et des avenir possibles qui restent dans le cadre de l'ordre établi.

La conception de l'industrie culturelle de l'École de Francfort développe une critique immanente de la société capitaliste surtout entre les années 1940 et la fin des années 1960, c'est-à-dire d'une société qui n'existe plus. Elle n'est pas une dénonciation des méfaits de ce développement au nom d'une culture supérieure ni une critique des médias, de la musique ou du cinéma de l'époque. Elle prend appui sur ces phénomènes (et beaucoup d'autres) pour montrer que le projet émancipateur, qui est à l'origine du développement de l'espace public et de la « société bourgeoise » (*bürgerliche Gesellschaft*), a mené à une véritable contre-finalité où l'apparence de la liberté est en réalité une hétéronomie consentie, l'apparente création est une reproduction avec des variations de formes, etc. Cependant, d'un côté les sujets acceptent et demandent cet ordre et de l'autre, ils savent qu'il n'est pas ce qu'il prétend être.

La société dont les écrits de l'École de Francfort traitent n'existe plus comme phénomène empirique, bien sûr. Mais la société contemporaine s'est développée, entre autres, sur la base de cette société. C'est pour cette raison que l'industrie culturelle n'a jamais été dépassée ; elle s'est modernisée ; elle a changé de forme ; elle s'est généralisée et radicalisée.

Ainsi peut-on s'appuyer sur l'ébauche de l'École de Francfort pour mieux comprendre l'espace public contemporain. Elle montre avec la plus grande radicalité, sans tomber dans la désespérance ou le nihilisme, les raisons pour lesquelles la société et la culture sont ce quelles sont et pour quelles raisons elles sont devenues ainsi : des phénomènes contradictoires portant en leur sein le potentiel de se dépasser.

Ce n'est pas ici le lieu pour développer les traits essentiels de la forme contemporaine de l'industrie culturelle. J'aimerais [100] seulement souligner quelques contradictions importantes qui se manifestent dans l'espace public.

Contradictions et sources de dépassement

D'abord, j'aimerais rappeler que l'espace public est souvent critiqué à cause de ses dysfonctionnements qui relèvent moins des défaillances techniques et du manque de moyens d'accès aux informations que du contenu et du sens de l'agir des acteurs. Très simplement dit : selon ces critiques, l'espace public ne remplit pas son rôle. Il n'est pas ce qu'il devrait être mais il n'est pas à dépasser. Il devrait être réformé.

On doit ensuite rappeler « l'indifférence exigeante » (Habermas 2008) de beaucoup de citoyens. L'engagement public est assez rare et le retrait de nombreux de citoyens de l'espace public est bien connu alors que, sur le plan formel et technique, ils ont beaucoup de possibilités de s'informer et d'intervenir. En effet, ils se servent par exemple des TIC plutôt à des fins professionnelles et personnelles.

Nos sociétés sont pourtant relativement démocratiques ; la censure est rare, les droits civiques *grosso modo* garantis... Les citoyens sont néanmoins souvent indifférents à l'espace public (surtout) politique et à la vie de la cité parce qu'ils ne voient qu'exceptionnellement le sens de l'engagement public. En même temps, ils exigent de l'espace public et de la société établie certaines qualités, par exemple la transparence, la sécurité, et la justice.

Les critiques du dysfonctionnement aussi bien de l'espace public que des institutions tout comme l'interminable suite d'affaires qu'ils provoquent en témoignent. S'il n'y avait pas l'exigence d'une certaine transparence, morale et d'honnêteté dans les milieux politiques, personne ne serait choqué par « les affaires Cahuzac ou DSK ».

Cette « indifférence exigeante » a augmenté et elle s'est massifiée au cours du XX^e siècle. Elle touche au fondement de l'espace public et de la société démocratique car ces derniers sont basés sur l'engagement public des citoyens. C'est à cause de leur engagement public que l'espace public pourrait être (1) la base d'une société démocratique et

autogérée par les citoyens tout [101] comme (2) la base du développement raisonnable d'une société civile ainsi que (3) d'individus éclairés, libres et autonomes. L'autonomie signifie « ...que je continue à penser... que j'ai de temps en temps des idées nouvelles...L'autonomie...c'est [également] que l'on puisse à chaque moment dire : cette loi est-elle juste ? L'hétéronomie, c'est quand la question ne sera pas soulevée... c'est interdit » (Castoriadis 2011, p. 106).

On constate ainsi que le projet d'un espace public de citoyens éclairés des Lumières, surtout de *l'Aufklärung*, n'est pas réalisé mais il reste d'actualité, comme une promesse non tenue, car il exprime la raison d'être de notre société.

C'est pour cette raison que les sujets critiquent l'espace public. Ils constatent que l'espace public ne fonctionne pas comme il devrait fonctionner selon leurs opinions et selon leurs visions du monde. Il n'est pas ce qu'il prétend être. L'opinion publique exprime clairement cette non-identité. Ainsi, on critique facilement les institutions de l'espace public parce qu'elles ne permettent pas la délibération démocratique. On critique également, par exemple, le manque d'informations nécessaires pour décider raisonnablement, le manque de transparence ou le manque de participation. Pourtant, les informations sont aujourd'hui objectivement plus disponibles que dans le passé (par exemple sur le web) mais les différents efforts pour renforcer la participation des citoyens (par exemple la « démocratie participative ») ont été des échecs.

L'indifférence des citoyens se manifeste aussi régulièrement, par exemple, dans les taux élevés d'abstention aux élections, tout comme dans l'indifférence par rapport à l'exercice de ce droit civique et aux différences entre les partis politiques qui, en effet, se ressemblent beaucoup sur le plan programmatique et ne se distinguent souvent que par la manière de gérer la société et l'État.

Les expériences de ces contradictions se traduisent enfin souvent dans des réactions populistes bien connues depuis très longtemps comme « tous pourris, tous vendus » ou « on nous ment ». Le « on » indique que les sujets se sentent et se savent les objets de forces hétéronomes qui les font agir, mais ils ne peuvent pas les saisir et indiquer qui leur « ment » ou les « trahit ». Ces constats ne sont, par

conséquent, que très exceptionnellement suivis de tentatives de dépasser ces manques.

[102]

C'est pour cette raison que la question du sens de l'espace public et de la démocratie fondée sur un espace public très développé ne se pose que très rarement. Les sujets considèrent les espaces publics et la démocratie existants comme des *a priori*, comme une seconde nature, et de ce fait sans alternative et concurrence sérieuse. Il faut s'y adapter et faire avec. La question du sens ne se pose pas.

Bien sûr, les espaces publics ont changé au cours de l'histoire et changeront encore radicalement. Les citoyens sont pourtant désarmés et impuissants face à ces changements. Ils acceptent passivement l'existant et ils s'adaptent aux changements qui s'imposent à eux. Se crée alors un véritable malaise car les espaces publics établis ne correspondent pas aux critères de leur modèle normatif.

Un autre espace public ?

Il faut d'abord comprendre ce qu'est l'espace public pour le changer ensuite, si nous trouvons de bonnes raisons pour le faire. En se référant à Bertolt Brecht, on peut se rappeler que « comprendre » signifie comprendre, saisir avec les autres et prendre avec les autres possession des significations et du sens de ce que l'on nomme. Les mots et les notions sont à reconquérir, par exemple la démocratie, l'espace public et la liberté, afin de créer un nouveau langage politique. C'est seulement si les notions prennent un véritable sens pour les sujets qu'ils pourront comprendre leur situation et les avenir possibles. Il faut comprendre ce qu'on *appelle* aujourd'hui « espace public ». Qu'est-ce qu'il est aujourd'hui ? Qu'est-ce qu'il a été ? Qu'est-ce qu'il prétend être ? Qu'est-ce qu'il pourrait être et qu'est-ce qu'il devrait être ?

Il faut également comprendre les médiations entre les acteurs de l'espace public, c'est-à-dire les supports, les technologies et les marchés, tout comme le rapport contemporain entre l'espace public ainsi que les sphères privées et intimes. Cette compréhension montrera les traits généraux de l'espace public, son *nexus rerum et hominum*

abstrait, tout comme le sens subjectif et objectif (Weber) de ce lien abstrait.

[103]

Les descriptions de l'état actuel de l'espace public sont un premier pas dans cette direction. On ne peut cependant pas se contenter de la description de la pénétration de la publicité (dans tous les sens du mot) dans les sphères privées et intimes, ni du constat de l'importance énorme des grandes entreprises et de la généralisation de la logique marchande, ni de la massification des technologies et de leur diversification. Ces technologies ne se sont par ailleurs pas démocratisées car les acteurs ne les maîtrisent pas. Ce qu'on appelle souvent la « co-construction » des technologies n'est qu'une interactivité programmée et imposée, c'est-à-dire des « activités passives » (Sartre) et hétéronomes.

Pourtant, l'espace public prétend être libérateur, démocratique, citoyen, au service des consommateurs, etc., mais il ne l'est pas. Les sujets ne sont pas dupes et ils font l'expérience de l'espace public qui n'est pas ce qu'il prétend être. Les sujets vivent cette non-identité par l'expérience de manques et de désirs non satisfaits : désirs d'autonomie, de raison et de liberté ainsi que de maîtrise de leur existence dans la société. Les sujets fuient, souvent consciemment, ces expériences qui pourraient les mener à l'imagination du dépassement de cette situation : « le monde veut être trompé » (Adorno).

Cette volonté d'être trompé se concrétise, par exemple, dans un phénomène souvent cité dans les analyses de l'espace public : la presse et les médias en général devraient mettre à la disposition des citoyens des informations qui leur permettent de se forger leurs opinions et de juger raisonnablement, mais ils ne le font pas. Le public le sait et il consent au mélange d'information, de désinformation et de divertissement dans les médias ; il demande ces médias. Ainsi, le dépassement de l'espace public établi n'est pas à l'ordre du jour. Loin de là, « l'indifférence » (Habermas) domine et la notion d'« espace public » se vide de plus en plus de son sens.

Afin de dépasser ces manques et souffrances, il s'agit de se réapproprier le langage politique, de le rénover et d'en faire un nouveau langage qui correspond à notre situation contemporaine, à nos manques et souffrances, à nos espoirs et désirs qui pourraient former des contre-

espaces publics contre l'espace public établi. Ceci est une condition fondamentale pour développer la capacité morale et intellectuelle de s'engager dans des discours, [104] des débats et des disputes qui thématisent les problèmes que nous rencontrons et pour créer un avenir meilleur. C'est une nécessité, dans le sens hégélien de « *Notwendigkeit* », le fait de retourner la misère, pour nous tous, c'est-à-dire pour ceux « ... qui ne voient pas bien comment on peut lier les petits pas quotidiens et les perspectives d'avenir » (Negt/Kluge 1993, p. 57).

Le langage politique est directement lié aux mouvements sociaux. Il se constitue dans les disputes et les luttes ainsi qu'entre l'expropriation et la réappropriation de sens afin de se comprendre. Cet agir public est un véritable processus d'apprentissage grâce à la délibération publique. On y retrouve l'idée kantienne de l'*Aufklärung* et une des bases de la théorie critique, l'idée de la sortie de la minorité auto-infligée : les sujets de l'*Aufklärung* deviennent autonomes parce qu'ils pensent eux-mêmes et se pensent eux-mêmes. Cela n'est pas la réalisation de l'autonomie mais la condition *sine qua non* de l'autonomie et de la libération.

Cette libération ne peut être que le résultat d'agirs publics. Le chemin de la libération commence avec l'effort et le plaisir de (se) penser avec les autres, de communiquer avec les autres et de se constituer comme Je. Ce sont des agirs publics, des formes de la « *publicité* ». Penser avec les autres et (se) comprendre avec les autres sur la base de la raison, débattre et se disputer avec eux afin de dépasser nos manques et souffrances est la base d'un autre espace public que celui proposé par l'industrie culturelle. C'est le point de rupture avec elle et le point de départ du développement d'un véritable contre-espace public, un espace public au sein duquel le public délibère, critique et contrôle le pouvoir en place afin d'avancer vers la libération. C'est dans les contre-espaces publics que peut se constituer et se développer « *l'imagination radicale* » (Castoriadis), une imagination qui présente quelque chose qui n'existe pas encore.

[105]

Penser l'engagement sociologique

à partir de Weber ?

[Retour à la table des matières](#)

Depuis Comte, la sociologie positiviste « a été fière que la pensée de la société ne dépasse pas ce qui est... l'impulsion de la philosophie que le "devrait-être" pourrait changer l'être fait place à l'acceptation empressée et sobre de l'être comme 'devrait-être' » (Adorno/Dirks 1956, p. 14). Le sens et la finalité de la société n'y sont pas débattus. Il domine les travaux commandés en vue de descriptions de la « façade » (Heidegger) de la société. L'indépendance et l'autonomie des chercheurs s'y perdent et il s'introduit dans la sociologie, qui revendique généralement sa « neutralité axiologique »,⁶⁸ d'une manière sous-jacente, un aspect politique : le conformisme régressif.

Dans les passages qui traitent de la science comme métier et en s'adressant à la jeunesse (allemande) au lendemain de la première guerre, Weber constate que la jeunesse a, en général, un *a priori* négatif par rapport à la science parce qu'elle la considère comme étant loin de la vie concrète, étant abstraite et sans force. En passant par Platon, Socrate, la Renaissance et le rationalisme,⁶⁹ Weber conclut avec la distinction nette entre les visions du monde et la (i.e. sa) science. Le « désenchantement du monde » (Weber) a permis de forger des sciences qui ont la vocation de remplacer les religions, les mythes, etc. comme modes de compréhension du monde. La science avec ses règles de la logique et sa méthode compréhensive ne peut pas « prouver » que ses résultats sont « valables » tout comme la validité de ses règles et ses méthodes. On le sait, pour Weber l'ambition de sa science n'est pas de prouver mais d'interpréter et de comprendre la réalité sociale.

Cette distinction stricte entre les visions du monde et sa science compréhensive explique la position de Weber concernant la politique, souvent mal interprétée. D'abord, Weber était politiquement très engagé et il ne méprisait nullement la vie politique. Pourtant, comme l'université est - ou devrait être selon Weber et [106] beaucoup d'autres - le (haut) lieu de la science et comme la politique est fondée sur des

⁶⁸ Par ailleurs, elle ne se soucie généralement pas du sens que Max Weber a donné à cette expression.

⁶⁹ Weber 1922/1988, pp. 596-598.

visions du monde, « la politique n'a pas de place dans l'amphithéâtre » (Weber 1922/1988, p. 600). L'enseignant n'est pas un prophète ou une autre sorte de leader charismatique, et les cours ne sont pas des meetings politiques. Pourtant, à cette époque, beaucoup de cours ressemblaient à des meetings et des professions de foi.

Weber insiste sur le fait que chacun (enseignant, étudiant...) peut croire ce qu'il veut, mais ceci ne concerne pas la science qui se constitue en rupture avec la croyance concernant ses objets d'analyse et en rupture avec les visions du monde. Les moyens de faire la politique et ses finalités peuvent être des objets de l'analyse scientifique ; les positions politiques et les prises de positions pratiques, en revanche, ne sont pas scientifiquement défendables. Elles mobilisent les acteurs et elles sont fondées sur des jugements de valeur.

Weber constate que la politique appartient à la vie privée ; elle ne fait pas partie de vie professionnelle et du métier des scientifiques. Il entend par là que, en tant que professeur, l'enseignant n'est pas un acteur politique (prophète, leader ou conseiller du prince) mais il peut bien l'être hors de sa fonction professionnelle.

On doit également rappeler que Max Weber ne partage pas la position courante à l'époque selon laquelle les sciences (sociales) peuvent fonder ou devraient fonder des visions du monde. Au contraire, il souligne que « aucune spécialité scientifique et aucune connaissance scientifique... ne livre de « visions du monde ». Et inversement : un essai, qui veut être un sermon... n'a pas sa place dans une revue scientifique spécialisée » (Weber 1907/2002, p. 683).

Le débat sur les visions du monde donne une place importante à « la vie ». Weber considère que la connaissance des techniques sociales peut permettre une meilleure manière de mener sa vie. Pour faire ceci, il faut cependant une clarté intellectuelle exemplaire. La tâche de l'enseignant est de proposer les possibles. C'est pour cette raison que le scientifique n'est pas un « technicien » (Weber 1922/1988, p. 697), car la finalité de l'action du technicien est prédéfinie et il cherche les moyens pour atteindre ce but.

[107]

Bildung

[Retour à la table des matières](#)

La notion de *Bildung* est intimement liée à la culture allemande et à son système d'enseignement. Surtout depuis le XIX^e siècle, la *Bildung* est l'un des leitmotifs de l'identité d'une philosophie de l'éducation spécifique. Elle a été structurante pour l'ensemble du système d'enseignement, surtout du lycée et de l'université. Mais elle est également essentielle pour l'identité des citoyens-bourgeois du XIX^e et d'une grande partie du XX^e siècle : les *Bildungsbürger*. La *Bildung* et la conception de l'enseignement et de la recherche qui en découle sont directement liées à la version allemande des Lumières, *l'Aufklärung*, et à la société qu'elle ébauche, la société civile bourgeoise (*bürgerliche Gesellschaft*, Hegel), une société de citoyens (bourgeois). ⁷⁰

La notion

Les mots « *bilden* » et « *Bildung* » font partie de l'allemand courant. Sans entrer dans les détails de l'histoire et du développement de la notion « *Bildung* » depuis *l'Aufklärung* ⁷¹, rappelons que « *bilden* » et « *sich bilden* » signifient (se) former, (se) créer, donner une forme concrète à un phénomène et faire émerger un phénomène. La « *Bildung* » est la capacité intellectuelle et morale acquise dont un sujet dispose afin de comprendre et d'agir. On doit d'abord retenir que la référence à l'héritage culturel de l'Europe antique y occupe une place importante. C'est dans l'antiquité grecque et romaine, en général mythifiée, que l'on cherchait les bases de l'humanisme qu'on adapte à la société bourgeoise : le *Neuhumanismus* du XIX^e siècle. ⁷²

Ensuite, cette notion est directement liée au processus compliqué et souvent dramatique de la constitution de la modernité allemande dans lequel la constitution d'un espace [108] public bourgeois et d'un public

⁷⁰ La notion « *bürgerliche Gesellschaft* » dans le sens de Hegel est traduite par « société civile » et par « société bourgeoise ». Cf. Hegel 1820/1970.

⁷¹ Cf. à ce sujet par exemple Fuhrmann 2002.

⁷² Cf. par exemple Blankertz Herwig/Matthiessen Kjeld 2001.

bourgeois joue un rôle central ⁷³. La *Bildung* fait partie de la formation (toujours incomplète) des membres du public bourgeois.

La *Bildung* ne s'attache pas au développement du progrès matériel, mais elle consiste en un processus de perfectionnement qui rapproche les individus de l'humanité. Processus de perfectionnement éthique, intellectuel et esthétique des hommes, elle ne se limite pas aux institutions scolaires et universitaires. Elle concerne toute la vie et inclut, par exemple, des voyages dans les pays de « l'ancien humanisme », Grèce et Italie. Le *Voyage en Italie* de Goethe est un exemple majeur des récits de ces voyages.

C'est le développement intégral des capacités et des potentialités ainsi que de leurs forces créatives qui se trouve au centre de la *Bildung*. Elle a été un des éléments-clés de l'identité des citoyens-bourgeois allemands, c'est-à-dire l'identité du *Bildungs-bürgertums*, qui a - en général - entretenu un rapport ambigu avec la politique, l'économie et la technique. Il s'agit, comme Habermas l'a montré, d'hommes privés et intérieurement libres mais qui défendent également leurs intérêts, qui pourraient se rencontrer dans l'espace public pour former le public de l'espace public bourgeois.

Pour cette raison, la *Bildung* en tant que philosophie de l'éducation n'a pas pour finalité le perfectionnement professionnel et le succès économique des individus. On trouve ici l'influence du romantisme allemand et du refus de l'utilitarisme et de la raison instrumentale en général, mais l'on trouve aussi le poids du « *Neuhumanisms* », largement influencé par la *Aufklärung*, et ses références systématiques à l'antiquité grecque et romaine. C'est pour cette raison que le latin et le grec étaient considérés comme les langues étrangères « nobles » et quelles étaient souvent les seules langues étrangères enseignées dans ces lycées, les *humanistischen Gymnasien*.

[109]

La Bildung et le modèle de Humboldt

⁷³ Habermas en développe l'idéal-type dans la tradition hégélienne. Cf. Habermas 1962.

L'institutionnalisation de la *Bildung* dans le monde de l'éducation est intimement liée à Wilhelm von Humboldt. En allemand, on parle encore aujourd'hui du *humboldt'schen Bildungs-system*, du « système de *Bildung* humboldtien ».

En effet, en 1809, Humboldt intègre le ministère de l'intérieur de la Prusse, en charge de « la culture et de l'enseignement public ». Cet homme de 41 ans n'avait pas fréquenté l'école et avait abandonné ses études universitaires après deux années. Certes, son influence immédiate sur le développement des lycées et sur les universités allemandes est souvent exagérée et simplifiée, mais elle a été réelle et profonde sans que l'on puisse lire leur histoire comme la simple application du programme de Humboldt, lequel, par ailleurs, reste assez flou.

Humboldt reprend de *l'Aufklärung* au moins deux notions centrales : l'autonomie et le cosmopolitisme. Selon sa conception on devient un citoyen du monde en s'affrontant aux grandes questions telles la question de la paix, de la guerre, de la justice, etc. Surtout l'université est un lieu où se crée l'individu comme citoyen du monde ; il s'auto-crée.

La finalité de la réforme des écoles et des universités que Humboldt propose est clairement indiquée. L'université n'est selon lui « rien d'autre que la vie spirituelle de ces êtres humains qui, en raison du loisir que leur procurent leurs circonstances extérieures ou en vertu d'une aspiration intérieure, sont portés vers l'étude et la recherche »⁷⁴. Au centre de sa conception se trouve une notion de *Bildung* très précise, « le savoir et la formation du cœur »⁷⁵. Il faut que chaque « homme et citoyen bon, honnête et selon son rang 'éclairé' [dans le sens des Lumières] »⁷⁶ dispose d'une certaine culture générale (« *Allgemeinbildung* ») mais aussi d'un certain éthos et d'un caractère. Cet éthos et ce caractère se forment (« *bilden* ») grâce aux « stimulations de toutes les forces de l'homme afin quelles se développent par l'appropriation du [110] monde et afin quelles deviennent déterminantes pour l'individualité et pour la

⁷⁴ Wilhelm von Humboldt cité par Chomsky 1999/2010, p. 39.

⁷⁵ Humboldt 1792/1967.

⁷⁶ *Ibid.*

personnalité » ⁷⁷. Sur cette base, il est également possible de former des professionnels qualifiés pour des secteurs économiques les plus différents bien que cet aspect ait été peu développé dans la pratique.

Les enseignants sont là pour « stimuler » et pour favoriser la *Bildung* des élèves et des étudiants. Ce ne sont par ailleurs pas les enseignants qui forment les élèves et les étudiants, mais les élèves et les étudiants soutenus par les enseignants qui se forment eux-mêmes.

Les enseignants de l'université sont aussi des chercheurs autonomes, et les étudiants des chercheurs accompagnés qui travaillent ensemble, sans être pour autant des pairs, afin de permettre l'auto-formation de la personnalité mûrie grâce à la science.

L'unité de la recherche et de l'enseignement est ainsi l'un des éléments décisifs de la conception humboldtienne de l'université. Elle suppose le contact direct et permanent entre les professeurs et les étudiants. Comme on le dit encore souvent aujourd'hui, « on fait ses études auprès du professeur X ».

Ce système d'enseignement et surtout cette université permettent également la production d'une nouvelle élite, grâce aux titres académiques, non seulement contre les incultes mais contre l'aristocratie, largement délégitimée en Prusse et en Allemagne à cette époque en raison de ses positions prises contre la Révolution française à quoi s'était ajoutée son incapacité à résister à la politique (militaire) de Napoléon. Pourtant, cette université n'est pas ouverte à tout le monde, contrairement à ce que pense Chomsky ⁷⁸. Bien au contraire, elle est très élitiste.

En outre, cette université a besoin de beaucoup d'autonomie par rapport à l'État : autonomie institutionnelle et liberté de la recherche et de l'enseignement. Enfin, le choix des cours et l'organisation des études sont libres au sein de l'université. Cette université entendait être un lieu d'échange et de délibération permanents entre tous les acteurs des processus scientifiques. La [111] délibération est au sein de l'université « le juge de la raison » ⁷⁹. On retrouve ici la transposition de l'idéal de l'espace public bourgeois selon Kant dans le monde universitaire.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Cf. Chomsky 2010, p. 44.

⁷⁹ Cf. Kant 1783/1974.

L'université est conçue comme si elle était un espace public, mais elle ne l'est pas. C'est pour cette raison qu'elle se ferme à l'espace public. L'université humboldtienne et, dans une certaine mesure également les lycées, ne sont pas des institutions citoyennes.

La conception de Humboldt qui a concerné la totalité du système scolaire et universitaire a joui d'un grand succès. Ce système a produit la nouvelle élite dont l'État allemand émergent, l'économie et la culture avaient besoin. Enfin, ce modèle a été rapidement exporté aux États-Unis où il est devenu la base programmatique des universités d'élite de ce pays.

[112]

DU MODÈLE ET DE LA RÉALITÉ

[Retour à la table des matières](#)

L'histoire réelle des universités allemandes au XIX^e et au XX^e siècles ne se résume certes pas au déploiement du modèle de Humboldt. Elle relève davantage de l'histoire de l'ère mandarinale⁸⁰. Cet idéal ainsi que la *Bildung* ont été les sujets favoris des discours officiels plutôt qu'un réel engagement des universitaires. Cependant, l'idéal de cette université, c'est-à-dire l'idéal d'une université dans la tradition de *l'Aufklärung*, a été et est encore aujourd'hui, une « utopie concrète » (Bloch 1959/1973) : ce que l'université n'est pas, mais ce qu'elle pourrait être.

Les rapports aux institutions

Les rapports entre la *Bildung* et les institutions, par exemple universitaires, ont ainsi toujours été problématiques. Max Weber⁸¹ ou Karl Jaspers⁸² par exemple, ont clairement rappelé que l'intégration dans une université demande non seulement un long parcours de

⁸⁰ C. Ringer 1969/1987.

⁸¹ Weber 1922/1988.

⁸² Jaspers 1923/1946/2008.

formation et de « *Bildung* » mais également de qualifications et d'initiations. La reconnaissance par des pairs ouvre la porte de l'université aux universitaires, mais - parce que le monde universitaire est également fortement institutionnalisé - il leur faut également trouver la reconnaissance institutionnelle au risque de se marginaliser.

Les acteurs universitaires dans la conception de Humboldt ressemblent beaucoup aux savants dans le sens de Kant : des professionnels de la raison pure disposant d'une grande « *Bildung* » et d'une grande autonomie. L'autonomie, selon Kant, est le jugement raisonnable de chacun. Elle est directement liée à son projet de « *Aufklärung* » et à une certaine liberté, à « la liberté (...) de se servir de sa raison »⁸³ qui permet aux acteurs de *l'Aufklärung* de « s'autoéclairer » (*selbst aufklärer*)⁸⁴.

[113]

Comme on le sait, selon Kant les acteurs de *l'Aufklärung* ne sont pas le peuple. *L'Aufklärung* est l'affaire de professionnels, de savants et de philosophes, qui apprennent au public à devenir autonome en se servant de la raison. Dans l'usage public de la raison « on jouit de la liberté illimitée de se servir de sa raison et de parler en son propre nom en tant que savant qui parle au vrai public à travers ses écrits »⁸⁵. Cependant, l'usage de la raison dans les institutions fait, selon Kant, partie de l'usage privé de la raison, et cet usage peut être limité. Les écoles et les universités sont, bien sûr, des institutions. Ainsi, l'usage de la raison peut y être limité.

Le rapport compliqué et souvent conflictuel entre le projet kantien, peu démocratique par ailleurs, de *l'Aufklärung*, d'un côté, et de l'autre côté, la raison, l'autonomie et les institutions, ré-émerge dans l'enseignement la tradition humboldtienne.

Dans Le conflit des facultés, Kant développe que « la dispute ne peut et ne devrait pas être terminée grâce à un accord de paix, mais demande [...] la décision légale d'un juge de la raison »⁸⁶. Kant ne défend pas seulement la place de la philosophie, la philosophie des savants, dans

⁸³ Kant 1783/1974, p. 11.

⁸⁴ *Ibid.* p.10.

⁸⁵ *Ibid.*, p.13

⁸⁶ Kant 1782/1992

l'université et par rapport aux autres disciplines (les « facultés »). Ceci est une position habituelle de la Aufklärung. Il pose aussi clairement le rapport avec le pouvoir politique : « les enseignements sont indépendants des ordres du gouvernement, [les enseignants] n'ont pas d'ordres à donner, mais ils ont la liberté de juger de tout »⁸⁷. On retrouve chez Kant l'idée de l'université comme république de savants régulée par la raison et l'esprit (*Vernunft et Verstand*). Kant introduit également sa conception de la production et de la constitution de la connaissance. La connaissance émerge seulement « par rapport aux choses comme objets d'une expérience possible ».⁸⁸ Elle n'est pas à confondre avec les « notions scolaires » développées sans rapport avec les expériences (vécues).

[114]

Enseignants et universitaires

Les savants, la raison et l'autonomie se conjuguent dans un projet de société dans laquelle l'université occuperait une place importante. Heidegger a clairement résumé l'attitude des savants dans ce monde universitaire, souvent loin de la réalité. Pour eux « l'objet de la vie exemplaire menée est le réveil et l'élévation des rapports de vie de la conscience scientifique ainsi que l'effet de l'être personnel-impersonnel originairement motivé, et non pas des solutions pratiques »⁸⁹. Dans ce cas, la science intervient dans le changement de la « conscience immédiate de la vie »⁹⁰ jouant sur le développement de nouvelles orientations de la conscience.

Pourtant, la réalité des universités ne correspondait que rarement à cette conception. Déjà en 1789, Friedrich Schiller, par exemple, dans sa leçon inaugurale *Qu'appelle-t-on et à quelle fin étudie-t-on l'histoire universelle ?* (Schiller 1789/1996), la décrit comme déchirée entre des conceptions très différentes. Schiller défend certes vivement sa conception du savant, la « tête philosophique » (« *der philosophische*

⁸⁷ *Ibid.* 17.

⁸⁸ *Ibid.* p. 65.

⁸⁹ Heidegger 1919/1987, p. 5.

⁹⁰ *Ibid.*

Kopf »), contre la figure dominante du « savant de pain » (« *Brodgelehrte* »), des savants dont l'activité est surtout une manière de gagner leur vie. La différence entre les deux est pourtant plus profonde que cela. Le dernier travaille selon les règles institutionnelles établies sur des champs limités de sa discipline ; il en est un spécialiste. Il ne veut et il ne peut pas voir les rapports plus globaux et surtout pas le général. Il veut se soumettre à l'ordre établi, il y remplit avec plaisir des tâches bureaucratiques et administratives et il attend la reconnaissance par l'institution. Il est « l'âme d'esclave dans l'empire de la liberté » (Schiller 1789/1996) que l'université pourrait être. Pourtant, c'est lui qui domine l'université et qui y fait carrière. « Là où le savant de pain sépare, l'esprit philosophique unit » (Schiller 1789/1996) ; l'esprit philosophique représente l'histoire universelle. Il est capable de développer les rapports entre les disciplines académiques et de comprendre ce qui lie le monde au-delà de ses expériences. On reconnaît ici non seulement quelques traits de l'inter-disciplinarité [115] réclamée par la théorie critique⁹¹ mais également quelques tendances de notre vie quotidienne dans les universités contemporaines.

La position de Max Weber, dans [Le savant et le politique](#) par exemple, est à comprendre comme une critique très dure mais très juste, de ce que l'université était devenue et de ses dérives à l'égard de l'idéal de Humboldt. Weber ouvre également la voie à une réforme allant dans le sens des principes de la *Bildung* et de la conception de Humboldt. Plus clairement orienté sur la perspective humboldtienne que [Le savant et le politique](#) de Weber, le texte de Karl Jaspers *De l'université*,⁹² qui porte en allemand le titre programmatique « *De l'idée de l'université* », réactualise d'une manière extrêmement concrète la conception humboldtienne de l'université qu'il résume brillamment dans l'introduction de ce petit livre⁹³. En outre, beaucoup de problèmes que nous connaissons encore aujourd'hui y sont évoqués (de la bureaucratie aux bourses en passant par l'équipement et le financement). Mais le monde que Jaspers projette dans ce texte semble être à cent lieues des universités du XX^e siècle et encore beaucoup plus loin de nos universités contemporaines.

⁹¹ Cf. Horkheimer 1937/1970.

⁹² Jaspers 2008.

⁹³ *Ibid.*, p 17-19.

La fin de la Bildung ?

L'idéal de la *Bildung* s'est vidé de son sens parce que la réalité des écoles et des universités ne lui correspond plus depuis très longtemps. Dans une petite « note sur les sciences de l'esprit et la *Bildung* »⁹⁴, Adorno caractérise déjà en 1966 la situation de l'université comme celle d'une « crise ». Cette crise ne s'est pas arrêtée depuis. Elle semble être l'état normal des universités. Or, Adorno explique la crise en 1966, d'une part, par le conflit entre la *Bildung* et les formations professionnelles qui ont pris de plus en plus de place au sein des universités ; d'autre part, par la domination [116] des positivismes qui ont formaté les savoirs et les connaissances scientifiquement légitimes en insistant sur des méthodes nettes et formalisées, sur la possibilité de tout contrôler, de créer un consensus entre clercs compétents, et sur la possibilité de fournir des preuves (empiriques). « Lorsque le conflit avec une connaissance non organisée est réglé, il est impossible d'aboutir à une dialectique de la culture [i.e. *Bildung* dans l'original], au processus interne entre le sujet et l'objet tel qu'on le concevait à l'époque de Humboldt »⁹⁵. Les étudiants (tout comme les enseignants, pourrait-on ajouter) s'ennuient car ces sciences ne parlent plus d'eux et de leur monde. Ils « constatent quotidiennement que la pensée scientifique, au lieu de faire découvrir les phénomènes, se contente de les présenter tels qu'ils sont déjà »⁹⁶. La stricte organisation de la vie universitaire par disciplines interdit et empêche de parler de ce qui n'entre pas dans le cadre de la reproduction des objets des différentes disciplines⁹⁷. Il y règne l'autocontrôle, l'autocensure et la répression, c'est-à-dire le strict contraire de la liberté. L'exigence que tout soit utile et applicable est omniprésente et la *Bildung* s'y perd. Schiller aurait certainement apprécié cette critique des « *Brodgelehrten* » du XX^e siècle. Selon Adorno, entre la *Bildung* et la formation professionnelle il existe désormais un « vacuum » : ni la formation professionnelle, ni la

⁹⁴ Traduction littérale du titre de la note d'Adorno, publiée en français sous le titre *Notes sur les sciences humaines et la culture*.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁹⁶ *Ibid.* p. 49.

⁹⁷ Cet argument est déjà développé dans Horkheimer 1937/1970.

Bildung ne peuvent y exister. Il n'en reste que quelques techniques et quelques informations.

Le formatage du monde contemporain de l'enseignement et de la recherche a depuis longtemps dépassé la description d'Adorno. Rationalisation, *benchmarking*, standardisation et utilitarisme sont ses mots-clés. Confrontés à cette réalité, on comprend facilement la fascination que suscite (encore) aujourd'hui la conception de la *Bildung* et les principes d'enseignement et de recherche qui en découlent. Pourtant, la *Bildung* n'avait pas donné naissance à un monde intellectuel libre « où seule la raison a droit de cité » (Kant 1783). Il y régnait également une lourdeur et un conservatisme étouffants et autoritaires. Les universités étaient élitistes [117] et le terrain des baronnies des mandarins. Les institutions tout comme les *Bildungsbürger* étaient caractérisés par leur éloignement vis à vis de la vie en société, par leur élitisme ainsi que par leur conservatisme culturel et, en général, politique.

On comprend également le refus catégorique de la conception de la *Bildung*, considérée comme anachronique et inapplicable, car elle ne correspond ni à notre époque, ni à ses propres exigences et promesses, ni à la nécessité d'ancrer l'enseignement et la recherche ainsi que leurs institutions dans notre réalité afin d'y avoir prise.

Le projet de la *Bildung* ainsi que le modèle scolaire et universitaire qui en découle n'ont pas échoué, comme on le lit souvent, ils se sont pervertis. Dans les tendances lourdes de leur développement contemporain on reconnaît facilement non seulement la domination absolue de la raison instrumentale, qui est une « perversion de la raison » (Adorno/Horkheimer 1947) mais également l'alignement sur la logique de la forme marchande qui dépasse largement le constat d'Adorno dans les années 1960 évoqué plus haut.

L'ambition (irréaliste) d'autogérer les universités, par exemple, est devenue une ambition de comptables de créer des « mondes administrés » (Adorno) sur le plan universitaire, qui se veulent efficaces selon leurs propres critères, mais ne le sont pas. Le savoir instrumental et souvent purement technique a remplacé l'ambition d'autocréation d'hommes savants et autonomes. La compréhension se trouve ainsi de plus en plus à la marge de l'enseignement et de la recherche. Ce monde est ennuyeux et répressif sur le plan social et, sur

le plan intellectuel et éducatif, il n'est que peu productif. Cependant, les murs épais qui séparaient le monde de l'éducation et de la recherche de la société sont désormais largement ouverts.

Au-delà de la Bildung et du savoir instrumental

Le système de l'éducation, de la formation et de la recherche est de manière générale en mauvais état. La formalisation, la spécialisation, la scolarisation et la fonctionnalisation ont fait que les idéaux de la *Bildung* sont largement oubliés. Cependant, [118] ce système ne remplit que rarement les fonctions que les stratèges de la politique scientifique et éducative lui ont imposées. Il est à réformer dans le sens d'une nouvelle éducation. Il doit (re)gagner son caractère généraliste. Les disciplines établies au cours du XIX^e et du XX^e siècles sont aujourd'hui largement effritées. Cette situation peut être dépassée grâce à une postdisciplinarité qui ne consisterait pas en une sorte de « coupé-collé » de disciplines qui n'existent plus vraiment, pour produire un amalgame instrumental qu'on appelle aujourd'hui « l'interdisciplinarité », mais en la construction de grands champs postdisciplinaires dont Horkheimer a fait l'ébauche dans sa conception du « matérialisme interdisciplinaire » (Horkheimer 1937).

Il s'agit également de dépasser l'utilitarisme omniprésent au profit de finalités autres que celle d'être vendable sur les marchés : la maîtrise intellectuelle et politique de notre monde, le bonheur, l'épanouissement et la convivialité. La raison instrumentale et l'hétéronomie de la marchandisation diminueraient ainsi au profit de la raison et de l'autonomie.

Cette nouvelle finalité est constitutivement liée à la compréhension, dans le sens de comprendre : prendre avec les autres intellectuellement possession des phénomènes. La compréhension est un agir social ; elle nous lie aux autres et elle demande ainsi un espace public pour exister. Dans la solitude et dans la tour d'ivoire d'un laboratoire, d'une bibliothèque ou d'un bureau, on peut s'approprier beaucoup de connaissances et de savoirs mais on ne peut rien comprendre. La compréhension se développe contre le savoir scolaire qui ne confirme

que la *doxa*. Apprendre signifie sur le plan intellectuel, entre autres, s'approprier le monde soi-même et avec les autres.

C'est pour cette raison que les sciences doivent parler de notre monde, de notre vie et de nos expériences, tout autant que celles des autres. L'unité de la recherche et de l'enseignement et leur liberté sont des conditions du développement de la compréhension. Elles sont les conditions du développement de la personnalité et des rapports avec les autres qui rendent possible une prise sur le réel sur la base de la raison, en renouant avec la quête de sens des phénomènes (de mon existence, du mode de production, etc.).

[119]

Le monde de l'éducation et de la recherche de demain ne pourrait et ne devrait pas être une sorte de « remake » de l'université allemande des XIX^e et XX^e siècles. Elle ne saurait non plus être la simple adaptation des universités contemporaines à leur environnement changeant.

L'enjeu que représente l'avenir du monde de l'éducation et de la recherche est de taille : il ne s'agit pas seulement de redonner une nouvelle forme organisationnelle à ces vieux édifices, mais il s'agit de redéfinir le rapport entre le savoir, la compréhension et la société. Ainsi avancer vers notre autonomie ne signifie pas seulement se libérer de l'emprise hétéronome de « ce qu'on doit penser ». Avancer vers notre autonomie signifie également laisser définitivement derrière nous des figures historiques comme le savant et l'intellectuel, des fantômes qui hantent bien souvent nos réflexions. Le savant a montré ses limites dans le déclin de l'université de Humboldt, et l'intellectuel « qui parle pour les autres » a disparu avec « l'espace public bourgeois » (Habermas 1962).

[120]

[121]

Sociologie dans la cité.
Comprendre, expliquer, critiquer.

Chapitre III

COMPRENDRE ET EXPLIQUER : CAS EXEMPLAIRES

Regarder la société, dont vient le danger d'effondrement, les yeux dans les yeux, c'est cela qui caractérise aujourd'hui le sujet auto-déterminé et menacé.

Pourtant, l'espoir dépend de la survie de ce sujet.

Max Horkheimer

[Retour à la table des matières](#)

La sociologie ne peut pas se contenter de la description de la société telle quelle est saisissable par nos cinq sens pour la comprendre et de l'expliquer. En revanche, elle doit saisir cette apparence de la société et ses formes concrètes dont tout un chacun fait l'expérience. Ainsi, nous savons quelle est profondément fragmentée. La sociologie doit analyser les fragments, l'apparence du social et le concret pour y trouver les traits généraux de la société.

L'agir des sujets est *grosso modo* pour tout le monde saisissable comme un agir rationnellement motivé, comme Max Weber l'a montré. Or, « la réflexion sur la société commence là où le saisissable s'arrête » (Adorno 1966, p. 12), mais cette réflexion est rare.

Les (non)vertus des hommes ne se définissent pas de l'extérieur de leur existence, elles sont toujours situées dans leur vie et dans une

situation historique ⁹⁸. Le potentiel de dépassement doit être développé au sein de la réalité dans laquelle les sujets vivent. Pour détecter le potentiel de dépassement, Adorno propose de se concentrer sur la souffrance des sujets au sein du monde social, car la souffrance permet l'expérience de la chosification. Pour Adorno la souffrance n'est pas à confondre avec une expérience ou un énoncé explicite (« ça me fait mal »). Elle n'est pas une notion empirique, mais elle existe partout là où les hommes ne peuvent pas s'autoréaliser et là où ils ne peuvent pas faire expérience de leur bonheur, bref : là où ils font l'expérience du faux.

Elle doit être plus étroitement liée à l'expérience vécue des sujets que c'est le cas dans les écrits d'Adorno. « La seule chose [122] qu'on peut, peut-être, dire aujourd'hui est que la vraie vie consisterait aujourd'hui dans la résistance contre les formes de la vie fausse, déchiffrée et dissoute par la conscience avancée » (Adorno 1963, p. 248). Personne ne sait de quoi une société libérée serait faite, mais on peut très bien analyser ce qui empêche la société actuelle de se libérer.

Nous nous pencherons dans ce chapitre sur certains fragments de la société que nous considérons comme des « cas exemplaires » (Kracauer) de la réalité sociale : leur analyse peut contribuer à la compréhension et à l'explication des traits constitutifs de la société.

[123]

De la façade à la compréhension : découvrir, comprendre, critiquer, imaginer

[Retour à la table des matières](#)

La curiosité est le « piment » dans le travail de recherche, plaisant et excitant à la fois. Les phénomènes qui font l'objet de nos analyses sont toujours saisissables par nos cinq sens car ils ont une forme apparente et empirique. Adorno l'appelle la « façade » et pour lui (comme pour Heidegger, par ailleurs), le sociologue formé et qualifié dans la tradition positiviste est le « grimpeur de façade » qui sait

⁹⁸ Cf. Adorno 1951 n° 16.

localiser des « fragments » (Adorno) ou des « rebuts » (Benjamin) qui lui semblent intéressants ; il sait également les récolter afin de les soumettre à son analyse.

Le désir de découverte émerge car les objectifs de ce travail sont la compréhension puis l'explication de ces phénomènes particuliers faisant partie de la totalité sociale. Comprendre signifie, dans le sens wébérien, découvrir le sens subjectif et le sens objectif des phénomènes, c'est-à-dire le sens que les sujets donnent aux phénomènes et le sens que ces phénomènes ont pour eux. Les sens ne se réduisent pas à leurs expressions empiriques et chosifiées.

Les sciences sociales devraient expliquer les raisons pour lesquelles les « choses » ont été et sont ce quelles sont ainsi que leurs avènements possibles : comment elles peuvent être et comment elles devraient être à l'avenir. Le résultat de l'alpinisme de façade est en général pourtant, dans le meilleur des cas, la description empirique de l'apparence du phénomène.

La description des phénomènes est, certainement, un pas nécessaire vers la compréhension. Toutefois, la description n'est que la traduction de la « forme apparente » (Marx) de la société dans un langage systématique et structuré. Elle suppose également que l'être de la société se limite à sa forme apparente. Cependant, « la société n'est pas ce quelle est mais ce quelle se fait être... Elle est création, production d'elle-même » (Touraine 1978, p. 18). En outre, les phénomènes ne parlent pas d'eux-mêmes ; il faut les faire parler. Enfin, le sociologue-grimpeur est situé, comme tous les sujets, au sein de sa société « telle quelle est », c'est à dire à venir, et au sein de son époque ; il a, comme n'importe qui, ses visions du monde et ses raisons d'agir.

[124]

Si la description est une base de notre travail, « l'imagination sociologique » (Mills) et la critique en sont les méthodes.

Contrainte

Beaucoup de chercheurs partagent le vécu d'être tiraillés entre les exigences institutionnelles (contrats, rapports, expertises...) et leur « curiosité » que ce travail ne satisfait pas. Cette « curiosité » est une véritable volonté de savoir : vivante, ludique et libre, comparable à l'effort de sublimation de l'artiste dans son œuvre. Elle a une longue tradition. Il s'agit de « l'étonnement de ce que les choses sont ce quelles sont » (Aristote).

Bien souvent, en se référant à une image caricaturale de la découverte dans des techniques et dans des sciences « dures », on pense à un professeur Tournesol ou à un Géo Trouvetou qui bricole dans son laboratoire et, eurêka !, il fait une découverte inattendue, novatrice et importante. Cependant, au plus tard depuis la domination de la philosophie analytique, les découvertes scientifiques sont établies grâce aux justifications logiques que le chercheur peut en donner. Ces justifications écartent les aspects spéculatifs qui ouvrent vers l'inconnu et vers les possibles au profit de l'opérationnalisation. La découverte doit être acceptée par la communauté scientifique concernée grâce aux justifications que le chercheur en donne. Il se crée ainsi une tradition normalisatrice. La situation en sciences sociales n'est pas exactement la même, mais elle ressemble beaucoup à celle des techniques et des sciences « dures ».

Un des grands problèmes dans les sciences sociales est le tiraillement des chercheurs entre la recherche imposée et la découverte. Ce tiraillement doit être explicité. C'est pour cette raison que nous nous pencherons dans un premier point sur la tendance lourde de la recherche institutionnalisée qui pèse sur la curiosité et le désir de découvrir.

Ensuite, l'existant, c'est-à-dire ce qui est, n'est pas factuellement faux mais les raisons pour lesquelles il est ce qu'il est, sont « secrètes », couvertes par mille choses. L'existant est ainsi mystérieux. Le secret est à dévoiler, le mystère à lever et la vérité à découvrir.

[125]

Cette découverte ne se fait pas sans effort, elle ne va pas de soi ; il faut vouloir découvrir. Elle n'est pas non plus sans finalité. Nous savons beaucoup, par exemple, de notre monde social, mais la découverte vise la compréhension.

Comprendre est surtout comprendre, c'est-à-dire prendre intellectuellement et cognitivement possession, avec les autres, de l'objet de la compréhension. Comprendre est un agir social qui lie ceux qui se lancent dans la compréhension, car l'on ne peut prendre (possession) qu'avec les autres et contre ceux et ce qui cachent et qui couvrent la vérité de l'objet.

Cette démarche mobilise la subjectivité des chercheurs mais elle met également la subjectivité des sujets au centre de l'analyse. L'agir des sujets dispose d'une ou plusieurs rationalités et méthodes ; or, elles ne sont, au moins *a priori*, pas les mêmes que les rationalités des chercheurs à la découverte du monde social. Quels sont les rapports entre elles et qu'est-ce qui les distingue ? Pourquoi les chercheurs et les autres sujets sont-ils en quête ? Cette quête est liée à l'existence, poussée par le désir d'« exister davantage ». Or, il faut se poser la question de savoir ce qu'est ce « plus » ? Ce « plus » est la quête de la maîtrise de soi, de son existence, de son environnement et de la nature, au moins sur le plan intellectuel : un trait majeur de la modernité qui nous inscrit dans l'histoire de notre société. ⁹⁹

Le vouloir comprendre et l'agir dans lequel il se concrétise sont une véritable enquête. ¹⁰⁰ Quêter signifie demander et chercher à la fois. Montaigne a déjà bien résumé le vécu, au moins celui des chercheurs, en écrivant « Nous sommes nés à la quête de la vérité ; il appartient de la posséder à une plus grande puissance » que nous. Qui ou quoi est cette « plus grande puissance » qui nous domine et qui nous impose son hétéronomie ?

Le vouloir comprendre et l'enquête ne sont pas les résultats d'une décision arbitraire, mais ils sont deux aspects de la recherche d'explication de manques vécus, de manques de sens, de savoir, de compréhension sans oublier les manques matériels. Ces recherches

⁹⁹ Cf. Horkheimer/Adorno 1947.

¹⁰⁰ Cf. Dewey, Tönnies.

d'explication des manques portent en elles la [126] quête de potentiels de dépassement de ces manques. Ce dépassement des manques est la finalité des recherches et des enquêtes.

Critiquer

La critique, le troisième point, est une *méthode* de la compréhension. La critique ne va pas de soi et elle ne se limite pas au jugement, en général négatif. Elle part de l'apparence des phénomènes et des vécus de manque des sujets, sachant que les phénomènes ne se réduisent pas à leur apparence et que le vécu n'est qu'une manière de saisir un phénomène ; saisir n'est pas comprendre. C'est pour cette raison que la critique porte en elle le potentiel de véritables « découvertes » : elle considère que les phénomènes ne sont pas (seulement) ce qu'on peut saisir avec ses cinq sens (l'apparence, Marx ; la façade, Adorno), qu'ils ne sont pas non plus ce qu'ils prétendent être et qu'ils portent en leur sein le potentiel d'être autre chose (la négativité, Hegel). En outre, la critique a un horizon normatif explicite et argumenté (la liberté, l'autonomie, la raison...) qui lui permet de confronter l'existant à ses propres ambitions (par exemple la société libre) et de fixer l'horizon normatif des avenir possibles. Ainsi, elle peut argumenter sa finalité : on critique toujours au nom de quelque chose à atteindre, de quelque chose qui n'existe pas encore mais qui pourrait exister : on critique au nom des avenir possibles. La critique est en quête d'explication de l'incompris et de l'énigme qui se dressent devant les sujets sur la base du savoir existant, un savoir qui est également à critiquer.

L'imagination ne peut, à mon avis, pas être « réaliste » car elle serait prisonnière de la réalité établie ; elle serait inscrite dans les choses et de ce fait incapable d'« imaginer », c'est-à-dire de projeter un avenir qui n'existe pas (encore). L'imagination n'est pour autant pas à confondre avec la fantaisie, avec l'utopie dans le sens d'une ébauche d'un paradis terrestre ou avec la fiction littéraire. Elle consiste en la découverte des potentiels des avenir possibles qui existent dans la réalité établie que l'imaginaire transcende virtuellement. La mobilisation de la subjectivité est dans ce cas libre et elle tend vers une sublimation comparable à la sublimation artistique. C'est pour cette raison quelle

est, entre [127] autres, « le piment » dans la soupe, bien souvent assez fade, de la recherche.

La recherche institutionnelle : la façade instrumentale

La « réforme » est certainement un des mots-clés pour caractériser la situation actuelle des sciences sociales institutionnelles. En effet, depuis la fin des années 1990, tout le paysage scientifique (au moins en Europe) fait l'objet de profondes réformes lancées institutionnellement sur le plan national mais également sur le plan européen. Ces réformes concernent directement les sciences sociales.

Les idées qui guident cette réforme sont clairement affichées. Ainsi, on peut, par exemple, consulter l'accord de Bologne (1999) de la Communauté européenne (CE) qui projette une profonde réforme des universités de la CE, dont la réforme et l'harmonisation du système de formation universitaire, le système LMD. Ce système s'est, depuis, largement généralisé au-delà des frontières de la CE. Presqu'aussi connu que le LMD sont l'ECTS (European Credit Transfer System) introduit par cet accord. L'ECTS n'est pas seulement un moyen administratif pour faciliter la mobilité des étudiants en Europe. Il s'agit d'un système *comptable* qui permet désormais la gestion des parcours nationaux et internationaux des étudiants ainsi que la *compatibilité formelle* des formations.

Le projet de la CE est beaucoup plus ambitieux qu'une simple harmonisation organisationnelle des études.¹⁰¹ La réforme universitaire devrait permettre, selon les stratégies de la Communauté, aux universités et aux centres de recherche européens de s'imposer sur les marchés internationalisés et mondialisés du savoir et de la formation. Il existe « ... la nécessité de créer un espace européen de l'enseignement supérieur, comme moyen privilégié pour encourager la mobilité des citoyens, favoriser leur intégration sur le marché du travail

¹⁰¹ Cette harmonisation n'existe, par ailleurs, pas réellement en Europe, bien que les « masters » et « bachelors » soient affichés partout dans les universités européennes.

européen et promouvoir le développement global du continent » (Accord de Bologne).

[128]

Le processus de Bologne lance également une politique scientifique européenne. L'orientation instrumentale des réformes est désormais établie dans les universités et dans le champ scientifique en général : l'orientation sur les marchés, la logique de l'échange marchand et le principe de la concurrence. C'est pour cette raison que les méthodes managériales (*public management*) et la quantification globale, qui en est un outil majeur, ont été implémentées (avec plus ou moins de succès) aussi bien dans le fonctionnement des universités que du champ scientifique.¹⁰² Elles ont comme finalité d'imposer au monde scientifique la forme marchande.

Les sciences sociales s'inscrivent dans cette dynamique dominée par la logique de la forme marchande. Cette dynamique ne consiste pas, comme on le dit souvent, en la privatisation pure et simple des universités et des centres de recherche¹⁰³ ou dans le retrait complet des États ou de la CE de ce secteur. Les États et la CE interviennent, au contraire, très directement et d'une manière structurante dans ce processus afin d'établir un véritable marché de la recherche sur lequel les chercheurs, les institutions et leurs projets se trouvent dans une situation de concurrence. Cette concurrence permettrait d'optimiser la recherche : ses ressources, ses procédures et ses résultats.

La procéduralisation, la multiplication des règles et des formalités ainsi que le « reporting » minutieux, l'omniprésence de la gestion et le lourd encadrement bureaucratique de la recherche en sont des conséquences. Ces mesures ne sont pas des tracasseries inventées par des bureaucrates mesquins, elles sont nécessaires pour imposer la standardisation de la recherche afin que les chercheurs, les institutions, les projets et les résultats deviennent compatibles, comme des marchandises, sur un marché : le marché du savoir, projeté, par exemple, par les accords de Bologne et de Lisbonne. (Presque) tout le

¹⁰² La référence aux stratégies managériales dans les entreprises privées des années 1990 et 2000 est évidente et souvent explicite.

¹⁰³ Par ailleurs, qui en voudrait ?

monde s'en plaint, (presque) tout le monde « fait avec » et beaucoup s'en réjouissent.

[129]

C'est pour cette raison que c'est le benchmarking, et non la découverte, qui domine de plus en plus le travail scientifique. Les chercheurs et les institutions sont incités à se comparer entre eux ainsi qu'avec leurs concurrents et compétiteurs sur le marché des savoirs dans le but de faire mieux que les concurrents et les compétiteurs. Le *benchmarking* ne consiste pas à copier les meilleurs, car ils auront toujours une longueur d'avance, mais on doit s'aligner sur leurs « bonnes pratiques » pour les « distancer ». Il faut apprendre ce que les autres font mieux que nous pour les dépasser par la suite. Les fameux « rankings » formalisent et officialisent les résultats du *benchmarking*.

La « comparaison pour dépasser » qui caractérise le benchmarking mène à la normalisation et à la standardisation de la recherche, car sur un marché, les marchandises sont compatibles parce qu'elles sont semblables ou parce qu'elles sont compatibles selon des critères abstraits. Ainsi, on peut comparer, par exemple, des cigarettes et du vin grâce à l'abstraction et à la médiation de l'argent. On peut choisir d'acheter avec l'argent qu'on a dans sa poche une bouteille de vin au lieu des cigarettes.

La compatibilité nécessaire sur « le marché des savoirs » impose non seulement la standardisation et la normalisation de la recherche mais aussi la logique marchande dans le monde de recherche. Comme on le sait, les investissements dans les entreprises sont désormais surtout motivés par la recherche de profits à court terme. Ainsi, les universités aussi doivent se lancer dans des investissements rentables à court terme ou, si possible, immédiatement. Il n'y a pas de place dans cette conception de la recherche pour l'incertitude de la curiosité et de la découverte. La standardisation et la normalisation garantissent (mieux) la certitude de résultats au prix d'écraser la créativité. Ceux qui refusent cette standardisation et cette normalisation deviennent rapidement des *outsiders* et des *has been*.

Les sciences sociales devraient selon cette conception de la recherche scientifique se transformer en réseaux d'expertise, en compléments d'autres sciences ou encore en un facteur d'optimisation du management public qui remplacent de plus en plus les décisions politiques. La recherche fondamentale et théorique est, [130] en

général, reléguée à la marge du champ scientifique ou dans une position de danseuse.

Cela signifie l'exit pour la découverte et l'enquête de connaissance, de savoir et de compréhension. Elles se trouvent devant le choix entre « le placard et l'adaptation ». Certes, beaucoup de collègues essaient de jouer sur les deux tableaux. Ceci explique le tiraillement entre la recherche institutionnellement imposée, d'un côté, et de l'autre, leur désir de découvrir et de comprendre. L'adaptation aux nouvelles contraintes a pourtant le plus souvent pris la forme de la « servitude volontaire » (La Boétie) et de « l'obéissance préventive » (Adorno) académiques.

On comprend ainsi mieux les raisons pour lesquelles la découverte et l'enquête ont perdu beaucoup de terrain dans la recherche et les raisons pour lesquelles l'image d'Épinai du chercheur moderne est désormais le chercheur polyvalent, polyglotte et mobile, gestionnaire, conformiste et attiré par les recherches empiriques et appliquées.

Comprendre

La compréhension, surtout en sciences sociales, doit éviter l'enfermement académique en considérant, d'abord, que les individus ont toujours trouvé des explications sur leur existence au sein de la société, de la société établie et des avenir possibles. Les sujets disposent de visions du monde, d'idées sur le monde tel qu'il est, tel qu'il devrait être et tel qu'il pourrait être. Ils sont donc à la quête de sens dans ce monde et de réalisation de la normativité qu'ils défendent. C'est ainsi qu'Immanuel Kant, par exemple, a développé que la notion « monde » se résume pour les êtres humains à trois questions : Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que puis-je espérer ? ¹⁰⁴

Ensuite, dans les sciences sociales, « comprendre » comme finalité de la recherche nous renvoie à la sociologie de Max Weber. Retenons ici seulement (1) que la sociologie compréhensive de Weber est une sociologie de l'interaction sociale, inscrite dans le temps et dans l'histoire. (2) « L'interaction sociale dont traite [131] Weber est une

¹⁰⁴ Cf. Kant 1956, pp. 700-701.

action intentionnelle à l'égard de l'autre, et autant une signification pour l'autre [pour] substituer à l'incohérence du monde humain des images intellectuelles, des relations intelligibles... Ce projet implique de prendre en compte le sens que les individus donnent à leur conduite, par quoi ils sont véritablement humains » (Schnapper 1999, p. 1). Le sens vécu par les sujets se trouve au centre de cette sociologie mais Weber insiste également sur le sens objectif de leurs actions. Le sens varie, bien sûr, selon les milieux, les époques, les sociétés, etc. car les acteurs et leurs actions sont toujours liés à leurs contingences. (3) Cette sociologie veut comprendre les « rationalités » (Weber) des acteurs que Weber met en rapport avec la rationalité instrumentale (*Zweckrationalität*) qui caractérise le capitalisme et, ainsi, notre époque.

Pour notre sujet, il est important de retenir que selon le discours dominant des sciences sociales, les lois sociales s'imposent aux individus et elles font d'eux des agents de ces lois qu'ils co-construisent. La dialectique subtile des « affinités électives » que Weber développe a disparu de ce discours. On considère désormais que la société se crée elle-même pour s'imposer aux sujets. La « découverte » ne peut concerner que la formulation de ces lois, *in fine*, inchangeables. On comprend aisément pour quelles raisons le fatalisme ambiant qui règne dans la société et le fatalisme scientifique vont de pair : ils partagent le même point de vue hétéronome selon lequel les rapports sociaux prennent une forme inévitable et fatale pour devenir une « seconde nature ». Cette « seconde nature » est dans le capitalisme la « plus grande puissance » évoquée par Montaigne. Toutefois, « le cours des choses devient nature lorsque nous ne nous interrogeons pas sur son sens » (Weber 1904/1982, p. 84) ¹⁰⁵. Ainsi, la recherche du sens du social, le cœur de la compréhension, ouvre la voie à sa compréhension et à sa maîtrise, au moins sur le plan intellectuel, et peut-être aussi sur le plan social.

Cela ne signifie pas le refus des recherches empiriques. Bien au contraire, elles peuvent saisir le mouvement infini aussi bien de la société que des idées. Elles permettent de saisir l'individuel et le [132]

¹⁰⁵ La notion de « seconde nature » dans le sens de Lukács et de l'École de Francfort se réfère, en revanche, au « fétichisme de la marchandise » (Marx) ; cf. également Spurk 2009.

particulier dans leurs formes concrètes ¹⁰⁶. La recherche empirique est focalisée sur le fait (*Gegebenheit*, Horkheimer) et le concret : seulement ce que l'on peut démontrer comme fait sensoriel (*sinnliche Gegebenheit*, Horkheimer) existe, car « seulement le sensoriel peut fournir la preuve de la vérité » (Horkheimer 1931, p. 370). Les sciences sociales enquêtent surtout sur les différentes formes d'objectivation des réalités sociales concrètes. La recherche empirique se penche, certes, aussi sur l'expérience vécue des individus, mais elle considère cela comme un « fait accompli » (Horkheimer) et pas comme un fait à découvrir.

L'enquête, qui peut prendre les formes les plus différentes est le lien intellectuel que le chercheur crée avec son objet concret pour le comprendre. Elle n'est pas une technique de la recherche empirique. Les chercheurs peuvent créer un « lien d'enquête » avec les objets de leur recherche. Les manques des sociétés les interpellent parce qu'ils sont inscrits dans la société, ils en font partie, et parce qu'ils sont concernés par les sociétés qui sont les objets de leurs recherches. Ils se positionnent par rapport à la société, mais ils le font de différentes manières et souvent inconsciemment : comme elle est (positivisme) ou, comme elle a été, ou comme elle pourrait être.

Sans cette « inscription dans le processus réel de la vie » (Horkheimer), les sciences sociales risquent de devenir un ensemble de descriptions, de données et de dates, de thèses, d'hypothèses et de positions sans liens concrets avec leurs origines historiques et avec les liens sociaux vivants dont elles traitent, bref : des « faits morts » (Horkheimer). Or, il s'agit « d'expliquer systématiquement le contenu des idées religieuses, morales et métaphysiques par les structures de la société dont on traite... [car, J.S.] l'être spirituel des hommes est tissé dans le corps social auquel ils appartiennent et qui règle leur activité » (Horkheimer 1930, pp. 232-233). ¹⁰⁷

¹⁰⁶ Cf. également Lukács 1922/1978 et particulièrement les pages 58-93. De cette façon, Horkheimer se distingue aussi bien du positivisme de l'époque, sans refuser pour autant les méthodes empiriques de l'enquête, mais également de la position de Georg Lukács, particulièrement importante dans le débat de l'entre-deux-guerres en Allemagne. Nous nous référons dans les passages suivants directement à la position de Horkheimer.

¹⁰⁷ On retrouve ici une autre position marxienne bien connue et formulée (entre autres) dans [L'Idéologie Allemande](#). Pour les auteurs de ce texte, la

[133]

Les travaux empiriques et positivistes peuvent largement contribuer à la compréhension si on les considère comme le résultat du travail de « grimpeurs de façades » (Adorno). En escaladant la « façade » (Le. l'apparence) de la société fissurée et fragmentée pour sauver des éléments précieux pour la compréhension des « figures énigmatiques » (Adorno) ¹⁰⁸. Ils mettent à la disposition de l'analyse les éléments dans lesquels on peut *découvrir* leur sens et le lien entre ces phénomènes fragmentés et en même temps liés. En se référant aux situations dans lesquelles les sujets vivent, sans se positionner en extériorité par rapport à la société, il est possible de comprendre leurs raisons d'agir, le sens qu'ils donnent à leurs actions et leurs visions du monde. Le « ... travail scientifique est effectué à un niveau d'interprétation et de compréhension différent des attitudes naïves d'orientation et d'interprétation propres aux personnes de la vie quotidienne » (Schütz 1988a, p. 26).

Le chercheur en sciences sociales n'est ainsi pas un « spectateur impartial » (R. Aron) extérieur au monde social qu'il analyse. Engagé par son entière existence, il essaie en même temps d'élucider les « mystères » de ce monde ; il veut comprendre ce monde, qui est aussi son monde. Le rapport au monde des chercheurs est en, un certain sens, charnel (« leibhaftig », Husserl). Ils se l'approprient (comprennent) grâce à leurs sens et ils analysent des choses sensibles. ¹⁰⁹ Son objet est « cette présence sensible et charnelle du monde à nous-mêmes » (Merleau-Ponty 2000, p. 254). Enfin, « de sa rencontre avec l'histoire, le sociologue [tout comme les autres chercheurs en sciences sociales, J.S.] tire l'idée qu'il se fait de l'époque où il vit. De sa rencontre avec la biographie, il tire l'idée qu'il se fait de la nature humaine fondamentale [si elle existe, J.S.], et des limites quelle impose à la transformation de l'homme dans le courant de l'histoire » (Mills 1967, p. 169).

Pourtant, les sciences sociales sont depuis longtemps devenues « tristes » (Duvignaud 1973/1984, p. 11) et a-critiques car elles [134]

conscience ne peut être « ...rien d'autre que l'être conscient, et l'être des hommes est leur processus de vie réel » (Marx/Engels 1969, p. 23).

¹⁰⁸ Cf. également Merleau-Ponty 1951 et Spurk 2012.

¹⁰⁹ Gabriel Marcel parle d'« incarnation » ; cf. Marcel 1940/1967, pp. 21-61.

ont depuis longtemps largement abandonné leur ancrage dans le vivant et dans les expériences vécues des sujets, dans leurs inquiétudes, dans leurs doutes, leurs angoisses et leur imagination. La curiosité et la volonté de découvrir se sont largement perdues. Plus ou moins explicitement, beaucoup de recherches se coupent intellectuellement du monde social au sein duquel les chercheurs vivent, et la « demande sociale » les pousse dans ce sens en imposant ses perspectives qui, *in fine*, sont les perspectives de l'ordre établi, c'est-à-dire les perspectives de la domination. C'est pour cette raison que la recherche institutionnelle est focalisée sur les objectivations qui s'imposent aux sujets. Il y n'a pas de place pour l'expérience concrète de la vie en société ainsi que pour le rapport sensible et bien souvent charnel entre soi-même, les autres et le monde social. On ne peut, de cette façon, pas comprendre les rapports sociaux comme des rapports vivants, comme des rapports entre hommes de chair et d'os qui vivent leur vie comme ils le peuvent.

La critique s'attaque à cette manière de faire de la recherche qui ne *découvre* pas mais qui *couvre* la vie réelle et la négativité qui en fait partie. Elle se situe consciemment dans le monde, comme il est, afin de le comprendre. « Les faits sociaux sont compréhensibles de l'intérieur... La société est notre monde » (Dilthey 1990, p. 195). En outre, le chercheur doit consciemment mener l'autoréflexivité. « Je me saisis moi-même, pour commencer... je me saisis comme durée, comme temps » (Merleau-Ponty 2000, p. 252).

La compréhension du social découvre le sens subjectif et objectif des agirs qui créent, par exemple, le fatalisme social et scientifique ou la « cage de fer » (Weber), mais elle explique également le potentiel de la négativité qui existe dans cette réalité, même si cette négativité n'apparaît que rarement. Elle découvre le potentiel des *avenirs possibles*.

Critiquer

Comme nous l'avons vu, « la société... est ce quelle se fait être... » (Touraine) et « elle est création, production d'elle-même » (Touraine) car, entre autres, les sujets agissent ensemble afin de créer la société, de

la faire à-venir. Leurs visions du monde sont, [135] en général, compatibles, mais ils font également l'expérience que leurs agirs produisent en général de véritables contre-finalités, comparé à la finalité envisagée dans leurs actions. Par conséquent, de nouveaux manques et de nouvelles souffrances s'installent.

En général, parce que les sujets sont socialisés, ils défendent des normes et des valeurs qui sont établies dans la société. En revanche, la société ne correspond pas à ces normes et valeurs ; elle ne correspond pas à ce qu'elle prétend être, c'est-à-dire quelle est « non-identique » (Adorno). Les sujets vivent cette « non-identité » (Adorno) comme des manques et des souffrances à dépasser. Certes, ces manques et souffrances ne mènent pas nécessairement au dépassement ; bien au contraire, ils poussent les sujets à s'adapter à la situation qu'ils subissent.

Néanmoins, la confrontation entre le constat de la façade, cette « misère du monde » (Bourdieu), et un avenir parfait, est stérile. Elle ne peut expliquer ni la possibilité de dépasser l'établi, ni les raisons éventuelles de ce dépassement, ni les critères de création d'avenirs meilleurs. Au sein de l'existant et de l'apparent existe le potentiel de dépasser cet être, la « négativité » (Hegel).

On doit distinguer l'être de la société, sa forme établie, empirique et apparente de son pouvoir être, c'est-à-dire de la possibilité de se créer une autre réalité qui n'existe pas encore. La critique sociale et la critique théorique confrontent l'être du social avec son vouloir être et avec son pouvoir être. C'est pour cette raison que la critique est profondément normative et que ces deux formes de la critique (sociale et théorique) peuvent se recouper en liant les visions du monde, les raisons d'agir et les théories critiques. Les théories peuvent rendre compréhensibles « ce que la société se fait » (pour paraphraser Touraine).

La critique est ainsi ancrée dans les manques et souffrances que les sujets vivent. C'est dans ce sens qu'Ernst Bloch constate que « la misère apprend à penser » (Bloch 1963.1, p. 12). « Penser » dans le sens de Bloch ne signifie pas, comme pour beaucoup de chercheurs en sciences sociales, observer et décrire « la misère du monde » (Bourdieu 1993).

La place modeste qu'occupent les démarches critiques au sein des sciences sociales ne s'explique pas par l'indifférence des chercheurs à

la réalité sociale ; bien au contraire, cette indifférence [136] est (heureusement) rare. Certes, la plupart des chercheurs ne considèrent pas la société établie comme le meilleur des mondes, mais comme le meilleur monde possible si on le changeait plus ou moins mais sans le dépasser car il est indépassable. Ce constat fait quasiment l'unanimité dans les sciences sociales. « Le gisement de la passion sociologique » (Duvignaud 1973/1984, p. 14), que Duvignaud, par exemple, avait revendiqué pour sa discipline a fait place à des formes diverses de l'acceptation de l'état de la société, plus ou moins résignée ou bien souvent même fataliste, même si les chercheurs en sciences sociales déplorent en même temps cet état.

L'approche critique demande au chercheur de respecter le fait qu'il est, comme les autres sujets, situé et profondément engagé dans la société et dans les rapports sociaux qu'il veut comprendre. Il n'y a pas de posture d'extériorité. Les manques et les souffrances qui l'interpellent font partie de son vécu ; souvent ils l'indignent (Horkheimer) et ils le motivent à vouloir découvrir. Il travaille sur des phénomènes sociaux afin de découvrir pour quelles raisons et de quelle manière les objets sont devenus ce qu'ils sont (leur genèse), leur état actuel tout comme leurs avenir possibles.

On retrouve dans cette stratégie intellectuelle critique et compréhensive la tradition de la philosophie critique et transcendantale. « ...la présupposition la plus remarquable... [d']une philosophie critique de type transcendantal réside dans le concept de jugement pris à la fois au sens de capacité (ou faculté) et d'exercice (ou opération) » (Ricœur 2004, p. 44). Cette critique hérite ainsi de cette tradition philosophique son horizon normatif et sa base fondée sur le jugement. « Juger... c'est placer les intuitions sensibles sous un concept... » (Ricœur 2004, p. 70). On a affaire à une pensée normative et transcendantale.

Imaginer

Il faut s'imaginer l'avenir afin de le créer. L'imagination n'est pas à confondre avec les spéculations sur le grand soir, les lendemains qui chantent ou d'autres utopies sociales, ni avec les « rêveries » (Rousseau 1782/1997), la fantaisie, les fantasmes ou [137] l'arbitraire.

L'imagination est, d'un côté, limitée par les « horizons d'attente » (Kosseleck) des sujets ; de l'autre côté, elle permet aux sujets de faire des projets nécessaires pour s'arracher de la vie présente. Ils peuvent se projeter dans l'avenir parce que le présent est insatisfaisant (manques et souffrances) et parce qu'ils peuvent imaginer alors qu'« un autre monde est possible » (pour me servir de cette expression de Paul Éluard, usée jusqu'à la corde). Cet effort d'imaginer une autre réalité et de se projeter dans l'avenir se heurte au « principe de réalité » (Freud 1909/1969). Le « principe de réalité » (Freud), cette force psychique qui constitue la raison pour laquelle les sujets acceptent la réalité, pour laquelle ils veulent la reproduire ou, au moins, maintenir sa logique, c'est-à-dire la raison instrumentale.

La raison instrumentale est le « principe de réalité » (Freud) du capitalisme. Pour Freud, les individus constituent ce principe car ils ne trouvent pas de satisfaction ; ils vivent toujours dans des situations de déception, de manques et d'insatisfaction. Seuls les névrotiques se détournent du monde, mais les autres décident « ... de s'imaginer les circonstances réelles du monde extérieur et d'envisager le changement réel » (Freud 1909/1969, p. 232) grâce à l'adaptation de leurs désirs à la réalité établie. « On ne s'imaginait plus ce qui était agréable, mais ce qui était réel, même si cela aurait dû être agréable » (Freud 1909/1969, p. 232). Les pulsions visent désormais « le changement instrumental de la réalité » (Freud 1909/1969, p. 233) intimement lié au capitalisme. On peut considérer le « principe de réalité » comme l'intériorisation de la raison instrumentale. C'est pour cette raison que le caractère social des individus correspond au capitalisme.¹¹⁰ Le dépassement du capitalisme s'éloigne de leurs visions du monde. On peut dire, en paraphrasant Erich Fromm (1943/2010), que les individus veulent faire ce qu'ils doivent faire.

Cela explique que, d'un côté, les sujets retiennent de leur vécu surtout que « les jeux sont faits » (Sartre 1947). Les avenir possibles leur semblent être seulement des prolongations, des répétitions et des variations de l'existant. Ils s'adaptent à des choix imposés ; ces choix ne sont pas à confondre avec la liberté.

¹¹⁰ Cf. également Marcuse 1967/1979, par exemple p. 50 et Spurk 2007, 2011.

[138]

De l'autre côté, 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. Autrement dit : tout le monde sait que notre société n'est pas ce qu'elle prétend être, quelle est « non-identique » (Adorno). Certes, en général, on déplore cet état mais on s'en arrange parce qu'il semble indépassable et, dans le meilleur des cas, améliorable puisqu'un autre monde n'est pas possible. Les sujets saisissent cependant la non-identité de la société. C'est pour ces raisons qu'il existe un véritable « malaise dans la société » (Spurk 2010) plus ou moins explicite et radical qui se reconstitue dans des suites de manques, de frustrations et d'insatisfactions vécus.

Le « principe de réalité » persiste et, même dans nos sociétés secouées depuis des décennies par des crises diverses qui ont fini par être son état normal, les individus se coulent dans le moule de la reproduction sociale, ils veulent vivre conformément aux normes que la société a établies, mais ils ne peuvent pas vivre ainsi. S'en suivent des situations de manques et de souffrances mais aussi d'indignation. *L'indignation* s'exprime à travers la demande de réalisation des principes et des valeurs que la société s'est données. « ...même la vérité n'est pas "en soi" supérieure au mensonge et, surtout, l'honnêteté n'est pas supérieure à la méchanceté : il faut un homme qui s'indigne contre elle ... cependant, l'indignation n'a pas de preuves » (Horkheimer 1934, p.279). Elle n'explique rien.

L'indignation est pourtant le point de départ et la motivation de l'imagination. Elle ne se limite pas à la solidarité avec ceux qui souffrent mais elle permet également la découverte de la « négativité » (Hegel) au sein de l'existence concrète des hommes et des femmes, ainsi que des avènements possibles. Une société meilleure est un avenir possible, mais elle serait le résultat du dépassement de la société établie qui n'émerge que grâce à la volonté et l'agir des hommes qui « ... savent ce que le bonheur signifie » (Adorno GS 12, p. 231). Le « meilleur » de cette société se présente comme l'horizon normatif à atteindre. ¹¹¹

[139]

¹¹¹ Cf. Horkheimer 1934, p. 343.

Sans l'engagement des acteurs conscients, dont les chercheurs font bien sûr partie, et sans leur volonté, l'imagination des avenir possibles et surtout d'un avenir meilleur est impossible. Les avenir possibles resteraient l'objet de rêves et de (sciences) fictions. « La théorie n'est, de fait, qu'un moment de la praxis : celui de l'appréciation des possibles » (Sartre 1965, p. 422). La volonté est surtout le vouloir-faire basé sur un choix : « Il devrait être ainsi : il doit être ainsi » (Bloch 1959/1973, p. 167). La volonté porte en elle l'imagination du dépassement de l'établi et elle doit toujours se mesurer à l'existant tout en s'orientant sur un avenir possible ¹¹². Les théories critiques ne peuvent pas faire émerger cette société à la place des sujets et elles ne peuvent pas non plus imposer cette société aux sujets. Toutefois, il faut vouloir découvrir que le potentiel d'une autre vie, d'une société... d'une alternative à l'existant existe au sein de la réalité établie (négativité, Hegel) sur le plan théorique pour confronter cette réalité à ce quelle est, à ce quelle prétend être et à ce quelle pourrait être. Il est ainsi possible de partager, grâce à l'agir dans l'espace public, cette compréhension avec les autres sujets afin de s'imaginer un autre monde. « Cet ordre *n'est pas faux* ; simplement, l'ordre inverse est possible » (Sartre 1960, p. 511). Cette phrase pourrait servir de leitmotiv pour l'imagination d'un autre monde.

La recherche - partant de « l'étonnement » (Aristote) et de l'indignation (Horkheimer) en quête de découverte de la genèse, de l'état actuel et des avenir possibles des phénomènes qui l'intéressent - peut, si elle le veut, tenir le pari d'une société plus libre, plus juste et plus raisonnable que la société établie et participer ainsi à l'imagination d'un avenir meilleur. Ce pari est peut-être risqué mais il n'est pas désespéré. « La raison ne peut exister dans le désespoir et l'oppression ; elle a besoin de l'absurde pour ne pas tourner à la folie objective. La force d'avoir peur et d'être heureux est la même : cette ouverture d'esprit sans frontières pour l'expérience où le perdant se retrouve » (Adorno 1951, p. 266).

Nous vivons la fin d'une époque, dont l'incessante suite de « crises » témoigne, une situation dans laquelle les avenir sont largement ouverts et imprévisibles. Elle demande des analyses [140] qui veulent découvrir et imaginer « un autre monde » et qui refusent de

¹¹² Cf. Bloch 1976, p. 51.

se limiter aux constats des « misères du monde ». Or, les sciences sociales suivent, en général, un autre chemin. Elles risquent ainsi de devenir une sorte de brocante d'idées d'autrefois ou un énorme manuel de la technologie sociale. Elles accumulent d'énormes savoirs mais ce savoir 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'avenir » (Bloch 1959/1973, p. 227). « L'imagination sociologique » (Mills) n'y existe pas. Bloch précise au sujet de l'imagination que « 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 [*i.e.* la « façade », Adorno]... la science ne peut dépasser les rapports apparents que grâce à l'anticipation » (Bloch 1959/1973, p. 106)

La compréhension critique lie l'analyse de l'existant à la découverte de la négativité, à la découverte du potentiel de dépassement de l'existant et elle ouvre ainsi la voie de l'imagination. « Penser signifie dépasser ... L'avenir comporte ce qui est craint et ce qui est espéré. Selon l'intention humaine... il comporte seulement l'espéré » (Bloch 1959/1973, p. 2). D'un côté, elle vit de la résistance contre la légitimation de ce qui existe de toute façon » (Adorno 1962, p. 13) ; de l'autre côté, comme Sartre (1960) l'a développé, cette pensée tout comme les agirs de résistances mobilise la négativité qui « se détermine en fonction de l'avenir » (Sartre). Le refus de considérer l'existant comme le seul possible et le refus du constat que « les jeux sont faits » (Sartre 1947) constituent le point de départ de cette manière de découvrir le dépassement possible et l'imagination d'une alternative à l'existant. « 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 civique » (Adorno 1965, p. 16).

Les avènements sont toujours ouverts et, pour cette raison, ils sont angoissants. On peut les refouler et se contenter, sur le plan théorique, d'idéologies de l'existant. On peut, en revanche, également parier sur l'espoir. « L'étonnement » (Aristote) sur le plan scientifique trouve son correspondant dans les rêves, dans les [141] rêveries et dans l'art. La compréhension ne se limite pas à l'accomplissement des programmes de recherche imposés, mais elle a besoin de l'étonnement, de la curiosité et de la volonté de découvrir ce qui n'est pas immédiatement

saisissable tout comme de l'imagination de ce qui pourrait être. Il faut « se jeter activement dans le devenant [*Werdende*] dont ... [les sujets en général mais également les chercheurs en particulier, J.S.] 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 trouvable » (Bloch 1959/1973, p. 1).

[142]

L'avenir que les sujets pourraient vouloir

[Retour à la table des matières](#)

Dans le passé, après les années 70 du siècle dernier, les sujets et les subjectivités étaient des objets rares d'analyses socio- logiques. Quand c'était le cas, ils avaient surtout été analysés au niveau individuel. Ces sujets ont été mobilisés et ils ont souffert de cette mobilisation ou ils se sont volontairement mobilisés afin de profiter des opportunités du capitalisme.

Présent

Il y a, bien sûr, de bonnes raisons de considérer les sujets et les subjectivités de cette manière parce quelle correspond à la situation sociale de la fin du XX^e siècle.

Particulièrement en France, nous devons considérer le déclin du mouvement ouvrier et de la classe ouvrière traditionnels tout comme le déclin des « nouveaux mouvements sociaux » (au sens de Touraine). En effet, d'une part ils étaient incapables de développer ou de réaliser leurs projets sociaux, leur « historicité » (Touraine) et d'autre part, la mobilisation hétéronome pour le nouveau projet capitaliste, le « capitalisme populaire » (Margaret Thatcher), fondée notamment sur le « nouvel esprit du capitalisme » (Boltanski/Chiapello), intègre les sujets dans le nouveau capitalisme. Il y a eu de réelles « affinités

électives » (Weber) entre les forces de modernisation du capitalisme et les espoirs et les désirs des sujets. Pour cette raison, ils ne restaient que très peu de raisons et de possibilités pour développer une autonomie subjective. Les sujets étaient, et ils sont encore, non seulement des objets passifs de ce processus ; ils sont très actifs, de manière pratico-inerte (Sartre). « Ils veulent faire ce qu'ils doivent faire ».

Cette période est terminée. Les sujets ne se désengagent pas pour autant purement et simplement du capitalisme contemporain ¹¹³ mais ils font l'expérience et réalisent que leur situation a changé ou quelle elle pourrait et que la société n'est pas ce qu'elle prétend être. Elle ne correspond (plus) aux raisons pour lesquelles ils se sont mobilisés et pour lesquelles ils se mobilisent (encore) [143] *pour* cette société afin d'y trouver leurs places. Les sujets ne l'ont pas choisi de manière consciente et raisonnée mais leurs subjectivités ont été fortement mobilisées pour cette société. Donc ils sont aliénés.

Cependant, beaucoup de sujets ne peuvent plus faire ce qu'ils doivent faire, mais ils veulent toujours le faire. Ils veulent, par exemple, travailler, mais ils ne peuvent pas trouver d'emploi. Ils veulent consommer mais ils n'ont pas assez d'argent pour le faire d'une manière décente et à un niveau décent.

Nous vivons dans un monde très contradictoire. Il n'est pas ce qu'il prétend être ; il est non-identique (Adorno). Par exemple, il prétend être libre, mais il est sous contrôlé et oppressif ; il y a plus de richesse mais aussi plus de pauvreté, plus d'espaces internationaux ou mondiaux (économiques, politiques, intellectuels et publics) mais aussi des régionalismes, des communautarismes et de nationalismes forts ... L'accélération de la production de cette société est bien connue, ainsi que le fait que la gouvernance mondiale essaie de gérer ce monde. Mais les sujets et les citoyens n'ont pas une grande influence dans ces processus et dans les décisions, et ils le savent. Cette situation s'est établie, entre autres, parce que les sujets ont consenti à ce développement.

Les sujets vivent dans un monde profondément incertain et effrayant sans une idée claire de l'avenir. Ils sont impuissants et ils

¹¹³ Ceci est, par ailleurs, impossible.

l'expérimentent ; le futur est sombre, menaçant et angoissant. Pour cette raison, aucune autonomie subjective ne se constitue.

Avenirs possibles

L'analyse des sujets et des subjectivités doit se situer dans la société contemporaine et dans les expériences que les sujets font de cette société. La mobilisation (autonome ou hétéronome) et la conjonction des subjectivités dans une situation donnée conduisent à la (l'auto-)construction de la subjectivité et des objectivations formant leur situation.

La lutte pour « l'avenir qu'ils veulent » demanderait une grande autonomie subjective créative.

Premièrement, il existe partout, dans la sphère privée comme dans la sphère publique, des critiques d'une grande partie [144] de la non-identité : des discussions privées (évitant souvent la politique) aux *mass medias* sans oublier le monde académique. On se souvient aussi de mobilisations publiques fortes et puissantes comme *Occupy* aux États-Unis ou *Nuit debout* en France.

Deuxièmement, nous devons considérer que les situations des sujets sont profondément contradictoires :

Il y a de gros efforts pour s'intégrer dans la société comme elle est ainsi que de fortes pressions venant de la gouvernance et d'autres forces hétéronomes pour le faire. Pourtant, il n'y a plus de projet de société légitime et pour cette raison, il n'y a pas de vision claire de l'avenir. En revanche, les critiques publiques et privées expriment la distance établie et souvent des ruptures avec l'ordre établi.

Je distingue, de manière schématique, trois avvenirs envisageables et potentiellement désirés par les sujets :

1. L'extension et la reproduction de la « crise de l'érosion » contemporaine car les crises, comme l'a montré Marx, sont des moyens de reproduire le capitalisme. Pour cette raison, nous pouvons imaginer que les sujets continuent à « vouloir faire ce qu'ils ont à faire » dans des situations changeantes. Ils font face

à ces nouvelles situations et passent de crise en crise, traversant des situations plus ou moins stables.

2. Une profonde réforme sociale, c'est-à-dire l'émergence d'une nouvelle forme de capitalisme, par exemple une forme plus écologique. Une autre possibilité, qui me semble malheureusement probable, est l'émergence de nouveaux régimes autoritaires parce qu'ils peuvent, pour un certain temps, donner aux gens la sécurité, l'ordre et une vision claire de l'avenir qu'ils recherchent. L'École de Francfort l'a déjà montré dans les années 1940.
3. La transcendance de la crise de l'érosion est la troisième possibilité. Je tiens à la signaler car même si elle n'est pas la plus probable, c'est celle que je souhaite.

Autonomie possible

La sociologie, afin de comprendre et d'expliquer les avenir possibles, doit se concentrer sur l'imaginaire social. Il n'y a pas de [145] détermination, mais notre avenir sera celui pour lequel les sujets se mobilisent.

Les sujets font, comme nous l'avons vu, des expériences de non-identité. La société n'est pas ce quelle prétend être. Ces expériences font partie de la vie des sujets ; ils en souffrent. Pour changer cette situation, ils doivent le vouloir et se donner les moyens de développer leur propre « horizon d'attente » (Kosseleck) et, finalement, leur propre projet social. Aucune avant-garde politique ou sociologique ne peut le faire pour eux.

Nous disposons tous de la « faculté de juger » (Kant), la faculté de donner de l'ordre et du sens ainsi que de la cohérence et une signification à nos expériences, par exemple à nos expériences de crise. Nous pouvons la mobiliser, comme l'a montré Kant, afin de dissoudre les nécessités que nous imposent nos vies, celles que nous ne voulons plus vivre, qui n'ont plus de sens pour nous. Notre « faculté de jugement » est basée sur notre vie et nos expériences, mais « juger » signifie aussi avoir une certaine distance par rapport à nos expériences. Pour cette raison, nous pouvons comprendre, expliquer et critiquer

notre situation ; nous pouvons aussi mobiliser notre imagination pour projeter une autre « manière de vivre et de travailler ensemble » (Durkheim).

Ceci est le point de départ de la libération qui mène à la liberté d'action. Mais cette voie est incertaine et les sujets ont peur de prendre ce chemin, ils ont « peur de la liberté » comme l'a montré Erich Fromm. Pourtant, « la vie n'a que le sens que le sujet lui donne en mobilisant ses capacités » (Adorno).

[146]

Réflexions sur l'aliénation jouissive : le « self-management »

[Retour à la table des matières](#)

Le self-management est une nouvelle configuration d'actions au sein des entreprises depuis les années 1990. Notamment dans les secteurs de la R&D, de l'innovation comme dans les autres secteurs créatifs, on constate que les formes habituelles du management (même les formes souples comme le management by objectives) ne correspondent pas plus au travail dans ces secteurs. Le self-management n'a pas pour ambition de résoudre les contradictions entre les créatifs et le management, mais il peut les transformer en un équilibre productif.

« Manager » c'est l'art de faire travailler un certain nombre d'acteurs sous ses ordres : planifier, animer, motiver, prescrire, contrôler et évaluer aussi bien les collaborateurs que leur travail pour atteindre le but (implicitement ou explicitement) défini dans le cadre de l'entreprise. Bien que les méthodes et les stratégies managériales soient très variées, le manager en tant qu'acteur reste toujours le sujet de l'action managériale et le subordonné l'objet de la même action. C'est sur cette base que les rapports de réciprocité, les jeux d'acteurs, etc. s'installent.

En revanche, dans le self-management, le sujet devient l'objet de ses propres actions et, dans le même temps, l'objet traditionnel de l'action

managériale gagne beaucoup d'autonomie ; cet objet devient, dans certaines limites, le sujet de son action.

Les créatifs sont les seuls à maîtriser leur travail, personne ne peut leur donner des objectifs précis. C'est pour cela qu'ils sont « prédestinés » au *self-management* : le management stratégique impose et surveille les grandes lignes du développement de l'entreprise. Il doit dépasser le *Management by Objectives* (MBO) pour que les créatifs prennent aussi en charge la définition partielle de leurs propres objectifs, sans pour autant toucher aux lignes stratégiques.

L'autodéfinition et l'identité des créatifs sont plus proches de l'artiste ou de l'artisan que du salarié. Néanmoins, comme n'importe quels salariés, ils doivent, tôt ou tard et par le biais de leur travail, participer à la réalisation des objectifs de l'entreprise. Cela n'empêche pas que les formes empiriques de leur travail [147] ressemblent souvent bien plus à des activités artistiques ou à des séminaires universitaires qu'à des attitudes de travail habituelles.

Ensuite, l'importance quantitative de cette population varie beaucoup selon les entreprises. En outre, en raison de la particularité de leur travail, qui consiste à être créatif pour que l'entreprise puisse atteindre ses objectifs, ces acteurs ne peuvent pas être soumis à un management très strict et formalisé parce que la création implique toujours et nécessairement des éléments imprévus, incalculables et chaotiques. La confiance est la base du rapport aussi bien entre créatifs qu'entre le management et les créatifs. Pour atteindre les buts de l'entreprise ainsi que pour permettre et pour inciter la synergie nécessaire à la création, le management doit au cas par cas trouver les moyens de maintenir et de stimuler le potentiel créatif de ces salariés en les orientant par la même occasion vers les buts de l'entreprise. Il renforce sa position clé et ses responsabilités de cette façon.

Enfin, ces acteurs s'identifient beaucoup à leur travail créatif et à leurs produits. Cela les rend passionnés et très souvent, ils s'investissent énormément dans leur travail. En même temps, ils sont exigeants, souvent susceptibles, difficilement contrôlables et, *a priori*, peu concernés par les objectifs de l'entreprise car c'est leur travail créatif et les résultats immédiats de ce travail qui les préoccupent.

Fasciné par la technologie et ses utilisations, le créatif cherche et trouve sa reconnaissance sociale entre pairs. Souvent organisé en

« *peoples* », pour se servir de cette expression courante entre créatifs (comme l'UNIX-people), ils forment des « communautés » qui ne se combattent pas entre elles. Ils se constituent en référence à des objets (par exemple le langage informatique commun) comme concurrents qui se respectent sans s'intéresser beaucoup aux autres *peoples*. Les créatifs croient en leurs idées, veulent gagner la compétition entre pairs, et enfin veulent de l'impact, c'est à dire du pouvoir décisionnel sans pour autant devenir « manager ». Ils ne sont pas une équipe managériale de rechange. L'utilisation inflationniste du titre « manager » au sein des entreprises cache facilement cette réalité. Comme leur niveau de salaire est très élevé, on ne peut pas satisfaire leurs exigences par un « toujours plus » d'argent, bien que des exigences salariales existent et demandent d'être satisfaites.

[148]

Cette population restreinte peut s'intégrer dans l'entreprise qui représente un lien social, productif et hétéronome, sous une forme de « liberté surveillée » : l'entreprise paye ces salariés et elle investit de différentes manières dans ces ressources humaines pour quelles apportent à l'entreprise quelque chose en plus, primordial pour l'avenir de l'entreprise. L'entreprise fait de cette façon un pari sur l'avenir et les créatifs se trouvent au centre de ce pari. Il s'agit d'une certaine façon « to play the game ». Le ludique du « to play » ne doit pas disparaître et les règles ainsi que le but du « game » doivent être respectés. Au management de définir (d'une manière souple) les règles, de veiller à ce quelles soient respectées, de sanctionner les infractions et de modifier les règles si la donne change.

Ces salariés peuvent largement se prendre en charge ; leur travail le demande. C'est pour cette raison que les intérêts des créatifs et de l'entreprise *peuvent* se recouper. En même temps s'ouvre une zone de risque pour les directions : que font ces gens réellement, comment les diriger, comment les contrôler et les évaluer ? C'est par un « contrat de confiance » et par des paris sur l'avenir commun que le lien entre l'entreprise et ces salariés se crée et se renouvelle. À court terme, des « mercenaires » self-managés peuvent exister dans l'entreprise. En revanche, à moyen terme le self-management tend à créer une entreprise communautaire. En revanche, cette situation ressemble à une sous-traitance interne. La confiance concerne des aspects très divers, comme la compétence de la direction, le niveau de salaire, l'avenir

assuré, etc. Les paris sur l'avenir se jouent aussi bien sur la pérennité de l'entreprise que sur l'objet du travail : développer des produits reconnus par des pairs, des produits qui s'imposent sur les marchés, etc.

Le self-management peut ainsi créer l'équilibre entre les objectifs de l'entreprise et les objectifs de nouveaux acteurs clés de l'entreprise. Cet équilibre, à son tour, ne se crée pas spontanément. Il doit être développé et implanté par le management stratégique. Il est à géométrie variable et repose sur un pari sur l'avenir qui lie les acteurs : les créatifs participent à leur manière au succès de l'entreprise et la direction stratégique respecte les créatifs, leur travail et leurs créations.

[149]

Rationaliser la barbarie

[Retour à la table des matières](#)

Le constat est peut-être effrayant mais il s'impose : la rationalisation et le désenchantement du monde que la sociologie a traditionnellement, et à raison, considérés comme des traits essentiels du capitalisme n'ont pas fait disparaître la barbarie. Bien au contraire, la dernière vague de la mondialisation de cette société va de pair avec de nouvelles barbaries, aussi bien dans la vie quotidienne que dans la « grande politique ». Ces « événements » sont souvent largement médiatisés et présentés en brut, « comme si on y était », grâce aux nouvelles technologies. On apprend sans cesse massacres, génocides, attentats ou autres barbaries.

J'aimerais ici revenir sur trois exemples (français), des « faits divers » trouvés dans la presse au début des années 2000, qui illustrent la barbarie au quotidien : le « gang des barbares » qui, en 2006, a séquestré et torturé à mort un jeune juif, parce qu'il était juif et parce que - selon cette bande - l'on peut toujours tirer de l'argent des juifs. Ou encore cette jeune fille immolée dans un local de poubelles parce quelle refusait les avances d'un jeune homme.

Un dernier exemple : un jeune homme de 17 ans se rend à un rendez-vous fixé sur Facebook avec une jeune fille de 16 ans dans un parc du 18ème arrondissement de Paris. Il y est attendu non seulement par la

filles mais également par deux jeunes hommes de son âge (16 et 18 ans) qui le frappent, qui l'humilient et qui prennent des photos de leur torture pour les publier sur le web.

Les faits divers débordent de récits de viols et de tournantes, de séquestrations, de tortures, d'incestes, de massacres et d'autres atrocités que nous, le public, constatons et consommons avec indignation et dégoût. Ces informations provoquent - au moins en apparence - de vives émotions contre ces barbares qui n'ont pas ou plus de lien avec notre civilisation. Elles nous rassurent également parce que nous sommes du bon côté, du côté de la civilisation. Pourtant, les barbares sont parmi nous. L'alternative, « leur barbarie ou notre civilisation » n'existe pas, la barbarie est constitutivement liée à la rationalisation qui est le fil rouge du développement de notre société. C'est cette hypothèse que j'aimerais développer pour ébaucher une alternative à cette barbarie.

[150]

On pourrait cependant objecter que ces événements sont, certes, tristes, cruels et condamnables, mais qu'ils ont toujours existés. Par exemple, l'antisémitisme est une continuité de l'histoire, les juifs ont toujours été les « éternels autres ». De même, depuis toujours, les hommes s'approprient souvent brutalement les femmes, le machisme et le sexisme ont une longue tradition. Enfin, le dernier exemple cité montre seulement que les nouvelles technologies modernisent la forme d'expression du sadisme et de la pulsion de mort, aussi anciens que le genre humain.

Ces barbaries, et les barbares qui les commettent, semblent faire partie de la nature humaine : c'est cruel mais inévitable ; pourtant - nous le savons - la barbarie est socialement construite.

La barbarie : l'autre absolu, le mal absolu

Ici n'est pas lieu pour revenir sur les différentes images et explications des barbares et de la barbarie qui existent depuis l'Antiquité jusqu'à E. Morin en passant par Hannah Arendt, l'École de Francfort, Cornélius Castoriadis ou Günther Anders, pour ne citer que quelques auteurs qui m'ont beaucoup appris sur ce sujet.

J'aimerais seulement retenir que la barbarie est un rapport à l'autre. Selon le sens commun, pour nous, les civilisés, la barbarie est la « négation pure » (Hegel) de notre culture et de notre civilisation, de nos normes et valeurs, de notre morale et de notre éthique. Par conséquent, on ne peut que la dénoncer, la déplorer et la refuser au nom de notre culture et de notre civilisation. Elle est une négation qui ne porte pas en elle le potentiel de se dépasser.

Or, si la barbarie est un rapport entre nous et ces autres, les barbares, la barbarie ne peut pas être écrasée ou enlevée grâce à un *Kärcher* politique, car nous disparaîtrions en même temps. Pour que la barbarie devienne impossible, notre propre culture devrait se dépasser. Castoriadis, Lefort et leurs amis l'avait bien résumé dans le titre programmatique de leur revue « socialisme ou barbarie ». En revanche, vus les exemples précédemment cités, nous semblons loin de cette alternative globale et radicale. Aujourd'hui, sont montrés deux sortes de barbares : ceux de l'extérieur et ceux de l'intérieur dont nous avons parlé. Ces barbares [151] poussent la rationalité et la raison instrumentale, le fondement de notre société, jusqu'à la perversion.

La rationalisation et la victoire de la raison instrumentale

Entre sociologues, l'on peut facilement se mettre d'accord sur le fait que la généralisation de la rationalité et de la raison instrumentale est un des traits caractéristique du capitalisme. Cette victoire de la rationalité a été possible grâce à « l'éclipse de la raison » (Horkheimer) dans le sens des Lumières, et grâce à la « dialectique de la raison » (Horkheimer/Adorno). Les grandes ambitions des Lumières et de la « société bourgeoise » (« bürgerliche Gesellschaft », Hegel) ne persistent qu'en apparence, par exemple la liberté et le bonheur. Libérés de beaucoup de contraintes et de beaucoup de liens sociaux, les individus doivent mobiliser la raison instrumentale pour s'inscrire dans la société existante. La propriété et la disposition de choses, par exemple de biens de consommation, sont - dans le sens instrumental - des moyens pour atteindre le bonheur ou, au moins, la vie bonne.

Dans la rationalisation, c'est le processus de soumission quelle comporte qui nous intéresse particulièrement : la soumission de la vie

au critère d'efficacité, la logique d'adaptation optimale des moyens pour atteindre une fin préétablie qui est l'obligation de vivre selon la raison instrumentale.

Retenons également - car il s'agit bien d'un processus de soumission - que la rationalisation est un processus violent ! Ce qui a existé est détruit et la nouvelle norme hétéronome est imposée. Notre société est structurellement violente, mais cette violence est cadrée institutionnellement et largement refoulée.

C'est surtout grâce à l'industrie culturelle que la raison instrumentale formate toute la société : non seulement l'économie, les institutions mais également les rapports sociaux, les visions du monde, les raisons d'agir ainsi que les personnalités. Ainsi, il est devenu normal de devoir et de vouloir « gérer », par exemple, son couple, sa vie affective ou sa carrière, comme on gère une entreprise. On « investit » dans sa formation ou dans la [152] formation de ses enfants et dans son « capital santé » comme on investit dans une assurance-vie ou un plan d'épargne logement.

Bref, les faits sociaux les plus différents deviennent comparables et interchangeables comme les marchandises sur le marché. Les marchandises sont très différentes sur le plan matériel et sur le plan de leur valeur d'usage mais grâce à la médiation de l'argent, c'est-à-dire grâce à l'abstraction, elles sont comparables et échangeables.

Le lien social devient de plus en plus abstrait et difficilement saisissable avec les expériences vécues. La chosification et la fétichisation s'intensifient. On comprend non seulement que la transcendance recule dans cette société au profit de sa reproduction à une échelle plus élevée mais également qu'il émerge un caractère social, ce « vouloir faire ce qu'on doit faire » pour paraphraser Fromm, en adéquation avec cette constellation sociale : le caractère autoritaire, caractérisé - entre autres - par la volonté de se soumettre et d'exercer l'autorité et - si nécessaire - recourir à la violence. La violence a pris ainsi une forme socialement légitime.

La barbarie dans la civilisation

Rappelons que la domination de la rationalité et de la raison instrumentale ont produit des barbaries dépassant l'imaginable : le fascisme, le stalinisme et la Shoah. Or, pour comprendre la barbarie dans notre civilisation contemporaine, on doit considérer que l'industrie culturelle de notre époque est issue du dépassement de ces barbaries. L'industrie culturelle se caractérise, entre autres, par la pénétration de la culture et de la subjectivité par la raison instrumentale. L'horizon d'attente des sujets est désormais l'intégration dans cette société existante et la participation à l'industrie culturelle.

La liberté des individus se transforme en une liberté de choix préfabriquée entre choses existantes et en une concurrence généralisée. Les objets du choix sont des choses matérielles ou immatérielles fabriquées par des hommes. C'est pour cette raison que la chosification et le fétichisme augmentent radicalement dans la course à la consommation, suivant des besoins également produits, tout comme les biens de consommation.

[153]

La médiatisation croissante renforce ce processus car elle est surtout un outil efficace de « l'injonction à la visibilité » ainsi que du contrôle potentiel, permanent et quasi total. Apparaître dans les médias devient le summum de l'existence des sujets et ce désir est le summum de l'aliénation qui peut facilement devenir pervers comme l'illustre le troisième cas cité en introduction.

L'imagination d'un avenir libre a fait place à l'obligation consentie de se trouver une place dans la société existante. On appelle cela « positiver » (Carrefour). En outre, la concurrence universelle est très valorisée : il faut être un compétiteur et, si possible, un *winner*, c'est-à-dire un pilier de la société. Pourtant, le « malaise dans la civilisation » (Freud) ne disparaît pas, au contraire il se radicalise. Rares sont les efforts pour dépasser cette civilisation ; les fuites et les efforts pour se conformer aux exigences de cette civilisation dominent largement.

Les barbares parmi nous ne font pas l'exception à cette règle.

Rationaliser la barbarie

La rationalisation de la barbarie dans le sens psychanalytique existe, schématiquement parlant, sur deux plans. D'abord, sur le plan des acteurs de la barbarie. Ils ont et ils donnent leurs raisons d'agir selon la raison instrumentale. Par exemple, l'éternelle évocation du « respect » signifie qu'ils veulent être et être considérés comme les autres qui - au moins dans leurs visions du monde - possèdent, consomment, dominent et détruisent légitimement des choses. Cela est considéré comme valorisant car correspondant au principe fondamental de la société. Leur « vouloir être comme on doit être » prend souvent des formes très théâtralisées et spectaculaires : une quête de visibilité.

Ensuite, on trouve une autre rationalisation dans beaucoup de discours publics et dans les sciences sociales. On cherche ainsi des déterminations dont ces sujets sont l'objet (par exemple leur biographie, le système scolaire, les politiques de la ville, la décomposition des familles, etc.). De cette façon, on enlève aux acteurs la responsabilité de leurs actes. On les considère comme [154] des objets. Ceci n'est, bien sûr, pas à confondre avec l'excuse ou la légitimation de la barbarie.

Le résultat de ces deux rationalisations est un véritable désastre : les raisons d'agir et les visions du monde se stabilisent ; les politiques publiques restent impuissantes et les barbares restent des objets de scandales et d'événements médiatiques.

La rationalité : le problème

On se trouve devant une véritable dialectique de la rationalité. La finalité de créer une société rationnelle fondée sur le partage de l'abondance comme sens de l'existence se retourne contre cette société. Ce n'est pas la finalité de cette société qui est remise en question, mais on fait l'expérience qu'« il n'y a pas assez pour tout le monde » (Sartre), c'est-à-dire que le manque persiste dans la société. Il s'engage alors une lutte féroce pour combler ces manques et pour trouver sa place au sein de la société. Cette lutte peut prendre des formes perverses.

On a vu que le fétichisme de la marchandise est profondément ancré dans les visions du monde. Cependant, il ne correspond pas forcément à la légalité ou à d'autres normes établies. Cela explique, par exemple, le flou qui règne entre l'activité commerciale, le *business* et le trafic. Cela explique également l'importance des choses et des produits pour la reconnaissance des sujets, par exemple des biens de consommations comme les vêtements, les voitures, les téléphones, etc. La non-reconnaissance de la part des acteurs du centre de la société, c'est-à-dire le mépris, dont beaucoup de sujets font l'expérience, renforce leurs efforts, leurs rêves et leurs fantasmes de faire partie du centre de la société, qui prend l'image de la caricature de l'industrie culturelle véhiculée par les médias. En grande partie, on a affaire à de purs fantasmes.

La chosification croissante fait que les hommes, les êtres humains, sont considérés comme des choses, c'est-à-dire des moyens pour satisfaire leurs besoins, des besoins produits par l'industrie culturelle. Les objets et les moyens de satisfaire ces besoins se ressemblent, se confondent et deviennent interchangeable. Ainsi, ré-émergent des pulsions profondément refoulées, surtout le sadisme et la pulsion de mort tout comme des formes [155] sociales archaïques : par exemple l'antisémitisme et le machisme violent que nous avons constatés dans les exemples évoqués au début de cette intervention.

Le jeune juif torturé à mort par le gang des barbares n'a été pour cette bande qu'une sorte de tirelire qu'ils se sont appropriée et qu'ils ont cassée pour vivre comme les autres. La fille immolée est pour le jeune homme qui l'a immolée une chose qui lui appartient et qu'il a détruite avant qu'on lui vole sa propriété, comme si cette fille était un téléphone, par exemple : s'il ne me plaît plus, je l'échange contre un autre. Mais ce n'est pas un voleur qui m'impose le choix d'un nouveau téléphone ; il vaut mieux le détruire que se faire voler cet appareil pour satisfaire ses besoins. Enfin, le jeune homme torturé dans le parc du 18^e arrondissement de Paris : il a été l'objet d'amusement de ses tortionnaires qui voulaient se valoriser et se voir exister grâce à la publication des photos de leurs actes barbares.

Bref, pour que les barbaries ne se reproduisent plus, il faut casser la rationalité et la remplacer par une autre finalité. La rationalité est la base de notre société, partagée sous une forme perverse par les barbares

et sous une forme socialement légitime et normale par les autres citoyens.

Le débat sur la finalité de notre société est ré-ouvert ; il est moins développé dans les discours publics que dans les sciences sociales : les courants critiques, anti-utilitaristes et décroissants, par exemple, reposent la question urgente : dans quelle société voulons-nous vivre demain ? Le bonheur, la convivialité et la liberté redeviennent saisissables comme horizon d'attente.

[156]

« La crise, quelle crise ? »

[Retour à la table des matières](#)

Les incessants discours sur « la crise » provoquent chez moi souvent la question de savoir de quoi l'on parle. *Crisis ? What crisis ?* En bon élève de l'industrie culturelle qui a été jeune dans les années 70, je pense tout de suite au vieil album de Supertramp *Crisis, what crisis*, sorti en 1975.

Sur la couverture de l'album, on peut voir un jeune homme qui semble être à la plage : lunettes de soleil, maillot de bain, transat et parasol, une petite table design avec une boisson dessus ; il se sent bien, il est détendu.

Mais il n'est pas à la plage ; il est sur le sommet d'une colline, une sorte de champ ocre et, dans la vallée, on peut voir une cité ouvrière comme on s'imagine les villes minières anglaises. L'horizon n'est pas un ciel bleu mais un site sidérurgique qui fume et qui, je pense, sent mauvais. J'ai bien connu cela car j'ai grandi devant l'un de ces sites industriels.

Un des morceaux du disque porte le titre « *Just a normal day, a normal crisis day* » :

Rd- woke up cryin with the break of dawn, and,
I looked up and the sky,
The air was still, yet ail the leaves were falling,
Can you tell me why ?

Rh- well, i just dont know the reason,
I dont know what to say,
It just seems a normal day,
And, i've got to live my own life,
I just can't spare the time,
But, you've got strange things on your mind

Rd- well, I just feel, that every minute s wasted,
My life is unreal,
And anyway, Iguess, i'm just not rated,
At least twice, that's how i feel

Rh- well, I just dont know the reason,
[157]
I dont know what to say ;
It just seems a normal day And, I've got to live my own life,
I just can't spare the time ;
But, you ve got strange things on your mind.

Rd- eat a lot, sleep a lot,
Passing the time away,
Maybe I'll find my way,
Who am I kidding ?
Yes, it's just myself.

En fait, c'est une interprétation détendue de la crise. Aujourd'hui, quelques décennies plus tard, la description des expériences de la crise, même dans les chansons ou d'autres produits de l'industrie culturelle, est généralement plus dure, plus dramatique et plus violente ; cependant, aussi bien la couverture de cet album que cette chanson un peu idiote sont de bons exemples de notre expérience de la « crise » et de notre manière de gérer ce phénomène.

La crise dans notre vie de tous les jours

Bien sûr, « la crise » est, depuis les années 70, la notion centrale pour caractériser notre monde social, économique et culturel. La crise est une vraie expression de tous les jours : nous vivons des situations de crise, les médias parlent de toutes sortes de crises : crise de la famille et de notre structure mentale ou bien crise de l'écosystème, mais aussi crise du système économique et financier, crise du marché du travail, des universités, du système politique, de nos villes, etc. La crise est l'appellation usuelle pour les expériences du monde dans lequel nous vivons, un monde en déclin, avec un présent et un futur qui font peur. Notre expérience montre que nous ne parvenons pas à dépasser cette situation. Dans le sens commun, les crises, de même que notre situation, sont considérées comme des phénomènes naturels, mais nous savons quelles sont des constructions sociales. C'est leur seconde nature, comme nous le disons dans la tradition de la théorie critique. Elles [158] existent en dehors de nous et dominent notre vie. De même que vous ne pouvez arrêter la pluie mais que vous pouvez acheter un parapluie pour être moins gêné, vous ne pouvez dépasser la crise, vous pouvez seulement chercher un moyen de vivre plus confortablement dans cette seconde nature.

Il n'y a que deux possibilités : premièrement la manière active qui consiste à accepter cette situation avec ses contraintes et ses opportunités en essayant de s'adapter à la situation ; deuxièmement, la manière passive, comme dans la chanson de Super-tramp où « *we have to sleep* ». Cela signifie que l'on fuit cette réalité pour survivre passivement. Le garçon dans la chanson ne rêve pas. Cela veut dire qu'il ne peut pas imaginer un autre monde, différent de celui dans lequel il vit, comme Freud ou Bloch par exemple l'ont montré. Dans les deux cas, la manière active ou la manière passive, la réalité change et nous sommes les objets des réalités changeantes. Nous sommes trop impuissants pour changer la direction de ce processus et cela nous fait souvent souffrir comme le montrent de nombreuses publications sociologiques.

Bien entendu, ni cette expérience ni cette vision du monde ne sont nouvelles, mais nous devons remarquer quelles sont la base, toujours renouvelée et réécrite par l'industrie culturelle, aussi bien pour les

chansons idiotes que pour les traités sociologiques ou philosophiques. Cette expérience est fondatrice de nos visions du monde : nous voyons le monde et le représentons de cette manière. Oui, nous vivons, ressentons les choses et pensons comme des humains dans une situation de crise globale. C'est pour cette raison que le monde prend le même sens dans une chanson que dans les programmes et déclarations politiques ou dans nos visions du monde.

La crise dans le sens commun

Nous pouvons nous demander si le fait que nos sociétés soient considérées comme étant en crise depuis les années 70 montre que cette situation est la normalité.

Les crises dont nous parlons et que les *mass médias* présentent de façon plus ou moins dramatiques n'ont pas le même objet, comme nous l'avons vu. Alors, quel est le lien entre - par exemple - [159] la crise de la famille, l'écosystème, le système financier et les universités ?

Le sens commun de la crise est abstrait et éloigné de nos expériences. La signification générale de la crise pourrait être résumée à un moment de discontinuité dans un processus existant et dans l'ordre établi. Il s'agit du fameux « moment critique », le point de bascule de l'ordre au désordre, comme l'a dit Comte, qui affecte le sens établi du développement, de la vie sociale et de notre avenir personnel et commun. La rupture avec la continuité - souvent pleine de conflits et de violence - et la rupture avec le sens établi sont deux aspects centraux que je veux souligner. Dans le sens commun, il y a un risque réel de détruire l'ordre établi et le sens établi.

Le discours sur la crise existe et il persiste depuis des décennies, mais je ne peux me souvenir de l'apocalypse. En revanche, je sais que notre société n'a pas disparu ; elle est très stable. La crise survient sur une base très solide qui crée la continuité de notre société. Les ruptures dans l'apparence de notre société modifient souvent notre vie quotidienne d'une façon radicale et dramatique. Elles nous forcent, s'il n'y a pas de possibilité de dépasser la société, à adapter notre vie à la nouvelle situation ou bien à fuir dans un sommeil sans rêves.

La naturalisation que j'ai mentionnée est également caractéristique pour les images qui forment notre vision du monde. Elle comprend des images venues des interprétations de phénomènes naturels. Pour prendre deux exemples : en médecine, une crise est une apparition violente de la maladie, comme une crise d'asthme. Il n'y a pas de catharsis. Vous pouvez mourir ou bien redevenir l'asthmatique normal que vous étiez auparavant.

Un autre phénomène (considéré comme) naturel est la crise de l'adolescence. L'interprétation courante est que tous les humains traversent une crise de l'adolescence afin de transformer leur subjectivité, pour devenir un homme ou une femme. Dans ce cas, la crise est un phénomène naturel ; c'est une période nécessaire dans la vie de tout un chacun, elle est difficile à vivre mais prendra fin de manière naturelle.

[160]

Les approches classiques

Je ne peux bien sûr pas développer ici systématiquement les différentes analyses des crises passées et actuelles, mais pour mieux comprendre les phénomènes de crise, je porterai seulement un regard sur deux approches classiques : celles de Hegel et de Husserl.

Mais je tiens d'abord à rappeler que Kierkegaard par exemple a souligné, d'une manière très ironique, que la crise n'est pas un simple glissement d'un ordre établi vers un ordre nouveau comme de nombreuses interprétations de Hegel portent à le croire. Pour les gens qui vivent la crise, la crise est dramatique, elle est « peur et tremblement » (Kierkegaard) parce que le bond dans une nouvelle situation est basé sur une décision immédiate. Cet argument ressemble à ce que Sartre appelle « l'angoisse existentielle » et « l'obligation de choix » ou ce que Fromm appelle « la peur de la liberté ».

Hegel caractérise les situations de crise de situations de doute, de désespérance et de désespoir. Pour lui, la crise signifie un moment historique et le mouvement. C'est un point de non retour où le mouvement prend l'allure d'une maladie. La rupture existe dans cette situation comme une possibilité ; elle est annoncée et introduit la

discontinuité dans le mouvement : « C'est une naissance et une transition vers une nouvelle période » (Hegel). Une nouvelle forme du monde et de vérité émerge, une forme que Hegel appelle une nouvelle « configuration du monde ». Dans sa pensée dialectique, une crise est un long et douloureux travail de la négativité qui peut conduire à un avenir meilleur. Cet avenir est possible mais non déterminé. Il n'advient pas fatalement.

Husserl, au début des années 1930, constate une crise qu'il interprète comme la crise de « l'humanité européenne ». Son idée de crise n'est pas la même que celle de Hegel. Husserl considère la crise comme la crise de la philosophie au sein de l'humanité européenne ¹¹⁴. Son argument est bien connu : depuis Descartes, les sciences de la nature sont devenues le modèle pour toutes les théories [161] scientifiques. Le développement des sciences et particulièrement de la philosophie conduit à leur réduction à des « sciences de faits », des sciences positivistes. En revanche selon Husserl, la philosophie grecque s'est fondée sur un *telos* spécifiquement européen : la création de l'humanité comme manière raisonnable de « vivre et travailler ensemble » (Durkheim).

Maintenant, la subjectivité est soumise à l'ordre des choses. Il n'y a plus de confiance dans la raison, mais la raison donne du sens à « l'être, à toutes les choses, à la valeur ; c'est la relativité normative... de la vérité » (Husserl). Dans des fameuses parties de « La crise » Husserl développe dans une perspective historique les raisons de la disparition de la confiance dans l'humanité et la liberté. C'est pour cette raison que l'on perd également confiance en soi, en ses possibilités de donner un sens raisonnable à son être individuel tout comme à l'être de l'humanité. Nos expériences du monde telles quelles nous apparaissent montrent que la raison a cessé d'y régner. De toute évidence, le raisonnement de Husserl s'inscrit dans la tradition des Lumières.

Ainsi Husserl constate que l'Europe prend la direction de l'irrationalisme et du barbarisme. Pour changer de direction, il propose une réflexion sur soi (« *Selbstbesinnung* ») comme méthode de refondation de la philosophie comme une phénoménologie

¹¹⁴ À ce propos, nous devons faire attention à l'expression « humanité européenne ». Pour Husserl, cela signifie les spécificités des hommes européens.

transcendantale, une nouvelle science universelle dans cette situation de crise, dans ce moment historique critique. Le défi est de comprendre les phénomènes de crise, « la misère spirituelle » (Husserl) et le « malaise » du présent. Je ne veux pas développer ici le « malaise dans la société ». ¹¹⁵ Je me bornerai à souligner l'importance du passé : comprendre le passé, c'est regarder en arrière pour questionner le passé. C'est comprendre d'où nous venons. Ainsi nous pouvons comprendre l'historicité comme discontinuité, comme le rythme des crises et des désastres, avec leur sens et leur raison.

Je suis d'accord avec Husserl sur ce point : la recherche de sens doit être l'horizon de nos activités intellectuelles. La crise est d'abord la crise de sens, de notre incapacité à trouver du sens [162] dans nos existences individuelles et dans la société. Cela conduit à une crise des sciences et, d'une manière plus générale, à la crise de la culture européenne. Husserl souligne aussi, tout comme les Lumières l'ont fait, que le défi est de construire une « humanité raisonnable » contre le danger de l'irrationalité et de la barbarie. Cela serait « la renaissance de l'Europe dans l'esprit de la philosophie... par l'héroïsme de la raison » (Husserl).

Mais nous devons nous demander si ce projet n'est pas anachronique parce que nous vivons peut-être une époque historique que Heidegger a appelé « le danger », une époque d'absence complète de sens, qui serait la normalité dans notre société.

Pour comprendre la crise

En effet, malheureusement Husserl avait raison. L'Europe a traversé une longue période de barbarie mais ces périodes, de même que notre époque actuelle, ne sont pas des périodes d'irrationalité. Ce sont des périodes dominées par une forme spécifique de la raison : la raison instrumentale, ou bien pour utiliser les mots de Weber, la rationalité en finalité, des périodes de rationalisation typiques et essentielles pour le capitalisme.

¹¹⁵ Cf., Jan Spurk, *Malaise dans la société. Soumission et résistance*, Parangon, Lyon, 2010.

La crise de la raison, analysée par exemple par Husserl, est la crise d'une certaine forme de raison : la raison des Lumières en tant que projet général d'autonomie, de liberté et d'existence raisonnable. Cependant, il n'y a pas d'alternative mécanique entre raison et irrationalité, d'un côté, et, de l'autre côté, entre raison et barbarie. L'analyse de « la dialectique des Lumières »¹¹⁶ par Horkheimer et Adorno montre le dépassement de la raison ; elle mène à la généralisation de la raison instrumentale ou à la rationalisation en finalité (Weber), qui correspond à une généralisation du capitalisme, et surtout de la rationalité capitaliste. Cette rationalité revêt des formes barbares comme, par exemple, le fascisme ou l'antisémitisme mais aussi des formes plus pacifiques, plus subtiles et souvent ludiques comme l'industrie culturelle. [163] Finalement, ces formes vont souvent de pair : le fascisme et le totalitarisme ont développé de puissantes industries culturelles.

Je tiens particulièrement à souligner que, depuis « la dialectique des Lumières », la raison instrumentale domine non seulement la production capitaliste, le système économique et la vie politique mais aussi notre culture, nos visions du monde, notre vie quotidienne et notre pensée. La raison instrumentale colonise également notre capacité à donner du sens à notre existence et aux autres phénomènes du monde. C'est pour cette raison qu'elle domine notre capacité de développer des projets d'avenir. Pour expliquer cela, l'École de Francfort actualise un argument marxiste traditionnel : la forme de pensée et la forme des marchandises ont la même structure. Notre subjectivité est formée par la rationalité et par la logique de l'échange. En d'autres mots, nous faisons partie du capitalisme et le capitalisme est une partie de nous. Ce que l'École de Francfort appelle « l'industrie culturelle » essaie d'expliquer ce phénomène.

Cette conception nous permet de mieux comprendre les raisons pour lesquelles la subjectivité actuelle est dominée par les faits, par le monde des objectivations en dehors de nous et en dehors de notre subjectivité comme Husserl le mentionnait en parlant de philosophie. Nous pouvons utiliser les mots de Sartre pour qualifier cette situation de monde sériel et notre existence individuelle d'individualisme sériel. Le sens du

¹¹⁶ « La dialectique des Lumières » est traduction littérale de leur livre « dialectique de la raison ».

monde et le sens de notre existence sont régis par les faits ; la subjectivité est modifiée dans le but de correspondre de plus en plus à la finalité de ce monde externe chosifié. Ce n'est plus la subjectivité mobilisée qui s'impose au monde chosifié mais le monde chosifié s'impose à la subjectivité.

Crisis, what crisis ?

Pour revenir à notre question centrale « la crise, quelle crise », nous devons retenir que les expériences de crise sont des expériences individuelles. Je suis l'objet de cette crise qui m'est extérieure et - en même temps - cette crise s'impose à moi ; elle m'impose une nouvelle situation, de nouvelles règles et de nouvelles normes. Par exemple, si je perds mon emploi parce [164] que l'industrie automobile a des problèmes, cela devient mon problème, je dois m'en débrouiller du mieux que je peux, je dois adapter ma vie à cette nouvelle situation. La question est de savoir s'il y a une possibilité de dépasser cette vision du monde et cette manière de penser et d'agir ainsi dans le sens d'une « humanité raisonnable ».

Comme nous l'avons vu, dans notre vision du monde la crise est la normalité depuis quelques décennies (crise économique, sociale, politique, culturelle, morale, etc.). Or, il n'y a pas d'accumulation des crises partielles ou de généralisation d'une crise partielle pour former une crise générale, même si nous savons que les crises partielles sont liées entre elles. La recherche de ces liens a toujours été un sujet important pour les études sociologiques. Pour ma part, le plus important est que les liens entre les phénomènes de crise existent et qu'ils sont la plupart du temps incompréhensibles pour les acteurs sociaux. C'est pour cette raison que ces liens n'existent pas dans leurs visions du monde. Les acteurs ne peuvent pas se battre contre la crise et la dépasser pour fonder, par exemple, « l'humanité raisonnable » dans le sens de Husserl.

Toutes les crises sont pourtant souvent et largement présentées, discutées et commentées par les *mass médias* et par d'autres institutions de l'espace public. On les trouve de même dans les analyses

scientifiques, dans les discussions de tous les jours à table ou au café, et même dans les universités.

Peu importe de quelle crise on parle (de la crise financière, de la crise de l'écosystème, de la crise de la famille...), toutes ces crises viennent de l'extérieur de nous. Nous sommes les objets de ces crises qui ressemblent à une catastrophe naturelle (une tempête, un ouragan, un tsunami...). Le monde des faits nous fait agir et penser d'une certaine manière, d'une manière chosifiée et fétichiste.

Pourtant, nous sommes également considérés par ces discours comme les sujets de ces crises et nous nous partageons bien souvent cette position. Elle fait partie de notre vision du monde. Par exemple, notre façon de vivre est une des causes de la crise de l'écosystème. Ainsi nous sommes co-responsables de cette crise ; nous sommes coupables. Les choses vont mal et c'est notre faute. Nous devons changer pour devenir meilleurs et pour [165] participer à l'amélioration du monde existant. Bien sûr, nous connaissons cet argument depuis des siècles. Mais plus important que cela est le fait que les aspects transcendants de la raison et de la crise n'existent plus dans cette vision du monde. Il n'y a plus que deux horizons : améliorer l'existant, en étant - par exemple - éco-conscient et vivre selon les principes éco-responsables, ou rétablir le passé qui était meilleur, comme par exemple une nature parfaite ou l'écosystème du bon vieux temps. Bien sûr, il est absurde de nier l'existence des crises. Ces crises sont de réelles ruptures, par exemple au niveau économique ou climatique. Nous sommes également réellement impliqués dans la création de ces crises.

Cependant, l'absence de la transcendance et du dépassement possible dans notre vision du monde et plus spécialement dans notre explication de la crise, ont comme résultat que « la tristesse » y domine, comme le disait Walter Benjamin. Cette absence fait également que nous acceptons aisément les appels d'adapter nos actions et notre mode de vie aux limites et aux contraintes de ce monde en crise pour éviter le pire. Mais quel est le pire ? Comme le montre par exemple Husserl, s'il n'y a plus d'aspects transcendants dans notre pensée et nos théories, nous ne pouvons plus donner de sens aux phénomènes et cela veut dire que nous n'avons plus de critères éthiques ou moraux ni pour donner sens à notre vie et à la société au sein de laquelle nous vivons ni à l'avenir à construire. Nous ne sommes plus capables de fixer l'horizon d'une vie meilleure. Ceci explique, d'abord, pourquoi - comme nous

l'avons vu précédemment - selon le sens commun, le seul avenir possible est de s'arranger avec l'existant ; Il explique, ensuite, le profond fatalisme et le conservatisme de notre époque, nourris par l'expérience de crises incessantes.

Nous prenons également conscience de notre faiblesse d'individus sériels. Nous vivons dans la peur. Le monde existant tremble (presque) toujours, comme si nous vivions dans une série sans fin de tremblements de terre. Ces « catastrophes naturelles » font toujours beaucoup de victimes, et chacun de nous peut en être une. C'est ainsi que la majorité des Français peuvent s'imaginer devenir sans abri alors que la situation en France n'est pas (encore) aussi catastrophique.

[166]

La généralisation de la peur et de l'angoisse est l'une des conséquences de l'expérience de l'impuissance. Une autre conséquence est l'auto-culpabilisation permanente : ce qui m'arrive dans une crise est mon problème et je dois le gérer. Si je ne peux pas le gérer, je suis un perdant, un *loser*, et rapidement un marginal. Pour l'exprimer d'une autre manière : le champ sériel agit sur les individus pour leur faire faire et pour leur faire aimer ce qui correspond à la société sérielle existante.

Crises sans fin

Les crises que connaît notre société n'ouvrent pas la voie d'un dépassement vers une société d'individus autonomes, une société libre et raisonnable. Notre société est à cent lieues de réaliser le projet des Lumières. Je ne suis certes pas le premier à le dire et nous pourrions donc nous contenter d'un simple « Et alors ? ». Pourtant, il y a deux problèmes majeurs pour lesquels nous ne pouvons nous contenter de la conclusion irréfutable que notre société a peu de choses en commun avec le projet des Lumières. Premièrement, le projet original reste une promesse non tenue car son sens était de dépasser l'ordre traditionnel afin de créer une société libre, raisonnable et juste. C'est ce que notre société veut être et ce quelle prétend être. Deuxièmement, les gens vivent dans un monde de privations émotionnelles et matérielles mais aussi de privation de sens, de liberté et d'autonomie, toutes ces promesses qui fondent notre société. Mais la liberté, partie essentielle

du projet à l'origine de notre société, est la « liberté pour » dépasser nos expériences de manques et de souffrance.

Le rapide et souvent spectaculaire changement d'apparence sociale, l'accélération, ne peut résoudre cette contradiction. Les individus font l'expérience que cette société n'est pas ce qu'elle prétend être : libre, juste, raisonnable. Elle ne correspond pas à leurs désirs. C'est pourquoi ils souffrent, comme le montrent de nombreuses études sociologiques et psychologiques. Parce qu'ils ne peuvent pas dépasser cette situation, ils ne peuvent même pas s'imaginer son dépassement, ils fuient dans la consommation de biens produits par l'industrie culturelle et la distraction mais également dans la consommation d'alcool, de drogues, etc., c'est-à-dire [167] dans l'autodestruction qui peut même prendre des formes idéologiques et religieuses.

Les situations de crise sont, comme nous l'avons vu, des moments dramatiques de l'histoire. Les individus se rendent compte de l'inauthenticité de la société, c'est-à-dire qu'ils se rendent compte que la société n'est pas ce qu'elle prétend être, mais ils se mobilisent eux-mêmes et leur subjectivité pour intégrer ce système incertain. C'est de cette manière qu'ils entament, s'ils le peuvent, une nouvelle étape dans le combat dur et angoissant qu'on appelle la vie.

Dépasser la crise ?

La « réflexion sur soi », que Husserl propose comme alternative à « la crise », est seulement une partie de l'alternative à développer. Elle est trop académique et elle évoque la liberté intérieure à développer comme projet de libération : une position que je ne partage pas. La recherche de sens qui constitue « l'horizon des attentes » (Koselleck) des hommes n'est pas une pure affaire intellectuelle, c'est une affaire publique et c'est pourquoi c'est profondément politique.

En revanche, je suis complètement d'accord avec Husserl sur le fait que nous devons nous interroger sur les raisons et le sens des crises multiples que nous traversons dans tous les domaines, sur notre manière de déchiffrer ces crises ainsi que sur notre manière d'intégrer nos expériences de crise dans nos visions du monde. Nous pouvons apprendre grâce à cette « réflexion sur soi » que tous ces phénomènes

sont constitués pour certaines raisons et que nous pouvons donc les constituer d'une autre manière, si nous le souhaitons. Nous pourrions apprendre que le fatalisme existe seulement parce que nous l'acceptons. Par ailleurs, souvent nous le voulons car il met à notre disposition des arguments pour fuir les contradictions angoissantes dont nous faisons l'expérience au lieu d'essayer de les dépasser. Nous avons vu, au début de ce texte, que Kierkegaard, de même que Sartre, montre un lien entre le choix et la peur et que ce lien est particulièrement dramatique dans des situations de crise.

[168]

On peut reprendre un argument-clé des Lumières. Kant caractérise l'idéal de l'espace public comme l'endroit où seule la raison a le droit d'exister. Notre espace public actuel est de toute évidence une grande scène où l'industrie culturelle présente ses produits. La raison dans le sens de Kant n'y existe plus, si elle a jamais existé. Un espace public n'est pas l'endroit pour des discussions raisonnables ou d'autres « interactions communicatives » (Habermas) raisonnables. Il est la place symbolique sur laquelle les visions du monde des citoyens se rencontrent et s'affrontent. Les visions du monde des sujets ne sont pas des leçons sur les différentes formes de raison plus au moins bien apprises et récitées dans l'espace public ; elles sont des explications pragmatiques du présent, du passé et des possibilités futures qui permettent aux sujets de donner un sens à leurs existences et au monde au sein duquel ils vivent. On trouve dans les visions du monde des parties d'arguments et de théories, des stéréotypes, des informations erronées et autres choses, mais les visions du monde sont la base intellectuelle de l'individu et de sa recherche publique de sens. Par ailleurs, c'est pour cela que la politique est basée sur des visions du monde et non sur des théories.

Nous avons vu que « le monde est trop cruel » pour les hommes, comme Freud l'a écrit dans « Le malaise dans la civilisation ». Les rêves et les rêveries sont deux sources importantes de notre imagination pour dépasser le monde existant, pour s'imaginer un autre monde

Le potentiel de dépassement existe si nous pouvons imaginer un autre monde qui ne serait pas « trop cruel » pour les hommes. Il n'existait même plus dans nos rêves et nos rêveries ; nous ne pouvons qu'adapter notre vie aux contraintes de notre existence sérielle. Or, le

« principe espoir » (Bloch) subsiste parce que nous ne sommes jamais satisfaits ; nous faisons toujours l'expérience de manques de raison et de sens. C'est pour cette raison que la possibilité de dépasser la situation établie n'a pas complètement disparue. C'est, par ailleurs, pour la même raison que l'industrie culturelle travaille dur pour nous convaincre que notre vie n'est pas si mauvaise, ni si dure que cela.

Dans les arts, nous trouvons souvent aussi cette puissance transcendante parce que notre imagination est mobilisée. Cette [169] puissance existe même dans certains produits de l'industrie culturelle. Pour en donner un exemple : un film italien que la critique française n'aime pas contrairement à moi, c'est *Grande sogno (Le rêve italien, 2009)* de Michèle Placido. Ce film relate, entre autres, l'histoire d'une jeune femme qui fait, dans une situation de crises politique, sociale, familiale, etc. l'expérience de l'inauthenticité de son existence bourgeoise et qui commence à changer sa vision du monde et sa vie avec les autres. Elle apprend à être un sujet réel et, ce faisant, elle devient plus libre quelle ne l'était auparavant. Plus important que cette histoire est de savoir pourquoi ce film nous interpelle. Il nous interpelle parce que nous voyons que cette femme est devenue ce que nous ne sommes pas : libre. Mais nous savons que nous pourrions vivre d'une manière similaire ; nous pouvons imaginer une autre existence.

Cette imagination pourrait être le centre de nos visions du monde et nous pouvons donc construire un espace public où les imaginations sociales et éthiques pourraient se rencontrer, se développer et donner naissance à un nouveau projet pour l'avenir. Mais cela est impossible dans notre espace public actuel.

Je souhaite terminer avec une dernière question. Dans la chanson de Supertramp citée au début de ce texte, le garçon de la chanson dormait mais ne rêvait pas. Son sommeil est une fuite de la liberté. L'industrie culturelle produit cette fuite comme une vision du monde depuis longtemps. C'est pourquoi nous la retrouvons dans toutes sortes de produits culturels : des chansons idiotes aux soi-disant théories.

La question « La crise, quelle crise ? » est une question de sens. Supertramp donne la réponse de l'industrie culturelle. Pour ma part, je pense que cela dépend de notre choix, cela dépend du sens que nous voulons donner à notre société et à notre vie.

[170]

Récits de crise, récits d'« affinités électives »

[Retour à la table des matières](#)

Myriam Revault-d'Alonnes a très bien résumé le « *main-stream* » des récits de crise contemporains, quelle considère comme la réalité de crise, quand elle nous parle « ... d'une crise qui règne sans partage dans tous les domaines de la réalité... nous vivons sous le surplomb de la crise... elle est la norme générale censée régler à la fois la conscience individuelle et collective et les modalités de l'action publique... qui fait de la crise... une situation normale, régulière et permanente... » (Revault-d'Alonnes 2012, p. 18).

Crise et récits de crise

Les récits de crise expriment les expériences de vivre dans une crise globale et universelle.

Selon ces récits, les crises sont la normalité et le « principe de réalité » (Freud 1909) du monde contemporain. Les affinités électives qui, dans le passé, ont permis la constitution de la société contemporaine n'ont pas disparu, mais elles ne sont plus productrices d'un monde nouveau. Elles sont déçues, comme une histoire d'amour à la Goethe peut se terminer en déception.

Ces récits de crise sont également produits et massifiés par les médias et le monde politique. La crise y est dramatisée. Elle n'est pas un accident de parcours regrettable et éphémère. Elle est profonde et durable. C'est pour cette raison que l'on doit agir vigoureusement et immédiatement pour « sortir de la crise ». Non seulement, comme on le sait, ce récit mobilise des affinités afin de faire accepter des mesures qui n'ont pas beaucoup à faire avec les manques et souffrances évoqués dans les récits, mais - en outre - les actions ne font pas sortir de la crise.

Le récit

Le récit n'est pas une analyse scientifique mais une narration de faits réels ou fictifs et en général un mélange des deux qui lie le passé et le présent et qui se projette dans l'avenir. Les récits expriment des opinions et des visions du monde plus ou moins [171] logiquement construites afin de donner un sens au passé, au présent et aux avenir possibles.

Dans un récit, il y a toujours une situation de départ et des personnages qui y agissent. Un événement, par exemple « la crise », intervient, qui perturbe ou change la situation initiale. Il faut trouver une sortie de cette situation, c'est-à-dire un récit qui projette les sujets vers l'avenir.

Le récit s'adresse aux autres. C'est pour cette raison qu'il est un agir dans l'espace public qui unit ceux qui y adhèrent et qui donne les raisons pour lesquelles la situation est devenue ce quelle est et pour lesquelles on doit s'engager dans son projet d'avenir.

Afin que les sujets s'approprient les récits et les transforment en actions, il faut qu'il existe une « affinité élective » (Weber) entre les sujets. Il n'y a pas de simple « manipulation des masses ».

Les affinités électives

Comme on le sait, Max Weber, a développé des « affinités électives » entre le capitalisme émergent et certains aspects du protestantisme surtout dans son *Éthique protestante* (Weber 1922) et dans quelques autres écrits.

Le concept des affinités électives reste toutefois assez étrange dans un discours sociologique mais Max Weber en a fait une conception sociologique, surtout dans son analyse du rapport subtil et multidimensionnel entre certains aspects du protestantisme et « l'esprit du capitalisme » afin de montrer des « parentés intimes » (Weber), des analogies et des convergences entre des phénomènes relevant de l'éthique protestante, d'un côté, et de l'autre côté de l'agir économique. La conjonction de ces phénomènes forme « l'affinité élective » entre l'éthique protestante et le capitalisme : la vision et la pratique de la vie

puritaine soutient et épaula le développement d'une vie et l'agir selon la rationalité formelle de l'économie.

Il existe une attraction réciproque mais également un choix actif et conscient qui font converger ces deux éléments, le protestantisme et le capitalisme, dans une symbiose dont les deux sortent renforcés.

[172]

Weber reprend (implicitement) l'idée des « affinités électives » du grand roman de Goethe (1809/1976), mais ce concept a une très longue histoire en chimie que je ne peux développer ici.

Selon Goethe, les « affinités » sont les forces d'attraction entre deux subjectivités qui « se cherchent l'une l'autre, s'attirent, se saisissent l'une de l'autre et ensuite resurgissent de cette union intime dans une forme renouvelée et imprévue » (Goethe).

Il y a cependant deux variantes des « affinités électives » que l'on retrouve également dans les récits de crise contemporains. D'abord, « Ici, il y a une séparation, une nouvelle composition est survenue et on pense désormais légitime d'utiliser le mot affinités électives car il semble effectivement qu'une relation ait été préférée à l'autre... » (Goethe 1809/1976, p. 41). Cela signifie que les affinités électives résultent de choix libres. Ensuite, dans la deuxième variante « ... le choix [semble] être seulement dans la main du chimiste qui unit ces êtres » (Goethe 1809/1976, p. 41). Autrement dit : il y a des forces extérieures, des forces hétéronomes, qui unissent les éléments et qui déterminent leur symbiose.

***Une autre crise, un autre récit :
retour sur les années 1970 et 1980***

Surtout à partir des années 1980, un seul grand récit ultra dominant s'est développé dans les secteurs les plus divers de la société, de l'entreprise à la culture en passant par le monde politique et la famille. C'est le récit du capitalisme globalisé vainqueur pour le lequel l'entreprise est le modèle du bon fonctionnement de la société ; l'efficacité, la profitabilité et la marchandisation sont ses vertus. Ce récit est composé d'un *storytelling* efficace, multiforme et souvent enthousiaste, gai et multicolore. Il enracine dans les visions du monde le fameux constat de Margaret Thatcher « there is no alternative » à la société existante.

Vu d'aujourd'hui, on ne réalise souvent qu'assez mal le fait que la période entre les années 1980 et le début des années 2000 a également été rythmée par une incessante suite de crises partielles. Les sorties de ces crises ont donné au capitalisme de ces années son impressionnante dynamique. C'est pour cette raison que ce récit a toujours été aussi un récit de crise(s) et que sa finalité a [173] été de « sortir de ces crises » afin de moderniser l'ordre établi. Il a créé ou il a soutenu l'inclusion des sujets dans ce mouvement de modernisation.

Cette dynamique a donné une certaine légitimité au leitmotiv « Vive la crise ! », pour reprendre le titre d'une fameuse émission télévisée diffusée le 22 février 1984 et animée par Yves Montand avec, entre autres, la participation de Laurent Joffrin.

Cette émission, un chef-d'œuvre de l'industrie culturelle, une marchandise culturelle par excellence tout comme du *story-telling*, que je ne peux malheureusement pas analyser ici, n'a pas seulement été un grand succès médiatique (30% de parts de marché), elle est aussi l'archétypique du matraquage médiatique et idéologique des années 1980 et 1990 qui développe, vulgarise, massifie et établit la *doxa* des années à venir. On y trouve déjà la caisse à outils idéologiques et le mode opératoire de ce qu'on appellera plus tard le « néolibéralisme ». La crise est désormais conçue comme un défi : un obstacle à dépasser vers des avènements meilleurs.

Les récits de crise contemporains

Le récit de crise contemporain dominant est une nouvelle variante de ce récit quasi unique. La tonalité a pourtant profondément changé. Le *storytelling* est devenu plutôt prudent ou pessimiste, triste et gris. Néanmoins il demeure un récit incluant : « there is no alternative », tout le monde est concerné par la crise, nous sommes dans le même bateau ; on doit prendre sur soi pour sortir de cette crise ; l'ordre établi dispose des moyens pour rétablir une société acceptable. Les récits de crise sont également offensifs : on ne nie pas l'existence et la profondeur de la crise ; bien au contraire, elle est souvent dramatisée afin d'intégrer les sujets dans l'ordre établi. Personne ne peut vouloir rester dans la situation de crise. En même temps, ces récits sont excluants : ceux qui ne partagent pas ces discours sont des ennemis, des saboteurs, des fous.

Le fait que les récits de crise contemporains soient fatalistes et que les projets alternatifs à l'ordre établi soient rares et peu audibles ne signifie pas pour autant que l'émergence de nouvelles [174] affinités électives soit impossible. Les « séparations » (Goethe) dues à la crise peuvent créer de nouvelles attirances passionnelles.

D'abord, le *storytelling* sur la crise comme fatalité selon lequel nous sommes tous « dans le même bateau » est crédible tout comme la conséquence qui en découle, c'est-à-dire que l'on doit s'adapter aux contraintes, qu'on doit prendre sur soi et souvent payer pour ses « péchés » commis dans le passé. Sur cette base peuvent émerger des affinités électives productrices d'un capitalisme ré-formé, par exemple un capitalisme plus écologique, plus frugal, plus sobre ou moins orienté sur la croissance du PIB. En outre, bien que l'estime et la légitimité de la politique, de ses acteurs et de ses institutions soient au plus bas, les études empiriques montrent que les attentes de sortie de la crise s'adressent surtout aux acteurs politiques. Cela signifie, entre autres, qu'on ne compte pas sur l'auto-mobilisation de sa subjectivité pour développer un projet d'avenir et des affinités électives alternatives, mais qu'on accepte sa position d'objet, c'est-à-dire de ne pas être acteur de son destin. La fin du fatalisme et la mobilisation de la subjectivité doivent venir de l'extérieur, par exemple d'un homme ou d'une femme providentiel(le) qui mobilise les subjectivités pour le projet qu'il (elle)

propose et impose. C'est sur la base de cette stratégie « *d'empowerment* » que peut émerger un nouveau récit, un récit autoritaire, et une sortie autoritaire de la crise.

À côté du récit fataliste et de temps en temps contre ce récit, d'autres récits se sont fait et se font encore entendre, mais ils n'ont ni la même force de *storytelling* que le premier ni sa force dans l'espace public.

Récits de crise alternatifs

Il existe, par exemple, beaucoup de structures et de réseaux d'acteurs qui, souvent, faute d'autres possibilités, s'auto-organisent afin d'être, d'un côté, assez intégrés dans l'ordre établi pour pouvoir vivre ou survivre et, de l'autre, assez autonomes pour développer une vie conforme à leurs désirs. Ainsi, on constate par exemple des arrangements entre la création artistique et le travail publicitaire. Certes, ces réseaux peuvent se mobiliser pour défendre les marges d'autonomie dont ils disposent, comme le montre l'interminable conflit sur le statut des intermittents du [175] spectacle en France. Il se pose cependant la question de savoir s'ils veulent et s'ils peuvent produire un contre-projet social centré sur la création. Leur récit est presque incompréhensible pour le public et la probabilité qu'en émergent des affinités électives productrices d'un nouveau projet social ne me semble pas élevée.

Un nouveau récit ?

Enfin, le fatalisme dominant ne signifie pas que nos sociétés soient complètement pacifiées. Bien au contraire, la situation est très tendue et les conflits dans les secteurs les plus divers sont nombreux. On doit également considérer les nombreux « mouvements » qui se sont produits dans les dernières années aux quatre coins du monde et qui montrent que l'ordre établi est en crise. Toutefois, ces mouvements sont ambigus. D'abord, on constate dans les mobilisations des affinités électives contre l'ordre établi. Cela explique la relative hétérogénéité sociale et politique des participants. Ensuite, c'est en général au cours

des mobilisations que la question de la finalité du mouvement se pose et que le récit se développe. S'il n'y a pas de réponse à cette question, ni un nouveau récit ni une nouvelle constellation ne peuvent émerger *directement* du mouvement. Il y a également souvent des récits préétablis qui orientent, comme une raison objective, des parties de ces mouvements, par exemple l'orientation à l'État et aux institutions démocratiques, à la nature ou à *Xoumma*. Mais il y a également des acteurs qui s'orientent vers la transcendance de ce qui a créé l'ordre contesté. Ils cherchent le récit d'une alternative qui pourrait émerger de leurs affinités électives, mais jusqu'à aujourd'hui ils ne l'ont pas trouvé.

Le défi

Le nouveau récit, le « récit post-crise », est à trouver. Les affinités électives qui existent et qui émergent peuvent rejoindre la solution autoritaire ; elles peuvent également se défaire ou, enfin, elles peuvent continuer leur travail d'imagination d'un récit libérateur.

[176]

On se souvient que selon Goethe les « affinités » sont les forces d'attraction entre deux subjectivités qui « se cherchent l'une l'autre, s'attirent, se saisissent l'une de l'autre et ensuite resurgissent de cette union intime dans une forme renouvelée et imprévue » (Goethe). L'avenir est pleinement ouvert et c'est pour cette raison que nous vivons une époque fascinante pour les sociologues et pour les citoyens que nous sommes.

[177]

Critiques et résistances : construire l'avenir

[Retour à la table des matières](#)

J'aimerais engager une discussion sur des contestations et résistances concrètes pour comprendre leur potentiel d'émancipation. Ces « cas exemplaires » (Kracauer) et « fragments » (Adorno) de la réalité sociale nous permettent non seulement la compréhension de ces mouvements (et, si affinité, d'y participer) mais également d'avancer dans la compréhension de la subjectivité contemporaine.

Je pense surtout à des mouvements transnationaux et des mouvements nationaux ou à des mouvements limités qui ont des « frères », des mouvements semblables, dans d'autres pays, régions ou continents.

Contestations et soulèvement

Les dernières années ont été riches en événements qu'on pensait - encore au début des années 2000 - être plutôt des objets d'étude pour les historiens : les révoltes, les contestations massives et publiques, les soulèvements et les révolutions.

Ce ne sont pas seulement les pays du monde arabe qui ont été concernés. D'autres pays, comme par exemple la Grèce, l'Espagne ou la Turquie mais également le sud-est du continent tout comme les États-Unis et des pays d'Amérique Latine ont connu des mouvements de masse, des mouvements de contestations de l'ordre établi, de l'ordre subi.

Certes les raisons d'agir des acteurs, les raisons que les acteurs indiquent, n'ont pas toujours été les mêmes. Pourtant, ce qui frappe l'observateur et ce qui donne à réfléchir à l'analyste de ces mobilisations publiques est le fait que, en utilisant des formules et des expressions différentes, il ne s'agit pas de révoltes dues à la faim, de mobilisations pour des augmentations de salaire, pour l'amélioration

des conditions de travail ou pour des revendications spécifiques ou corporatistes. Il ne s'agit pas non plus de révolutions dans le sens classique (et un peu réducteur) du terme, c'est-à-dire de révolutions visant à renverser le pouvoir en place pour prendre le pouvoir.

[178]

Il y a et il y a toujours eu quelques uns de ces éléments dans les mouvements, mais ce qui domine et ce qui donne la spécificité commune à ces mouvements, si différents et ayant lieu dans des pays très différents, c'est un ensemble de leitmotifs qu'ils partagent.¹¹⁷ Sans vouloir établir une hiérarchie entre eux, on y trouve, d'abord, la dignité (souvent dans le sens du mot arabe « *karama* »). Cette dignité est à la fois la dignité des acteurs individuels mais également la dignité partagée avec les autres, les autres avec qui ou au nom desquels ils se mobilisent contre ceux qui bafouent cette dignité, qu'il s'agisse d'un régime autoritaire, d'une oligarchie ou les « 1% » du mouvement *Occupy* aux États-Unis.

Ces « indignés » se mobilisent ensuite contre ceux qui en Espagne détiennent le pouvoir afin qu'ils « dégagent » (comme Benali en Tunisie) pour (re)trouver leur dignité. On remarque que la qualité de la dignité revendiquée est très abstraite ; elle est une revendication de reconnaissance abstraite. Cependant, en quelle qualité ces acteurs veulent-ils être reconnus ? En tant qu'être humain, en tant que citoyen... ? Leur identité est, d'un côté, négative : nous qui sommes méprisés par le régime en place, par les « 1% », etc. De l'autre côté, elle est également positive : nous qui combattons ces régimes. Leur principe d'identité n'est que peu développé. En outre, la finalité politique et sociale de ces mouvements reste extrêmement floue et, souvent, n'est même pas évoquée.

Le troisième leitmotiv est la démocratie. Rien de plus flou que cette expression ! La traduction de cette revendication dans des procédures d'élections et parlementaires (par exemple en Tunisie ou en Égypte) ne résout pas les problèmes qui ont fait agir les hommes et les femmes dans la rue. On peut constater une idée, ou peut-être ne s'agit-il que d'une intuition, de vouloir se représenter, comme les « indignés » en

¹¹⁷ Cf. également Manuel Castells/Farhad Khosrokhavar/Alain Touraine/Michel Wievorka, L'unité des grandes contestations contemporaines, in : *Socio* 02/20133, pp. 139-167.

Europe le formulent explicitement en revendiquant « une véritable démocratie ». Cette expression, elle aussi, est floue mais elle indique au moins que ce qu'on [179] appelle officiellement démocratie n'en est - selon eux - pas une. Ces mouvements ont toujours créé des auto-organisations qui fonctionnent selon leurs propres modalités et principes. Pourtant, ces structures sont éphémères, elles durent le temps de la mobilisation, et elles n'ont pas la vocation de remplacer les institutions (prétendues) représentatives, comme au début du XX^e siècle les soviets, par exemple.

Enfin, le quatrième leitmotiv est le refus de la violence, le « selima ». Bien sûr et malheureusement, il y a toujours eu des actes de violence et, souvent, même des morts. Il ne s'agit pas (ou très exceptionnellement) d'une orientation non-violente dans la tradition pacifiste de Gandhi, mais du refus de se laisser prendre dans un engrenage dont on ne peut sortir que vaincu.

On constate également que ces mouvements sont des mouvements nationaux dans le simple sens qu'ils ne dépassent pas ou seulement très marginalement les frontières des États-nations établis. Néanmoins, il y a eu avant, pendant et après ces événements des contacts et des rencontres entre activistes de la « société civile » de différents pays, par exemple grâce aux « forums » altermondialistes, à certaines ONG ou aux contacts personnels à l'étranger.

En outre, les médias classiques, surtout les chaînes de télévision par satellite, tout comme les TIC en général et les réseaux sociaux en particulier jouent un rôle énorme dans l'internationalisation et la massification des événements. En revanche, on n'a pas affaire à des « cyber-révolutions ». La conjonction des TIC et des mobilisations dans la rue et surtout sur les places crée des contre-espaces publics par rapport aux espaces publics officiels et, en général, strictement contrôlés par les pouvoirs en place. Ces espaces publics fonctionnent comme fonctionne un espace public depuis les Lumières : un public qualifié analyse, il délibère et mène des actions afin de construire un avenir meilleur. Notre propos n'est pas ici de reconstruire, d'analyser et de juger les différentes actions et positions, mais de souligner l'émergence de véritables contre-espaces publics.

Pour que l'espace public puisse fonctionner ainsi, il faut que les acteurs soient qualifiés. Ils disposent de compétences et de

qualifications acquises de multiples manières sur le plan social, [180] sur le plan moral ainsi que sur les plans politique et technique. L'apprentissage politique, me semble-t-il, est le moins développé ; il s'agit du point le plus faible de ces mouvements et il risque de compromettre leur avenir.

Un autre trait commun revendiqué et réalisé est l'horizontalité. Les leaders charismatiques et durables sont très rares. Les organisations traditionnelles, comme les partis et les syndicats, sont quasiment invisibles, mais beaucoup de leurs militants sont dans le mouvement. Or, ils n'y participent pas comme délégués de ces organisations mais ils apportent l'expérience, le savoir et le savoir faire qu'ils ont souvent acquis pendant de longues années de militantisme.

Last but not least, les femmes participent massivement à ces mouvements. Ce fait, tout comme le mélange intergénérationnel des acteurs, indique que le potentiel d'action dépasse largement les formes politiques établies.

Les sciences sociales seraient, à mon avis, bien conseillées de partir du constat d'un énorme et nouveau potentiel de l'action collective et de mettre la question du sens de ces actions au centre de leurs réflexions.

Nous ne sommes pas les conseillers du prince, ni les guignols des plateaux de télévision mais des chercheurs qui veulent comprendre ces événements, qui veulent communiquer ce qu'ils ont compris afin d'enrichir la délibération dans l'espace public. Mais quel espace public ? Cette question est cruciale. S'il n'y a pas d'espace public où nos arguments, s'il le faut traduits en images, trouvent leur place, il faut le créer. Il ne s'agit pas de jouer le rôle d'une avant-garde, de vouloir expliquer aux autres comment et pour quelles raisons ils agissent et à quelle fin ils doivent agir. Ce faisant, on remplacerait le pouvoir en place pour devenir une autre élite dominante et opprimante. « Le jardinier peut décider de ce qui convient aux carottes, mais nul ne peut choisir le bien des autres » ¹¹⁸. Mais 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 [181] des légumes

¹¹⁸ Jean-Paul Sartre, *Le Diable et le Bon Dieu*, Paris, Gallimard folio, 1951/1972, p. 141.

et ils les ont toujours menés à des catastrophes au nom des idéaux les plus nobles.

Fatalisme et résistances

Pourtant, au moins en Europe, la situation sociale et politique est caractérisée par un profond fatalisme, d'un côté, et de l'autre côté, par des contestations et des résistances multiples.

Le fatalisme et les résistances sont deux réponses possibles à la question de savoir comment se situer par rapport aux changements qui s'imposent aux individus : en s'y adaptant ou en défendant son autonomie subjective (*Eigensinn*) : le sens que l'on donne au monde et à son existence dans le monde. Le fatalisme est la conscience de l'indépassabilité de la société établie ¹¹⁹. Ce fatalisme n'est pas à confondre avec l'inertie sociale. Bien au contraire, la société est (au moins en apparence) très dynamique ; les changements de sa forme apparente s'accélèrent de plus en plus (dans le sens de Rosa) mais la société est profondément stable. Ce phénomène n'est pourtant pas nouveau ¹²⁰.

De manière de plus en plus explicite et individuelle, les individus sont mobilisés pour la réalisation d'un projet de société, c'est-à-dire pour le projet de la ré-forme du capitalisme. ¹²¹ La société et les mouvements qui caractérisent son apparence sont vécus par les sujets comme agissant de l'extérieur sur eux ; ils les contraignent et ils les maîtrisent (nouvelles hétéronomies dans le sens de Kant). Pourtant, la société n'est pas pacifiée ; elle est dominée par un profond et douloureux *malaise*. ¹²²

Certes, les individus contemporains ressemblent beaucoup aux « Uns » (Hegel), mais ils ne le sont pas. Ils ne sont pas non plus réduits au statut d'agent bien qu'ils soient largement « extéro-déterminés »

¹¹⁹ Développé in Spurk 2012.

¹²⁰ Cf. par exemple Adorno 1961.

¹²¹ Ceci est un des éléments les plus importants de ma lecture de Giddens, par exemple.

¹²² Cf. Spurk 2010.

(Riesman). Les forces extérieures aux sujets les dominent en « conduisant leurs conduites », pour paraphraser Foucault. Or, les sujets se mobilisent également contre certains [182] aspects de la société établie ou du projet de société (*résistances*) et ils peuvent en changer certaines facettes. Ainsi, ils rendent le projet de la ré-forme du capitalisme plus consensuel et plus stable. On peut caractériser ces agirs comme « sériels » ou « pratico-inertes » (Sartre), mais on ne peut, cependant, pas réduire toutes les résistances à des agirs pratico-inertes. La question de savoir est : qui résiste à quoi, pour quelles raisons et à quelles fin ?

Empiriquement, on constate une sorte de millefeuille d'acteurs, de causes, d'actions, etc. Ils ont en commun le fait qu'ils réclament la réalisation ou le respect de droits, de principes et de finalités établis comme des fondements de la société établie (égalités en droit, la vie décente...). Les formes des contestations et des résistances varient, en revanche, beaucoup entre des actions individuelles et peu publiques (plainte auprès de la police, procédures juridiques) et les révoltes (par exemple, les dernières années en France, lutte des ouvriers de Continental ou la lutte contre le projet d'un nouvel aéroport à Notre-Dame-des-Landes). Aussi différentes soient les formes d'actions, elles révèlent un profond malaise dans la société, comme indiqué plus haut, et elles n'ont pas comme finalité le dépassement de la société.

Le fatalisme *et* les résistances sont basés sur des *critiques*, dans le sens où ils expriment que « le monde n'est pas ce qu'il devrait être ou ce qu'il pourrait être » (non-authenticité, Adorno), par exemple : il n'est ni libre, ni équitable, ni individualiste. Les critiques se réfèrent ainsi à des visions du monde comme il est, comme il a été et comme il pourrait être. ¹²³ Le fatalisme et la résistance sont, par conséquent, des rapports au monde qui se manifestent empiriquement en même temps dans la sphère publique et dans la sphère privée. Ils sont des manières de se situer dans le monde, des rapports subjectifs au monde ainsi que des quêtes de sens et d'explication du monde, de soi-même et de son rapport au monde. Se situer dans le monde n'est pas seulement un agir intellectuel, mais demande également des actions privées et publiques.

La base du malaise ainsi que des résistances sont des expériences vécues de manques et de souffrances, d'un côté, et de l'autre côté, la

¹²³ Cf. Spurk 2006.

conscience que ce monde est indépassable. Les [183] manques vécus qui provoquent des souffrances peuvent être de l'ordre matériel (par exemple la vie indécente), psychique (par exemple « fatigue d'être soi », Ehrenberg) ou moral (par exemple le non-respect des principes républicains de justice, d'égalité et liberté en droit, etc.). Ils relèvent, d'un côté, des décalages entre la réalité vécue et les promesses et les attentes établies comme légitimes (par exemple la vie meilleure ou bonne, l'intégration selon la logique sociale dominante) et de l'autre côté, de certitudes des sujets d'être faibles, trop faibles pour changer ce monde. C'est pour cette raison qu'ils ne considèrent pas cette possibilité ; souvent, ils la refoule : « un autre monde n'est pas possible ».

Mobilisation de la subjectivité : la contradiction majeure du capitalisme

L'existence est toujours une existence dans des situations contingentes (dans le sens phénoménologique du mot) et une existence avec les autres. C'est pour ces raisons que l'existence inclut nécessairement la mobilisation de la subjectivité, or les formes et les finalités de ces mobilisations sont indéterminées. Les sujets disposent de compétences, de savoirs, etc. de leur vie en société et ainsi un véritable potentiel d'agir (on le sait au plus tard depuis Dewey). La mobilisation de la subjectivité est une sorte *d'empowerment* afin de réaliser la finalité que le sujet se donne ou laquelle lui est imposée (avec son consentement). Cette mobilisation de la subjectivité varie entre l'instrumentalisation hétéronome et la libération, mais elle est toujours intentionnelle (dans le sens de Husserl et de Sartre), d'une manière consciente ou inconsciente. De la même manière, elle dispose toujours d'une finalité. La mobilisation de la subjectivité est à comprendre comme un projet.

Je propose pour ces raisons comme grille de lecture provisoire des rapports sociaux qui se créent grâce à la rencontre des subjectivités mobilisées, les « médiations » que Sartre a développées dans sa *Critique de la Raison Dialectique*. On peut ainsi caractériser les sociétés capitalistes contemporaines comme des sociétés « pratico-

inertes » ou « sérielles » (pour Sartre, ces deux mots sont des synonymes).

[184]

Le fatalisme tout comme la résistance sont deux formes de la mobilisation de la subjectivité. La résistance collective existe tout comme la résistance individuelle, mais on constate, aussi bien sur le plan individuel que sur le plan collectif, que les résistances défensives dominant : rétablir le *statu quo* du passé meilleur que le présent ou s'arranger avec l'ordre établi en le changeant (un peu) en sa faveur ; il ne s'agit pas de mobilisation de libération. L'intentionnalité de la mobilisation de la subjectivité oscille ainsi entre la mobilisation *pour* la (ré)intégration dans l'ordre établi (pratico-inerte) et la libération. La finalité de leurs agirs est ouverte et indéterminée : l'inscription dans l'ordre établi (« escape from freedom », Fromm) est une finalité possible et elle est la plus courante ; la libération (« liberté pour », Fromm) en est une autre mais rare.¹²⁴ Certes, la mobilisation pratico-inerte de la subjectivité domine largement, mais la possibilité d'une mobilisation pour la libération existe car les mobilisations de la subjectivité sont toujours des « arrachements de la situation donnée » (dans le sens de Sartre) vers le futur (qui n'existe pas encore). Ainsi, il y a des situations d'extase¹²⁵. C'est pour cette raison que la transcendance est toujours une possibilité dans l'agir.

La libération de la force de travail (dans le sens de Marx, surtout dans les *Grundrissé*) est un modèle de l'analyse qui montre que les sujets libérés des contraintes traditionnelles (« libre de », Fromm) *doivent* agir en tant que sujets (« condamnés à la liberté », Sartre), ils doivent se publier pour (sur)vivre dans le capitalisme. La mobilisation de la subjectivité et la publicité (Kant) et, *in fine*, l'espace public sont ainsi constitutivement liés.

La subjectivité est toujours une subjectivité socialisée. Selon la formule de P. Berger (1963) : l'individu s'inscrit dans la société et la société s'inscrit dans l'individu ; c'est-à-dire quelle fait partie d'une société constituée et elle est en même temps individuelle. Elle n'est ni

¹²⁴ Comme vous le savez, j'ai terminé un manuscrit sur la « libération possible ». Le livre sortira au plus tôt à la fin de cette année. Si vous le désirez, je peux vous envoyer le manuscrit.

¹²⁵ Cf. Sartre 1943 et Berger 1963, chap. 6.

une « nature humaine » inchangeable ni socialement déterminée. Les individus socialisés disposent de véritables caractères sociaux, des formes de subjectivités qui leur [185] permettent d'exister dans une société donnée conformément aux règles et aux normes établies qui s'imposent à eux.

Depuis des décennies, la subjectivité est profondément travaillée par l'industrie culturelle (dans le sens strict de Horkheimer et d'Adorno). Le caractère social, les expériences vécues, l'accélération de la forme apparente du capitalisme (sa « dynamique » empirique) tout comme les formes, les manières et les contenus de penser ressemblent de plus en plus à la « *forme* marchande » (Marx). Cela ne veut pas dire que tout soit devenu des marchandises mais la logique et la forme marchande pénètrent et, *in fine*, elles dominent non seulement l'économie mais également la vie sociale et culturelle tout comme la pensée et le psychisme. Cette domination de la forme marchande et la généralisation de la raison instrumentale sont deux des raisons majeures pour lesquelles nos sociétés sont très stables, beaucoup plus stables que les nombreux et incessants conflits et luttes pourraient le suggérer. Une autre raison de sa stabilité est le fait que l'échange marchand est un échange d'équivalent, c'est-à-dire après l'échange « le compte est toujours bon ».

Par conséquent, les phénomènes ne deviennent pas seulement de plus en plus semblables et interchangeable mais aussi parce que l'échange marchand est aussi un échange équitable (toujours selon Marx), il n'y a pas ou plus de dépassement possible. Le cercle de la reproduction pratico-inerte pourrait ainsi se fermer.

Cependant, la mobilisation des subjectivités demande toujours des choix aux sujets. Ces choix ne sont pas arbitraires ou libres dans le sens libéral du mot, mais ils engagent la liberté des sujets qui *doivent* donner un sens à leur agir. C'est pour cette raison qu'ils ont toujours des raisons d'agir et qu'ils doivent donner un sens à leur agir, à leur existence, au monde, etc. ¹²⁶ Ce sens n'est pas donné *a priori* ; le sens est toujours à créer. Cette quête de sens est une nécessité existentielle qui rend la reproduction du capitalisme incertaine. Cela explique également l'importance de l'industrie culturelle qui tente (avec beaucoup de succès) à intégrer la subjectivité dans la reproduction du capitalisme

¹²⁶ Spurk 2006.

afin qu'il n'y ait plus d'alternative. Margaret Thatcher l'avait formulé affirmativement : [186] TNA. L'École de Francfort a été très explicite sur ce point, et des pratiques sociales contemporaines montrent également la vivacité de l'industrie culturelle qui ne se limite pas aux médias ou à la production culturelle. « *l'empowerment* » comme stratégie managériale ou comme politique sociale en est un autre exemple.

Au moins aussi important que ceci est l'importance que l'industrie culturelle donne à la liberté et à l'individualisme. Elle reprend et modernise un grand classique du capitalisme : sa liberté est la liberté de choix entre les produits de l'industrie culturelle ; son individu est le sujet réduit à l'agent (du marché). Marx a déjà ébauché une critique de cette conception ; l'École de Francfort l'a développée ¹²⁷ ; elle est à continuer afin d'expliquer nos sociétés que je caractérise comme « individualisme sériel ».

Pourtant, le cercle de la reproduction du capitalisme n'est pas fermé. Les expériences vécues de manques et de souffrances persistent. ¹²⁸ Elles font réaliser aux sujets que la société n'est pas ce qu'elle prétend être et quelle pourrait être différente. La mobilisation des subjectivités ne va pas de soi. Il faut de la « volonté » (Tönnies). Afin de garantir la reproduction du capitalisme, il faut vouloir faire ce qu'on doit faire. C'est cela la domination réelle et consentie : la mobilisation consentie de la subjectivité afin d'atteindre une finalité imposée. Les arguments et la raison reculent au profit des mythes et des histoires (par exemple le « storytelling »). ¹²⁹ La critique raisonnable perd ainsi de plus en plus son objet et, en même temps, l'industrie culturelle lutte « contre un ennemi vaincu : la raison » (Adorno). Ce phénomène est aujourd'hui très développé mais il vient de loin. Il est un élément-clé de la « dialectique de la raison » (Horkheimer/Adorno).

La mobilisation de la subjectivité *pour* la reproduction du capitalisme réussit si le projet du sujet se retrouve dans la mobilisation imposée, si

¹²⁷ Cf. les défenses de l'individu dans les écrits d'Adorno et Horkheimer, si peu considérées.

¹²⁸ Certes, Adorno est, surtout dans la *Dialectique Négative*, très sceptique sur ce point.

¹²⁹ Cf. Horkheimer/Adorno, 1947 ; une autre analyse française de ce phénomène : Citton 2010.

elle y trouve sa place. Il existe un rapport réflexif entre la conscience individuelle et l'hétéronomie ; elles convergent dans la reproduction sociale. Or, cette convergence [187] n'est pas assurée. Si elle n'a pas lieu, les sujets font l'expérience de la non-authenticité de la société ; cette expérience est vécue douloureusement et « la porte vers d'autres avènements possibles » s'ouvre. ¹³⁰

Publicité et critiques

La mobilisation de la subjectivité crée de la publicité car, en tant que mobilisation avec ou contre d'autres, elle est un dépassement de « l'homme privé » (Habermas). Les espaces publics existants donnent forme à la « convergence » des subjectivités suivant la logique marchande. Ces espaces publics sont des espaces publics de domination et des espaces de l'industrie culturelle. Leurs idées sont devenues une force matérielle qui domine parce qu'ils ont pris possession des masses et l'idéologie qui y domine est l'idéologie des dominants, pour paraphraser deux fois Marx. Or, dans ces espaces se peuvent se faire entendre également (mais pas toujours) des critiques qui expriment des manques et des souffrances, des contestations de l'ordre établi. L'espace public dominant n'est pas unidimensionnel.

Ces critiques restent cependant souvent enfermées dans l'espace privé ; elles ne peuvent ainsi pas gagner une qualité politique. ¹³¹ Cela explique non seulement le déclin du politique mais également les dégâts psychiques de plus en plus répandus (de la souffrance psychique à la dépression nerveuse), car les sujets ne peuvent plus se publier et créer ainsi des liens entre pairs. Dans ce cas ne reste que la solution « thérapeutique » : le travail sur soi est devenu un leitmotiv de l'intégration sociale et domine les politiques sociales.

La contestation est la forme publique de la critique. Critiquer signifie penser et exprimer publiquement et normativement le désaccord avec l'objet de la critique : il ne correspond pas à ce qu'il devrait être ou à ce qu'il pourrait être. C'est le jugement moral qui porte sur un manque liant le sujet et l'objet critiqué. Ce jugement est négatif

¹³⁰ Cf. Spurk, 2012.

¹³¹ Cf. Eliasoph, 1998.

(par exemple : pas juste, pas bien, pas normal, [188] etc.). Sur la base de ce jugement peut émerger la négativité de l'objet : son potentiel d'être ce qu'il n'est pas encore. On se réfère à un état virtuel meilleur que le présent (avenir possible) dont le potentiel existe au sein de l'objet critiqué (il pourrait être ainsi). Par conséquent, la critique est liée au projet, mais elle n'inclut pas nécessaire le dépassement de l'objet critiqué. Elle peut également prendre la forme d'un agir pratico-inerte et elle produit ainsi de l'aliénation et du fétichisme dans le sens de Marx et de l'École de Francfort.

Les sujets mobilisent toujours des raisons pour critiquer. Ces raisons peuvent être explicites (instrumentales ou dialectiques). Les énoncés de manques et de souffrances peuvent également prendre la forme de « scénarii » ou de mythes. Dans ce cas, les « critiques » et le projet qui peuvent en émerger ne sont pas raisonnables.

La critique n'est pas banale ; elle est pourtant courante dans la vie quotidienne, car elle exprime l'expérience vécue de la non-authenticité de l'être par rapport au devrait-être dans des situations les plus diverses de la vie quotidienne. Le devrait-être est établi dans les visions du monde des sujets tout comme dans la normativité de l'ordre établi et dans le caractère social. Néanmoins, en général, le dépassement de l'objet critiqué n'est pas envisagé, mais on réclame la réalisation des principes et des promesses de l'ordre établi contre cet ordre. C'est l'aspect pratico-inerte de la critique. Or, cette critique ouvre également la *possibilité* de faire l'expérience que cette réalisation n'est pas possible et la *possibilité* de découvrir le dépassement possible : « un autre monde est possible ». Il peut se constituer un mouvement social qui organise le sens spécifique des acteurs du mouvement défendant une historicité spécifique. Les critiques ont besoin d'un espace public spécifique, d'un contre-espace public par rapport à l'espace public de l'industrie culturelle.

Résistances et théories critiques

Les *théories critiques* ne sont pas des modes d'emploi pour les mouvements sociaux ou des résistances. Elles sont pourtant, comme les contestations, liées à la non-authenticité de la société ; [189] elles

confrontent l'être et le devrait-être et elles formulent à partir de cette confrontation l'horizon normatif de leurs analyses. Les théories critiques sont toujours des théories normatives. Cette normativité n'est pas fondée sur une morale abstraite et *a priori*, mais elle formule la négativité de l'existant vécu. Les théories critiques expliquent les raisons pour lesquelles la société est ce quelle est, ce quelle veut être ainsi que les raisons pour lesquelles elle ne peut pas être ce quelle veut être, mais elle pourrait l'être. Il y a donc *des avènements* possibles. Les théories critiques indiquent ces possibilités, même si ces possibilités ne sont que peu probables (« bouteille à la mer », Adorno). Les avènements sont cependant toujours ouverts ; le dépassement du monde existant vers un monde plus conforme aux espoirs normatifs de la critique est un avenir possible.

La théorie critique doit garder sa référence aux Lumières et à la société que les Lumières ont projetée, la « *bürgerliche Gesellschaft* », afin de confronter la société existante avec ce projet de société, car il est le projet fondateur des sociétés capitalistes. C'est la perversion de ce projet qui a permis la reproduction du capitalisme et, *in fine*, elle a fait naître la société contemporaine. La confrontation de ce projet avec l'état actuel de la société peut contribuer à l'explication de ces perversions et des contradictions de la société contemporaine tout comme à l'explication des expériences vécues. Les théories critiques rencontrent ainsi les contestations et les résistances.

Le lien entre les théories critiques et les résistances est faible mais réel. Il est faible car les visions du monde et les théories n'obéissent pas à la même logique d'explication. En plus, les théories qui traitent des résistances ne sont en général, pas critiques. Le lien entre les théories critiques et les contestations est possible car les résistances comme les théories critiques sont en quête de sens de ce qui est, de ce qui a été et de ce qui pourrait être dans le futur. Elles cherchent à expliquer, c'est-à-dire à trouver les raisons pour lesquelles le monde est (devenu) ce qu'il est et pour lesquelles il pourrait être différent.

Les résistances comme les théories (critiques) n'existent que dans l'espace public. Or, il y a toujours plusieurs espaces publics. L'espace public dominant, l'espace public de l'industrie [190] culturelle, rend la rencontre des résistances et des théories critiques (au moins à long terme) impossible. Il faut créer des contre-espaces publics, des espaces publics contre l'espace public de l'industrie culturelle.

La critique est toujours fondée sur des expériences vécues (« expériences des sens, Horkheimer/Adorno 1947) de manques, de souffrances et de non-authenticité. La question que, entre autres, Adorno a brutalement formulée, la question de savoir si ces expériences sont encore possibles, est certainement importante et fondée. Pourtant, toute son œuvre mais également et modestement notre discussion sont des exemples qui montrent que la réponse à cette question est négative. Plus explicitement et en paraphrasant les titres de deux de mes livres préférés d'Adorno et de Horkheimer, on peut dire que la théorie critique est un ensemble de réflexions à partir de la vie abîmée (« *Reflexionen aus dem beschädigten Leben* ») qui permettent la formulation de « *minima moralia* » (Adorno) et de « *Dämmerungen* » (Horkheimer) : les crépuscules et les aubes qui annoncent des jours nouveaux.

La critique a besoin d'une subjectivité bien constituée, autonome et raisonnable ; or, l'industrie culturelle travaille avec acharnement à la destruction de ces qualités de la subjectivité. On ne peut pourtant pas en déduire l'impossibilité de la critique. La subjectivité n'est pas une donnée naturelle ou une donnée positive dans le sens que l'on constate quelle existe ou quelle n'existe pas. La critique et la subjectivité se développent ensemble et dans un rapport dialectique grâce à l'agir dans un espace public quelles créent.

On ne peut pas squatter l'espace public de l'industrie culturelle pour développer la critique. Dans la critique qui porte les contestations et résistances se publient les manques et les souffrances vécues afin de les dépasser ; les théories critiques publient des propositions d'explications des raisons des souffrances et des manques afin de les comprendre. Or, les théories critiques ne sont pas des descriptions de ce que les autres doivent faire. Les théoriciens critiques ne sont pas les maîtres d'école des opprimés incultes auxquels on doit apprendre la libération. Ce « léninisme intellectuel » (*cf.* Bourdieu) n'est pas seulement une hétéronomie [191] exercée sur les autres sujets, c'est-à-dire qu'il est en contradiction avec les normes des théories critiques, il devient aussi rapidement pathétique. La publication, en tant que création de subjectivité et de liens avec les autres afin de dépasser des manques et des souffrances, peut lier les théories critiques ainsi que les résistances et les contestations. Dans cette interaction publique peut se constituer le sens spécifique et l'autonomie subjective partagés par ceux qui résistent et qui contestent ainsi que par les critiques théoriques. Ils

peuvent se trouver ensemble dans un espace public qui leur est exclusif et au sein duquel ils peuvent développer leur projet de société dans l'espoir de l'imposer à la société entière.

[192]

L'inégalité : le scandale de la normalité ?

[Retour à la table des matières](#)

Les discours sur les inégalités sont généralement fondés sur des données quantitatives pour en conclure que les inégalités ne se réduisent pas significativement ; en général, le constat est qu'elles s'accroissent. On juge - sur le plan moral - cette situation comme mauvaise au nom d'un idéal noble : l'égalité des hommes. Pour être mesurés, les êtres humains sont réduits à des unités abstraites et interchangeables. Cette méthode est idéologique et rend impossible d'imaginer le dépassement des inégalités, souvent criantes, dans nos sociétés.

Inégalités

Les inégalités croissantes que beaucoup de journalistes et de sociologues montrent et dénoncent se réfèrent, implicitement ou explicitement, à une idée noble héritée des Lumières : les hommes sont *a priori* égaux ; les conditions sociales, culturelles, politiques et économiques font que l'inégalité s'installe. Ainsi, Kant a souligné que les hommes (dans le sens sexué du mot, par ailleurs) sont dotés de raison et Rousseau constate, dans son « Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes », l'égalité des hommes dans leur état naturel (sauf les inégalités physiques). Ces positions sont plus des postulats normatifs et éthiques que des constats empiriques ou historiques.

Plus proche de nos travaux de sociologues, on trouve une autre position, également bien ancrée dans le sens commun, selon laquelle les hommes sont inégaux. Il s'agit de gérer cette inégalité existante,

quelle soit essentielle, naturelle, sociale ou culturellement produite, pour vivre ensemble.

Ces positions ont en général une visée réformatrice qui se résume dans la question de savoir comment les inégalités se développent et comment on pourrait agir pour qu'elles se réduisent.

La sociologie empirique et politique nous fournit des descriptions très fines des inégalités existantes, en ce qui me concerne assez choquantes, qui ne diminuent pas ou très peu. Souvent, ces inégalités se creusent, au moins dans les sociétés capitalistes développées. On trouve cette tendance lourde aussi [193] bien dans les rapports entre les genres que sur le plan salarial, entre populations immigrées et non immigrées, mais aussi dans l'accès aux soins, à la culture, à la consommation, au bac... Bref, de multiples inégalités existent et elles se recoupent plus ou moins souvent dans les situations des différents individus et groupes sociaux.

Quelles inégalités ?

Pourtant, ni les positions des classiques ni les descriptions-dénonciations de l'inégalité ne sont notre objet. Il s'agit de se poser la question suivante : quels sont les critères et les référents de ces multiples discours sur l'inégalité ? Dans les constats et descriptions de l'inégalité, on trouve un *a priori* moral selon lequel l'inégalité est en soi quelque chose de mal. Ce constat est à questionner. On y trouve également des critères de mesure de l'inégalité très abstraits et souvent mathématisés qui permettent la description et les tendances de l'inégalité. Ces mesures se réfèrent à une conception de l'être humain spécifique à la société capitaliste : l'homme abstrait et interchangeable. Ainsi un homme = une femme.

Nous formulons l'hypothèse que ces discours sociologiques sur les inégalités, qui existent, bien sûr, empiriquement, ne sont pas idéologiquement neutres. Ils impliquent une vision du monde et un horizon normatif : ce que la société devrait être. En outre, la dénonciation des inégalités produit souvent de la compassion et de la pitié mais rarement des projets de dépassement de l'inégalité. On a affaire à un discours de domination : les forts doivent aider les faibles.

Enfin, la mobilisation contre des inégalités est ambiguë. En général, elle vise l'aplatissement des inégalités et elle contribue ainsi à la stabilisation de la société qui a produit ces inégalités. Elle ne vise que très rarement le dépassement des inégalités en établissant d'autres critères du vivre-ensemble.

Dénoncer le scandale

Les dénonciations des inégalités sont très habituelles dans les sciences sociales, tout comme dans les médias et les discussions [194] de tous les jours. Considérer des inégalités comme scandale indique, *ad minima*, que nous les considérons au moins comme mauvaises, injustes et critiquables car elles ne correspondent pas à ce que notre société prétend être ou à ce que nous voulons quelle soit. Mais on doit se demander pour quelles raisons nous émettons un tel jugement. Au nom de qui et de quoi pouvons-nous considérer que les inégalités sont mauvaises, injustes, scandaleuses ? C'est sur la base de nos sentiments moraux et sur la base de notre cadre normatif qui correspondent à notre inscription dans le monde (social) que nous jugeons.

Certes, le « Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes » de Jean-Jacques Rousseau nous aide à avancer dans notre réflexion tout comme l'idée d'Immanuel Kant selon laquelle les hommes peuvent être égaux car ils disposent de la raison, pour ne citer que deux références philosophiques. Cette égalité n'est, bien sûr, pas à confondre avec l'égalité sociale ou économique.

En effet, l'égalité possible entre les hommes, par exemple conçus comme des citoyens, est un des fondements de notre société. Elle fait au moins partie de l'horizon normatif, moral et politique du projet initial de notre société. Autrement dit : elle fait partie des promesses non tenues au nom desquelles cette société s'est constituée. Les différentes déclarations des droits de l'homme le montrent tout comme le principe de la citoyenneté ou le principe juridique de l'égalité devant la loi. En revanche, la réalité montre facilement que cette égalité n'existe pas ; les inégalités se manifestent partout. Bref, la promesse n'est pas tenue.

J'aimerais développer deux hypothèses qui ont comme objet les discours sur les inégalités. (1) Les débats sur les inégalités indiquent la fin d'une époque et le scandale de l'inégalité est normal dans cette situation historique. (2) Les discussions sur les inégalités prennent en général une mauvaise direction. Elles risquent de se perdre dans des considérations plus ou moins spéculatives sur la réduction des inégalités et sur leur ajustement par rapport aux normes existantes. Cependant, « ce n'est pas en fonction des considérations pragmatiques que l'on critique la situation contemporaine... On la critique pour des raisons de principe, à savoir : qu'est-ce que c'est que cette société dans laquelle [195] la principale occupation des gens...c'est de s'enrichir, et celle des autres de survivre et de s'abrutir » (Castoriadis 2011, p.42) ? Par conséquent, si les uns ne cessent pas de s'enrichir pendant que les autres arrivent juste à survivre et à s'abrutir, les inégalités augmentent et cela est normal dans notre société.

L'analyse des inégalités demande la compréhension et la remise en question de cette société telle quelle est. La compréhension demande de confronter cette société à ses propres ambitions, à ses promesses et à ses finalités. Bref, il s'agit d'une « mise en question de soi-même » (Castoriadis) que j'appelle plus traditionnellement la critique, qui fait partie des spécificités des sociétés occidentales, à cause de leur capacité d'autoréflexion. On doit s'interroger sur la finalité (souhaitable) et sur le bien commun que cette société veut constituer ; en effet, le leitmotiv du dogme libéral - « la conjonction des intérêts individuels dans l'intérêt général » - ne s'est pas révélé être le chemin vers une vie décente, le bonheur et l'égalité.

Constats d'inégalités

Bien au contraire, sous la plume de Michel Rocard, Dominique Bourg et Florian Augagneur, par exemple, on peut lire « Le genre humain est menacé » (*Le Monde*, 2/4/2011). Cet article est typique de beaucoup de discours sur les inégalités dans le monde et leurs conséquences (possibles ou probables). J'aimerais seulement présenter quelques points de repère issus de la littérature débordante sur ce sujet, des exemples provenant de documents et de publications officiels et/ou largement distribués. En effet, il est inutile de chercher dans des

publications plus ou moins confidentielles pour trouver les arguments qui montrent l'état dramatique, considéré comme scandaleux, de l'inégalité ordinaire. ¹³²

Si l'on fixe le seuil de pauvreté à 1,25 \$ de revenus par jour, 25% de la population mondiale est pauvre. Si l'on augmente ce seuil à 2 \$ par jour, 47% de la population mondiale est pauvre. Les données statistiques montrent également qu'en 2008, 1% des plus [196] riches de la planète gagne 415 fois plus que 1% des plus pauvres. En 1980, ce rapport n'était « que » de 1 à 216.

Edgar Morin brosse également dans son récent livre « la voie » (Morin 2011) un tableau très sombre des inégalités dans le monde, par exemple des inégalités dans l'accès aux ressources (eau, nourriture, énergie, formation, etc.). Il constate, comme tant d'autres, que les inégalités augmentent et que cette tendance représente un véritable danger pour l'humanité. Le rapport de la Citybank (2008) sur la mondialisation et la libéralisation, pour citer un autre exemple, porte un sous-titre programmatique clair : « *The Rich Getting Richer* ».

On doit également rappeler des données plus proches de notre vie quotidienne et souvent bien connues. Pour se borner à l'exemple de la France, on constate que la différence entre les salaires des hommes et des femmes oscille (à fonction égale) entre 25 et 30%. Seulement 17% des parlementaires sont des femmes (en 2011). Les enfants d'ouvriers ne sont que peu représentés dans l'enseignement supérieur tout comme les femmes dans les fonctions dirigeantes des entreprises. En 2011, 12% des membres des Conseils d'Administration sont des femmes... Ces inégalités persistent, certes avec quelques variations, depuis longtemps.

L'inégalité : un produit nécessaire

La liste des inégalités est inépuisable. Ce triste constat provoque souvent des plaintes ou des lamentations mais, de temps en temps, également des indignations parce que l'on considère que ces inégalités

¹³² Cf. par exemple les travaux de Stiglitz ainsi que Morin 2011, De Kreyer 2009 ; American Political Science Association 2008 ; Citybank 2008.

sont contraires à l'essence humaine. Je ne pense pas qu'il y ait une essence humaine, mais cette indignation montre que les inégalités ne correspondent pas au monde dans lequel nous voulons vivre et dans lequel nous pourrions vivre.

Ensuite, on constate également que la promesse selon laquelle il y en aura assez pour tout le monde si l'on augmente considérablement la productivité, suivant l'argument que l'augmentation de la productivité va de pair avec l'augmentation de la richesse. La productivité et la richesse ont spectaculairement augmenté dans les dernières décennies, mais l'inégalité également. [197] Le rapport de la Citybank (2008), par exemple, documente cette tendance lourde.

On déduit souvent de ce simple constat que les inégalités sont un problème de la distribution de la richesse, des ressources, des chances, etc. qui existent dans notre société mondialisée et que l'on doit modifier le mode de distribution, surtout par des moyens politiques. La conception de l'inégalité comme distribution asymétrique domine également les analyses, en général, quantitatives des sciences sociales. Pour simplifier, on pourrait dire qu'elles mesurent « ce que j'ai de plus que toi » ou son contraire. L'inégalité devient ainsi quantifiable, mesurable et calculable. Les phénomènes concrets se réduisent à des abstractions, par exemple 1,25 dollar par jour = faim. Les inégalités des revenus, indiquées plus haut, illustrent également cette démarche. Selon cette logique, la redistribution de plus de richesses mène à un monde « égalitaire » que l'on identifie rapidement avec la vie bonne. Or cela n'est pas le cas parce que l'on ne connaît pas les critères du bonheur et, surtout, parce que le bonheur n'est pas quantifiable, mesurable et calculable.

Le PIB est peut-être le cas le plus connu et le plus emblématique pour cette démarche. Le PIB est considéré comme l'un des indicateurs-clés de la richesse, du développement et de jugement sur l'état d'un pays, d'une société ou d'une économie. La croissance du PIB indique - selon cette conception - la croissance de la richesse pouvant entraîner l'augmentation des revenus, de la consommation, du bien-être et du bonheur. Enfin, la croissance du PIB mènerait à moyen terme à la convergence sociale dans une société de classes moyennes, une société paisible et équilibrée. Bien que cette argumentation ressemble beaucoup à un conte de fée (on pourrait dire à un conte de fée !), elle est très présente dans les stratégies contre les inégalités. Elle est

conforme au dogme libéral de « la conjonction des intérêts individuels dans l'intérêt général ». En outre, elle s'appuie sur une caricature du modèle fordiste, dont tout le monde sait qu'il n'est pas un modèle d'avenir pour des raisons écologiques, économiques, sociales et surtout pour des raisons de sens, car - pour revenir sur la citation de Castoriadis - « qu'est-ce que c'est que cette société dans [198] laquelle la principale occupation des gens...c'est de s'enrichir, et celle des autres de survivre et de s'abrutir » ?

Bien sûr, Castoriadis n'a pas été le seul à poser cette question. On trouve des critiques qui vont dans le même sens également dans des travaux plus anciens des sciences sociales, par exemple dans les écrits d'Illich, de l'École de Francfort et surtout de Marcuse, tout comme dans des travaux contemporains, par exemple, du MAUSS, des décroissants (Latouche, la revue *Entropia*) ou de Tim Jackson. Les travaux sur d'autres indicateurs du développement que le PIB ne m'ont jamais convaincu car ils partagent la même base de réflexion : pour construire des indicateurs, on doit rendre les phénomènes concrets quantifiables, mesurables et calculables. ¹³³

« Gagner plus » ne signifie pas « vivre mieux ». Entre sociologues, ce constat devrait faire consensus mais on peut également se référer à un document très officiel : le « rapport Stiglitz » commandé par le Président de la République française, Nicolas Sarkozy. Ce rapport indique, entre autres, qu'à partir d'un certain niveau de pouvoir d'achat, le sentiment de bien-être et de bonheur n'augmente plus. On pourrait déduire de ce rapport que les augmentations de revenus (sauf des très modestes) n'augmentent pas le bien-être et le bonheur. Devenir plus riche ne signifie pas devenir plus heureux.

Les inégalités existantes sont nommées et dénoncées, mais on les considère, dans le meilleur des cas, comme modifiables mais non dépassables. Notre société ne peut pas tenir sa promesse de (plus de) d'égalité. Cela nous montre quelle touche à ses limites ; nous vivons la fin d'une époque et notre avenir est à inventer, comme C. Wright Mills (1967/1977) l'avait déjà constaté pour son époque à la fin des années 1950. C'est cela le défi. Les prophéties apocalyptiques nous aident dans

¹³³ Cf. la synthèse critique de ces travaux *in* Méda 2008.

cette situation aussi peu que le fait d'insister aveuglément sur des descriptions d'inégalités qui ne touchent pas au fond du problème.

Pour mieux comprendre l'inégalité qui est une réalité et l'égalité qui est une promesse ainsi que les avenir possibles, on doit se demander quelle est la vision de l'homme et du vivre [199] ensemble sur lesquels ces descriptions sont (implicitement ou explicitement) fondées.

Vision de l'homme dans un monde inégal

Le point de départ de ces descriptions est la réduction des inégalités à un problème mathématique. Les hommes sont des unités abstraites (des n) et leurs rapports sont des rapports abstraits comme une équation mathématique. Ainsi, je (n^1) suis plus riche que toi (n^2) si $n^1 > n^2$. Entre nous existe donc un rapport d'inégalité.

Dans cette manière de penser les inégalités, il existe un *a priori* moral : si $n^1 * n^2$, on a affaire à une injustice ou à un scandale. La presse, les acteurs politiques - tout comme beaucoup de sociologues - se servent de cet argument. On peut interpréter le $n^1 * n^2$ légalement selon un autre *a priori* moral. Cette inégalité est normale, mais elle ne doit pas dépasser certaines limites. On peut considérer que les hommes sont inégaux par nature (selon leur sexe, leur intelligence, etc.). Donc, il n'y a rien à faire. L'inégalité se reproduira. On peut également considérer, ce qui est plus classique pour le libéralisme, que l'inégalité qui existe à un moment donné est une bonne chose. Elle « booste » la concurrence, ce qui favorise la dynamique économique et sociale. De cette manière, le bien-être augmente mais également la possibilité de créer plus d'égalité.

On a affaire à trois manières de considérer l'inégalité : (1) la nature. Dans ce cas l'inégalité est fondée sur des critères non-sociaux et de ce fait inchangeables. (2) la concurrence salutaire. Cette explication très classique et profondément ancrée dans les visions du monde n'est pas une solution, comme nous venons de le voir. (3) le scandale à éliminer. Cette dernière position est la plus importante aussi bien dans le monde politique que dans les sciences sociales. Suivant cette position, on peut par exemple améliorer la société grâce aux quotas ou grâce à la discrimination positive. L'exemple traditionnel selon lequel le monde serait meilleur si tout le monde consommait de la même manière (que

nous) s'est, en revanche, délégitimé car il est évident que cette [200] proposition se heurte aux énormes « dégâts du progrès » quelle entraînerait.

Plus important que ce constat est le fait que nous trouvons dans ces positions une vision du monde et un horizon normatifs selon lesquels la société de demain devrait être une version perfectionnée de la société existante. Les expériences des désastres, des dégâts et des limites de notre manière de vivre et travailler ensemble montrent la faiblesse et les limites de ces positions. Pourtant, il serait absolument cynique de refuser aux moins bien lotis de vouloir obtenir un peu plus d'égalité dans le sens d'avoir accès aux ressources des « bien lotis ». Le désir des plus pauvres de « s'en sortir » les pousse souvent à l'émigration (s'il le faut au risque de leur vie). D'autres s'efforcent de prendre « l'ascenseur social » qui - comme les ascenseurs de leurs logements - est souvent en panne. Dans ce cas, on prend l'escalier pour monter. Cela représente un énorme effort pour s'intégrer dans le centre (plus ou moins imaginaire) de la société. Cet effort ne vise pour autant pas l'abolition de l'inégalité. C'est un effort pour la reconfigurer à son profit.

Enfin, le rapport entre les « bien lotis » scandalisés par l'inégalité et les « mal lotis » se laisse en général résumer à une formule simple : il faut les aider pour avancer sur le chemin de plus d'égalité, dans le cadre de l'ordre établi, bien sûr. On a affaire à un amalgame de compassion, de charité, de solidarité et de politiques sociales qui ne peut mener qu'à la (re)stabilisation de la société qui a créé les inégalités. ¹³⁴

Cette manière de traiter les inégalités nous renvoie à la vision de l'inégalité comme problème mathématique indiquée plus haut. Si je (n^1) veux aider quelqu'un (n^2) pour qu'il arrive au même niveau que moi, il faut que je mette des ressources à sa disposition. Si x = les ressources, la lutte contre l'inégalité est $n^2 + x = n^1$. Le x peut être des ressources économiques, culturelles ou politiques, la formation ou des quotas, pour me borner à quelques exemples.

Bien sûr, cette vision de l'homme abstrait n'est pas arbitraire ou fantaisiste, elle est idéologique, car elle pose comme a priori et impose aux sujets un trait essentiel de notre société [201] comme s'il était

¹³⁴ Au sujet des politiques sociales cf. Vrancken.

naturel : les hommes sont abstraits, semblables et interchangeables. C'est un acte de domination qui consiste dans le fait d'imposer aux hommes concrets ces critères comme normes. Cette situation nous semble naturelle (« tous les hommes sont égaux »). Par conséquent, il faut s'arranger, s'adapter et faire avec cette nature. Pourtant, cette situation est socialement produite et, de ce fait, dépassable. On a affaire à une seconde nature, comme on dit dans la tradition de Georg Lukács et de l'École de Francfort, à laquelle on se soumet comme on se soumet à la nature. Personne ne sait arrêter la pluie, mais on peut se mettre à l'abri ou se servir d'un parapluie ou encore, éviter de sortir par ce temps. Cette dernière image correspond aux stratégies de retrait.

En outre, la considération des hommes concrets comme des hommes abstraits nous renvoie à un autre trait caractéristique de notre société : la domination de la forme marchande qui fait que les rapports sociaux sont considérés comme s'il s'agissait d'échanges marchands. La valeur d'usage des marchandises est très différente. Pour échanger sur le marché, il faut que les marchandises soient comparables. Comment comparer une poire et une pomme ? On doit d'abord les considérer comme semblables, c'est-à-dire comme des fruits. On peut ensuite les comparer grâce à l'abstraction et grâce à la médiation par l'argent. Si un kilo de poires coûte 4 euros et un kilo de pommes 3,5 euros, les poires sont plus chères que les pommes. Or, les poires ne sont pas des pommes. On fait dans la comparaison des prix et dans l'échange abstraction de cette différence concrète et essentielle.

D'une manière semblable, on mesure les inégalités. Ce qui apparaît comme un petit exercice d'arithmétique est en réalité une idéologie bien ancrée dans nos visions du monde ainsi que dans nos manières de penser et d'argumenter. Les hommes concrets disparaissent grâce à cette abstraction. Ils deviennent des n de N et, par conséquent, deviennent interchangeables. La discussion sur les quotas comme mesure contre les inégalités le montre bien : une femme vaut un homme, un étranger vaut un autochtone, un habitant d'une banlieue « défavorisée » vaut un habitant d'un quartier bourgeois. Est-il moralement condamnable de constater simplement qu'un homme n'est pas une femme, qu'un étranger n'est pas un autochtone et qu'un habitant d'une [202] banlieue « défavorisée » n'est pas un habitant d'un quartier bourgeois ? Pour quelle raison est-il moralement louable d'être équivalent et interchangeable comme les marchandises ? La seule

réponse possible est « parce que, dans ce cas, vous correspondez à la société comme elle est ». Le dépassement des ces inégalités est ainsi évacué de la discussion.

Un (vieux) film de David Frankel illustre bien cette problématique, le film « Le diable s'habille en Prada » (2006). Le diable qui s'habille en Prada est la directrice d'une revue de mode, jouée par Meryl Streep. Dans le film, cette femme n'est pas une femme concrète mais l'incarnation de sa fonction de patronne de cette revue. Marx aurait dit : elle est réduite à son masque de caractère de patronne. Est-ce que son entreprise est humaine parce qu'elle n'est pas dirigée, comme la plupart des entreprises, par un homme ? Non, dirigée par ce diable en Prada, l'entreprise est une sorte d'enfer sur terre. En plus, parce que cette patronne est réduite à ses fonctions, donc à des critères abstraits, elle est interchangeable et elle est remplacée à la fin du film par une autre porteuse de masque de caractère.

Il ne s'agit pas de banaliser les inégalités mais d'insister sur leur caractère social : elles sont construites. C'est le mode de constitution de notre société qui nécessite des inégalités. C'est ce mode de constitution de la société qui est à mettre en cause si on est scandalisé par les inégalités.

Retenons seulement trois résultats !

- * Les études « mathématiques » sur les inégalités ne peuvent expliquer les inégalités. Elles les décrivent comme normalités de notre société, bien que les lecteurs de ces études soient, au moins de temps en temps, scandalisés par leurs résultats.
- * Notre société ne correspond pas à ses ambitions d'avancer vers plus d'égalité et les raisons pour lesquelles on devrait aller dans ce sens varient beaucoup.
- * L'état du monde et l'existence d'inégalités criantes nous invitent à poser la question du sens de cette société et de son développement : « ce n'est pas en fonction des considérations pragmatiques que l'on critique [203] la situation contemporaine... On la critique pour des raisons de principe, à savoir : qu'est-ce que c'est que cette société dans laquelle la

principale occupation des gens...c'est de s'enrichir, et celle des autres de survivre et de s'abrutir » (Castoriadis).

[204]

Le temps des révoltes et le consentement fatal

[Retour à la table des matières](#)

L'expression « le consentement fatal », pourrait sembler être une provocation ou une absurdité, car on constate sporadiquement de plus en plus de conflits très durs et souvent violents, non seulement dans les entreprises mais également dans d'autres secteurs de la société ainsi que sur le plan politique. Le fatalisme ne semble pas de mise et le consentement rare.

En effet, on constate un paradoxe : d'un côté, il existe un large consentement dans la vie sociale et politique. De l'autre côté, on trouve des conflits massifs et souvent durs qui expriment, *ad minima*, le désaccord avec la situation dans laquelle les acteurs de ces conflits vivent.

Mon hypothèse est que nous n'avons pas affaire à une contradiction - consentement versus conflits - qui porterait en elle la possibilité d'être dépassée, mais à un véritable paradoxe - consentement et conflits - qui ne dispose pas de potentiel de dépassement ; il produit un profond fatalisme. Ainsi, on comprend l'absence de projet d'avenir, à l'exception des projets de prolongation, d'aménagement et d'adaptation à l'hétéronomie sociale existante. Cette hétéronomie semble quasi naturelle aux acteurs et - pour cette raison - inévitable et indépassable. Il leur reste la nostalgie d'un passé meilleur.

Crises et conflits

Comment en sommes-nous arrivés là ? Nous sommes arrivés dans cette situation paradoxale en nous adaptant (au plus tard) depuis les années 1970 - souvent bon gré mal gré - aux nouvelles contraintes et hétéronomies, mais également aux opportunités que ces situations présentent pour nous. Les « crises » ont été omniprésentes. Ma génération, par exemple, n'a connu que des situations de crises et des discours de crise. Au plus tard depuis les années 1970, les sciences sociales, la presse mais également les hommes politiques et les acteurs de la société civile caractérisent ainsi notre monde social et économique. Quelques exemples : la crise du pétrole dans les années 1970, la crise du marché du travail depuis les années 1970, des crises économiques, la crise écologique, [205] de la famille, de l'autorité, des valeurs, etc., bref : des crises importantes et profondes existent partout.

En outre, je constate simplement que nos sociétés, en crise depuis si longtemps, existent encore. Les différentes crises n'ont pas sonné le glas du capitalisme. Au contraire, ce dernier est très solide et - depuis des décennies - sans alternative sérieuse. Il se reproduit grâce aux crises. Je constate également que nous vivons en Europe plutôt bien dans cette société, malgré les problèmes, les scandales et les crises qui émergent quasi quotidiennement.

En effet, cette succession de crises nous a libérés de beaucoup de contraintes et hétéronomies des structures sociales traditionnelles. C'est pour cette raison que l'adaptation aux situations qui changent de plus en plus vite (le *speeding-up* dont la sociologie des années 1990 a beaucoup parlé) se fait de plus en plus individuellement, aussi bien dans les entreprises que dans les autres secteurs de la société. Le pouvoir et la domination, qui nous intéressent particulièrement, n'ont pas pour autant disparu ; bien au contraire, ils sont omniprésents mais de plus en plus anonymes et insaisissables pour les individus. Ils semblent inévitables, indépassables et naturels ; c'est-à-dire qu'ils sont devenus pour les individus une « seconde nature ». On comprend maintenant mieux qu'un certain fatalisme et un certain consentement se soient installés (au moins) en Europe.

Pourtant, les conflits évoqués montrent que le pouvoir et la domination ne sont pas incontestés. Le fatalisme et le consentement ne

sont pas parfaits et ils ne peuvent pas l'être, par ailleurs. Les conflits ont lieu actuellement dans une situation de crise (encore une, mais une profonde) dans laquelle dominent des visions du monde que l'on pourrait résumer ainsi : « nous avons subi une catastrophe ; nous devons nous en sortir ». Selon l'image usée jusqu'à la corde : tout le monde est dans le même bateau ; cependant, il y en a qui rament et d'autres qui dirigent le bateau. Tout le monde sait cela, mais ce qui importe le plus est d'éviter que le bateau coule. Ce consentement domine dans une société que la sociologie nous présente généralement comme profondément individualisée et déstabilisée. Cependant, elle est très stable parce que les subjectivités ne dépassent que rarement le cadre établi de cette société.

[206]

On constate, par exemple en France, que les conflits collectifs ont généralement éclaté dans les dernières années là où on ne les attendait pas, par exemple dans les entreprises, en province, dans les transports, dans les écoles, etc..

Temps des révoltes ?

Le mot « révolte » convient très bien à ces événements et la notion de révolte nous permet la compréhension du paradoxe « consentement et conflit ». En général, l'enjeu des conflits des dernières années n'est pas le dépassement mais le maintien du *statu quo* ou le retour à la bonne vie du passé. On ne peut pas, et on ne veut pas, s'imaginer une autre vie. Les menaces de la vie établie et les manques matériels, affectifs, les manques de sens et de reconnaissance se transforment dans le regret du passé et souvent dans le rêve de le rétablir.

J'aimerais, sans entrer dans les détails, retenir que nous trouvons dans ces conflits aussi bien les anciens « damnés de la terre » que les membres des « classes moyennes » déclassés (si vous permettez cette expression qui n'a pas beaucoup de sens pour un sociologue), dans les banlieues des marginaux, dans les entreprises les prolos et dans les universités les profs ! Bref, on y retrouve ceux que l'on croyait individualisés et bien intégrés dans la société ou - au moins - désireux de l'intégration. On constate que ces populations très différentes sur les

plans économique, social et culturel ont en commun le manque de reconnaissance ; soit ils ne l'ont jamais eue, soit ils l'ont perdue.

Les révoltes de 2005 dans les banlieues en France, par exemple, n'ont pas été des révoltes communautaires mais de très violents rappels de la volonté et de l'exigence de ces acteurs d'être intégrés dans la société ; cette intégration est une vieille promesse non tenue. Les ouvriers se mobilisent pour le maintien du *statu quo* et non pas pour son dépassement. Une grande partie des enseignants-chercheurs dans les universités qui se sont mobilisés en 2009 contre la réforme universitaire se sont mobilisés pour le rétablissement de l'université de leurs années d'études, une université qui n'existe plus depuis longtemps...

[207]

« Le temps des révoltes », le consentement et le fatalisme

La société actuelle correspond largement, malgré son dynamisme apparent et malgré le « speeding-up », à une « société bloquée » (Stanley Hoffmann 1963), une société au sein de laquelle les révoltes se développent généralement, car cette société étouffe les quêtes d'avenirs. Ellul l'écrivait déjà dans les années 1960 - « ... 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 politique » (Ellul 1969/2008, p. 43).

C'est pour cette raison que le consentement et les conflits coexistent et que, dans les dernières années, on a souvent constaté que les souffrances des sujets peuvent se transformer en véritables révoltes souvent très violentes. Les révoltes n'appartiennent donc pas au passé ou aux pays instables sur les plans politique et institutionnel. Pourtant, les révoltes ne font pas partie de l'essence humaine. ¹³⁵ C'est dans une situation historique concrète que les sujets considèrent leur vie

¹³⁵ Camus (1951) a certainement beaucoup contribué à la compréhension des révoltés, pourtant ce sont surtout ses réflexions sur les révoltes et les révoltés situés qui apportent des arguments à notre effort de compréhension. Sa vision d'un homme essentiellement révolté relève d'une philosophie fort critiquable.

quotidienne comme insupportable. Dans les révoltes dominant des sentiments d'humiliation, de mépris et d'atteinte de l'intolérable. « ...le révolté dit non. On a atteint la limite » (Ellul 1969/2008, p. 14). On se souvient de la supplication des ouvriers de Saint-Pétersbourg au tsar en janvier 1905 où on lit : « Nous sommes arrivés à ce moment terrible où mieux vaut la mort que la prolongation de souffrances insupportables ». Notez bien que ces ouvriers se sont adressés au tsar, au dominant, pour qu'il soulage leurs souffrances !

Les révoltés expriment donc leur souffrance de ne plus pouvoir continuer la vie qu'ils ont menée jusque-là. Ils accusent les « responsables » de leur misère, des hommes clairement identifiables : des « boucs émissaires » (Adorno *et alii* 1952). Les traders ont joué ce rôle de boucs-émissaires dans la dernière crise financière ; [208] les patrons voyous en sont un autre exemple. Les évidences jouent un rôle énorme dans ces mobilisations, par exemple le scandale que provoquent les entreprises qui font du profit et qui cependant licencient. Les analyses, les argumentations et les explications intéressent peu.

Ce n'est pas pour construire une autre vie, une vie meilleure, qu'ils se révoltent. Le révolté, constate Ellul, « ... conçoit... 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 » (Ellul 1969/2008, p. 16). Dans la révolte, le valet se bat pour sa place au sein de la société existante : être soumis au maître et être reconnu comme valet.

Le désespoir et non pas « le principe d'espoir » (Bloch) ainsi que la mort et non pas la vie meilleure à l'avenir sont au cœur de la révolte. Elle se réfère au passé où les « choses allaient mieux ». Ainsi, la révolte n'a pas d'avenir, car les révoltés le conçoivent comme l'aggravation fatale de leur présent qu'ils ne supportent plus. Bien sûr, dans l'histoire il y a eu des révoltes qui ont fait tomber des puissants et des dominants, 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 légitime » (Ellul 1969/2008, p. 23). C'est pour cette raison qu'aujourd'hui on comprend et compatit facilement avec les ouvriers qui se battent pour sauver leurs emplois, même si la légalité n'est pas toujours respectée.

Les révoltés se mobilisent contre ce qu'ils vivent comme « progrès » qui empire leur situation. Cependant, peut-on sincèrement envisager le dépassement de cette situation ? Comment et pourquoi ? On sait que le temps des grands récits, c'est-à-dire le temps du projet de société du mouvement ouvrier, est loin derrière nous. Doit-on rappeler, en outre, que les révolutions, au moins dans le monde capitaliste depuis le XVIII^e siècle, n'ont pas produit les futurs radieux escomptés mais de véritables contre-finalités ? Ce constat est extrêmement connu et représente un argument cher aux défenseurs du *statu quo*. Ce qui, en revanche, nous importe dans ce constat est le fait que ces révolutions ont [209] été menées par des hommes qui ne considéraient pas leur situation misérable comme le destin de l'homme et le progrès comme une sorte de loi naturelle qui s'impose fatalement pour rendre leur situation encore pire quelle ne l'est actuellement. Pour eux, l'avenir meilleur était possible. Le cours de l'histoire n'était pas prédéterminé, l'histoire restait à écrire et ce sont eux qui étaient en train de l'écrire. Malgré cela, leurs espoirs et leurs actions ont produit de véritables contre-finalités. Cette expérience, largement exploitée sur les plans médiatique et idéologique, pèse lourdement sur les individus.

Le regard sur l'entreprise nous permet de mieux comprendre ce fatalisme.

Subjectivité en entreprise, par exemple

J'aimerais rappeler que les entreprises, afin d'exister, doivent mobiliser les subjectivités pour créer la marchandise. Elles doivent gagner la volonté des sujets de s'y investir. Mais par quels moyens et à quel prix ?

Si l'on se penche sur les entreprises d'aujourd'hui, quel contraste entre la situation actuelle et la situation des années 1980, qui a été très spectaculaire, « positive » et souvent fascinante, mais également profondément ambiguë et contradictoire, pas seulement pour ce qui concerne les existences en entreprise ! D'abord, le déclin des anciennes formes du lien social, particulièrement de la classe ouvrière, a été largement vécu comme une sorte de libération imposée d'un moule

conservateur et étouffant. Bien sûr, le mot libération est dans ce contexte un contresens, car on ne peut libérer que soi-même.

Ensuite, cette libération des contraintes d'autrefois fait que les individus se retrouvent seuls, « jetés » dirait Sartre et « délaissés » comme le dirait Heidegger et, par conséquent, angoissés, parce que les repères et les balises traditionnels de leur vie dans l'entreprise et en dehors de l'entreprise deviennent flous ou disparaissent. Le pouvoir et la domination deviennent de plus en plus abstraits, anonymes et insaisissables.

On doit également rappeler que la grande dynamique multiforme des entreprises ainsi que l'enthousiasme moderniste [210] des années 1980 et 1990 ont radicalement mobilisé la subjectivité des individus. Depuis, la subjectivité est au centre des stratégies managériales. On a pu constater de véritables adhésions à des projets d'entreprise qui permettaient aux individus de retrouver une certaine stabilité, une certaine sérénité et une certaine sécurité calmant leurs angoisses existentielles. Ce fut particulièrement le cas des entreprises communautaires, car la communauté est conçue pour l'éternité. Pourtant, aujourd'hui nous connaissons également le prix très élevé de cette mobilisation.

Dans cette grande vague de modernisation s'actualise et se modernise également « l'insécurité sociale » (Castel) ; des fragmentations de plus en plus profondes se manifestent, aussi bien dans la société que dans les entreprises. Tout comme dans les entreprises, les individus se ressentent également en dehors de l'entreprise à nouveau comme des objets : d'abord, comme objets des liens sociaux sériels ; ensuite comme objets de forces hétéronomes qu'ils ne connaissent pas et qu'ils ne maîtrisent pas : par exemple la mondialisation, le taux de rentabilité, les marchés, etc. Ces vécus s'installent durablement et augmentent le « malaise dans la société » (Spurk 2010) ¹³⁶, ainsi que, souvent, l'angoisse existentielle des individus.

Les changements au sein des entreprises vont de pair avec ces évolutions : la déstabilisation (souvent volontariste) des structures établies, l'appel direct et exigeant à l'individu, ses compétences, sa

¹³⁶ Cf. Spurk 2010.

responsabilité, le rythme de plus en plus rapide et de plus en plus dense, le court terme généralisé, les exigences croissantes de travail et de disponibilité...

Pour les individus quelle organise, l'entreprise est pourtant également stabilisante et les salariés le demandent. Leur existence en entreprise permet la fuite de leurs angoisses existentielles. Or, dans les entreprises, on détruit, souvent systématiquement et consciemment, cette situation trop inerte pour mobiliser les sujets et leur subjectivité à court terme. Quelle entreprise fait encore des projets à moyen terme ? Cette instabilité croissante, les virages pseudo-stratégiques à vue, etc. impliquent des arrachements courants des individus à leur situation en entreprise. [211] Souvent les situations sont *a priori* définies comme fluctuantes. Les sujets s'y trouvent comme des plantes qui ne peuvent pas prendre racine. Cela fait mal, cela crée des souffrances et des angoisses.

Les fermetures d'entreprises, souvent à l'origine des conflits indiqués plus haut, sont vécues par les salariés comme des catastrophes, un monde s'écroule, non seulement parce qu'ils ont perdu leur emploi et leur salaire, mais surtout parce que leur existence en entreprise est anéantie. Les fermetures d'entreprises et les « charrettes » sans fin les frappent comme une fatalité. Cela est fort déstabilisant et angoissant, et pas seulement pour les salariés directement concernés.

C'est pour ces raisons que l'on trouve souvent au centre de l'existence en entreprise la défense du *statu quo*, qui peut prendre des formes très différentes : de l'arrangement individuel au conflit collectif en passant par les négociations. Ce n'est pas - comme on le dit souvent - une stratégie pour défendre ses privilèges (ce qui, par ailleurs, n'a rien d'immoral) ou une stratégie pour défendre « sa planque ». C'est une stratégie pour survivre dans la honte, car chacun des concernés sait qu'il est reconnu par les autres comme inutile et surnuméraire, ou comme privilégié et parasitaire, etc.

Enfin, les existences en entreprises sont également caractérisées par le manque de projets d'avenir. Les projets d'entreprise sont de moins en moins crédibles et intégratifs, les mouvements sociaux n'existent plus... Il reste la fuite ? Mais fuir pour aller où ? Ainsi, l'actuel débat sur la retraite en Europe en est un exemple inquiétant : la retraite est

considérée comme la fuite nécessaire et définitive de l'existence en entreprise.

Pourtant, l'opinion publique se recoupe facilement avec le vécu des sujets en entreprise dans le constat que, à quelques aménagements près, il n'y a pas d'alternatives à ces existences ! C'est pour cette raison que le fatalisme se réactualise.

Le fatalisme : le dernier mot de l'histoire ?

Pour pouvoir créer l'avenir, pour pouvoir être le maître de son destin, il faudrait s'imaginer l'avenir. Il ne s'agit bien sûr pas d'élaborer des spéculations (ce qui est toujours un peu pathétique) [212] sur le grand soir et les lendemains qui chantent, ou de grandes utopies sociales ou encore d'une énorme rêverie (Rousseau 1782/1997), mais il s'agit de donner de l'importance à notre imagination et à ce dont elle est capable.

L'imagination des avènements possibles n'est ni fantaisiste, ni infinie, ni arbitraire ou complètement volontariste. Elle s'oriente sur « l'horizon d'attente » (Kosseleck) des sujets et elle permet aux sujets de faire des projets. Grâce à leurs projets, ils peuvent s'arracher de leur vie présente et se projeter dans un avenir meilleur, car le présent est vécu comme insatisfaisant, comme un monde de manques matériels, affectifs et surtout comme un monde de manque de sens.

Les efforts visant à développer des projets de dépassement se heurtent toujours au « principe de réalité » (Freud), cette force psychique qui fait que les individus acceptent la réalité et veulent la reproduire comme elle est ou au moins selon la logique existante, c'est-à-dire selon la raison instrumentale. C'est pour cette raison que - à mon avis - la tâche principale de la critique du pouvoir et de la domination est la critique de la raison instrumentale pour comprendre comment et pour quelles raisons les sujets s'expliquent le présent.

[213]

Sociologie dans la cité.
Comprendre, expliquer, critiquer.

Chapitre IV

SOCIOLOGUES DANS LA CITÉ

La raison ne peut exister dans le désespoir et l'oppression ; elle a besoin de l'absurde pour ne pas tourner à la folie objective. La force d'avoir peur et d'être heureux est la même : cette ouverture d'esprit sans frontières pour l'expérience ou le perdant se retrouve.

Theodor W. Adorno

[Retour à la table des matières](#)

Si on entend par « citoyens » les hommes et les femmes qui ont le droit, les capacités et les possibilités d'agir sur la cité, les rapports qu'ils entretiennent entre eux sont publics et politiques : la cité.

Les sociologues sont en tant que citoyens situés *dans* la cité. Elle fait partie de leur contingence. Notre existence ne se limite pas à la vie privée et à des existences individuelles monadiques. Nous sommes comme tout un chacun publiquement liés aux autres. C'est pour cette raison que nous agissons dans des espaces publics qui sont des sphères de la publicité (dans le sens de Kant) des « hommes privés ». La cité structure une grande partie de nos rapports avec les autres (citoyens et non-citoyens) et de notre inscription dans la société.

Ensuite, en raison de notre métier de sociologue, nos rapports à la cité sont également très spécifiques car notre métier consiste surtout à s'efforcer de comprendre et d'expliquer la cité et la société. Les sociologues font ainsi partie de l'objet de leurs analyses.

Enfin, la forme et le sens de la cité ne sont pas immuables. C'est pour cette raison que, par exemple, les cités contemporaines ne sont pas réductibles à la *polis* grecque de l'antiquité. Aujourd'hui, on constate non seulement que les rapports au sein des espaces publics sont très médiatisés et technisés ; on constate également la (quasi) absence de grands débats stratégiques sur l'avenir de la société, sur des alternatives à la société existante.

[214]

Que faire dans la cité ?

[Retour à la table des matières](#)

On pourrait être tenté de répondre à la question : « Que faire dans la cité ? » : s'engager. C'est-à-dire suivre la voie ouverte par les intellectuels de la Troisième ou de la Quatrième République française. Cette réponse est, du moins dans la société contemporaine, peu crédible et je me demande si le bilan de ces intellectuels est particulièrement glorieux. Le bon sens nous dit plutôt que la réponse est tout simplement de « vivre » et de « faire avec ».

En outre, le mot « cité » est ambigu. J'entends par « cité » l'ensemble des acteurs et de leurs agirs, des interactions et des liens entre eux tout comme les institutions, les normes, les règles et les finalités établies qui forment une unité politique. La cité est la forme concrète d'un espace public et de la forme politique concrète dont une société dispose dans une situation historique donnée. Les sociologues, on le sait, en font partie et ce monde au sein duquel nous vivons est également l'objet de la sociologie. Il n'y a pas de position d'extériorité, ni pour les sociologues comme acteurs, ni pour la sociologie, la compréhension et l'explication quelle produit de la société ou de certaines parties de celle-ci.

Être dans la cité

La question posée prend désormais un sens plus concret car le rapport au monde et mon agir dans ce monde ne sont ni arbitraires ni déterminés. Comme tout un chacun, nous vivons dans le monde, nous sommes situés dans ce monde et nous participons à sa constitution. On ne doit pas oublier que nous sommes également des êtres socialisés et conscients. C'est-à-dire que la société s'inscrit en nous, que nous nous inscrivons dans la société (pour paraphraser Peter L. Berger) et que nous disposons toujours de visions du monde, d'idées sur les raisons pour lesquelles le monde est ce qu'il est, ce qu'il a été et ce qu'il pourrait ou devrait être. Les visions du monde sont donc, entre autres, normatives et c'est dans le cadre de celles-ci que nous trouvons nos raisons d'agir dans un sens très simple : raisons pour lesquelles nous faisons certaines choses et pas d'autres, par exemple les raisons d'aller travailler ou [215] de ne pas tuer notre voisin qui nous énerve parce qu'il maltraite son violon depuis trois heures.

Depuis l'aube de la modernité, le sens et la légitimité de la société se construisent grâce à la « publicité » (Kant) et pour des raisons publiques. Ces raisons ne sont pas pour autant nécessairement raisonnables. L'espace public n'est pas une sorte de séminaire public de sociologie ou de philosophie politique où l'on délibérerait raisonnablement sur le sens et la forme de la société ainsi que sur son avenir. Cependant c'est dans cet espace que se constitue ce que la société veut être et ce quelle revendique d'être, c'est-à-dire son projet et son horizon normatif : une société juste d'individus libres et égaux selon des critères à débattre. Cette revendication elle-même fait l'objet de discussions, de débats et de délibérations publiques. Toujours actualisée, elle est l'horizon normatif de la société largement consensuelle, et pourtant, comme le savent les sujets, la société n'est pas et n'a jamais été ce quelle prétend être.

La sociologie pourrait donc se donner comme objet de mettre à jour les raisons pour lesquelles cette contradiction existe, celles pour lesquelles les sujets et leurs visions du monde s'adaptent à la société, et vice versa, et enfin, celles qui permettent à l'horizon normatif de la société d'être questionné et révisé. La sociologie pourrait aussi décrire systématiquement comment la société évolue quasi naturellement de sa

naissance à sa mort de formes sociales en passant par des crises. Cette manière de concevoir la sociologie n'est pas seulement un choix intellectuel (pour éviter le mot « paradigmatique ») mais elle est également une possibilité pour les sociologues de se situer dans la société : en extériorité de la société, ce qui - nous l'avons vu - n'existe pas, conçue comme (plus ou moins douloureusement) autorégulée et d'adopter une posture profondément fataliste. Cette manière de se positionner ne correspond pas seulement au fatalisme qui est un trait typique de notre situation contemporaine, elle peut également produire de l'expertise afin d'adapter les différents « facteurs sociaux » et d'optimiser leur fonctionnement.

[216]

De l'opinion et de l'imagination (sociologique)

L'imagination en général et l'imagination du monde tel qu'il est et tel qu'il pourrait être, en particulier, est depuis la Renaissance au nom de la rationalité et de la raison libératrice, de la lutte contre les superstitions et le développement des sciences. Cependant, la raison s'est - au moins dans le discours public mais également largement dans le discours sociologique - transformée en raison instrumentale, en rationalité. Cette rationalité, comme les classiques de la sociologie l'ont montré de différentes manières, est caractéristique du capitalisme. Rationaliser ses arguments signifie les inscrire *a priori* dans le cadre désormais indépassable du capitalisme. Et ceci est également une manière de se situer dans la cité.

Dans les opinions que les acteurs expriment publiquement ou dans la sphère privée dominant des images et des histoires, souvent standardisées et stéréotypées et plus ou moins mythiques. Les arguments raisonnables et scientifiques y sont rares, mais ils y existent néanmoins. Ces images et histoires ne cadrent pas seulement les opinions des acteurs, leurs raisons d'agir et les discours publics mais également l'expression de la subjectivité et ses objectivations en général : la culture.

Cela ouvre à la sociologie un autre champ de compréhension et d'explication mais également d'engagement. Quel est le sens de ces

images ? Ces images sont-elles, comme Kant l'a écrit en reprenant la tradition aristotélicienne (seulement) dans la première édition de sa *Critique de la raison Pure*, l'expression de l'imagination qui joue un rôle central dans la compréhension en ce quelle est la garantie de la « synthèse transcendantale pure » (Kant) grâce à sa capacité de rassembler la pluralité des intuitions en une seule image ? Ou bien sont-elles la forme d'expression de rapports mythiques, aliénés et déraisonnables à la réalité, c'est-à-dire de nouvelles formes de superstition ? Empêchent-elles ainsi le développement de l'imagination, notre faculté de représenter ce qui n'existe pas (encore), et qui est, depuis des siècles, reléguée à l'esthétique et à l'art ? Il est manifeste que c'est la seconde possibilité qui s'est réalisée. L'invasion de l'espace public et de la vie quotidienne par des images, désormais souvent virtuelles, est [217] indiscutable. La « société du spectacle » de Debord et « l'industrie culturelle » de l'École de Francfort n'ont été que de timides annonces de notre société contemporaine. C'est pourquoi en dépit de l'expérience quasi constante que la société n'est pas ce quelle prétend être, l'imagination transcendantale, l'imagination du dépassement des manques et des souffrances, n'existe que rarement. Le scepticisme, les efforts d'adaptation et le retrait dominant. La politique est devenue très explicitement un ensemble de modes de gouvernance de plus en plus éloigné des citoyens qui sont les objets de cette gouvernance.

Toutefois, des opinions sur les questions politiques et sociétales, qui expriment le refus de la société existante et dénoncent souvent durement les scandales politiques et sociaux existents, mais elles évitent généralement l'espace public (pour paraphraser le titre du livre de Nina Eliasoph). Ce qui ne signifie pas qu'elles ne se manifestent que dans des discussions de Café du Commerce et à l'occasion de repas de famille ; elles peuvent aussi s'exprimer dans des mobilisations publiques et déboucher éventuellement sur des révoltes. Les dernières années sont très riches en exemples. Je pense, bien sûr, aux Printemps arabes et à *Occupy Wallstreet* mais également à la Manif pour Tous ou aux « Bonnets Rouges » en France ou encore à la mobilisation des étudiants au Québec, aux mobilisations à Kiev.

La sociologie serait bien avisée de prendre très au sérieux aussi bien le retrait de la « critique ordinaire » (Boltanski) de l'espace public établi que les formes, souvent éruptives, de ses manifestations. La réalité est

devenue pour les acteurs engagés dans ces mouvements (partiellement) inacceptable et ils veulent aussi « rendre la réalité inacceptable » (Boltanski) pour tout le monde afin quelle change. Mais dans quel sens ? Pour atteindre quelle finalité ?

Un contre-espace public

Afin de « rendre la réalité inacceptable » (Boltanski), il ne suffit pas de confronter la réalité avec l'horizon normatif de la société, avec ce quelle prétend être. On peut ainsi produire l'indignation sur des scandales qui existent, qui sont (malheureusement) [218] nombreux et qu'on doit dénoncer. Cependant, cette indignation se heurte au fait que ceux qui maîtrisent le langage public maîtrisent également le sens qu'a la réalité pour les sujets. L'industrie culturelle maîtrise depuis longtemps le langage et le sens. C'est pour cette raison qu'il est extrêmement difficile de saisir la réalité de notre existence et de notre société, de nos manques et de nos désirs. Il existe, certes, des possibilités de « détournements » (Debord) ou des « lignes de fuite » (Deleuze), toujours bonnes à saisir. Ainsi, les mouvements détournent (jusqu'à un certain point) les *mass médias* et ils utilisent le cyberspace.

Les mots et les notions sont à reconquérir (par exemple la démocratie, l'espace public et la liberté) afin de créer un nouveau langage politique. La sociologie peut jouer un rôle important dans ces « luttes symboliques ». C'est seulement si les notions prennent un véritable sens pour les sujets qu'ils pourront comprendre leur situation et les avenir possibles. En se référant à Bertold Brecht, on peut se rappeler que « comprendre » signifie comprendre, saisir avec les autres, prendre avec les autres possession des significations et du sens de ce que l'on nomme. Le langage politique est directement lié à des mouvements sociaux. Il se constitue dans les disputes et les luttes ainsi qu'entre l'expropriation et la réappropriation de sens afin de se comprendre. Cet agir public est un véritable processus d'apprentissage qui se fait par la délibération publique. L'explication sociologique pourrait participer à cette délibération. On y retrouve l'idée kantienne de l'*Aufklärung*, de la sortie de la minorité auto-infligée : les sujets de l'*Aufklärung* deviennent autonomes parce qu'ils pensent eux-mêmes et se pensent eux-mêmes avec les autres, et non pas comme des monades.

Mais cette stratégie d'autonomie ne peut se développer dans l'espace public existant. Elle demande un autre espace public, un contre-espace public qui dépasse les critères de l'industrie culturelle, qui permet la délibération d'acteurs en quête de sens, d'autonomie, d'autres avenir possibles que les avenir préfabriqués par l'industrie culturelle, et dans lequel la sociologie comme compréhension de la société aurait sa place.

[219]

Retour sur l'engagement d'antan

[Retour à la table des matières](#)

Le « retour sur l'engagement d'antan » n'est jamais seulement motivé par la curiosité ou par le désir de mieux connaître et de mieux comprendre le passé, il exprime également un doute profond dans les milieux associatifs, militants et intellectuels : est-ce que l'engagement est devenu anachronique ?

De ma part, je n'ai ni de sympathie pour les « grands-pères rouges » qui racontent leur fabuleux passé ni pour les résignés qui se retrouvent sur le constat, bien souvent trop commode pour être de bonne foi, que l'engagement était nécessaire, bien et excitant, mais cela appartient au passé. Une variante particulière mais courante de « du passé, faisons table rase » !

Je ne sais pas faire le récit des beaux jours de Mai 68 que je ne connais que de deuxième main, ni de la vie intellectuelle, plus ou moins romantique, dans les baraquements de Vincennes au début des années 1970, car je n'appartiens pas à cette génération. Je ne tiens pas non plus le discours d'un ancien engagé désabusé, que je ne suis pas et pour lesquels je n'ai pas de sympathie.

Au fond, tous ces discours se résument à une version *soft* et une version *hard*. La version *soft* : « On s'est bien amusés pour rentrer plus tard dans le rang parce que l'on ne peut pas faire autrement » ; la version *hard* : « Nous avons fait partir le train de la modernisation radicale de la société, sans le vouloir, et nous avons pris ce train en marche pour le conduire. »

J'aimerais esquisser les grandes lignes de ce que j'appelle l'engagement intellectuel sur le fond de toile d'une bonne centaine d'années d'expérience, surtout en France. L'engagement est surtout l'inscription de l'acteur dans sa situation existentielle et historique.

En ce qui concerne l'engagement intellectuel, on doit constater, d'abord, que le temps des grands intellectuels engagés est révolu. Jean-Paul Sartre, entre temps transformé en « monument national » (Sartre) en a été le dernier, comme les festivités à l'occasion de l'anniversaire de sa mort le montrent. Or, ce n'est pas l'engagement mais les intellectuels classiques qui n'existent plus. Ces intellectuels ont eu comme fonction sociale de développer l'analyse de l'état de la société (comment et pourquoi elle est [220] devenue ce quelle est, de nommer les manques qui existent) et de proposer des avenir possibles pour cette société. Bien sûr, c'est ce qui manque cruellement dans nos sociétés mais la condition sociale *sine qua non* de la constitution des intellectuels a disparu, c'est-à-dire les grands « espaces publics bourgeois » (Habermas) qui englobent toute la société, constitutivement liés à la France de la Troisième République et de la Quatrième République. La particularité de ces espaces publics a été de fonctionner selon les critères de la raison. Ils ont été des lieux « où seulement la raison a le droit de cité » (Kant).

Dans cette situation, l'engagement est une existence publique, consciente du fait qu'on vit avec les autres et qu'on doit construire l'avenir. Quel avenir ? Selon quels critères ? Voici deux des questions les plus typiques qui animaient le débat au sein de ces espaces publics mais également l'engagement avec les autres avait pris des formes concrètes dans la société civile (associations, partis politiques, syndicats, etc.). Bref, cet engagement est l'expression publique de l'autonomie raisonnable pour créer un avenir meilleur et plus raisonnable.

Pourtant, cette constellation que nous venons d'ébaucher ne correspond plus et depuis longtemps à notre époque. La raison s'est « pervertie et prostituée » (Adorno/Horkheimer). Elle est devenue instrumentale et, par conséquent, entre autres incapable de penser le dépassement d'un état social donné. Les espaces publics sont structurés par l'industrie culturelle et sa publicité ressemble plus à la réclame qu'à la raison. Le champ politique n'en fait pas exception. Les acteurs n'ont, bien entendu, pas disparu. Pourtant, aussi spectaculaire soit leur

existence (les feux d'artifices de l'industrie culturelle sont multiples), ils ne sont plus les acteurs autonomes revendiqués par Kant, par exemple, mais ils sont profondément hétéronomes. Ils vivent dans une normalisation multiforme et multicolore. Ceci explique, par exemple, l'atmosphère sage et appliquée, souvent un peu triste et ennuyeuse qui règne dans les universités.

En revanche, le « malaise dans la culture » (Freud) persiste. Il y a des manques matériels, affectifs, les manques de sens, etc. qui font partie de nos expériences vécues. C'est pour cela que le sujet que je suis, comme n'importe qui, est interpellé par sa vie au [221] sein de la société. Je peux, si je le veux, « faire avec » ces manques, les refouler, les compenser, etc. Ou, si je le veux, je peux essayer de les comprendre et d'en prendre conscience. « Comprendre » veut dire, découvrir le sens et découvrir que je suis « dans le coup » (Sartre) : je suis engagé avec les autres dans des situations que je n'approuve souvent pas (pour des raisons morales, éthiques, politiques, etc.). C'est sur la base de ce refus que je peux constituer avec les autres mon autonomie, qui est le premier pilier de l'engagement conscient. Ceci n'est possible que par la création d'espaces publics qui ne correspondent pas à l'industrie culturelle. Ce deuxième pilier de mon engagement conscient permet l'association selon nos propres critères intellectuels, moraux, de fonctionnement...

En guise de conclusion, j'aimerais retenir, d'abord, que les périodes de l'engagement public sont des périodes caractérisées par des tentatives de création de plus d'autonomie subjective et sociale des sujets au sein des espaces publics. Ensuite, le retour sur ces périodes ne devrait pas nous inviter à des discours nostalgiques et résignés mais à des réflexions critiques : pour quelles raisons ces tentatives ont-elles échouées ? Y a-t-il des traditions qui nous lient à ces périodes ? Et surtout : quels sont nos manques vécus ?

[222]

Dynamiques des universités en Europe

[Retour à la table des matières](#)

Les incessantes réformes des universités en Europe pendant les dernières décennies ont profondément reformaté les universités. Guidées par la stratégie du *benchmarking*, ces réformes ont voulu faire de ces vieilles institutions des compétiteurs sur le marché international du savoir et de la connaissance. Les acteurs dans les universités - les enseignants-chercheurs, les étudiants mais également le personnel administratif et technique - se trouvent dans une situation floue et bien souvent incompréhensible. Quel est le sens de ce développement des universités ? Vont-elles dans la bonne direction ? Quid de l'université comme *civitas educationis* ? Doit-on se réorienter vers l'idéal de la *Bildung* ?

Les universités en Europe et surtout au sein de la Communauté Européenne ont vécu dans les dernières décennies des réformes radicales et structurantes qui ont fait émerger le paysage universitaire contemporain. Ce paysage est triste. Il ressemble à des banlieues récentes et rénovées : en assez bon état, modernes et bien équipées mais dures à vivre. Il y règne un profond fatalisme car de moins en moins d'acteurs croient que ce paysage est le meilleur des mondes. Ce monde universitaire n'est pas ce qu'il prétend être. Il est « non identique » (Adorno). C'est pour cette raison que beaucoup d'universitaires se posent la question de savoir s'il y a une alternative à cette situation.

L'état des universités en Europe n'est pas un sujet gai. Ceux qui ont eu la possibilité et la chance de travailler les dernières décennies dans des universités ont vécu un changement radical - surtout depuis les années 1990 - qui semblait souvent inévitable ou du moins souhaitable afin de dépasser la situation d'amalgame entre les restes de l'université des mandarins, des projets de réforme des années 1970 et 1980 essoufflés et bien souvent incohérents, de l'illisibilité des formations ainsi que des structures et des programmes de recherche, souvent peu développés, de cloisonnement national, de mécontentement des

universitaires et des étudiants... Bref, les questions de savoir quels sont le sens, la finalité et l'utilité sociale des universités se sont posées.

[223]

Les réponses à ces questions venaient surtout du monde politique, national et européen, et seulement rarement du milieu universitaire.

Un regard en arrière

Déjà les réformes des années 1960 et 1970 ont été menées contre (le mythe de) l'université barricadée dans sa tour d'ivoire. Ces réformes n'ont pas seulement été des réactions aux grands mouvements contestataires dans les universités pendant ces décennies, menés en Allemagne par exemple sous le slogan « sous les toges, l'odeur de moisi de 1000 ans ». Ces contestations, d'un côté, et, de l'autre côté, la volonté politique, certes très inégalement développée dans les différents pays européens, d'adapter les universités aux demandes sociales et de les rendre contrôlables en même temps ont ouvert la brèche à des réformes structurelles des universités. Au centre de ce grand changement se trouvent des institutions liées aux États-nations : les universités mais également, dans les pays où ils existent, les grands organismes de recherche, comme le CNRS en France.

L'université conçue comme une tour d'ivoire peuplée de professeurs et d'étudiants hors du monde est, bien sûr, une caricature bien éloignée de la réalité. Néanmoins, d'une manière idéologique, cette image décrit assez bien la perception qu'en avaient beaucoup de politiciens, de citoyens mais également aussi beaucoup d'étudiants et de collègues de ce monde à part que sont les universités, un monde relativement autonome.

Il fallait ouvrir cette tour, il fallait la détruire. Cette ouverture sur la société n'a pas seulement permis l'interaction plus directe avec les acteurs de la société civile mais surtout avec le monde politique et économique. Elle a également donné naissance à une multitude de nouvelles formations professionnelles désormais très valorisées, jusque-là minoritaires ou limitées à certaines facultés (gestion, médecine, droit, etc.). Le seuil d'accès aux universités a été radicalement baissé et a entraîné la massification des universités,

souvent interprétée comme une démocratisation des universités. Or, c'est le cas contraire.

[224]

Le nombre des étudiants tout comme le nombre des enseignants-chercheurs ont explosé pendant cette période. Les formations et les institutions universitaires se sont multipliées tout comme les revues, les associations professionnelles ou d'autres réseaux professionnels. Les champs disciplinaires sont devenus flous au nom de l'interdisciplinarité sans disciplines. L'enseignement s'est également beaucoup scolarisé ; la compréhension, la quête de sens et la critique s'y perdent facilement. Sur le plan de la recherche, l'ouverture sur la demande sociale se traduit dans la domination absolue de la « recherche appliquée » (un contresens) qui n'est que difficilement distinguable de la R&D dans les entreprises et dans les administrations. L'expertise occupe une place importante, tout comme la participation à des activités médiatiques dans les carrières universitaires.

Quelle université ?

Je ne suis pas du tout nostalgique du monde universitaire des mandarins qui n'existe plus, mais la forme et surtout la finalité des universités contemporaines m'inquiète, comme beaucoup de collègues. Pour quelles raisons en sommes-nous arrivés là et quels sont les avenir possibles ?

Les discussions sur les dynamiques possibles des universités sont assez rares et souvent provoquées par des décisions politiques que les universitaires contestent, mais au nom de quelle conception de l'université ? Sur le plan politique et dans les grandes administrations du monde universitaire, en revanche, des cercles de stratèges se penchent sur ce sujet. Bien sûr, il n'y règne pas l'unanimité perpétuelle mais le *mainstream* indique, comme les rares positions dans les médias, que nous devons continuer et radicaliser les réformes entreprises depuis l'accord de Bologne (1999).

Au sein des universités, cependant, dominant la plainte et le fatalisme. La situation existante est mal vécue mais semble être sans alternative. Depuis les années 1980, les positions sont défensives ; on

s'adapte aux contraintes et aux hétéronomies du monde universitaire ou on les anticipe grâce à « l'obéissance préventive » (Adorno,) pour mieux fonctionner dans le rouage des réformes [225] sans fin qui sont toujours imposées et qui ne sont jamais les résultats de délibérations dans les universités, où une véritable autonomie des universités pourrait se développer et décider de l'avenir.

Ainsi, il n'y a pas d'utopie de l'université ; l'université est un *topos* à gérer. On accepte la finalité existante comme la seule finalité possible. Certes, il y a toujours des choses à « critiquer » : les formes autoritaires et peu participatives (bien sûr, le contraire est en général affiché), les méthodes lourdes, bureaucratiques et peu démocratiques, etc. On trouve également quelques critiques idéologiques et hâtives : la marchandisation et la MacDonaldisation prennent de plus en plus de place dans les universités. Enfin, on critique également l'inefficacité de beaucoup de réformes, c'est-à-dire que l'on s'inscrit dans la logique existante en critiquant les moyens employés.

Dans les rares discussions sur la finalité des universités, on trouve - en schématisant un peu - l'alternative entre la référence à la *Bildung*, d'un côté, et, de l'autre côté, la référence au *bench-marking*.

La *Bildung* peut être un point de repère nostalgique d'un monde ou d'un paradis académique perdu, l'université de Humboldt, ou règne « le vrai, le beau et le bon », le leitmotiv des bourgeois cultivés (*Bildungsbürger*) gravé dans la façade de l'opéra de Francfort. La *Bildung* est également souvent un point de repère négatif. Il sert pour exprimer le mépris de l'université à l'ancienne, de cette université de la tour d'ivoire poussiéreuse, hors du monde social et, au fond, antisociale et parasitaire.

La référence au *benchmarking*, quant à elle, exprime souvent le mépris des pratiques managériales, c'est-à-dire du *public management*, imposées aux universités au prix de la perte de sa vocation. Selon ce discours, c'est à cause du *benchmarking* que les universités sont devenues des boîtes de formation liées à des bureaux d'études et d'expertise ainsi qu'aux entreprises dont la création, sous forme de *spin-off*, est vivement encouragée. En revanche, pour d'autres, le *benchmarking* est la stratégie de réussite des universités du XXI^e siècle : une université solidement ancrée dans la société et sur les marchés internationaux du savoir et de la connaissance, c'est-à-dire une

université productive, [226] compétitive et socialement utile. C'est cela l'université des gagnants de la compétition interuniversitaire et internationale.

Benchmarking universitaire

La notion de *benchmarking* est récente mais relativement bien établie. Le *benchmarking* est une méthode de marketing et de gestion de la qualité initialement développée dans les années 1980. Il s'agit de se comparer avec la concurrence pour faire mieux quelle. Cette manière de (se) comparer inclut évidemment l'alignement sur les pratiques des concurrents, sans les copier pour autant mais pour faire « mieux ». Cependant, si on est essentiellement différents, on ne peut pas se comparer pour apprendre ce que les autres font mieux afin de les dépasser sur les marchés (du savoir).

Le *benchmarking* implique donc la standardisation des procédures, des *process* et des produits sans pour autant tomber dans le piège de l'uniformité. Le *benchmarking* ne se limite pas seulement à cet aspect compétitif qui concerne des organisations entières. Il est polyvalent. Il s'applique également, par exemple, en interne, c'est-à-dire aux différents services d'une entreprise ou d'une université ou encore aux différentes universités d'un pays. Le *benchmarking* s'applique aussi à certaines fonctions : on compare les fonctions internes avec des fonctions semblables dans une autre organisation. Enfin, les processus et les méthodes de travail ou des technologies sont également comparés.

On y reconnaît facilement quelques traits du fonctionnement des universités contemporaines.

L'orientation sur la comparaison compétitive nécessite non seulement la normalisation et la standardisation de la recherche et de la formation universitaire, mais elle introduit également la logique marchande qui domine depuis très longtemps la culture, comme l'analyse de l'industrie culturelle de l'École de Francfort l'a montré. La « forme marchande » indique que des processus sociaux fonctionnent comme s'il s'agissait d'actions sur un marché. Elle est au cœur des stratégies de développement de nos universités mais elle n'est pas simplement l'effet de la coopération entre les universités et les

entreprises, qui - par ailleurs - est [227] très ancienne. Aujourd'hui, cette coopération est devenue banale, simple et efficace car les logiques de fonctionnement des entreprises et des universités se ressemblent beaucoup.

On comprend ainsi l'importance des classements, des *rankings*, et la fascination qu'ils dégagent dans le monde universitaire. Comme le classement des entreprises à la fin d'une session de bourse, les *rankings* indiquent la position des universités, des formations, etc. sur le marché du savoir et de la connaissance, un marché de plus en plus internationalisé. Ils répondent aux questions de savoir qui est le plus et qui est le moins profitable ; qui sont mes compétiteurs ? ; où investir et de quoi se séparer ?, etc. On comprend aisément que beaucoup de responsables dans les universités, dans les ministères et dans les organismes internationaux étudient les *rankings* comme les financiers étudient les résultats de la bourse.

Il s'est également installé le principe de profitabilité. Comme dans les entreprises, aussi dans les universités on évite - si possible - des investissements à long terme et avec un taux de rendement bas. Il faut que les investissements soient rentables à court terme, si possible immédiatement, et - si possible - à un taux très élevé.

Les programmes de recherche nationaux et internationaux, surtout européens, correspondent en général à ce profil : ils imposent les thèmes de recherche grâce aux crédits de recherche, grâce à l'argent dont beaucoup d'universités, beaucoup de laboratoires et beaucoup de chercheurs ont besoin pour exister. Ces programmes fonctionnent, souvent, à court terme, et ils rendent la recherche fondamentale très difficile. On constate également « ... une transition vers des programmes de recherche appliquée visant, à court terme, le développement de produits commerciaux vendeurs, ce qui, par conséquent, favorise une culture du secret dans les milieux scientifiques » (Chomsky 2010/1999, p. 143). Ils imposent leurs thèmes également grâce à la reconnaissance publique et institutionnelle des institutions et des chercheurs qu'ils produisent.

Les évaluations incessantes et d'autres techniques (assez basiques) des ressources humaines (primes, promotions, etc.) opérationnalisent cette politique. Il émerge ainsi le profil des [228] nouveaux universitaires. Ils seraient des enseignants-chercheurs polyvalents, de

bons gestionnaires conformistes, des spécialistes en recherches empiriques et appliquées. En outre, ils sont mobiles sur le plan national et international afin de satisfaire les exigences du marché du travail.

Dans ce monde, il n'y a plus beaucoup de place pour la recherche fondamentale et théorique ainsi que pour leur enseignement. Elle risque de devenir - ou peut-être est-elle déjà devenue - marginale ou une danseuse.

Bien sûr, ce nouveau profil des universités rompt radicalement avec la tradition européenne des universités pour laquelle la compréhension et la quête de sens ont été les fils conducteurs. Ceux qui défendent (encore) cette orientation se trouvent devant le choix dramatique entre la marginalisation ou l'adaptation.

Ces réformes ne sont pas le résultat de décisions arbitraires de politiciens haineux et de bureaucrates pervers qui détestent l'université. Selon les réformateurs des universités, nous n'avons pas le choix car nous existons sur un marché des savoirs et des connaissances, hautement concurrentiel, et nous devons nous adapter à cette situation au risque de déperir.

Certes, cette position est largement une *self-fulfilling prophecy* mais elle n'est pas absurde.

J'aimerais me borner à quelques traits marquants sur le plan européen afin de la préciser. On doit être honnête et constater qu'au moins les grandes lignes des réformes universitaires ont été clairement annoncées. Ces réformes s'inscrivent explicitement dans l'hypothèse de l'émergence d'une société de la connaissance et du savoir. « [...] cette société du savoir est décrite avec admiration et suscite beaucoup d'espoir, certains aspects laissent dubitatif. Le Savoir pour qui ? Le Savoir pour quoi ? [...] Le concept lui-même est fondamentalement déficient. Même s'il est riche, le savoir se différencie de la compréhension véritable qui, elle, implique certaines réflexions sur la place que l'on doit occuper dans le monde physique et social » (Chomsky, 2010/1999, p. 141). Plus le savoir occupe une place importante dans les sociétés, plus les responsabilités des universités augmentent.

On rappelle l'accord de Bologne (1999) qui ébauche une profonde réforme des universités de la Communauté Européenne.

[229]

Entre autres, cet accord a un objectif très ambitieux. Il s'agit « ... de créer un espace européen de l'enseignement supérieur, comme moyen privilégié pour encourager la mobilité des citoyens, favoriser leur intégration sur le marché du travail européen et promouvoir le développement global du continent ». L'Europe doit être le *winner* dans la compétition sur les marchés internationaux du savoir, de la connaissance et de la formation. La formation universitaire est, dans l'esprit de Bologne, une formation professionnelle qui prépare les étudiants à leur vie de travail. La mondialisation s'est ainsi installée dans les universités suite aux décisions politiques et au détriment des coopérations internationales entre pairs, entre collègues, qui ont toujours existé.

L'accord de Lisbonne (2000) a établi une véritable stratégie scientifique de la Communauté européenne, une stratégie qui est le cadre des multiples réformes des politiques scientifiques, sur le plan européen comme sur le plan national, et qui influence profondément la recherche universitaire jusqu'au niveau très concret des laboratoires, des projets de recherche et de l'enseignement. Selon cet accord, le développement scientifique est soumis au grand projet européen de faire émerger « [...] l'économie basée sur le savoir la plus compétitive et la plus dynamique dans le monde » (Accord de Lisbonne 2007), c'est-à-dire l'économie européenne de la société du savoir. Les sciences sont ainsi des instruments pour réaliser cette finalité et les différents acteurs du monde universitaire sont appelés à participer à la réalisation de ce projet de société. Ce projet s'inscrit non seulement profondément dans la mondialisation (ô combien saluée dans les années 1990 et 2000 !), mais il ne laisse plus de place à des activités scientifiques qui ne sont pas instrumentalement liées et appliquées à cette grande conquête de marchés. Exit la compréhension, l'explication et la quête de sens ! Exit l'autonomie scientifique, désormais remplacée par l'autonomie financière et gestionnaire des universités ! Les sciences, et non seulement les sciences sociales, ont beaucoup à perdre dans ce magma instrumental de recherches et de formations centrées sur des objets politiquement imposés et sur l'applicabilité de leurs résultats.

Désormais, cette orientation instrumentale règne dans les universités sans concurrence sérieuse. Elle impose non seulement [230] le principe de concurrence et l'orientation sur les marchés mais également la

logique de l'échange. Ce n'est pas l'autogestion de la communauté universitaire mais le *public management* qui dirige nos universités et qui impose comme outil de management, entre autres, la quantification et l'évaluation générales afin d'imposer et de développer le fonctionnement selon la forme marchande grâce au *benchmarking*.

Les formes apparentes de ce fonctionnement sont bien connues et beaucoup de collègues s'en plaignent : la bureaucratisation, la procéduralisation et l'omniprésence de la gestion et du contrôle nécessaires pour réaliser la standardisation de la recherche et de l'enseignement, pour les rendre compatibles et interchangeables.

Une nouvelle civitas educationis ?

Une *civitas educationis* est-elle imaginable ? Est-elle possible et souhaitable ?

Afin de répondre à ces questions, on ne peut pas se contenter d'en développer un idéal dans le sens d'une idée pure ou d'une fiction. C'est dans l'ordre établi que nous devons trouver les potentiels pour développer cette *civitas*. Un changement des stratégies de management des universités en fait certainement partie, mais la création d'une *civitas educationis* demande surtout une autre logique de fonctionnement de nos universités que la logique établie. Il ne s'agit pas de développer un autre modèle qui serait imposé aux acteurs de l'université car ce serait une nouvelle hétéronomie qui ne pourrait pas ainsi produire un nouveau *topos*. C'est une véritable u-topie de l'université qu'il s'agit de développer, un lieu qui n'existe pas (encore) afin d'avancer vers sa réalisation.

Comme on l'a vu, la *Bildung* et la conception de l'université qui en découle sont directement liées à la version allemande des Lumières, l'*Aufklärung*, et à la société qu'elle ébauche, la société civile bourgeoise (*bürgerliche Gesellschaft*), une société de citoyens (bourgeois). Le projet de cette société consiste, entre autres, à développer l'autonomie, la liberté et la raison des citoyens. On comprend facilement la fascination que la conception de l'université dans la tradition de Humboldt exerce encore aujourd'hui sur [231] beaucoup de collègues dont je fais, par ailleurs, partie. Toutefois, il ne faut pas oublier la

lourdeur étouffante et autoritaire du règne des mandarins et son éloignement de la vie en société, son élitisme et son conservatisme culturel qui ont également caractérisé cette université. On comprend également le refus catégorique de cette conception car elle ne correspond pas à notre époque et pas non plus à la revendication (que je partage) d'ancrer les universités dans notre réalité afin d'avoir prise sur cette réalité. Le projet de l'*Aufklärung* tout comme la *Bildung* et le modèle universitaire qui en découle n'ont pas échoué, comme on le lit souvent, ils se sont pervertis (Horkheimer/Adorno 1947).

C'est pour cette raison - comme nous l'avons vu - que le formatage de nos universités contemporaines va dans le sens de la rationalisation, du *benchmarking*, de la standardisation et de l'utilitarisme. Dans ces tendances lourdes du développement contemporain des universités on reconnaît facilement non seulement la domination absolue de la raison instrumentale, qui est la « perversion de la raison » (Horkheimer/Adorno 1947), mais également l'alignement sur la logique de la forme marchande qui dépasse largement le constat d'Adorno dans les années 1960 évoqué plus haut. L'ambition d'autogérer les universités est devenue une ambition de comptables de créer des « mondes administrés » (Adorno) sur le plan universitaire qui se veulent efficaces selon leurs propres critères, mais ne le sont pas. Le savoir instrumental et souvent purement technique a remplacé l'ambition d'autocréation d'hommes savants et autonomes. La compréhension se trouve ainsi de plus en plus à la marge de la vie universitaire. Ce monde universitaire est ennuyeux et répressif sur le plan social et, sur le plan intellectuel, il n'est que peu productif.

Cependant, les murs épais qui séparaient le monde universitaire de la société sont désormais largement ouverts. En outre, le fonctionnement des universités s'est normalisé ; il n'y a plus de véritable contestation de ce fonctionnement. Pourtant, il existe un véritable « malaise dans l'université » - comme on pourrait caractériser notre vie dans ces institutions en se référant à Freud - qui fait partie du « malaise dans la société » (Spurk 2010). Peut-être sommes-nous dans une situation profondément ironique : les universitaires jouent le jeu établi, mais plus grand monde n'y [232] croit. Qui croit encore à l'objectivité des évaluations ? Qui croit à la stimulation de la qualité scientifique grâce à la mise en concurrence des universités et des

chercheurs ? Qui croit à l'autonomie qui signifie bien souvent devoir se débrouiller seul ?...

Enfin, le savoir occupe une place de plus en plus importante dans nos sociétés et si on constate, ce qui frôle l'évidence, que nous savons énormément non seulement de la société mais également des matières et du vivant, peut-on se contenter de produire ces savoirs comme réponses à la « demande sociale » sans les questionner ?

Civitas ?

La « *civitas* », c'est-à-dire la communauté des citoyens et de leur cité, peut-elle être un avenir possible pour la forme politique de nos universités ?

La situation actuelle est le résultat, entre autres, du dépassement de l'université selon le modèle humboldtien (dans la mesure où la réalité s'approchait de ce modèle). Comme nous l'avons vu, la *Bildung* est ancrée dans la pensée de l'*Aufklärung* qui est « [...] la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable » (Kant, 1974/1784, p. 9). Nous sommes sous la tutelle de forces hétéronomes et extérieures au monde universitaire (des forces politiques et économiques), une tutelle revendiquée par les stratèges des réformes universitaires, et nous en sommes responsables car nous lui avons préparé le terrain, car nous y consentons et n'avons pas imposé d'alternative à cette politique.

En revanche, on ne doit pas oublier que cette politique a définitivement détruit le carcan dans lequel les universités étaient enfermées. Elles sont désormais beaucoup plus ouvertes à la société et à son espace public. Mais cette société est dominée par la raison instrumentale et l'industrie culturelle qui s'imposent aux citoyens qui y consentent facilement. Cela est, dans le sens de Kant, leur « minorité voulue ».

Afin de s'en libérer, on doit créer des espaces publics « où seulement la raison a le droit de cité » (Kant, 1974/1783). L'usage de la raison ne peut se limiter au monde universitaire, car ceci [233] ne serait que l'usage privé de la raison qu'on peut, selon Kant, toujours limiter afin de pérenniser les institutions.

L'ancien modèle universitaire a transposé et réduit une fonction centrale de l'espace public, la fonction « de s'auto-éclairer » (*selbstaufklären*), qui est devenu seulement un principe d'éducation : « se former » (*sich bilden*). Les libertés d'enseignement et de recherche revendiquées par l'université ont été en réalité beaucoup plus faibles que les discours pouvaient le faire croire. D'un côté, elles se sont limitées au petit monde universitaire et les mandarins n'ont que rarement été de grands démocrates. De l'autre côté, comme Kant ou avant lui La Boétie l'ont souligné, beaucoup d'acteurs universitaires vivent bien leur « minorité » (Kant, 1974/1783) et leur « servitude volontaire » (La Boétie, 1983/1574). L'existence sous tutelle est devenue une seconde nature pour les hommes.

Certes, pour Kant seulement les savants sont des acteurs de l'espace public dans lequel « on jouit de la liberté illimitée de se servir de sa raison et de parler en sa propre personne en tant que savant qui parle au vrai public à travers ses écrits » (Kant, 1974/1783, p.13). Cette restriction est profondément anti-démocratique. Cependant, retenons également que désormais la société doit être pensée comme projet : devenue et en devenir, elle est toujours en train de se dépasser car la publicité est transcendante. L'espace public peut permettre la participation plus ou moins réelle du public aux grandes décisions concernant l'avenir. Il délibère, il critique et il contrôle le pouvoir en place ainsi que l'ordre établi selon les critères de la raison.

En revanche, la libération de cette emprise serait un « saut incertain » (Kant) pour les individus. Rares sont ceux qui ont le courage de « sauter » le pas de leur libération. Ce fait ne rend pas les échanges publics et universitaires caducs, mais ce sont désormais les formules et les phrases « préfabriquées » (Sartre) et convenues qui dominent au détriment du raisonnement critique. Lippmann (2004/1922) les caractérise comme des « stéréotypes ».

La grande ouverture des universités sur les sociétés demande la critique raisonnable de ces sociétés parce quelles ne sont pas ce quelles prétendent être : libres, créatives, raisonnables, permettant une vie convenable à tout le monde. Elles sont [234] « non-identiques » (Adorno) et nous faisons l'expérience de cette non-identité. La raison doit être mobilisée contre la raison instrumentale, la logique de la forme marchande et l'industrie culturelle qui y dominant. C'est sur la base de cet usage public de la raison que peuvent se construire des « *civitas* » :

des cités où règne la délibération, la critique et le contrôle raisonnable, au sein desquelles existent des universités qui réalisent leur liberté de recherche et d'enseignement et qui participent non seulement à la compréhension du monde mais également à l'éducation des citoyens basée sur la compréhension.

La compréhension n'est pas à confondre avec le savoir et avec la connaissance. Il s'agit, comme nous l'avons déjà vu, dans le sens littéral de ce mot, de com-prendre : de prendre avec les autres possession des phénomènes qui nous intéressent sur le plan intellectuel. La compréhension est un agir social ; elle nous lie aux autres et elle demande ainsi un espace public pour exister. Dans la tour d'ivoire d'un laboratoire, d'une bibliothèque ou d'un bureau, on peut s'approprier beaucoup de connaissances et de savoirs mais on ne peut rien comprendre.

Les savoirs énormes dont nous disposons aujourd'hui dans nos « sociétés de la connaissance » peuvent être la base de la compréhension contemporaine. Ce n'est pas la fuite dans des cités (imaginaires) grecques et romaines, comme dans la conception classique de la *Bildung*, mais l'élaboration des avenir possibles qui en sont la finalité. Il faut vouloir les créer et il faut oser « sauter » (Kant) dans l'incertain. L'avenir est incertain et c'est pour cette raison que personne ne sait aujourd'hui si les institutions universitaires établies pourraient survivre à ce saut dans l'incertain.

Educationis ?

La liberté de la recherche et la liberté de l'enseignement, aujourd'hui malmenées, sont à la base d'un nouveau projet international et citoyen. Les activités *educationis* peuvent avancer dans le sens naguère ébauché par l'*Aufklärung* et la *Bildung* seulement au sein de la dynamique de constitution d'une nouvelle *civitas*. « L'apprentissage-auto-apprentissage » si caractéristique pour le [235] modèle humboldtien doit être adapté aux conditions contemporaines pour comprendre le monde.

Les réformes universitaires des dernières décennies ont, grâce à leur orientation sur les marchés, beaucoup ouvert les portes des universités

naguère souvent renfermées sur elles-mêmes, sur leurs références et leurs objets nationaux tout comme sur leur public académi-co-national. Seulement quelques « grands » des différentes disciplines ont connu un certain rayonnement international. La politique universitaire contemporaine, en revanche, nous impose l'internationalisation, bien souvent avec des contradictions : la construction de formations internationales, par exemple, est un véritable parcours du combattant contre les inerties et les incohérences institutionnelles. Le résultat de ces formations n'est pourtant pas un cosmopolitisme intellectuel et moral à la Kant (1984) mais l'alignement sur la marchandisation et la production de savoirs nationaux compilés. Bien souvent, ces actions de formation ne produisent même pas le résultat que les stratèges des réformes universitaires attendent : des spécialistes, des experts mais également des enseignants-chercheurs formés à la recherche empirique et appliquée, mobiles sur le plan national et international afin de satisfaire aux exigences du marché du travail.

La formation universitaire est en général en mauvais état. La formalisation, la spécialisation, la scolarisation et la fonction-nalisation ont fait que les idéaux de la *Bildung* sont largement oubliés. Cependant, la formation universitaire ne remplit que rarement les fonctions que les stratèges de la politique scientifique lui ont imposées. L'université est à réformer dans le sens d'une nouvelle éducation (Frelat-Kahn, 2013). Elle doit regagner son caractère généraliste. Les disciplines établies au cours du XIX^e et du XX^e siècles sont aujourd'hui largement effritées. Cette situation peut être dépassée grâce à une nouvelle interdisciplinarité qui ne consisterait pas en une sorte de « coupé-collé » de disciplines qui n'existent plus vraiment afin de produire un amalgame instrumental mais en la construction de grands champs postdisciplinaires dont Horkheimer (1970/1937) a déjà fait l'ébauche dans sa conception du « matérialisme interdisciplinaire », développée dans les années 1930.

[236]

Il s'agit également de dépasser l'utilitarisme omniprésent au profit d'autres finalités que d'être vendable sur les marchés : la maîtrise intellectuelle et politique de notre monde, le bonheur, l'épanouissement et la convivialité. La raison instrumentale et l'hétéronomie de la marchandisation diminueraient ainsi au profit de la raison et de l'autonomie.

Cette nouvelle finalité est génétiquement liée à la compréhension, dans le sens que nous avons donné à ce mot. Elle se développe contre le savoir scolaire qui ne confirme que la *doxa*. Les sciences doivent parler de notre monde, de notre vie et de nos expériences, tout comme de la vie et des expériences des autres. L'unité de la recherche et de l'enseignement et leur liberté sont des conditions du développement de la compréhension, tout comme du développement de personnalités et des rapports avec les autres, qui rendent possible une prise sur le réel sur la base de la raison, en renouant avec les quêtes de sens des phénomènes (de mon existence, du mode de production, etc.).

La constitution de l'université du XXI^e siècle comme *civitates educationes* contribuerait au développement de l'autonomie dans nos sociétés, sur le plan intellectuel mais également sur le plan social. La raison et la compréhension pourraient y occuper une place centrale. L'enjeu que représente l'avenir des universités est de taille : il ne s'agit pas seulement de redonner une nouvelle forme organisationnelle à ces vieilles maisons, mais il s'agit de redéfinir le rapport entre le savoir, la compréhension et la société. Nous, les universitaires et d'autres chercheurs, aussi peu nombreux que nous soyons, y jouons un rôle important. Avancer vers notre autonomie signifie non seulement se libérer de l'emprise hétéronome de « ce qu'on doit penser » mais également laisser définitivement derrière nous des figures historiques comme le savant et l'intellectuel, des fantômes qui hantent bien souvent nos réflexions. Le savant a montré ses limites dans le déclin de l'université de Humboldt et l'intellectuel « qui parle pour les autres » a disparu avec « l'espace public bourgeois » (Habermas). La constitution des nouveaux acteurs de la *civitas educationis* fait partie de la constitution d'un nouvel espace public qui dépasse l'espace public bourgeois et l'espace public de l'industrie culturelle.

[237]

Quelle université ?

L'université de demain ne pourrait pas être une sorte de « *remake* » de l'université (allemande) des XIX^e et XX^e siècles. Elle ne devrait pas être non plus la simple adaptation des universités contemporaines à leur

environnement changeant. Il s'agit de défaire les mégamachines institutionnelles et bureaucratiques qui sont contreproductives, chères, chronophages et surtout faites pour empêcher la compréhension. Les acteurs de la nouvelle *civitas educationis* devraient développer eux-mêmes et selon leurs critères sur les ruines de cette université des réseaux internationaux d'unités de recherche et d'enseignement portés par de réelles interactions d'analyse et de compréhension : les cellules internationales de recherche et d'enseignement.

Il y a aujourd'hui déjà des initiatives, peut-être modestes, dans les universités mais surtout dans nos associations professionnelles, c'est-à-dire à la marge de l'institution universitaire, qui vont dans ce sens et qui peuvent être des nids d'autonomie. Certes, nos associations professionnelles se sont conformées au nouveau profil professionnel. Toutefois, c'est souvent à la marge des manifestations de ces associations - en général aussi convenues, ennuyeuses et standardisées que la vie universitaire - que des collègues se retrouvent selon leurs affinités intellectuelles et personnelles afin de dépasser ce mode de travail et afin de se lier modestement mais réellement par des discussions, par des échanges de publications ou par des invitations mais également, de temps en temps, par des projets et des publications communs. Ceci est une modeste mais réelle autonomie. Développons ces initiatives autonomes !

Cette nouvelle *civitas educationis* ne peut émerger que d'une auto-constitution basée, d'un côté, sur la reconnaissance des contributions individuelles et collectives par des pairs. De l'autre côté, elle doit s'inscrire profondément dans l'interaction avec d'autres acteurs de l'espace public sans chercher et sans tolérer sa soumission à des forces hétéronomes. Les rapports entre acteurs égaux de l'espace public doivent être régis par la réciprocité : donner, recevoir, rendre (dans le sens de Marcel [238] Mauss) justement. Ainsi, cette *civitas educationis* serait inscrite dans l'espace public, ouverte sur la société et autonome.

Cette *civitas educationis* n'existe pas, mais elle est imaginable. Pour quelle raison ne se constituerait-elle pas ? Ce qui est imaginable est possible à condition de le vouloir et à condition d'oser le « saut incertain » (Kant) dans notre autonomie et notre liberté académique.

[239]

L'injonction à la visibilité : reconnaissance et mépris

[Retour à la table des matières](#)

Le voir, l'être vu ainsi que le problème de l'injonction à la visibilité sont intimement liés aux problèmes de la reconnaissance et à l'injonction à la reconnaissance. C'est ce lien que j'aimerais ébaucher à l'exemple du monde académique.

Contradictions de la visibilité

Je ne souhaite pas insister sur les mille et une formes de l'injonction à la visibilité dans nos sociétés contemporaines, profondément travaillées par l'industrie culturelle, tout comme les formes multiples et omniprésentes de se rendre visible, mais j'aimerais seulement évoquer le monde académique pour faire ressortir un aspect de cette injonction.

La manière la plus habituelle d'être reconnu dans ce « tout petit monde » (Lodge) social est de publier. On est y reconnu comme membre à part entière si on est un « chercheur publiant », selon l'expression bureaucratiquement correcte. C'est-à-dire qu'on doit se rendre visible grâce aux objectivations de son travail : des livres, des articles ou des interventions dans des colloques tout comme l'organisation de colloques et des émissions des *mass médias*. Cette injonction à la visibilité est inhérente à nos positions et à nos rôles institutionnels. En revanche, qui ou quoi oblige des individus à tenir des blogs ou à se précipiter dans des émissions de télé-réalité pour y raconter leur vie ou pour donner leur avis sur des questions dont ils comprennent aussi peu que les autres communs des mortels ?

Est-ce qu'être visible signifie être reconnu ? Le constat simple et habituel, peut-être un peu excessif mais pas complètement infondé, selon lequel plus je suis visible, plus l'autre peut me reconnaître pour

ce que je suis, ne correspond qu'à une partie de notre vécu de la visibilité.

La visibilité est souvent *vécue* comme une sorte d'obligation de mettre sur la place publique son intimité et comme une violence exercée sur soi pour se livrer au regard et au jugement de l'autre : une visibilité qui me fragilise et me rend sans défense, [240] comme si le regard de l'autre me dépouillait de mon intimité et de tout ce qui m'est particulier et spécifique. Bref, la visibilité croissante m'impose une aliénation croissante que je ne peux ni éviter ni maîtriser.

Cependant, la visibilité n'est pas un mal en soi. Les « minorités », par exemple, n'existent en tant que phénomènes sociaux que dans la mesure où elles peuvent se rendre visibles à ceux qui ne font pas partie de ces minorités, pour être reconnues voire méprisées, c'est-à-dire pour gagner une certaine signification sociale.

On a affaire à une véritable contradiction : d'un côté la visibilité m'est (du moins partiellement) imposée ; de l'autre côté, ce qui n'est pas visible n'existe pas pour l'autre et, par conséquent, ce qui n'est pas visible ne peut pas être reconnu. Ce qui n'est pas visible ou reconnu ne peut pas faire partie d'un projet conscient avec les autres, ni sur le plan personnel ni sur le plan social. Par conséquent, moins les phénomènes sont visibles, moins ils sont reconnaissables, reconnus et signifiants. En revanche, la visibilité n'est que rarement le résultat d'actions libres et créatrices de sens. Elle ne fait que rarement partie d'une démarche ou d'une « lutte pour la reconnaissance » dans le sens de Hegel, d'Honneth ou de Ricœur, par exemple. Elle obéit généralement à des injonctions, qui sont l'objet de notre colloque et qui expliquent en grande partie la « montée de l'insignifiance » dans nos sociétés contemporaines (Castoradis 1998, Castoradis/Mermet 2003).

J'aimerais développer trois aspects de cette contradiction ; d'abord la visibilité et la reconnaissance comme caractéristiques du lien social, pour revenir ensuite sur le voir et le reconnaître comme formes de l'agir. Enfin, j'aimerais évoquer l'espace public, la visibilité et la signifiance aujourd'hui.

La visibilité et la reconnaissance comme caractéristique du lien social

Si on peut facilement se mettre d'accord sur le constat que la visibilité et la reconnaissance sont directement liées, les manières dont elles sont liées restent à expliquer. La caractérisation de la visibilité « ...comme une première forme primitive [241] de ce que nous appelons “connaître” » (*erkennen*) (Honneth 2004, p. 138) nous laisse sur notre faim tout comme la conception du « rendre visible » qui signifierait exprimer « ... publiquement... le fait que la personne est positivement remarquée de façon appropriée selon le rapport social en question » (Honneth 2004, p. 139). L'absence de visibilité d'une personne signifierait pour elle, selon cette conception, une humiliation. Cependant, la visibilité peut être également très humiliante.

Le lien entre la visibilité et la reconnaissance n'est pas simple et mécanique, mais concret et complexe. Pour le saisir, je propose deux précisions du rapport entre la visibilité et la reconnaissance.

D'abord, le « double caractère » des êtres humains qui est essentiel pour leur être-là en société : ils sont à la fois des hommes privés et publics. Ce « double caractère » est bien connu et évoqué depuis longtemps. On pourrait, par exemple, se référer à la distinction aristotélicienne bien connue entre le « *zoon politikon* et les idiots » ou à l'importance croissante de ce phénomène depuis la Renaissance, la Réforme et l'émergence du capitalisme. Les formes concrètes d'être public, les formes concrètes de publicité, varient énormément au cours de l'histoire, tout comme l'importance du public et du privé pour l'existence en société. Pourtant, ce « double caractère » ne relève pas de la nature humaine (qui n'existe pas, par ailleurs) mais il décrit l'être-là au sein d'une société spécifique. Par conséquent, la visibilité et la reconnaissance ne sont pas a-historiques, mais elles font partie d'une société concrète.

Le voir et l'être vu ont pour les sujets un certain sens pratique. Ils leur permettent de saisir le lien social, d'y trouver leur place, de lui donner un sens pratique au sein de l'espace public et de développer leurs raisons d'agir. Bien sûr, le lien social n'est qu'exceptionnellement constitué à partir de discours, de débats ou d'argumentations raisonnables, qu'ils se réfèrent à la raison instrumentale ou dialectique.

L'agir public se fonde surtout sur les visions du monde et sur les expériences vécues qui oscillent entre deux extrêmes : d'un côté, les expériences vécues d'une véritable solidarité, le vécu d'un destin partagé avec les autres pour atteindre une certaine finalité. De l'autre, les expériences vécues [242] d'une véritable confrontation avec les autres, d'une véritable adversité contre les autres, les autres que je vois et qui me voient. On a affaire à deux formes de la reconnaissance grâce à la visibilité.

Certes, l'expérience vécue ne remplace pas la pensée, l'argumentation et le raisonnement, mais ceux-ci ne sont pas le résultat quasi mécanique des expériences vécues. Les citoyens *peuvent* développer une autoréflexion critique, en rendant visible et saisissable ce qui est caché dans la culture et dans le social, c'est-à-dire en rendant visibles les véritables caractéristiques de la société. La visibilité et la raison *peuvent* être compatibles. C'est dans cette tradition, intimement liée aux Lumières et surtout à l'*Aufklärung*, que s'est créée l'image idéale de l'homme public, du citoyen engagé, critique et en même temps soumis aux nécessités de sa contingence. Or, aujourd'hui, nous sommes très loin de cet idéal.

Pour mieux comprendre les formes de la visibilité et de la reconnaissance dans nos sociétés contemporaines, nous devons brièvement nous pencher sur le rapport entre le voir et le reconnaître.

Voir, regarder et reconnaître comme formes de l'agir

Notre faculté de voir nous permet de constater que nous vivons au milieu des hommes et de choses qui font partie de notre monde, de la vie. Ils sont là, indépendamment de nous, et nous ne pouvons pas les maîtriser grâce à nos consciences. Ces hommes et ces choses disposent d'une certaine autonomie par rapport à nous et par rapport à notre conscience. La conscience que j'ai d'une chose ou d'une personne n'est pas à confondre avec la chose ou la personne dont j'ai conscience. Je peux me faire une *image* de ces choses ou de ces hommes, par exemple de la table devant moi ou de mon voisin. Je sais qu'ils existent parce que je peux les imaginer, m'en faire une image. C'est ce qui constitue pour moi leur visibilité. Mon expérience vécue me permet de diriger

mon regard sur ces objets ou sur ces hommes et sur leur être-là ; ils se réduisent pour moi, dans mon expérience vécue, à leur apparence. On peut donc dire que « l'image est conscience de quelque chose » (Sartre 1936a, p. 162) ; cependant, l'image n'implique pas la maîtrise de cette chose.

[243]

Ensuite, le voir et le regard sont réciproques : voir et être vu, regarder et être regardé. C'est cette réciprocité qui est constitutive de la reconnaissance. « Je reconnais que je suis comme autrui me voit... j'ai besoin d'autrui pour saisir à plein toutes les structures de mon être, le Pour-soi renvoie au Pour-autrui » (Sartre 1943, pp. 266-267), car l'autre « ... n'est pas seulement celui que je vois, mais aussi celui qui me voit » (Sartre 1943, p. 272), il existe toujours une réciprocité entre moi et l'autre. Je n'existe que par rapport à l'autre, il y a toujours de la reconnaissance réciproque (peu important ici les formes de la reconnaissance) et, c'est pour cette raison que nous sommes toujours liés, qu'il existe un lien social.

Le regard de l'autre sur moi et dans lequel je me reconnais, est un regard objectivant. Je perçois le regard de l'autre dans mes actes en tant que « solidification » (Sartre), en tant que chosification et aliénation. Je me perçois comme appartenant au monde, un monde chosifié et aliénant qui me semble pourtant naturel. Ce monde est une « seconde nature » disposant de ses propres lois et règles qui s'imposent à moi et auxquelles je dois m'adapter.

L'autre est pour moi celui que je ne suis pas et surtout celui dont je suis l'objet. C'est cette objectivation qui permet l'expérience d'exister dans le monde avec les autres, dans un monde qui m'est extérieur, qui me domine. Les injonctions à la visibilité font partie de cette domination.

Enfin, mon inscription dans le monde est une inscription dans un ordre établi. Le rapport entre moi et l'autre tout comme notre reconnaissance réciproque sont donc des rapports de domination et de lutte : la lutte pour la reconnaissance en tant que dominant ou dominé, en tant que maître ou esclave, pour me servir de la formule classique (mais mal traduite) de Hegel. Autrement dit : l'autre m'impose sa liberté ou je lui impose la mienne. C'est cela l'enjeu de la reconnaissance et de la lutte pour la reconnaissance dont la visibilité

fait partie. Il n'y a ni de visibilité ni de reconnaissance en soi. L'injonction à la visibilité dont je suis l'objet fait de moi l'objet de l'autre.

[244]

Espace public, visibilité et signifiante aujourd'hui

Comme on l'a vu plus haut, l'existence de l'homme est toujours l'existence avec les autres. C'est dans ce sens qu'elle est essentiellement sociale et publique, car pour constituer des liens sociaux, il faut mobiliser la créativité des individus. Les individus doivent vouloir participer à sa constitution, ils doivent vouloir investir leur créativité dans la société. Voici à nouveau l'injonction à la visibilité et à l'être public !

De plus, n'oublions pas que l'être public est toujours un être historique. Il s'inscrit dans la société et la société s'inscrit en lui, pour reprendre la paraphrase de Berger. La société de Hegel ou de l'espace public bourgeois (Habermas) ne sont plus notre société, cette société caractérisée par l'industrie culturelle.

Le caractère social dont disposent les individus, c'est-à-dire leur volonté profondément socialisée de faire ce qu'ils doivent faire, stabilise l'inscription réciproque de l'individu dans la société et de la société dans l'individu. Certes, ni la forme de la visibilité, ni la forme de l'être public, ni la forme du caractère social ne sont fixes ou inertes, elles sont modifiables pour produire des formes de la sociabilité et de l'idéal de l'homme dans une situation historique donnée. Ceci explique l'importance du « voir et être vu » aujourd'hui.

Les rapports vivants entre les sujets - le voir et être vu ainsi que la reconnaissance qui nous intéressent ici particulièrement - se réifient et se chosifient.

Leurs expériences vécues leur montrent que « l'existence est un plein que l'homme ne peut pas quitter » (Sartre), parce que les hommes ne veulent pas quitter cette situation, parce qu'ils ne peuvent pas vouloir la quitter. Entre autres, on veut être visible parce qu'on doit être visible. Rappelons-nous, par exemple, le « chercheur publiant » qui veut

publier parce qu'il doit publier pour être reconnu comme chercheur ! Bien qu'un autre lien soit pensable, dans nos sociétés la visibilité et l'injonction à la visibilité sont constitutivement liées.

Néanmoins, les individus en souffrent souvent, ils s'en plaignent et de temps en temps ils se questionnent sur cette visibilité obligée. Pourtant, rares sont les tentatives de dépasser [245] cette situation. Au contraire, on y retrouve généralement des attitudes connues, qui permettent aux sujets l'inscription dans la société telle quelle est. J'aimerais en indiquer trois, particulièrement courantes dans les milieux intellectuels. D'abord, l'attitude de « l'homme penché », comme Sartre a caractérisé Baudelaire : « Penché sur soi... [c'est] l'homme qui ne s'oublie jamais. Il se regarde ; il regarde pour se voir regarder » (Sartre 1947, p. 23). L'autre attitude est celle de « l'homme ligoté » (Sartre) qui se plaint, encore et encore, et « ...qui cherche anxieusement un lopin de terre vierge » (Sartre 1945, p. 277), vierge du regard de l'autre, qui n'existe pas, bien sûr. Enfin, l'homme médiatique pour lequel l'être public est l'essentiel. Il se veut public, il est public, il se vit comme un être public, il se considère comme un être public et parfaitement adapté à la société contemporaine : il veut faire ce qu'il doit faire et il le fait avec plaisir et jouissance.

Se regarder avec les yeux déjà inventés

Nos sociétés contemporaines font partie des sociétés « ... qui choisissent de se regarder avec les yeux déjà inventés » (Sartre 1945, p. 276), aussi spectaculaires que soient les apparences des innovations. C'est l'industrie culturelle qui a « inventé ces yeux » grâce auxquels les sujets regardent l'existence jusqu'aux sphères les plus intimes. La mise en scène et la transformation en spectacle des existences individuelles en sont un des résultats, qui expliquent, entre autres, l'enthousiasme et la jouissance de rendre publique sa vie intime, par exemple dans des blogs ou dans des émissions de télé-réalité.

On comprend l'importance de l'industrie culturelle, si on se rappelle que rendre public et visible est une mobilisation de la créativité humaine. C'est l'industrie culturelle qui donne son caractère à l'être public d'aujourd'hui tout comme aux espaces publics contemporains.

Le fait que l'industrie culturelle installe au cœur de la créativité la forme de l'échange marchand est particulièrement important pour notre sujet. Elle mobilise la créativité humaine selon ses critères de la production de masse de marchandises échangeables, bien que leurs valeurs d'usage soient très différentes. Elle produit ce que nous appelons la culture, des [246] normes, des valeurs et des comportements comme si elles étaient des marchandises et comme si la société était un grand marché sur lequel nous-mêmes et nos objectivations s'échangeaient.

L'injonction à la visibilité, désormais intériorisée, fait partie du caractère social. Nous nous voyons nous-mêmes et les autres dans nos objectivations et comme des objectivations publiques. C'est pour cette raison, pour reprendre l'exemple du chercheur indiqué plus haut, que le chercheur est l'équivalent de la masse de ses publications. L'échangeabilité générale fait qu'il y a toujours un équivalent pour ce qui est différent. Le monde académique par exemple, l'article dans la revue X vaut deux articles dans la revue Y ou un livre vaut quatre articles. L'échangeabilité générale explique également que l'exigence démocratique de transparence des agirs politiques ressemble à l'exigence de publication des vies privées des hommes politiques. Ainsi, à cause de la généralisation de l'échangeabilité, la signifiante et le sens que les sujets trouvent dans leur agir et dans leur vie en général, baissent. Par conséquent, comme l'a déjà constaté Castoriadis, l'insignifiante de leur agir et de leur existence augmente.

Malaise de la visibilité

J'aimerais, enfin, insister sur les rapports entre les individus et ce monde social profondément chosifié, fétichisé et hétéronome. Dans ce monde, le voir, l'être vu et la reconnaissance ne se traduisent pas en liberté mais en domination et mépris. Nous faisons l'expérience de la réalité de l'injonction à la visibilité, sans développer pour autant l'imagination nécessaire pour dépasser cette réalité. Les trois attitudes de « l'homme penché », de « l'homme ligoté » et du médiatique correspondent à ces expériences vécues.

Ce n'est pas la quête de sens et de liberté mais les questions « pourquoi mon "lopin de terre vierge" diminue-t-il ou pourquoi n'existe-il plus ? » ou « comment avoir une grande surface médiatique ? » qui dominent. Pourquoi le regard posé sur nous est-il vécu comme une atteinte à notre intégrité, comme une agression ou comme une dépossession ? Enfin, pourquoi s'en plaint-on au [247] lieu de chercher un lien de reconnaissance entre pairs, c'est-à-dire de chercher un chemin de la liberté avec les autres ?

On ne peut pas se contenter de rêver un espace public, qui serait la réunion des hommes publics, raisonnables et autonomes se reconnaissant comme pairs. Dans cet espace public d'hommes raisonnables et autonomes, l'injonction à la visibilité aurait fait place à l'agir raisonnable, conscient et libre.

Aujourd'hui, en revanche, il est plus raisonnable de constater la contradiction entre les injonctions à la visibilité et l'autonomie, créatrice de sens et de signifiante. C'est dans un travail patient que les injonctions sont à découvrir, c'est-à-dire quelles sont à rendre visibles dans l'espace public pour qu'on puisse les comprendre. On doit consciemment vivre ces contradictions de notre existence pour pouvoir (essayer) de les dépasser. Les ignorer ne signifie pas les avoir dépassées, aussi peu que le retrait sur les attitudes de l'homme penché ou de l'homme ligoté permet le dépassement de ces contradictions.

J'ai essayé d'esquisser le lien intime entre la visibilité, la vie en société, la reconnaissance et la signifiante. Les formes concrètes de la visibilité et les injonctions à la visibilité sont à comprendre comme des formes apparentes du lien social et non pas comme une perversion sociale, politique ou médiatique. L'injonction à la visibilité omniprésente est l'injonction à vouloir être vu comme on veut l'être, parce qu'on doit être ainsi. Les feux d'artifices des exhibitions multiples et souvent très narcissiques ne cachent que médiocrement l'injonction au conformisme et la perte de signifiante, qui vont de pair avec la visibilité croissante.

La publication croissante et la visibilité croissante ne sont pas librement choisies. Nous avons évoqué le malaise existant, parce que nous vivons cette publication forcée à la fois comme correspondant à notre volonté mais aussi comme une dépossession de notre subjectivité,

de notre intimité ou de notre vie privée. En effet, l'injonction à la visibilité nous dépossède de plus en plus de notre créativité.

Elle ne témoigne pas d'une liberté croissante ou d'une maîtrise raisonnable croissante au sein de nos sociétés, mais elle témoigne de son contraire : de l'hétéronomie croissante qui pèse sur les individus sériels.

[248]

L'injonction à la visibilité s'implante profondément dans la vie sociale à cause de la nécessité de se rendre public pour exister socialement et à cause de l'obligation, en général consentie, de publier, parce que cette publicité est nécessaire pour être reconnu par les autres. L'hétéronomie structurelle de l'industrie culturelle se conjugue avec la « servitude volontaire » (La Boétie). Ainsi émerge la volonté de participer au « voir-être vu », pour vouloir faire ce qu'on doit faire selon des règles établies.

[249]

La peur de penser et la marchandisation du désir de penser

[Retour à la table des matières](#)

L'angoisse existentielle, le désir de penser, la marchandisation du désir... ces expressions pourraient sembler un peu pompeuses et anachroniques, car elles rappellent les discussions des années 1960 et 1970 sur des grands courants de la pensée occidentale, aujourd'hui tombés en discrédit ou en désuétude. Cependant, ces expressions évoquent des expériences vécues de chacun de nous.

Est-il des nôtres ?

Si l'on se penche sur ses expériences vécues, peut-être, pense-t-on à une personne particulière, comme il y en a beaucoup dans le milieu académique. Admettons un professeur de sociologie, qu'on a rencontré dans le couloir d'une université. Notre professeur angoissé porte une

veste en tweed, un peu usée et un peu démodée, car ceci fait intello et cet accoutrement correspond au niveau de salaire du monde universitaire. Il a *l'air* angoissé. C'est son comportement et son regard qui le montrent : *je le vois* angoissé.

Il erre dans les couloirs de ce bâtiment, pas franchement accueillant mais *fonctionnel*, qui héberge des enseignants-chercheurs dans des bureaux assez rares et froidement *équipés* avec le matériel dont ils ont *besoin* pour *produire*. Comme notre professeur, ses collègues sont *formés*, ils sont *employés* et ils sont (modestement) *payés* pour *produire* du savoir et de la compréhension de la société, ainsi que pour les transmettre aux étudiants et à d'autres acteurs de la société. Notre professeur est une des « personnes » (Gerth/Mills 1953) de cette institution (Merleau-Ponty 2003) ; il fonctionne selon l'hétéronomie, c'est-à-dire selon des règles et des lois qui le font agir et que cette institution lui impose, et il veut fonctionner comme il doit fonctionner. Bien sûr, il ne se réduit pas à cette personne. C'est cela qui pose des problèmes.

Dans la poche gauche de sa veste se trouve une boîte de Prozac. Pour lui, c'est une sorte de kit de *survie* dans ce monde qui est le sien. Pour supporter son existence, il a recours au Prozac, [250] comme d'autres qui se trouvent dans des situations semblables ont recours à des psychothérapies.

Le Prozac est un médicament développé et produit *industriellement* pour être *vendu* sur le *marché* pharmaceutique. C'est une marchandise que le professeur achète et elle devient sa propriété, *son* Prozac. Il l'achète à cause de la valeur d'usage attendue du médicament : un objet pour maîtriser et dépasser ses souffrances, son malaise, ses peurs et ses angoisses et pour (re)trouver un sens à son existence. Donc, c'est un objet extérieur à lui qui devrait lui permettre de vivre sans angoisse et de trouver un sens à sa vie.

En revanche, ce qui importe aux producteurs du médicament et ce qui est le sens du développement de ce médicament, de sa production et de sa marchandisation est moins sa valeur d'usage que sa valeur d'échange qui crée un rapport abstrait et médié de multiples façons entre le producteur anonyme et collectif, d'un côté, et de l'autre le consommateur individuel et particulier. Pour que le professeur angoissé

puisse bénéficier de la valeur d'usage de cette marchandise, il doit s'engager dans une multitude d'échanges marchands.

Il doit *acheter* cette valeur d'usage. Il n'achète pas seulement ce *médicament*. Préalablement, il a également acheté le *droit d'accès* à cette marchandise, car il a acheté *l'expertise* d'un professionnel, d'un médecin. Le diagnostic du médecin se concrétise, entre autres, dans *l'ordonnance* qui lui *permet d'acheter* ce produit dans une pharmacie et, *in fine*, à un laboratoire pharmaceutique. Ces laboratoires appartiennent, comme on le sait, en général à des grands groupes industriels qui produisent les médicaments d'une manière industrielle.

De cette façon, le professeur achète consciemment la soumission à la normalité imposée, c'est-à-dire il achète consciemment sa capacité d'être comme il se doit, comme il pense que les autres exigent qu'il soit. Bien sûr, c'est cette même normalité qui le fait souffrir. Il achète donc sa capacité de vivre avec les autres conforme aux normes qui règlent cette vie, des normes établies auxquelles il doit se plier. Si ce n'est pas le bonheur qu'il achète, il achète son fonctionnement normal au sein de la société, dont la production intellectuelle fait partie. Bref, l'échange marchand [251] devrait lui procurer la capacité de vivre comme il se doit, c'est-à-dire la capacité de vivre une vie qui lui est imposée.

C'est pour cela qu'il ne peut pas accepter que les autres pensent et agissent à sa place. Les chercheurs et les développeurs, les stratèges et les commerciaux, les médecins et les pharmaciens s'efforcent de trouver la molécule, de la commercialiser, de lui *prescrire* la *bonne* dose du *bon* médicament du bonheur relatif.

S'il ne se soumet pas à ces personnes et à leur(s) agir(s), il sombre dans la pathologie, ou il doit se procurer le médicament d'une manière illicite ou illégale. Il devient un cas pathologique ou un déviant ou un criminel. Bref, il devient encore plus *normal* qu'il l'est actuellement. De même, si la dose n'est pas la bonne, son angoisse se manifeste, les symptômes persistent ou il « plane », ce qui n'est pas *normal* non plus, bien sûr.

« Être dans le coup » (Sartre)

Par ailleurs, en ce qui concerne les « penseurs de la société », leur normalité est constitutivement liée à des angoisses et des souffrances qui, bien sûr, ne se développent pas fatalement d'une manière pathologique. Comment se construit cette normalité et les situations de ces personnes ?

Nous devons nous rendre compte que nous en faisons partie et nous connaissons ces situations, car nous les avons vécues et que nous y vivons. Elles font partie de notre vie *concrète*, de notre existence individuelle et particulière, qui a - entre autres - la spécificité suivante : notre fonction est de penser la société.

Comme tout le monde, nous vivons en tant qu'« homme parmi les hommes » (Sartre) dans la nécessité de saisir et de comprendre le monde de la vie et le monde social au sein duquel nous existons.

Le désir de penser n'est pas spécifique à l'activité intellectuelle scientifique. Il anime la quête de sens de l'existence de tout le monde. Comme tout un chacun, nous devons et nous voulons nous expliquer notre monde vécu pour nous forger nos visions du monde et des raisons d'agir, bref : pour trouver un sens pragmatique dans notre existence. Nos métiers de sociologue, de philosophe, de psychologue, de psychanalyste, etc. ne nous situent pas [252] « au-dessus de la mêlée », ils nous situent d'une manière spécifique dans notre situation que nous partageons avec les autres qui vivent dans la même situation.

Nous partageons également avec les autres, entre autres, les expériences vécues de la marchandisation et du « spectacle » (Debord) croissants et valorisés dans la société. Nous partageons également les exigences et les contraintes qui nous viennent de l'extérieur et qui nous poussent en direction de l'efficacité, du rendement et de la reconnaissance sur le « marché du savoir », pour me servir de cette expression désormais établie dans le discours scientifique.

La position de « penseur de la société » correspond à une situation contradictoire dans laquelle on est tiraillé entre l'angoisse existentielle, la marchandisation et le désir de penser, afin de se comprendre soi-même, les autres et, *in fine*, la société.

Liberté dépenser, peur de penser

Penser est l'acte intellectuel et intentionnel qui me lie aux autres et aux objectivations de mon monde de la vie, un acte dont la finalité est de former ce monde social dans mon imaginaire. ¹³⁷ La pensée n'existe pas en soi ; elle a un sujet (moi), un objet (les autres et les objectivations de mon monde) et une finalité : saisir et comprendre. Grâce à la pensée, je peux me situer par rapport aux autres et au sein du monde social ; je peux y trouver des raisons d'agir et un certain sens à mon existence. Je peux également partiellement dépasser mon angoisse existentielle et l'absurdité de mon existence, car grâce à la compréhension ; mon existence gagne un sens pour moi.

Le désir de penser est donc le désir d'être consciemment avec les autres, de donner un sens à notre existence et aux objectivations au sein desquelles et avec lesquelles nous vivons. Penser n'est guère l'activité intellectuelle d'un atome social mais l'acte d'un individu socialisé, d'un individu qui est nécessairement avec les autres, d'un « homme parmi les hommes » (Sartre). Néanmoins, penser est un acte individuel, un acte qui engage *ma* liberté. C'est [253] cela qui fait peur et qui fait remonter mon angoisse existentielle parce que cet acte me montre l'absurdité de mon existence. Ma liberté est une liberté ambiguë : la « liberté pour » et la « liberté de », pour se servir d'une fameuse formule d'Erich Fromm (1941) ¹³⁸

En effet, selon Fromm, la liberté a deux facettes. Dans une sévère critique de Max Weber, Fromm développe le lien dialectique qui existe entre la constitution du capitalisme et la constitution de l'individu, caractérisé par cette ambiguïté. La « liberté de » est une liberté négative dans le sens où elle signifie que l'individu est libre des chaînes du féodalisme et de la tradition. Cet argument est bien connu. Par exemple, Marx, auquel Fromm se réfère systématiquement, l'avait déjà développé. ¹³⁹ La « liberté pour » est une liberté positive dans le sens où elle exprime la possibilité d'un projet de l'individu qui vise un avenir possible plus autonome.

¹³⁷ Cf. Sartre 1939, 1943.

¹³⁸ Fromm, 1941.

¹³⁹ cf. Marx 1971.

L'histoire du capitalisme s'est écrite comme une dialectique entre la « liberté de » et des fuites de la « liberté pour » dans le lien social hétéronome entre les individus. De cette façon se constitue, par exemple, le caractère social des individus, conforme à la société au sein de laquelle ils vivent, un caractère sado-masochiste et autoritaire ¹⁴⁰. Néanmoins, les individus ne peuvent pas se débarrasser du « malaise dans la culture » (Freud 1929). Ils restent tiraillés entre la nécessité et les exigences de la société établie, d'un côté, et de l'autre, leurs tentatives de dépasser les manques et les souffrances dont ils font l'expérience. Personne ne peut s'extraire de cette contradiction, car la société est autant en moi que je suis en elle. Je ne me dissous pas dans la société, mais je n'en reste pas complètement à l'extérieur.

Même en étant « ... contre la société qui en même temps m'aliène c'est toujours être contre moi-même en tant que j'en fais partie comme objet. Je suis à la fois dedans et dehors » (Sartre 1983, p. 119).

L'angoisse qui nourrit la peur de penser est ancrée dans le vécu de la liberté (pour, dirait Fromm). C'est un vécu ambigu, [254] basé sur l'absurdité de l'existence et sur le fait qu'on ne saurait exister seul. Pourtant, je suis seul ; mais je suis seul parce qu'en face de moi il y a l'autre « que je ne suis pas » (Sartre). « ... chacun reconnaît l'Autre sur la base d'une reconnaissance sociale dont témoigne dans la passivité ses vêtements, ses outils, etc. De ce point de vue, le seul usage de la parole, le geste le plus simple, la structure élémentaire de la perception... impliquent la reconnaissance mutuelle » (Sartre 1960, p. 222). C'est pour cela que je suis seul avec les autres. De plus, mon existence n'a pas de sens *a priori*, elle n'a que le sens que je lui donne.

C'est pour cela que le désir de penser qui anime notre quête de sens est l'élan de dépasser cette angoisse existentielle, l'élan de m'expliquer (du moins une partie de) mon existence absurde avec les autres et de créer un lien social de sens avec les autres.

Le désir de penser que nous ressentons est donc beaucoup plus qu'un sentiment vague. C'est le désir de créer consciemment un lien avec les autres et d'essayer de donner de cette façon un sens à notre vie. Ce désir n'est pas naturel mais profondément social. Penser est un acte social,

¹⁴⁰ Cf. Adorno 1951, 1952, 1953, 1967, Adorno *et alii.* 1952 ; Fromm 1932, 1937, 1941, 1944, 1980 ; Horkheimer 1934, 1936, 1936a, 1937, 1946, 1947.

ancré dans une société concrète, la société dans laquelle nous vivons. Penser la société ne signifie nullement se mettre dans la position « au-dessus de la mêlée ».

Impuissance

Pour mieux comprendre la peur de penser, on doit retenir quelques éléments de l'argumentation d'Erich Fromm (1937) consacrée au sentiment d'impuissance, largement influencée par son interprétation de Freud.

Fromm constate que l'enfant, parce qu'il est un enfant, n'est pas pris au sérieux. Il est l'objet des autres et, s'il est bien élevé, c'est-à-dire conforme aux normes, il se comporte comme tel. Il accepte volontiers son statut d'objet ; en tant qu'objet il ne peut rien décider, rien créer, rien influencer et rien changer. Tout lui est donné, et sa vie lui est imposée de l'extérieur. Pourtant, il peut y obtenir beaucoup, s'il est sage, gentil et obéissant. Il est impuissant, car tout se passe par l'intermédiaire des adultes qui le protègent de la réalité. Par conséquent, son monde est largement illusoire. L'impuissance que les adultes lui imposent est largement [255] contrebalancée et compensée par des tendances sadiques qu'il développe contre les plus faibles. C'est l'ébauche de la structure sado-masochiste qu'on retrouve dans le caractère autoritaire.

Le plus important pour nous dans cette argumentation n'est pas que, en tant qu'adulte, l'ancien enfant reproduise souvent, *grosso modo*, ce schéma par rapport à ses enfants, mais le fait que l'adulte apprenne et garde le sentiment que, désormais adulte, il peut et doit vouloir tout faire, tout obtenir, « qui veut peut » parce qu'il est « libre de » à l'égard de sa dépendance des adultes. Bien sûr, ceci ne correspond pas à la réalité. Confronté à la réalité sociale, il fait cependant l'expérience de sa réelle impuissance. Cette impuissance est d'autant plus écrasante et angoissante qu'il vit dans la croyance qu'il devrait être fort, puissant et lucide, mais il ne l'est pas et il ne peut l'être.

Dans son expérience vécue, c'est sa faute s'il ne l'est pas. Cela lui fait peur, car il n'a pas les moyens de déterminer son destin. Souvent, il a l'impression que le hasard ou la fatalité gèrent sa vie, par exemple

le hasard de sa naissance ou de la vie professionnelle rarement choisie et menée de manière stratégique et consciente. C'est le monde social qui le domine par ses forces sociales et économiques, largement opaques pour le sujet. « Ses sentiments, ses opinions, son goût lui sont imposés, et il paye chaque déviance avec plus d'isolement » (Fromm 1937, p. 114). Par conséquent, ses sentiments d'impuissance et sa peur augmentent.

Son monde de la vie est un monde aliénant. En effet, tout au long de leur histoire, les hommes ont produit des choses extraordinaires et souvent inimaginables pour les générations précédentes. Pourtant, ces produits leur échappent et au lieu de les maîtriser, ce sont les produits qui maîtrisent les hommes. Leurs produits leur sont étrangers, souvent étranges et menaçants. Les hommes ne sont pas les maîtres mais les serviteurs, voire les esclaves, de leurs produits. Ils se soumettent à un monde aliénant, qui est pourtant le résultat de leurs actions et des actions des générations qui les ont précédés. Ils s'y trouvent impuissants et cette impuissance caractérise, entre autres, leur rapport au pouvoir sous ses différentes formes (intellectuel, symbolique, social, économique, politique...). Bien que l'expérience d'impuissance vécue et le fatalisme, soient comparables à la soumission à la volonté et la puissance [256] de Dieu, qu'on connaît des religions, cette soumission est inconsciente et elle échappe pour cette raison à l'argumentation empiriste. Pourtant, ce sentiment d'impuissance existe réellement et il est vécu comme une fatalité.

Pour les sujets normalement socialisés, la théorie et la compréhension n'ont pas grand intérêt, car elles sont une des conditions de l'agir conscient qui nécessite d'affronter sa peur et ses angoisses. À la place de la théorie, il préfère le savoir scolaire et abstrait ainsi que les visions du monde. De toute évidence, ces caractéristiques des hommes dominés par le sentiment d'impuissance correspondent largement au profil habituel du monde académique. En général, cette posture intellectuelle est complétée par des croyances simples qui laissent le sujet dans une position fataliste. Cette fatalité s'installe car ce sont des forces extérieures à l'individu qui le font agir, appelées les lois de la nature, les lois sociales, les marchés, le devoir ou la volonté de Dieu. L'homme ne peut pas s'imposer contre ces forces, il peut seulement s'y adapter, composer avec ces forces ou les subir. Ainsi, vouloir comprendre et changer cette vie ou la société, tout comme

vouloir penser d'une manière autonome n'est pas seulement impossible ; ne serait-ce que l'essayer paraît être une entreprise angoissante, voire insensée.

Nourris des expériences vécues de son impuissance, la peur et le désir de penser fuient dans la soumission aux faits accomplis, mais ils ne disparaissent pas pour autant. Ils existent et ils persistent en raison des ambiguïtés et des contradictions qui caractérisent nos vies et qui les rendent dramatiques. De la contradiction entre la vie en société qui prend, d'un côté, la forme d'une seconde nature, c'est-à-dire comme si notre vie était réglée par des lois quasi naturelles que nous devons accepter fatalement parce que personne ne peut changer les « lois de la nature », qu'on les appelle (par exemple) nature humaine ou lois du marché. De l'autre, coexistent notre désir et notre volonté de nous comprendre nous-mêmes et notre vie avec les autres. Cette volonté résulte surtout de nos manques vécus et en particulier de nos manques vécus de sens. Penser pour comprendre, signifie chercher le sens de notre existence et les possibilités de la dépasser, une existence, comme nous l'avons vu, qui est toujours et nécessairement une [257] existence angoissante avec les autres. Penser pour comprendre est, par conséquent et entre autres, une manière de dépasser ces angoisses. En revanche, ne pas affronter intellectuellement la peur de penser est une manière de fuir ces angoisses dans le conformisme intellectuel, social et moral ; un conformisme que personne ne peut jamais atteindre.

Néanmoins, il reste une contradiction profonde. D'un côté, existe le désir de penser qui nous semble naturel, donné d'avance et au fond interchangeable. Ce désir est l'expression du monde social vécu comme une seconde nature, dans laquelle « l'avenir vient à l'homme par les choses dans la mesure où il est venu aux choses par l'homme » (Sartre 1960, p. 289). De l'autre côté, ce désir nous semble impossible à satisfaire. C'est pour cette raison qu'il vaut mieux s'adapter aux faits accomplis que de se briser en essayant à tout prix de satisfaire ce désir.

Industrie culturelle de la pensée ?

En situant notre réflexion dans notre époque, « l'ère du positivisme et de l'industrie culturelle » (Adorno 1951, n° 43, p. 85), nous devons préciser ces propos.

Dans les sciences sociales, on constate deux interprétations dominantes de l'industrie culturelle, qui s'appuient sur une lecture fataliste des textes de Horkheimer et Adorno. Le fameux chapitre de la « Dialectique de la Raison » consacré à l'industrie culturelle y joue un rôle particulièrement important. Les interprétations développent deux cercles de la reproduction de l'industrie culturelle auxquels personne ne peut se soustraire.

Pour la première interprétation, l'industrie culturelle a depuis quelques décennies développé une argumentation circulaire de la production et de la reproduction du désir de penser ou de la manipulation du désir de penser ainsi que sa satisfaction par des *ersatz* généralisés. Si l'on parcourt ce cercle, on passe de la production du désir à la production de la demande de marchandises et à la production des marchandises pour satisfaire partiellement ce désir et cette demande. Comme la demande est produite, elle est - plus ou moins - conforme à la production. Pour que ce cercle reste dynamique, il faut que les besoins ne soient [258] jamais vraiment satisfaits. Par conséquent, il y a toujours des manques vécus qui permettent la production de nouveaux désirs, de nouvelles demandes et de nouvelles marchandises correspondant à cette demande. C'est pour cela que les sujets ne vivent certainement pas dans le bonheur ou dans la béatitude, mais ils ne se posent plus de questions sur le sens ou le non-sens (Merleau-Ponty) de leur existence et du monde en général pour comprendre leurs manques vécus et pour s'imaginer une autre existence dans un autre monde. Ils passent leur vie à courir après l'impossible satisfaction de leurs besoins produits par l'industrie culturelle. Leur impuissance tend à devenir une « servitude volontaire » (La Boétie) banale.

La deuxième interprétation met en avant une conception spécifique de la société et de l'individu sous forme d'un cercle fermé de la reproduction sociale du *statu quo*. Dans cette argumentation, le *statu quo* n'est pas conçu comme parfaitement stable et inerte. Il peut

changer de forme mais il est indépassable, parce que les individus sont soumis à la culture industrielle. La culture industrielle signifie dans ce cas la soumission de la culture, autrefois le champ de la subjectivité libre, aux critères de la production de la marchandise et de l'échange marchand. Pour cette raison, entre autres, la peur est résorbée et la pensée est formatée et rationalisée selon les mêmes critères qui reflètent aussi la production de la marchandise. La pensée est devenue une marchandise, et ce cercle se referme sur le marché de la pensée, sur lequel l'offre et la demande de la pensée se rencontrent : soit la pensée se reproduit selon les critères de l'échange marchand, soit elle est éliminée, parce qu'elle n'est pas concurrentielle. La pensée devient à la longue un bien de consommation comme les autres.

Les deux cercles brièvement esquissés tendent à produire des discours autosuffisants et élitistes qui expriment ce que les pauvres d'esprits, c'est-à-dire presque tout le monde, ne comprend pas, ne veut ou ne peut pas comprendre. Surtout, ces discours défendent, bien qu'ils prétendent souvent le contraire, le *statu quo* : il n'y a rien à changer, « les jeux sont faits » (Sartre). La société comme seconde nature a définitivement pris possession des sujets. Pour comprendre le sujet et la pensée dans notre époque, on doit se pencher sur l'expérience vécue des individus.

[259]

Mode d'expérience et positivisme

Comment caractériser l'expérience qui permet la vie dans « l'ère du positivisme et de l'industrie culturelle » ? L'expérience signifie ce que le sujet pense, ce qu'il vit et ce qu'il saisit avec ses sens et avec son corps. Retenons d'abord que, dans l'expérience, il y a toujours un aspect corporel ! Ensuite, souvent l'expérience est mise en scène. Ceci est même caractéristique pour l'industrie culturelle.¹⁴¹ Par ailleurs, l'expérience n'est pas nécessairement authentique, c'est-à-dire qu'on

¹⁴¹ Ceci explique à mon sens l'actualité du texte « société du spectacle » (Debord).

ne fait pas nécessairement l'expérience que les phénomènes sont ce qu'ils prétendent être.

Dans la tradition phénoménologique et surtout dans les travaux empiriques en sciences sociales, on oublie souvent que l'expérience est toujours socialement médiée. Pour comprendre l'expérience, on doit la situer socialement et historiquement dans son époque. On a affaire à des « modes d'expérience »¹⁴². Par conséquent, pour comprendre nos expériences, nous sommes amenés à les situer dans « l'ère du positivisme et de l'industrie culturelle » (Adorno).

Tout le monde connaît dans une certaine mesure la situation et le monde social dans lequel il vit. La connaissance dont l'individu dispose c'est ce qu'il peut et ce qu'il sait objectiver comme résultat de son expérience vécue. Par exemple, il peut connaître les manques de sens ou l'impuissance suite à des expériences vécues, aujourd'hui assez triviales, d'avoir échoué dans ses démarches de s'imposer contre les lois du marché du travail pour accéder à un emploi.

Le mode d'expérience positiviste se caractérise par la place centrale qu'il donne aux « faits » que l'on peut résumer par la formule : l'existant est ce qu'il est, parce qu'il est comme il est. Les faits peuvent être très complexes et difficilement saisissables, mais, selon ce mode d'expérience, ils sont irréfutables. Ensuite, ce mode d'expérience exclue la question de savoir si la totalité de la société et les formes de vie au sein de cette société sont raisonnables. C'est pour cela, troisièmement, que la rationalité établie, [260] *i.e.* la rationalité instrumentale, remplace la raison ou se confond avec la raison. Quatrièmement, il célèbre et il fétichise les règles et les méthodes, comme finalités en soi. Enfin, il est dominé par une pensée classificatrice dans laquelle tout a sa place, où les règles sont établies, les méthodes connues, où la raison est instrumentale et où les questions ne concernent que les fonctionnements et les dysfonctionnements, que l'on peut résoudre au sein de cet univers positiviste.

C'est ce mode d'expérience qui nourrit la pensée positiviste qui crée un véritable culte des faits que l'on constate facilement aussi bien dans les argumentations quotidiennes que sur le plan politique et dans les sciences sociales. L'utile et le conformisme y règnent. On constate

¹⁴² Nous nous référons à cette expression forgée par Prokop, 2003.

également la violence que les sujets exercent contre eux-mêmes pour s'intégrer dans cet univers positiviste, parce qu'en général ils veulent vivre de cette façon et ils le vivent bien. Ils font « ... la découverte [d'eux-mêmes] comme être passif... la découverte de la socialité comme série, précisément parce que cette série est fuite... se fait comme découverte qui fuit... Cette expérience fuyante ne livre son unité que sous forme d'impuissance commune comme ciment négatif de tous les êtres de la même série ou comme passage à la limite... » (Sartre 1960, p. 443).

Le mode d'expérience critique, en revanche, met au centre l'expérience vécue comme expérience corporelle et sensuelle avec l'objet. Il confronte ce qui est l'objet pour le sujet avec ce que l'objet prétend être. Seulement dans ce sens « la conscience intellectuelle... a un aspect social... Elle se forme grâce à l'imagination d'une société vraie et de ses citoyens » (Adorno 1951, p. 27). Grâce à cette orientation transcendantale, on peut faire l'expérience de la non-identité entre ce que le phénomène prétend être et ce qu'il est (par exemple une société basée sur l'oppression). Ceci ne se limite pas à des expériences quotidiennes, mais il concerne également l'expérience du bonheur, de la liberté, de la compréhension.

Sur la base de ces expériences de la non-identité, le sujet peut comprendre la tension entre le réel (comment l'objet est) et les possibles (comment l'objet pourrait être). De cette tension émerge la négativité, le cœur argumentatif des théories critiques et, en même temps, du dépassement conscient d'une situation donnée.

[261]

En revanche, dans une perspective positiviste, le possible se réduit au réel que l'on peut saisir positivement. Pour la critique, ce même réel est aussi ce qu'il n'est pas encore ; il porte en son sein des avenir possibles. Le positivisme prend le social comme il se donne : une deuxième nature. La compréhension de la genèse d'un phénomène fait comprendre qu'il n'y a pas de nature sociale.

Subjectivité et penser

Comme dans la première partie de l'opéra de Brecht et Weil « Grandeur et déclin de la ville Mahagonny », les hommes viennent souvent de très loin, dans l'opéra ils viennent d'Alaska. Ils ont fait énormément d'efforts pour fuir cet endroit inhospitalier ; ils investissent beaucoup, souvent tout ce qu'ils ont, pour s'intégrer dans un paradis artificiel fait de mises en scène du bonheur et d'amusements préfabriqués et imposés, de violence et d'oppression contre les déviants ainsi que, bien sûr, d'argent. Dans ce monde, il est dangereux d'être pauvre ou dissident, mais il est encore pire d'être pauvre et dissident à la fois.

Dans *Minima Moralia* (Adorno 1951) et dans *Dialectique de la Raison* (Horkheimer/Adorno 1947), par exemple, Adorno et Horkheimer développent explicitement ces arguments que Brecht et Weil transposent dans leur opéra. Les sujets agissent volontairement, consciemment et souvent d'une manière jouissive selon ces critères et, en le faisant, ils reconstituent l'industrie culturelle.

La peur de penser est la peur d'être non-conforme aux exigences de cette reproduction, d'être non-conforme à ce que les autres attendent de moi et, par conséquent, d'être consciemment seul et, en même temps, nécessairement lié aux autres. Autrement dit : la peur d'être conscient de sa condition existentielle, c'est-à-dire la peur d'être libre.

Comme Horkheimer et Adorno l'ont développé, la dialectique de la raison fait, entre autres, que l'expérience des sujets et l'industrie culturelle se conjuguent pour que la raison instrumentale puisse s'installer profondément et durablement, aussi bien dans les rapports sociaux que dans la culture et au sein des [262] individus et de leurs pensées.¹⁴³ La forme de l'échange marchand est désormais le modèle de leur mode d'expérience, du « mode d'expérience positiviste », et de leur pensée. La peur est « neutralisée » ou refoulée : dans ce modèle, elle ne peut pas exister, donc elle ne doit pas y exister. La peur est orientée contre les autres, les non-conformes et les déviants pour prendre la forme d'oppression et de violence.

¹⁴³ Cf. par exemple Horkheimer 1946 et Horkheimer/Adorno 1947.

On oublie souvent que le sens de la notion d'« industrie culturelle » doit être compris comme « l'ontologie du faux ». Les sujets peuvent saisir ce « faux », bien que ceci ne soit pas la règle. À titre d'exemple, on doit rappeler le passage de la « Dialectique de la Raison » dans lequel les auteurs décrivent des enfants, « fans » de voitures qui regardent la publicité pour un nouveau modèle d'une grande marque de voiture, à la fois fascinés et conscients que les mondes et merveilles présentés dans la publicité sont « faux » : ils ne correspondent pas à ce qu'ils prétendent être, ils ne correspondent même pas au savoir des enfants qui savent qu'au fond toutes les voitures se valent. Pourtant, ils sont fascinés par les voitures et les publicités. Adorno fait la même observation au sujet de la télévision. ¹⁴⁴

Les différentes études contemporaines constatent d'une manière transversale aux multiples approches et « théories », deux grandes tendances.

Suivant la première, l'individu est considéré comme l'objet et bien souvent comme la victime de l'industrie culturelle. En tant qu'objet, il est systématiquement et complètement intégré dans la société grâce à l'industrie culturelle. Concernant sa subjectivité, on peut retenir que « ...la distinction du dedans et du dehors a disparu... [car] le dedans ne peut plus se constituer » (Adorno 1955, p. 340).

En revanche, selon la deuxième tendance, le sujet est guidé par sa morale, relativement autonome et seulement peu influencé par les médiations sociales de l'industrie culturelle. Celle-ci existe, bien sûr, mais elle est considérée comme une sorte d'offre d'amusement et de divertissement, dans laquelle le sujet puise à volonté. [263] Par conséquent, l'abondance de divertissement participe au développement de l'individualité. En tant que sujet libre et réflexif, il se « bricole », comme bon lui semble, sa morale, sa vie et le sens qu'il donne à sa vie et à son monde social.

Cependant, la force préformatée et opprimante de l'industrie culturelle est trop énorme pour que cet individu libre et réflexif existe. On retrouve dans cette position l'image que l'industrie culturelle produit de l'individu, comme si la réalité était ainsi. Néanmoins, la première interprétation ne pose pas seulement des problèmes relevant

¹⁴⁴ Cf. Adorno, 1953.

de son rapport à la réalité, elle ignore surtout la nécessité de mobiliser la subjectivité pour que le capitalisme se reproduise. Que l'on se réfère, comme l'École de Francfort le fait, directement à l'argumentation Marxienne ou que l'on préfère l'approche phénoménologique et pragmatique, d'une manière générale, on peut retenir que la constitution du lien social est créé grâce à l'agir des sujets. Selon les argumentations de Marx et de l'École de Francfort, la forme d'échange marchand est le modèle du lien social abstrait qui donne cohérence aux sociétés de l'industrie culturelle ¹⁴⁵.

La mobilisation de la subjectivité n'est pas un acte spontané, gratuit et créatif ; il s'agit de mobiliser la subjectivité pour créer un cadre hétéronome.

Marx développe cette contradiction à l'exemple de la production en entreprise. ¹⁴⁶ Les sujets *doivent* être créateurs au sens où ils *doivent* produire des marchandises. Ils les créent et en le faisant, ils créent également la valeur d'échange des marchandises, dont la forme domine désormais les rapports sociaux. Pourtant, la subjectivité mobilisée ne peut pas disparaître, car sans elle il n'y aurait pas de création, pas de marchandise et pas de valeur non plus. Le capitalisme serait logiquement inexistant.

Pour comprendre l'individu et sa subjectivité aujourd'hui, on doit également rappeler une autre argumentation classique : le fétichisme de la marchandise, pour se servir d'une expression [264] Marxienne, largement reprise dans les théories critiques. Ces notions expliquent, entre autres, pourquoi les formes de la pensée correspondant de plus en plus à la forme d'échange marchand dominant le lien social. Les sujets transposent directement la logique marchande dans leurs visions du monde (« Realabstraktionen », Marx), sans que leur subjectivité disparaisse pour autant. Elle est « réellement soumise au capital », pour reprendre une notion Marxienne.

Sur cette base argumentative, on comprend mieux que les sujets lient aussi bien en eux-mêmes que dans les rapports sociaux avec les

¹⁴⁵ Bien que dans les textes de l'École de Francfort émerge de temps en temps des argumentations auxquelles cette position peut se référer, elle est en contradiction avec des argumentations de base de la théorie critique qui se réfère à la théorie de la valeur de Karl Marx.

¹⁴⁶ Marx parle de « la fabrique ».

autres le conformisme et le non-conformisme, l'idéologie et la réflexion, le dedans et le dehors. Ils ne sont ni l'un ni l'autre, et les deux à la fois.¹⁴⁷ Comme tout le monde connaît son monde de la vie, les sujets se servent de leur savoir de la société de l'échange marchand et de l'industrie culturelle, issu de leurs expériences vécues grâce aux « Realabstraktionen », pour se débrouiller dans cette société et pour s'imposer dans la concurrence sociale.

Ils jouent le jeu de l'industrie culturelle, de temps en temps naïvement, de temps en temps avec beaucoup de distance réflexive. Certains sujets se prennent facilement dans le jeu de l'industrie culturelle, d'autres gardent beaucoup de distance par rapport à elle. C'est cela qui donne l'image de notre société comme une société multiforme, comme multitude ou comme kaléidoscope.

Or ceci n'est pas très nouveau. On se souvient des enfants décrits dans la « Dialectique de la Raison », qui regardent d'une manière fascinée et distanciée à la fois, la publicité pour une voiture. Ces enfants sont devenus des adultes, dans le sens de l'argumentation de Fromm que nous avons développée au début de ce texte. Les petites fissures entre ce que l'industrie culturelle prétend être et l'expérience vécue des sujets sont devenues des tensions et des déchirements qui structurent leurs existences, aussi bien sur le plan sociétal qu'au sein de leur subjectivité.

C'est pour cela que se manifestent à nouveau les angoisses et les peurs, constitutifs de notre existence avec les autres. Sur le plan intellectuel, il s'agit de la peur de la dissidence et de la différence qui se conjuguent avec la peur de l'insuffisance, c'est-à-dire [265] la peur de ne pas être à la hauteur des exigences que la société impose à ses membres, de ne pas être performant, concurrentiel, conforme, etc.

La multitude d'initiatives et d'actions qu'on constate aujourd'hui dans le milieu intellectuel n'est pas l'expression d'une grande créativité. Elle constitue une fuite de ces peurs. Les « penseurs de la société » obéissent de cette façon, volontairement et consciemment à « l'obligation de suivre ses propres intérêts d'acquisition *sans ménagement* » (Adorno/Dirks 1956, p. 49). Il convient pourtant de ne pas oublier la violence contre les dissidents (sur le plan intellectuel,

¹⁴⁷ Simmel (1908) l'a déjà démontré dans sa *Sociologie*.

symbolique, politique, culturel, etc.) et la honte de la pauvreté et de la faiblesse que subissent les sujets. Dans la pensée tout comme dans la société en général, c'est cela le moteur de l'aliénation et de la fétichisation aujourd'hui profondément ancrées dans le milieu intellectuel.

Un des résultats de ce processus est que les schémas de comportement des individus tendent de plus en plus à se conformer au modèle de la concurrence économique. Ensuite, le développement de l'industrie culturelle a largement dépassé ce que Horkheimer et Adorno auraient pu s'imaginer. La marchandisation et la médiatisation ne semblent plus connaître de limites et elles ont profondément pénétré le milieu intellectuel. Enfin, la domination de la forme de l'échange marchand sur le social et sur la subjectivité provoque des dégâts énormes que les individus subissent comme de nouvelles souffrances et de nouveaux manques. Le mythe du succès selon la formule « qui veut peut », que l'industrie culturelle peut produire, a une longue tradition dans les discours dominants.¹⁴⁸ Désormais, il domine également la pensée. Ce mythe n'est pas un mensonge mais *l'ersatz* de la compréhension de notre existence ; il constitue une fuite.

La situation sociale d'aujourd'hui, dans laquelle la pensée trouve sa place, a des traits guerriers : « l'affirmation de soi sauvage » (Habermas) et la tendance vers « l'affirmation de soi sans soi » (Adorno).

L'affirmation de soi sauvage s'appuie sur des expériences vécues et largement décrites par la sociologie. Dans les entreprises, [266] par exemple, les traits de caractère autrefois dérangeants et à éliminer (l'autonomie, l'initiative, l'imagination, etc.) sont aujourd'hui demandés, voire bien souvent exigés, et, bien sûr, instrumentalisés comme compétences. Sur le plan empirique, on constate un réel désir d'autoréalisation et de créativité qui a pris des formes instrumentales très variées : de la carrière professionnelle jusqu'au cours de macramé. Enfin, sur le marché du travail, on doit être « entrepreneur de soi » ou on est éliminé du marché.

Cependant, le sujet n'est pas complètement « guidé par les autres » (*other-directed*, Riesman). Ces formes de mobilisation de subjectivité

¹⁴⁸ Cf., Fromm 1937.

s'appuient sur un désir de savoir des sujets qui cherchent le sens de leur existence dans l'*ersatz*. L'angoisse existentielle se radicalise et se généralise. Le Prozac ne suffit pas à la calmer. « La situation est assez paradoxale : celui qui veut s'adapter aux conditions de vie dominantes doit suivre sans ménagement ses intérêts propres et particuliers - les intérêts de l'individu, il doit s'adapter par la non-adaptation » (Adorno/Dirks 1956, p. 159)

Dans la production intellectuelle on trouve les mêmes caractéristiques que dans la vie quotidienne. La peur de penser est, on l'a vu, constitutivement liée à notre angoisse existentielle. Penser, c'est devenir conscient et plus libre. La peur de penser est une forme de la « peur de la liberté » (Fromm). Elle mène à des fuites dans le raisonnement instrumental qui rend plus facile la reconnaissance et l'adaptation selon les critères établis par l'industrie culturelle. Cette reconnaissance est l'*ersatz* du dépassement de nos situations hétéronomes vers la liberté, car le désir de penser se transforme en un effort de saisir et de comprendre pour s'adapter.

Sciences d'angoissés ?

Bien que l'angoisse et la peur de penser fassent partie de l'existence des sujets au sein de la société, la pensée qui mène à la compréhension est un acte de liberté. Dans la tradition des Lumières, on pouvait s'attendre à ce que le développement des sciences (sociales, entre autres) fasse avancer la libération des sujets et, par conséquent, qu'il réduise la peur de penser. Or, au [267] sein de la « dialectique de la raison », sur laquelle l'industrie culturelle est fondée, le positivisme occupe la place dominante aussi bien dans des sciences sociales qu'au sein du mode d'expérience positiviste dans le vécu des sujets. Le contrôle du savoir qu'exerce l'industrie culturelle est le contrôle sur les hommes. Il concerne aussi les producteurs d'analyses de la société. ¹⁴⁹

D'une manière très concrète et quotidienne, ce contrôle s'inscrit dans les travaux scientifiques. Le savoir légitime est le savoir qui correspond au mode d'expérience positiviste et qui est produit d'une

¹⁴⁹ Cf., Foucault 1975.

manière positiviste. L'importance des procédures, des règles, de l'impératif de l'utile, du quantifiable, de l'empirisme et de la raison instrumentale structure profondément la production de la pensée légitime. C'est un savoir puissant et un savoir du pouvoir qui s'exercent contre les autres, les non-conformistes, les déviants et les « pauvres », c'est-à-dire les non-institutionnalisés ou précairement institutionnalisés. Qu'ils se plient à cette norme ou qu'on les détruise ! Bien souvent cachés sous l'évocation des problèmes (bien réels) d'ordre matériel dont ils souffrent, souvent ils cherchent et ils réclament violemment l'intégration dans cet ordre répressif. La « servitude volontaire » (La Boétie) intellectuelle se fait par une multitude d'actes de « l'obéissance préventive » (Adorno).

Les critères du positivisme en action sont particulièrement évidents si l'on se penche sur les lieux d'exercice du pouvoir, par exemple sur l'évaluation des dossiers scientifiques. L'expression « évaluation du dossier » montre déjà que le chercheur est chosifié, car c'est lui *et* sa production intellectuelle qui devraient être évalués. Ensuite, quels sont les critères d'évaluation, sinon les critères positivistes établis ? On sait qu'au sein du monde des sciences sociales en France, le débat sur cette question est d'actualité. Pourtant, qu'on l'approuve ou non, l'évaluation existe dans les commissions de recrutement et de promotion qui décident de l'entrée dans une carrière académique et du développement de cette carrière. Dans les évaluations, on présente rarement une suite d'argumentations et de positions élaborées par le candidat mais son inscription institutionnelle, le nombre de [268] publications et de travaux, etc. Mais comment juger et à quelle fin juger ce que le candidat en question présente ? La fin est d'évaluer l'adéquation du profil du candidat aux exigences de l'institution. La qualité intellectuelle de ses travaux se trouve (dans le meilleur des cas) en deuxième ligne. Un article est généralement jugé « bon » parce qu'il est publié dans une « bonne » revue. La revue est considérée comme bonne parce quelle est institutionnellement reconnue. Peut-être, un autre article publié dans une autre revue est brillant sur le plan intellectuel mais médiocre selon les critères de la conformité au positivisme dominant. Pour le savoir, on devrait d'abord le lire et ensuite en débattre. Or, pour débattre, on devrait avoir la liberté de penser, sans peur. Ceci n'est évidemment pas le cas. Comme les enjeux financiers et de pouvoir ne sont pas énormes, ce qui est en jeu est la

reconnaissance en tant que « penseur de société », c'est-à-dire l'existence sociale des « penseurs de la société ».

En outre, la légitimité de ce que veut dire « penser » est aujourd'hui largement imposée par l'industrie culturelle. Elle renforce énormément le positivisme : les faits, les règles, l'utilité. Les *mass médias* y jouent un rôle important et connu. « Passer à la télé » ou « passer à la radio » augmente l'audience de la position défendue, ce qui se traduit par une plus grande reconnaissance de la part du grand public mais surtout de la part des institutions. Or, pour se produire au sein de l'industrie culturelle, il faut être conforme à ses exigences. Les sciences sociales positivistes le sont, car elles défendent le même positivisme qui porte les discours de l'industrie culturelle.

Enfin, on ne doit pas oublier les énormes efforts que demande l'intégration dans le monde de la pensée positiviste, sur le plan intellectuel comme sur les plans institutionnel, social et moral. On connaît les énormes souffrances des candidats et surtout des candidats qui ont échoué. Bien qu'ils remplissent « toutes les cases », il n'y a pas de place pour eux dans ce monde. Et pourtant, cette expérience vécue de la non-identité ne les mène que rarement à vouloir, à oser et à se permettre la liberté de penser et de dépasser leur peur de cette façon. En général, ils réclament leur « dû » : l'aménagement des institutions pour qu'ils y trouvent leur place.

[269]

Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

Le désir de penser est le désir de donner sens à son existence, de comprendre comment et pourquoi elle est devenue ce quelle est et comment elle pourrait être demain. C'est pour cela que le désir de penser n'est pas naturel mais profondément social.

La peur est le résultat de l'impuissance vécue qui fait fuir les sujets dans la soumission aux faits accomplis qui ont pris la forme de l'industrie culturelle : l'ontologie du faux.

Le mode d'expérience positiviste correspond à cette vie, pourtant il ne peut pas faire disparaître la peur et le désir de penser. Les expériences vécues de la non-identité de la société existent au sens où les sujets font l'expérience des fissures et des ruptures entre ce que la société prétend être et ce quelle est pour les sujets et demandent la compréhension de la réalité et surtout de notre vie avec les autres. Est-ce quelle relève de la raison ? Estelle juste et souhaitable ?

Défendre la compréhension comme finalité de la pensée est le premier pas vers la maîtrise de son existence, car la compréhension nous permet de prendre conscience de notre liberté et d'avancer vers la possibilité de penser un autre avenir que l'avenir imposé, car « la notion de la vraie vie est inséparablement liée à la sagesse » (Adorno 1973, p. 132).

[270]

[271]

Sociologie dans la cité.
Comprendre, expliquer, critiquer.

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

Accord de Bologne 1999, www.unige.ch/formev/Archives/bologne/basic/DeclarationBologne.pdf

Adorno Theodor W. 1962, Fortschritt, in : *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Suhrkamp-Verlag, Francfort 1969, pp. 29-50.

Adorno Theodor W. 1951, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp-Verlag, Francfort.

Adorno Theodor W. 1952, Die revidierte Psychoanalyse, in : *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp-Verlag, Francfort 1972, pp. 20-41.

Adorno Theodor W. 1952, *Vorurteil und Charakter*, in GS 9.2., pp. 360-378.

Adorno Theodor W. 1953, *Fernsehen als Ideologie*, in Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft I*, Gesammelte Schriften 10.1, Suhrkamp-Verlag, Francfort, 1997, pp. 518-532.

Adorno Theodor W. 1953, Prolog zum Fernsehen, in *Eingriffe*, Suhrkamp-Verlag, Francfort 1963, pp. 69-80.

Adorno Theodor W. 1955, *Einleitung in die Musiksoziologie*, GS 14, Suhrkamp-Verlag, Francfort.

Adorno Theodor W. 1961, Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien, in : *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp-Verlag, Francfort 1972, pp. 217-237.

Adorno Theodor W. 1965a, Anmerkungen zum philosophischen Denken, *in* : *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Suhrkamp-Verlag, Francfort 1969, pp. 11-19.

Adorno Theodor W. 1966, *Negative Dialektik*, *in* : *Gesammelte Schriften Band 6*, pp. 7-412, Suhrkamp-Verlag, Francfort 1969

Adorno Theodor W. 1967, *Jargon der Eigentlichkeit*, *in* *Schriften 6*, Suhrkamp-Verlag, Francfort 1970, pp. 413-524.

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

Adorno Theodor W. 1967, *Résumé der Kulturindustrie*, *in* Adorno : *Gesammelte Schriften 10.1*, pp. 337-346.

Adorno Theodor W. 1973, *Philosophische Terminologie*, Suhrkamp-Verlag, Francfort.

[272]

Adorno Theodor W. *et alii* 1952/1973, *Studien zum autoritären Charakter*, Suhrkamp-Verlag, Francfort.

Adorno Theodor W./Dirks Walter (Eds.) 1956, *Soziologische Exkurse*, EVA, Francfort.

Adorno Theodor W./Horkheimer Max 1947/1969 , *Dialektik der Aufklärung*, *in* Max Horkheimer *Gesammelte Schriften 8*, Fischer-Verlag, Francfort.

Alaluf Matéo, Pierre Naville contre Henri de Man : À propos de « Psychologie, Marxisme, Matérialisme », ms 1996.

Alter Norbert 2009, *Donner et prendre. La coopération en entreprise*, La Découverte, Paris.

Althusser Louis 1973, *Marxismus und Ideologie*, Merve-Verlag, Berlin.

American Political Science Association, *The Persistent Problem : Inequality, Difference and the Challenge of Development*, juillet 2008, site de 1APSA

Artous Antoine 2006, *Marx et le fétichisme : Le marxisme comme théorie critique*, Syllepse, Paris.

Balibar Etienne 1977, Über historische Dialektik. Kritische Anmerkungen zu Lire le Capital, in : Urs Jaggi/Axel Honnerth (Ed.), *Theorien des Historischen Materialismus*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt,

Bauer O. 1977, *La social-démocratie et la question nationale*, 10/18, Paris.

Benjamin Walter 1980, *Einbahnstrasse*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt.

Benjamin Walter 1983, *Das Passagenwerk*, 2 Bände, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt.

Berger Peter 1963, *Invitation to Sociology*, Anchor Books, New York.

Berthelot Jean-Michel 1995, *Les vertus de l'incertitude. Le travail de l'analyse dans les sciences sociales*, PUF, Paris.

Blankertz Herwig /Matthiessen Kjeld : *Neuhumanismus*, in Dieter Lenzen (Ed.), *Pädagogische Grundbegriffe*, Reinbek, Rowohlt's Enzyklopädie, Vol. 2,2001, p. 1092-1103.

Bloch Ernst 1923/1980, *Geist der Utopie*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt sur le Main.

[273]

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-Verlag, Frankfurt sur le Main.

Bloch Ernst 1976, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt.

Bloch Ernst 1976, *Experimentum Mundi*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt.

Bourdieu Pierre 1993, *La misère du monde*. Seuil, Paris.

Bourdieu Pierre, Der Kampf um die symbolische Ordnung. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Axel Honneth, Hermann Kocyba und Bernd Schwibs, in : *Ästhetik und Kommunikation*, Heft 61/62,1986, S. 142-164.

Castel Robert 1995, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, Paris.

Castoriadis Cornélius 2011, *Démocratie et relativisme*, Mille et une Nuits, Paris.

Castoriadis Cornélius 1998, *Les carrefours du labyrinthe : Tome 4, La Montée de l'insignifiance*. Le Seuil, Paris.

Castoriadis Cornélius/Daniel Mermet 2003, *Post-Scriptum sur l'insignifiance*, L'Aube

Child J. 1973, Predicting an Understanding Organization Structure, *A.S.O.*, vol. 18 n° 2, pp. 168-185.

Chomsky, N. (2010[1999]), "Éducation supérieure et engagement d'hier à aujourd'hui", in N. Chomsky, *Réflexions sur l'université*, Paris : Raison d'Agir.

Citton Yves, *Mythocratie*, Éditions Amsterdam, Paris 2010.

Citybank 2008, *Revisiting Plutonomy : The Rich Getting Richer*, rapport, New York.

Clément Catherine, 1996, *La putain du Diable*, Flammarion, Paris.

d'Iribarne P. 1989, *La logique de l'honneur*, Seuil, Paris.

Dahmer Helmut 1973, *Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke*, Suhrkamp-Verlag, Francfort.

de Brosses Charles 1670/1989, *Du Culte des Dieux Fétiches*, Fayard, Paris.

De Kreyer Pierre 2009, *Pauvreté et inégalités dans le monde*, Cahiers Français, n°351, 2009, pp. 1-21.

[274]

Debord Guy 1967/1992, [*La Société du spectacle*](#), Gallimard, Paris.

Debray Régis 1996, *Loués soient nos seigneurs. Une éducation politique*, Gallimard, Paris.

Didier Vrancken 2010, *L'État protectionnel*, Parangon, Lyon.

Dosse François 1991, *Histoire du structuralisme* (2 volumes), La Découverte, Paris

Duvignaud Jean 1973/1986, *L'anomie. Hérésie et subversion*, Anthropos/La Découverte, Paris.

Eliasoph Nina 1998, *Avoiding Politics*, Cambridge UP.

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

Foucault Michel 1975, *Surveiller et punir*, Paris Gallimard.

Frelat-Kahn, B. (2013), *Pragmatisme et éducation*, Paris, Vrin.

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

Freud Sigmund 1909/1969, Formulierungen über zwei Prinzipien des psychischen Geschehens, *in* : Freud, *Gesammelte Werke* 8, Fischer-Verlag, Frankfurt, pp. 229-238.

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

Friedman Milton, 1962, *Capitalism and Freedom*, Chicago UP. Chicago.

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 1932, Die psychanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie, *in* : *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, n° 3, pp. 253-277.

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 1932b, Die psychanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie, *in* : *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, n° 3, pp. 253-277.

[275]

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*, Paragon, Lyon.

Fromm Erich 1944, Individual and Social Origins of Neurosis, in : *American Sociological Review*, IX.

Fromm Erich 1947, Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie, in : *Gesamtausgabe II*, pp. 1-157.

Fromm Erich 1955, Die Auswirkung eines triebtheoretischen, Radikalismus' auf den Menschen. Eine Antwort auf Herbert Marcuse, in *Gesamtausgabe VIII*, pp. 113-120.

Fromm Erich 1956, Eine Erwiderung auf Herbert Marcuse, in *Gesamtausgabe*, VIII, pp. 121-122.

Fromm Erich 1961, Das Menschenbild bei Marx, in *Gesamtausgabe V*, DTV, Munich 1989, pp. 39-160.

Fromm Erich 1962, Jenseits der Illusionen. Die Bedeutung von Marx und Freud, in *Gesamtausgabe IX*, DTV, Munich 1989, pp. 39-160.

Fromm Erich 1965a, Die Anwendung der humanistischen Psychoanalyse auf die Marxistische Théorie, in *Gesamtausgabe V*, DTV, Munich 1989, pp. 399-412.

Fromm Erich 1965b, Problème der Marx-Interpretation, in *Gesamtausgabe V*, DTV, Munich 1989, pp. 413-420.

Fromm Erich 1968, Marx1 Beitrag zum Wissen vom Menschen, in *Gesamtausgabe V*, DTV, Munich 1989, pp. 421-433.

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

Germain Sylvie 1993, *Immensités*, Gallimard/folio, Paris.

Gerth Hans/Mills C. Wright 1953, *Character and social structure. The psychology of social institutions*, Harvest/HBJ Books, San Diego/New Tork/London.

Goethe Johann Wolfgang von 1809/1976, *Wahlverwandtschaften*, Insel-Verlag, Frankfurt.

Gorz André 1977, *Fondements pour une morale*, Galilée, Paris.

Habermas Jürgen 1962/1983, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Luchterhand-Verlag, Darmstadt/Neuwied.

[276]

Habermas Jürgen 1973, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Francfort.

Habermas Jürgen 1992, L'espace public, 30 ans après, in *Quaderni* n° 18, 1992, pp. 161-191.

Habermas, Jürgen 1962, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt/Neuwied : Luchterhand-Verlag.

Hegel 1966, *Die Philosophie der Weltgeschichte*, in : *Die Vernunft in der Geschichte*, Berlin

Hegel Georg Wilhelm Friedrich 1807/1987, *Phänomenologie des Geistes*, Reclam-Verlag, Stuttgart

Hegel Georg Wilhelm Friedrich 1820/1970, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Reclam-Verlag, Stuttgart.

Hegel, *Die Philosophie der Weltgeschichte*, in : *Die Vernunft in der Geschichte*, Berlin 1966.

Heidegger, Martin 1987/1919, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in *Gesamtausgabe, 2. Abt. Bd. 56/57 : Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann Verlag, pp. 3-120.

Hobsbawm Eric 2006, *Production de masse des traditions et traditions productrices de masses : Europe, 1870-1914*, in : E.Hobsbawm/T.Ranger, *L'invention de la tradition*, Paris, Editions Amsterdam, pp. 279-324.

Hobsbawm Eric 2006a, *Inventer des traditions*, in : E.Hobsbawm/T.Ranger, *L'invention de la tradition*, Paris, Editions Amsterdam, pp. 11-26.

Hofstede Gert 1980, *Cultures Consequences : International Differences in Work-Related Values*, Sage, Beverly Hills-London.

Honneth Axel (Ed.) 1994, *Pathologien des Sozialen*, Fischer-Verlag, Frankfurt am Main.

Honneth Axel 1992, *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt.

Honneth Axel 2004, Visibilité et invisibilité. Epistémologie de la reconnaissance, in : *Revue du MAUSS*, n° 23,2004, pp. 136 -150.

Honneth Axel 2005, *Verdinglichung*, Suhrkamp-Verlag, Francfort.

Horkheimer Max 1931, Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben des Instituts für Sozialforschung, in *Gesammelte Schriften 3*, Fischer-Verlag, Francfort 1988, pp. 20-35.

[277]

Horkheimer Max 1932, Geschichte und Psychologie, in : *Zeitschrift für Sozialforschung*, Leipzig, 1/1932.

Horkheimer Max 1934, Dämmerung, in *Gesammelte Schriften 2*, Fischer-Verlag, Francfort 1987, pp. 311-452.

Horkheimer Max 1936, *Autorität und Gesellschaft*, in : Horkheimer *Gesammelte Schriften 3*, pp. 337-417.

Horkheimer Max 1936a, Egoismus und Freiheitsbewegung, in *Gesammelte Schriften 4*, Fischer-Verlag, Francfort 1988, pp. 9-88.

Horkheimer Max 1937, Traditionelle und kritische Theorie, in *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Fischer-Verlag, Frankfurt 1970, pp. 12-56.

Horkheimer Max 1937/1970, Traditionelle und kritische Théorie, in M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Frankfurt : Fischer-Verlag.

Horkheimer Max 1942, Autoritärer Staat, in *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*, Fischer-Verlag, Francfort 1972, pp. 13-35.

Horkheimer Max 1946, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, *Gesammelte Schriften 6*, Fischer-Verlag, Francfort 1991, pp. 21-187.

Horkheimer Max 1951a, Invarianz und Dynamik in der Lehre von der Gesellschaft, in *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*, Fischer-Verlag, Francfort 1972, pp. 73-81.

Horkheimer Max 1951b, *Idéologie und Handeln*, in Th. W. Adorno/M. Horkheimer *Sociologica II*, Europäische Verlagsanstalt, Francfort 1962, pp. 38-47.

Horkheimer Max/Adorno Theodor W. 1947/1969, *Dialektik der Aufklärung*, in Max Horkheimer *Gesammelte Schriften* 8, Fischer-Verlag, Francfort.

Inkeles À. 1960, *Industrial Man : the Relation of Status to Experience, Perception and Values*, in : *American Journal of Sociology*, n° 66, pp. 1-31.

Jappe Anselm 2003, *Les Aventures de la marchandise : Pour une nouvelle critique de la valeur*, Denoël, Paris.

Jaspers, Karl 2008, *De l'université*, Parangon, Lyon.

[278]

Kant Immanuel 1782/1992, *Der Streit der Fakultäten*, Leipzig, Reclam-Verlag,.

Kant Immanuel 1783/1974, "Beantwortung der Frage : Was ist *Aufklärung* ?", in *Was ist Aufklärung ?*, Stuttgart, Reclam-Verlag.

Kant Immanuel 1922, "Prolegomena", in I. Kant, *Werke*, vol. 4.

Kant Immanuel 1956, *Kritik der reinen Vernunft*, Werke, Bd. 2, Darmstadt.

Kant Immanuel 1984, *Zum ewigen Frieden*, Philipp Reclam jun. Verlag, Stuttgart.

Korsch Karl 1967, *Karl Marx*, Verlag Neue Kritik, Francfort.

Kracauer Siegfried 1930/1971, *Die Angestellten*, Suhrkamp-Verlag, Francfort.

Kracauer Siegfried 2008, *L'ornement de la masse : Essai sur la modernité weimarienne*, La Découverte, Paris.

La Boétie 1574/1983, [*Discours sur la servitude volontaire*](#), GF-Flammarion, Paris.

Lallement M./Spurk J. (dir.) 2003, *Stratégies de la comparaison internationale*, CNRS Editions, Paris.

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

Lippmann Walter 2004/1922, *Public Opinion*, Gutenberg EBook #6456.

Lukâcs Georg 1922/1978, *Geschichte und Klassenkampf*, Luchterhand-Verlag, Darmstadt-Neuwied.

Manfred Fuhrmann, *Bildung. Europas kulturelle Identität*, Stuttgart, Reclam-Verlag, 2002.

Manheim Ernst 1933/1979, *Aufklärung und öffentliche Meinung. Studien zur Soziologie der Öffentlichkeit im 18. Jahrhundert*, (Hrsg. Norbert Schindler), Frommann-Holberg Verlag, Stuttgart-Bad Cannstadt.

Marcel Gabriel 1940/1967, *Essai de philosophie concrète*, Gallimard/nrf, Paris.

Marcuse H./Habermas J. *et alii* 1978, *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt.

Marcuse Herbert 1955, *Eros and Civilization*, Beacon Press, Boston.

Marcuse Herbert 1967/1979, *Der eindimensionale Mensch*, Luchterhand-Verlag, Darmstadt-Neuwied.

[279]

Martin Heidegger 1919/1987, Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem, in *Gesamtausgabe, 2. Abt. Bd. 56/57 : Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann Verlag, pp. 3-120

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-Verlag, Berlin.

Marx Karl 1972, *Das Kapital*, Band 1, Marx-Engels Werke (MEW), vol. 23, Dietz-Verlag, BERLIN.

MARX KARL 1973, Theorien über den Mehrwert, MEW 26.1-26.3, Berlin, Dietz-Verlag.

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 (MEW) Bd. 1.

Marx Karl, *Note sur Feuerbach* de 1845, MEW 3, p. 540.

Marx Karl, *Note sur Hegel et Feuerbach*, MEW 3, p. 536.

Marx Karl/Engels Friedrich 1974, *Manifest der kommunistischen Partei*, Marx-Engels Werke (MEW), vol. 4, pp. 459-493.

Méda Dominique 2008, *Au-delà du PIB*, Flammarion.

Merleau-Ponty Maurice 1951, Le philosophe et la sociologie, in *Cahiers internationaux de sociologie*, X/1951 et vol. 101/1996, pp. 17-32.

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.

Morin Edgar 2011, *La voie*, Le Seuil, Paris.

Postone Moishe 2009, *Temps, travail et domination sociale : Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, Mille-et-une-nuit, Paris.

Prokop Dieter 2003, *Mit Adorno gegen Adorno. Negative Dialektik der Kulturindustrie*, VSA-Verlag, Hambourg.

Rawls Jahn, *A Theory of Justice*, Harvard UP 1971.

[280]

Revault-d'Allonnes Myriam 2012, *La crise sans fin : Essai sur l'expérience moderne du temps*, Le Seuil, Paris.

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

Ringer, Friedrich Karl. 1987, *Der Intellektuelle im Land der Mandarine*, Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag.

Rosa Hartmut 2005, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne*, Suhrkamp, Francfort.

Roubine Isaak I. 2009, *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, Syllepse, Paris

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

Russell, Bertrand (1975), *Problems of Knowledge and Freedom*, New York : Panthéon.

Sartre Jean Paul 1947, *Les jeux sont faits*. Les Éditions Nagel, Paris

Sartre Jean Paul 1965/1972, *Plaidoyer pour les intellectuels*, in *Situations VIII*, S. 373-455.

Sartre Jean-Paul 1939, *L'Enfance d'un Chef*, in Sartre 1939/1988, *Le Mur*, Gallimard/folio, Paris, pp. 149-245.

Sartre Jean-Paul 1939, *Une Idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité*, in *Situations I*, Gallimard, Paris pp. 29-32.

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

Sartre Jean-Paul 1946, *Matérialisme et Révolution*, in *Situations III*, pp. 135-225.

Sartre Jean-Paul 1949, *Défense de la culture française par la culture européenne*, in *Politique étrangère XIV*, n° 3, S. 233-248.

Sartre Jean-Paul 1950, *Portrait de l'aventurier*, in *Situations VI*, pp. 7-22.

Sartre Jean-Paul 1953, *Venise par ma fenêtre*, in *Situations IV*, S. 444-459.

Sartre Jean-Paul 1959/1984, *Pourquoi des philosophes*, in *Le Débat*, n° 29, mars 1984, pp. 30-42.

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

Sartre Jean-Paul 1983, *Cahiers pour une morale*, Gallimard Paris.

Schiller Friedrich 1996/1789, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte ?*, Berlin : Verlag Dr. Bussert & Stadel.

[281]

Schmieder Falko 2005, Zur Kritik der Rezeption des Marxschen Fetischbegriffs, *in/ Marx-Engels-Jahrbuch 2005*, Akademie-Verlag, Berlin, pp. 106-127.

Sohn-Rethel Alfred 1973, Geistige und körperliche Arbeit - zur Théorie der gesellschaftlichen Synthesis, Suhrkamp Verlag, Francfort.

Sohn-Rethel Alfred 1992, *Warenform-Denkform*, Suhrkamp Verlag, Francfort.

Spurk Jan 2009, [Le noyau dur de la théorie de Marx : du fétichisme et de ses conséquences](#), *in : Revue du MAUSS n° 43*, 2009, pp. 168-180

Spurk Jan 1995, « Nation et culture nationale - Un héritage à dépasser ? », *Lendemain* 78/79 (1995), pp. 207-219.

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

Spurk Jan 1997a, Nationale Identität - zwischen gesundem Menschenverstand und Überwindung, Campus-Verlag, Frankfurt/NewYork 1997.

Spurk Jan 1999, La nation comme communauté de destin : altérité et avenir », *in* Ch. Constantopoulou Christina (Ed.), *Identité culturelle, coexistence culturelle*, L'Harmattan, Paris

Spurk Jan 1999, La nation comme communauté de destin : altérité et avenir », *in* Ch. Constantopoulou (dir.), *Identité culturelle, coexistence culturelle*, L'Harmattan, Paris

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 2004, Continuities, Ruptures, Outcomes - On the Temporal Dynamic of Social Formation, *in Time & Society* 13/1, 2004, pp.41-51.

Spurk Jan 2006, [Quel avenir pour la sociologie ? Quête de sens et compréhension du monde social](#), PUF, Paris 2006.

Spurk Jan 2007, [Du caractère social](#), Parangon, Lyon.

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

Spurk Jan 2011, [Le caractère social : le chaînon manquant entre marxisme et psychanalyse](#) ?, in : *Revue du MAUSS*, n° 38, 2011.

[282]

Spurk Jan 2012, *Avenirs possibles. Du bâtiment de la société, de sa façade et de ses habitants*, Parangon, Lyon.

Spurk Jan 2016, *LA gouvernance ou le règne de la raison instrumentale*, in : *L'homme et la Société*, n° 199, pp. 21-46.

Touraine Alain 1978, [La voix et le regard](#), Le Seuil, Paris.

Van Parijs Philippe 1990, Quelle réponse cohérente aux néolibéralismes ?, in *Problèmes économiques* n° 2156,4/1/1990, p. 24-29.

Vincent Jean-Marie 1987, *Critique du travail. Le faire et l'agir*, PUF, Paris.

Vincent Jean-Marie 2001, *Un autre Marx. Après les marxismes*. Éditions Page deux, Lausanne.

von Humboldt, Wilhelm 1967/1792, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, Stuttgart : Reclam Verlag.

Weber Max 1922, [L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme](#), in : Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen, JCB Mohr.

Weber Max 1988/1922, *Wissenschaft als Beruf*, in M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen : JCB Mohr.

Weill Claudie. 1977, Introduction, in *Strasser/Pannekoek*, *Nation et lutte de classe*, 10/18, Paris.

Zoll Rainer, *Nouvel individualisme et solidarité quotidienne*, Éditions Kimé, 1992.

Dans ce volume sont republiés les textes suivants, souvent profondément retravaillés ou traduits

Contre la résignation et la mauvaise foi - pour les sciences sociales publiques *Sociologies.*, mis en ligne 28 janvier 2012 <http://sociologies.revues.org/3771>

Crisis ? What crisis, *in* : Carlo Mongardini, *Western Culture : Crisis or Decline*, 2011, pp. 21-33.

De la reconnaissance à l'insignifiance, *in* N.Aubert/C.Haroche (dir.), *Les tyrannies de la visibilité*, Érès, 2011, pp.323-333.

Divenire europeo, divenire europei : cambiamenti sociali e ricerche d'identità *in* Europa, *Quaderni di Sociologia*, Volume LV, n° 55, 1/2011, pp. 131-138.

[283]

La peur de penser et la marchandisation du désir de penser, *in* : Claudine Haroche, Eugène Enriquez, Jan Spurk (Eds.), *Désir de penser - peur de penser*. Parangon, Lyon 2006.

Le caractère social : le chaînon manquant entre Marxisme et psychanalyse ?, *in* : *Revue du MAUSS*, n°38, 2011.

Le consentement fatal : pouvoir et domination aujourd'hui. Réflexions à l'exemple des entreprises en Europe, *in* : Jean Ruffier, *Nouveaux rapports de pouvoir et formes actuelles de la domination*, *Sociologies* 2012 (septembre).

Le noyau dur de la théorie de Marx : du fétichisme et de ses conséquences, *in* : *Revue du MAUSS* n° 43, 2009, pp. 168-180.

Les employés : l'ébauche d'une critique de l'industrie culturelle, *in* : *Sociétés*, n° 110, 2010/4, pp. 21-28.

Rationaliser la barbarie ?, *in* : Christiana Constantopoulou (dir.), *Culture et Barbarie, Communication et Société Contemporaine*, actes du colloque, CD ISBN 978-960-7943-08-8, Athènes 2011, pp. 250-254.

Retour sur l'engagement d'antan, *in* : Dan Ferrand-Bechmann (dir.), *L'engagement bénévole des étudiants. Pouvoir et agir*, L'Harmattan, Paris 2007, pp. 136-142.

Solidarités dans la société fragmentée. Perspectives européennes, *in* : Marina d'Amato, *Sciences européennes - sociologie européenne* Sciences européennes - sociologie européenne Vecchie e nuove

solidarité/Anciennes et nouvelles solidarités, L'Harmattan Italia, Torino/Paris 2009, pp. 74-86.

Que faire dans la cité ?, *in Sociologues dans la Cité*, 2015, <http://sdc.hypotheses.org/>

Le noyau dur de la théorie de Marx : du fétichisme et de ses conséquences, *in : Revue du MAUSS* n° 43, 2009, pp. 168-180.

« La nation comme communauté de destin : altérité et avenir », *in* Ch. Constantopoulou (dir.), *Identité culturelle, coexistence culturelle*, L'Harmattan, Paris 1999.

Les associations de sociologie entre machine à congrès et tour d'ivoire », *in : Sociologies pratiques*, 2014/Supplément HS 1, p. 113-117. DOI : 10.3917/sopr.hs01.0113

[284]

[285]

Table des matières

Quatrième de couverture

Préface [7]

I. Au-delà des États-nations [11]

De la nation et de l'Europe [12]

Vers l'État autoritaire ? [23]

Individualisme et communautarisme : quelles solidarités ? [28]

Utopies et avenir possibles [33]

II. Comprendre et expliquer : repères classiques [37]

Hegel, le maître et l'esclave : une lecture sociologique [37]

Le noyau dur de la théorie sociale de Marx : du fétichisme et de ses conséquences [42]

Le caractère social : le chaînon manquant entre marxisme et psychanalyse ? [62]

« Les employés » de Siegfried Kracauer : un cas exemplaire de la théorie critique [83]

L'espace public et la constitution de la société [92]

Penser l'engagement sociologique à partir de Weber ? [105]

Bildung [107]

Du modèle et de la réalité [112]

III. Comprendre et expliquer : cas exemplaires [121]

De la façade à la compréhension : découvrir, comprendre, critiquer, imaginer [123]

L'avenir que les sujets pourraient vouloir [142]

Réflexions sur l'aliénation jouissive : le « self-management [146]

Rationaliser la barbarie [149]

« La crise, quelle crise ? » [156]

Récits de crise, récits d'« affinités électives » [170]

[286]

Critiques et résistances : construire l'avenir [177]

L'inégalité : le scandale de la normalité ? [192]

Le temps des révoltes et le consentement fatal [204]

IV. Sociologues dans la cité [213]

Que faire dans la cité ? [214]

Retour sur l'engagement d'antan [219]

Dynamiques des universités en Europe [222]

L'injonction à la visibilité : reconnaissance et mépris [239]

La peur de penser et la marchandisation du désir de penser [249]

Bibliographie [271]

Fin du texte