

Les métamorphoses autour du concept clé d'émancipation

Paradoxalement, les approches qui se rapportent à la thématique de l'émancipation sont plus diversifiées aujourd'hui que celles qui se présentaient aux chercheurs en sciences humaines et sociales il y a vingt ou trente ans. Elles sont d'inégale valeur, parfois divergentes, voire opposées. La parité, par exemple, est souvent appréciée comme un progrès vers l'émancipation des femmes¹. Sur un autre plan, déconnectée des déterminismes sociaux et économique-politiques, la formation de "l'acteur social" - ou celle du "nouveau citoyen" - vient s'appuyer sur les tendances historiques lourdes de l'individualisme et sur sa justification théorique dans les sciences sociales, pour constituer un autre modèle de l'émancipation. S'inscrivant à l'encontre des théories classiques de la lutte de classes et de l'historicisme qui la réalise dans le communisme, il s'agit d'un modèle d'émancipation lié à un historicisme où s'imposerait une congruence entre capitalisme et démocratie. Et si, enfin, l'émancipation libère de quelque chose qui est vécue comme une domination ou une contrainte, on voit que le spectre qui s'ouvre pour définir le concept, limite en même temps l'ambition d'une recherche fondamentale quant à l'évolution des sociétés, ou plus exactement quant à l'évolution humaine. La question de l'émancipation a un corollaire: de quoi s'émancipe-t-on? De toute évidence, les animateurs de *l'Homme et la Société* avaient en vue ce problème. Et ce n'est sans doute pas sans malice qu'ils ont établi leur projet d'inscrire le thème de l'émancipation dans ce contexte. Il ouvre de toute façon à la possibilité de jouer sur des ambiguïtés. Cela peut-il permettre de d'alimenter une discussion féconde? Si le concept d'émancipation, référé à l'utopie révolutionnaire et expression de la tendance interne au mouvement des sociétés structuré par la lutte de classes, s'est évaporé dans une réalité historique observable, mérite-t-il encore d'être remis dans l'actualité des programmes de recherche? Cela signifierait, malgré son apparente obsolescence, que l'actualité le rend à nouveau pertinent. Tel est le pari me semble-t-il. C'est un pari qui met en jeu d'une part, l'héritage théorique - le marxisme - et historique - l'histoire sociale - du concept, et d'autre part l'interrogation quant à sa valeur heuristique aujourd'hui. C'est donc un pari qui concerne l'avenir d'un concept renouant avec l'émancipation conçue comme dépassement des rapports sociaux produits par le capitalisme. L'enjeu n'est pas mince; il s'agit essentiellement de sortir des commentaires, de la paraphrase ou des interprétations venant d'un magister marxiste intarissable. Le concept d'émancipation qu'il a nourri ne s'est pas concrétisé dans les sociétés post-révolutionnaires qui au contraire s'en sont servies pour construire des formes nouvelles de domination. Le bilan est suffisamment funeste pour que, dans une perspective scientifique, au minimum, une reformulation l'introduise au sein de l'articulation entre individuel et collectif, et en vérifie la légitimité et la cohérence dans ce couple. Une telle ambition doit absolument se fonder sur une reprise des travaux empiriques. C'est donc au plan théorique, l'émancipation sociale qui m'intéresse ici, mais en tant qu'elle peut avoir des attaches empiriques. C'est secondement en tout cas, l'occasion de se reposer quelques questions. Dans le texte qui suit, je résume les grandes lignes d'une modeste, et très partielle, contribution à ce travail.

Après le marxisme, comment Marx peut-il aider à fonder une hypothèse?

Il faut bien sûr partir de Marx. On peut résumer de la façon suivante son point de vue où la dialectique post-hégélienne se trouve entièrement investie. C'est par la formation au sein de

¹ Confère tous les débats menés sur cette question par les différents courants de recherche qui travaillent sur la base d'hypothèses issues de problématiques nourries par la critique féministe de l'Etat social.

la société civile² d'une classe *radicale*³ qu'il pose la possibilité positive d'une émancipation des conditions ayant conduit à la production artificielle de la pauvreté, et à une masse humaine issue de la dissolution brutale des structures sociales antérieures. Une telle classe *radicale* ne pouvait être une classe de la société bourgeoise en ce sens qu'elle ne pouvait s'y stabiliser en s'accommodant et en s'adaptant à elle. Au contraire, c'est en tant que "radicalement" contraire à elle, que la société bourgeoise la fait naître et exister. *Radical* donc, parce qu'elle ne peut qu'entrer en contradiction de tous les côtés avec la société bourgeoise, tant avec les conditions préalables de son apparition qu'avec ses logiques d'évolution. Aussi Marx pose-t-il l'émancipation comme l'événement marquant l'aboutissement de sa tendance à se séparer de toutes les autres sphères, séparant de ce fait les autres sphères de la société. Pour lui, le mouvement dialectique qui dissout l'ordre antérieur du monde se réalise dans un état particulier: le *prolétariat* comme résultat négatif de la société. Après avoir réclamé la négation de la propriété privée, le prolétariat réalise l'émancipation positive en élevant la société en principe pour lui. Ainsi, Marx nomme ce processus auto-émancipation parce qu'il se réalise à partir du prolétariat lui-même ; sa source est donc avant tout collective.

Ce premier niveau comporte des aspects décisifs. Le mouvement d'émancipation consiste fondamentalement en une séparation des sphères - donc aussi des institutions - de la société bourgeoise. La valeur structurelle de ce mouvement doit être retenu, mais dans un sens plus précis et plus utile pour le travail empirique. C'est la forme prise par ce mouvement qu'on appelle "lignes de fuite". Celles-ci n'expriment pas la lutte de classe, mais un mouvement de retrait par rapport à l'imposition du principe symbolique constitué par "*l'essence du capital*"⁴. Il manifeste une opposition fondamentale entre le registre des intérêts, qui individualise, et celui de l'échange qui repose sur une disposition de l'être à se relier. Ce phénomène de "reliance"⁵ ne crée pas le prolétariat comme classe, il apparaît seulement comme tendance aux regroupements pour échapper à la domination des mécanismes induits par le principe du capital: concurrence et violence. L'avantage du concept de lignes de fuite réside dans le fait qu'il montre ce mouvement à partir de processus individuels. Pour qu'il y ait lutte de classes, il faut que les lignes de fuite se retournent **ensemble** contre l'ordre dont elles tendent à se dissocier. L'activité de retournement est le lieu de l'activité politique. Elle tend par conséquent à les réinscrire dans l'ordre des intérêts sur lequel le magister marxiste a déniché la conscience de classe. Certes, en invoquant une conscience de classe unique comme condition du retournement "ensemble" des lignes de fuite, le marxisme a produit de l'activité politique et donc, une hiérarchie de commandement au sein de la classe virtuelle. Autrement dit, la construction de la conscience de classe a fait disparaître non seulement l'individu au nom du collectif, mais elle a favorisé la substitution de l'activité autonome de la classe - autonome dans ses activités individuelles - au profit de celle des spécialistes de la politique. En fait cette configuration de la "lutte de classes", non prévue par Marx, a trouvé sa fonctionnalité dans la construction de l'Etat national et social, à l'encontre de sa théorie.

Sur un autre plan, Marx précise que l'émancipation suppose une reconquête totale de l'homme ne pouvant se réaliser que par l'homme lui-même. Cette tâche allait devenir plus

² Rappelons la position de Marx: "La société civile embrasse l'ensemble des rapports matériels des individus à l'intérieur d'un stade de développement déterminé des forces productives." Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, Éditions Sociales, Paris, 1966, p.104. Dans la thèse 10 des "Thèses sur Feuerbach", Marx a proposé de rompre avec la formule "société civile": "Le point de vue de l'ancien matérialisme est la société civile, le point de vue du nouveau est la société humaine ou l'humanité sociale." Sur les rapports Etat/Société civile, lire "État et Société Civile", in *L'Homme et la Société*, L'Harmattan, n°4, 1991.

³ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Édition sociale, 1975.

⁴ Voir note 11.

⁵ Le concept de "reliance" est employée par différents auteurs: on peut citer notamment Marcel Bolle de Bal, "Voyages au coeur des sciences humaines", *De la reliance*, 2 tomes, Paris, L'Harmattan, 1996. Michel Maffesoli (pour qui il semble proche du concept d'"effervescence" de Emile Durkheim), René Barbier, Edgar Morin... Pour ma part, je l'utilise comme aspect d'une ontologie, une compréhension de l'être par sa disposition à se relier à d'autres. Voir aussi note 13.

difficile encore, non seulement pour cause de compromis social dans le cadre de l'Etat national, mais parce que ce dernier allait se nourrir abondamment de la recherche d'une nouvelle rationalité fondée sur une nouvelle épistémée, articulée sur la science et singulièrement les sciences humaines⁶. Mais même dans cette acception, l'individu semble supplanté par l'homme générique. En effet, sur la question du travail, la reconquête totale de l'homme atteint un haut niveau d'abstraction.

Pour Marx, le travail aliéné a fait de l'homme un étranger à la nature et à lui-même, à sa propre fonction active, son activité vitale, il l'a rendu étranger à son genre; l'émancipation doit le rétablir dans son *droit* en inversant le rapport social découlant du primat du capital. Par cet événement décisif, sa séparation de la sphère du travail impliquera la disparition du travail au profit d'activités libres, un travail non aliéné devenant moyen de l'auto-réalisation. Émanciper revient à supprimer le travail⁷, car dit Marx "son travail n'est pas la satisfaction d'un besoin, mais seulement un moyen de satisfaire des besoins en dehors du travail". Avec l'abolition des dispositifs matériels, incorporés par le procès de production capitaliste entre lui et la nature, ses rapports avec elle s'inverseront. Il en sera ainsi dans toutes les activités sociales, activités productives, activités libidinales, physiques (le sport, le loisir, en sont les formes médiatisées par le capital).

Pourtant, si ce problème semble bien énigmatique, en tout cas sur un plan empirique, il est capital, car chez Marx, cela marque fondamentalement un retour à une nature humaine. Car s'il a critiqué l'abstraction Rousseauiste, trop empreinte d'humanisme⁸, il n'a pas renoncé à toute nature ; elle est le seul repère qu'il reste à l'homme quand il n'a plus de repères. Comme Spinoza, il fait appel au respect du droit naturel pour retrouver le moteur de l'évolution: c'est la **vie**, la vie générique, qui est la vraie vie productive, la vie engendrant la vie, qui l'emporte sur le politique et l'économique. Il me semble que ce postulat, qui mérite une discussion approfondie, peut rendre intelligible les conditions actuelles de l'émancipation. Il renvoie probablement à une reformulation de l'émancipation comme résultat d'une libération de la domination de la violence. Simple retour à Rousseau⁹? On pourrait le penser, pourtant, dans la réalité observable cela semble être le seul moyen de renouer avec l'idée d'un procès d'émancipation non utopique, et parce qu'il interroge précisément toutes les sphères de la société capitaliste et tous les rapports sociaux qui en découlent.

Enfin, si l'émancipation, comme processus, accompagne le passage de la condition animale de "l'empire de la nécessité", autrement dit de la situation animale de la satisfaction des besoins primaires et secondaires, à un moment où les capacités de production atteintes par le capitalisme permettent leur totale satisfaction, une série de problèmes se posent qui n'ont pas été abordé par Marx. Si la socialisation de ces activités est une condition de l'émancipation comment surgit-elle du capitalisme? Suite à une action insurrectionnelle? Mon hypothèse sur la violence l'exclue d'emblée: on ne peut fonder l'émancipation de la violence par la violence. Cela pose par ailleurs le problème d'une conscience politique "maximum" introuvable. Et c'est de toute façon une conscience soumise aux aléas de la constitution des rapports de force propres à la démocratie représentative sous domination capitaliste.

Parmi les autres problèmes on peut citer sans ordre: comment les activités de production des "biens nécessaires", héritées du capitalisme, peuvent-elles se dissoudre dans la transformation du rapport à la nature? Faut-il, pour qu'elles profitent radicalement à l'essor des "activités désaliénées", que ces dernières ne dépendent pas de la satisfaction des besoins? Ainsi

⁶ On se réfère bien sûr à Michel Foucault. La tâche est d'autant plus rude que l'on assiste selon lui à "la mort de l'homme".

⁷ "Il ne s'agit pas de rendre le travail libre, mais de le supprimer" Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, 1968, p. 68.

⁸ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Editions sociales, 1969, pp.60-62.

⁹ Sur cette question, on peut utilement, mais avec prudence compte tenu du contexte du débat italien sur la stalinisme, Galvano Della Volpe, *Rousseau et Marx*, Grasset, Paris, 1974.

libérées de la “nécessité”, quel serait leur contenu? Et qu’est-ce qu’un homme émancipé s’il n’est ni oisif ni Stakanov?

Certaines de ces questions ne sont pas que des positions intellectuelles, elles ont une résonance actuellement dans les mouvements de chômeurs. Les réponses qui leur sont apportées ont connu et connaissent des fortunes diverses. En tout cas, selon les perspectives: émancipation par la socialisation, ou sans socialisation - qui débouche souvent sur son abandon -, les solutions suggérées possèdent une grande variabilité. Cela peut conduire, y compris, à des modèles plus ou moins sophistiquées de dualisation. On peut sans doute en trouver la raison, pour une part dans le fait que Marx n’a traité qu’insuffisamment, confusément, ou pas du tout certains problèmes ; les interprétations proposées par nombre d’exégètes des écrits de jeunesse et de celles du *Capital* en attestent. Et pour une autre part, ses annonces ne pouvaient prévoir toutes les métamorphoses, dont certaines sont fondamentales, des conditions de l’émancipation opérées depuis la fin du 19ème siècle. Mais à cet ensemble de problèmes s’en ajoute un autre encore plus central: comment expliquer que le système politico-économique produit par le capital ait réussi à se ménager des marges de manœuvre? Et la question corollaire: qui dissout qui? La classe *radicale* est-t-elle en train de dissoudre la société *bourgeoise* ou a-t-elle été dissoute par elle?

Métamorphoses de la structure de l’agir de la classe “radicale”

Mon hypothèse se fonde sur une approche où état de nature et violence sont en contact dans un rapport d’apprentissage social. Elle met en œuvre les concepts d’*habitus social*¹⁰, de *ligne de fuite* et d’*essence du capital*. Comme façon de penser l’individu, elle est aussi une voie possible pour réunir *sujet* et *structure*. Elle se développe ainsi: le capital et l’effet qu’il entraîne, exprimé par la ligne de fuite, représentent les deux termes de la contradiction fondamentale qui structure les conduites sociales (*habitus social*), schématisée par une opposition du type “fascination-répulsion”. D’un côté, la fascination forme la partie produite par la culture, elle oriente vers le capital. De l’autre, la répulsion entraîne dans les lignes de fuite en transportant le caractère, propre à l’être, de la reliance. Fascination et répulsion sont dans un rapport conflictuel relatif aux symboliques civilisationnelles résultant de l’aventure humaine. Ce rapport forme la structure d’une activité de nivellement des comportements. En vue de réduire, ou d’éliminer, le procès d’émancipation engendré dans les lignes de fuite, il impose le principe du capital comme primat pour les conduites humaines. Ainsi, l’approche met-elle le “capital” dans une relation complexe entre réel et symbolique, mais où le symbolique sert à la communication entre les individus et entre État et société. Elle met l’accent sur la pluralité des combinaisons entre Etat et société résultant des effets du principe du capital dans des conditions situées et datées, et permet de fournir un mode d’interprétation des facteurs sociaux et politiques qui ont donné sens à la recherche de rationalité dans la gestion de la société par l’Etat depuis plus d’un siècle et demi. Aussi, aujourd’hui, les mouvements sociaux manifestent-ils à la fois les effets des formes antérieures de matérialisation du “capital”, cumulés dans les *habitus sociaux*, et les stratégies visant à les ajuster aux nouvelles formes.

Dans l’hypothèse, cette “matérialisation”, concerne toutes les formes concrètes et symboliques de la marchandise, tous les capitaux: économique, culturel et social. Elle est donc essentielle si l’on veut actualiser le principe structurel des formations historiques utilisé par Marx et Engels, et se dégager des voies sans issue qu’elles nourrissent dans une interprétation philosophique de l’histoire ; elle résulte du conflit entre les deux principes conduisant la “lutte pour la vie”.

¹⁰ Ensemble de valeurs qui se donnent à l’individu comme allant de soi constituent des pré-notions dont les thématiques viennent orchestrer les ensembles interactifs que constituent les champs sociaux, cf. Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Les Éditions de Minuit, 1980. Ainsi, les individus sont-ils soumis à un apprentissage social complexe dont l’objectif revient à les prédisposer à occuper, de façon conforme, une position sociale objectivement définie, mais aussi de leur permettre un accès, par la contrainte symbolique exercée par “l’essence du capital”, aux conditions d’adaptation requises par le capitalisme dans une situation historiquement datée.

Le premier principe concerne le capital comme structure, non à la manière de Lévi-Strauss prenant pour élément du développement des sociétés la communication de la prohibition de l'inceste entre nature et culture¹¹, mais lorsque, à la manière de Durkheim, il désigne les représentations symboliques à partir desquelles les individus construisent du réel¹². Le second principe met en relief l'élément corporel qui dirige les uns vers les autres les individus d'une même espèce, ou dès lors qu'ils se reconnaissent comme tels, et les contraint à se relier de façon interdépendante¹³. Cette approche rejoint celle de Marx. Il est revenu en effet à cette nature où apparaît en pratique l'universalité de l'identité humaine¹⁴. Certes, cela participe de la socialisation, mais dans ce registre, c'est grâce à la mémoire de la vie que l'homme détient dans son corps qu'il peut lutter contre la violence. Et c'est encore ce qui permet à l'homme, quand il n'a plus de nature parce qu'il est complètement aliéné par ses conditions de vie, par le seul le fait d'avoir un corps et un lien par ce corps avec la vie et la nature, de se lier à d'autres hommes de même condition, de ne pas se déshumaniser complètement.

On peut poser que dans les conditions primitives, la sélection naturelle unissait ces deux principes en une même réalité où le primat de la mort de l'autre, pour garder sa vie propre, dominait. Le procès de civilisation, en les séparant et en les rendant antagoniques, a donné naissance au processus historique d'émancipation. Pour assurer la vie, le premier engage vers la violence et la mort, le second pour cette raison cherche à s'en émanciper ; il est le principe réactif contre la sélection naturelle, l'élément qui sélectionne la civilisation dont le cheminement est incertain. Cela dépend des avancées et des reculs dans la bataille pour assurer la domination de la vie face à la violence. Chacun de ses succès signifie le recul du principe de la mort de l'autre pour parvenir au "bien être pour soi". Ces deux éléments conflictuels, au coeur de l'effet réversif de l'évolution, façonnent les conduites sociales qui sont transmises dans l'enchaînement historique et dans lesquelles se fixe les contenus situés et datés des formes de matérialisation du capital. Les unes, par la reliance, orientent vers la civilisation, les autres - expression des formes prises par les rapports de concurrence situés et datés résultant de l'activité, véhiculée dans l'enchaînement des configurations, du principe de sélection naturelle - conduisent à l'individualisation et au primat de la mort de l'autre pour se sauver soi-même. Cette structure explique le caractère non linéaire et instable du processus. Mais c'est un processus qui vise à imposer le primat **définitif** du principe de reliance sur la domination primitive de la mort. Si l'on relie cette hypothèse avec la perspective de Marx, une telle configuration ne pourra survenir que lorsque les biens nécessaires à la reproduction humaine seront suffisamment abondants pour n'être plus accaparés par quelques uns mais distribués entre tous. C'est donc au-delà de l'activité pour la production des biens nécessaires que commence le développement des forces humaines comme fin en soi, que s'épanouit, comme le dit Marx, le véritable royaume de la liberté. En d'autres termes, le procès d'émancipation tend vers une limite où il s'achève par l'abondance qui met tout être humain à l'abri du besoin - rapporté aux conditions

¹¹ Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.

¹² En ce sens, le phénomène du capital symbolise un principe né des conditions primitives de satisfaction des besoins propres à la reproduction de l'espèce, celles de la sélection naturelle, transmis dans le mouvement des successions de ses formes de matérialisation conduisant à la civilisation. L'effet "réversif de l'évolution" - Patrick Tort, *Darwin et le darwinisme*, Paris, PUF, Quadrige, 1997 - rend compte de ce processus où la violence, attachée à la concurrence primitive, s'est transformée, civilisée et culturalisée, selon des conditions situées et datées. Le capital, essence pure de la concurrence, existe donc avant de s'inscrire dans un mode de production spécifique, comme dans le capitalisme où il s'épanouit sous la forme d'un rapport marchand - son présupposé autonome, cf. Daniel Bensaïd, *La discordance des temps, Op. Cit.*, p. 88, et le chapitre "ordre marchand, ordre du capital", pp.85-103 - diversifié au hasard de ses imbrications avec les individus qu'il rencontre. En d'autres termes, le marché est l'expression culturalisée du phénomène du capital. Il est le prolongement matérialisé de cette abstraction qui suppose la concurrence et dont l'expérience sociale nécessite de la violence et donc un ordre juridique et politique.

¹³ Je me réfère aussi à la notion de "corps propre" formulée par Merleau Ponty, la reliance est le fait de surgir dans le monde et d'assumer la société. Cette "existence" est donc référé au corps, non le seul corps matériel, mais celui résultant de toutes les situations historiques vécues conditionnant les conduites sociales.

¹⁴ Michel Henry, *Marx*, Paris, Gallimard, 1976.

historiques de leur satisfaction. C'est probablement le seul moment où peut se penser la possibilité d'une intervention consciente des individus articulant liberté individuelle et besoins collectif.

Avant, le résidu primitif, encore là, pourra toujours surgir et entraîner toutes les bifurcations, y compris celles qui répètent, dans des conditions situées et datées, les conditions primitives de la reproduction humaine, comme le montrent aujourd'hui les formes prises par les nationalismes.

Métamorphoses par l'Etat social

Les habitus sociaux ainsi constitués dans la suite des configurations, se sont sédimentés et cumulés. Le lien Etat-société s'y est incorporé sous la forme de l'État social national. Phénomène sociologique décisif, l'État social incarne la métamorphose des déterminants initiaux de la perspective de l'émancipation énoncés et fondés sur la période embrassée par Marx. Il a connu son apogée. Aujourd'hui, avec la "mondialisation", se reforment les conditions d'une nouvelle métamorphose. Du coup, l'adaptation en cours aux nouveaux enjeux historiques change les conditions de l'émancipation sociale. Ses modalités doivent encore se réorienter face aux perfectionnements de celles qui visent à les réduire: par leur intégration dans l'espace médiatique, les alliances politiques et les compromis sur la question sociale notamment.

La figure et la fonction de l'État social résultent d'ajustements dans l'imbrication au sein du processus historique, de contingences économiques et politiques - dont la guerre -, ayant mené à l'apparition d'une forme inédite de matérialisation des propriétés du "capital". Depuis le 19ème siècle, l'État n'a cessé de noyer sa fonction élémentaire - la violence ou la coercition pure - par des méthodes de contrainte symbolique et, ainsi, de perfectionner les conditions de reproduction capitaliste. Il est le fruit d'une mise en forme de principes organisateurs des rapports État/société pour garantir la permanence hiératique du "capital" et la pérennité de sa marche erratique.

D'une part en effet, comme ce que Durkheim avait montré à propos du fait religieux¹⁵, la production de l'État résulte de sa sacralisation par les individus. Ils l'entretiennent ainsi, malgré eux, en le faisant exister dans leur vie quotidienne. L'État a donc l'obligation de produire, à travers la production matérielle, les éléments symboliques à même d'entraîner l'adhésion au système des ordres institués, à la logique des principes de l'économie, du régime de pouvoir et de la hiérarchie sociale. Chacun doit être préparé en sorte que la diffusion d'un imaginaire médiatisé par la multiplicité des productions matérielles, procure un sentiment de "bien être" correspondant à ce que lui accorde sa position dans le système des ordres. Cette préparation, ou disposition, se relie intimement à la construction individuelle d'une naturalité du sentiment et de la position.

C'est pourquoi, d'autre part, il favorise les adaptations aux formes de matérialisation résultant de l'errance du capital en recherche de valorisation. Errance dans une sphère fondée sur l'autonomisation de la production par rapport aux autres relations sociales, car le capital - notons que cet aspect est essentiel chez Marx - n'est pas régi par la rationalité économique, ni pour produire des valeurs d'usage, mais par le procès de valorisation découlant de la généralisation des rapports marchands. Procès forcément erratique puisque son moteur et son but ne s'attachent pas à un projet social, mais aux seules opportunités de profit.

Par conséquent, en ce sens doublement organisateur, l'Etat social s'appuie sur deux principes. Le principe de séparation des individus, par l'intériorisation dans leur habitus social des normes historicisées des formes de matérialisation du "capital". Ceci a été formulé par Marx: la société est "*Le produit de l'action réciproque des hommes. (...) mais leur énergie elle-même est circonscrite par les forces productives déjà acquises, par la forme sociale qui*

¹⁵ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, 1985, pp. 295-303.

*existe avant eux, qu'ils ne créent pas, qui est le produit de la génération antérieure*¹⁶. Et le principe d'uniformisation chez tous les membres de la société, des normes du "capital" situé et daté intériorisées dans les habitus. Provenant des exigences fixées par les opportunités du capital errant, les éléments à uniformiser sont d'abord dans les habitus des agents de l'État. Pour une large part, les conflits qui traversent l'État se nourrissent de divergences entre des habitus fixés dans les configurations antérieures et ceux qui prennent formes et tendent à devenir dominants. Cela signifie aussi qu'il n'agit pas mécaniquement dans le sens des intérêts de la classe dominante, mais que les actions mises en œuvre les rencontrent fatalement.

L'État social constitue ce système complexe et vaste *d'équilibre* - au sens de nivellement, d'uniformisation - des habitus sociaux. C'est le premier terme de sa fonction, car sa genèse n'est pas l'organisation de la reproduction humaine, mais cette activité glissée dans les institutions sociales, d'où elles se déclinent dans une série des dispositifs ad hoc. Ainsi, c'est en se mouvant au cœur de la reproduction humaine, selon des configurations fixées par le principe du capital, que l'État social véhicule le principe symbolique organisateur de son rapport à la société. C'est par cette activité qu'il parvient à infiltrer les volontés au niveau des individus, en sorte que la société entre en "résonance" à travers les institutions, fussent-elles autonomes. Les liens de l'appareil central de l'État avec la société dépendent de la qualité de cette imprégnation sur laquelle se règle son degré d'autonomie. Ceci tend constamment vers un optimum, que notre fin de siècle semble parfois avoir atteint, où la contrainte ne s'exercerait plus que par la manipulation des symboles et en faisant résonner des circuits virtuels.

En d'autres termes, bien qu'État et société soient deux réalités distinctes, la fixation dans les habitus sociaux du principe du capital permet à l'État de devenir une espèce structurante, "d'essence capitaliste", de la société. Le principe du capital réunit ainsi État et société dans une même réalité, mais l'État ne parvient à *être* de la société qu'en l'hypostasiant ; il s'agit par là d'une part, que la coercition par l'État, une des formes de violence concrète présupposées par le capital, soit acceptée spontanément par les membres de la société et d'autre part, de favoriser la métamorphose des habitus sociaux antérieurs afin d'autoriser les adaptations, c'est à dire d'obliger les individus à adapter leurs rythmes vitaux aux rythmes de la technologie et des rotations du capital. Ce sont ces rythmes qui déterminent la succession des temps vécus auxquels les individus doivent se soumettre. Ainsi, sont-ils assujettis à un apprentissage social complexe dont l'objectif revient à les prédisposer à occuper, de façon conforme, une position sociale objectivement définie et d'accéder aux conditions d'adaptation requises par le capitalisme dans une situation située et datée. Mais en même temps, leurs conduites obéissent à l'exigence contradictoire d'échapper à la valorisation par des activités autonomes qui prennent forme dans les "lignes de fuite".

Métamorphoses de la lutte de classes et du temps libre

Parce que le capital se nourrit de la mort face à la valeur vitale de l'émancipation, l'activité d'uniformisation des comportements sociaux vise aussi à autre chose. Mon hypothèse implique en effet d'une part, que le capital n'est pas nécessaire à la formation d'habitus sociaux aptes à assurer la reproduction humaine et à l'inverse d'autre part, la tendance à l'autonomie - autre façon de nommer le concept de ligne de fuite - y occupe une présence, au principe même des sociétés. Ce principe, le capital ne pourra jamais abolir, fut-ce au prix des technologies sociales les plus élaborées. Le deuxième terme de la *fonction* de l'État surgit comme réponse à cette difficulté. Une réponse qui se combine avec son activité d'uniformisation.

L'une de ses modalités réside dans une mise en œuvre technique du contrôle de l'auto-organisation incarnant le produit des processus de reliance dans les lignes de fuite. C'est un trait capital de la fonction de l'État. Il ne s'agit pas pour lui de conjurer, par souci idéologique, ce que peut évoquer la notion d'"utopie" puisque, par définition, on ne peut l'atteindre ; au contraire, n'exposant à aucun risque, elle est le corollaire nécessaire à

¹⁶ Karl Marx et Friedrich Engels, *Correspondance*, Paris, Éditions sociales, 1972, Tome I, p. 446.

l'hégémonie de l'attraction des conduites sociales par le pouvoir et les techniques de rationalisation. Mais il doit intervenir précisément parce que les lignes de fuite désagrègent l'image de cette utopie-souape, en proportion des possibilités offertes par l'auto-organisation de la réaliser, c'est à dire qu'elle désagrègent en même temps les critères hégémoniques de la domination.

Dans un cas, les lignes de fuite se retournent vers le système d'uniformisation des habitus pour le servir. Dans l'autre cas, il s'agit, dans une situation de crise et s'étant dotées d'une expression politique dans le prolongement d'une forme de contre-société, de l'abolir. Contre ce risque, et pour rendre l'hégémonie durable, l'État social s'est donné comme méthode de retournement des lignes de fuite, faisant de la lutte de classes un instrument de la construction nationale et, dans ce cadre de l'unification des classes dans le peuple national, de l'intégration sociale des classes dangereuses et des migrants. Cette méthode a modelé la notion de "stratégie politique" consacrée par des régimes de représentation fondés sur un type singulier de partis politiques et de pluralisme. Elle a assuré par le moyen d'un mode particulier de sélection d'élites sociales - posant l'exercice du pouvoir de décider, par le biais d'un naturalisme de la hiérarchie et en extériorité à la société -, la conformité du fonctionnement du "gouvernement de l'État", ancrées sur les symboliques, et les pratiques, pour donner au capital les moyens de sa pérennité et de ses nécessaires actualisations. C'est la configuration qu'a connu la lutte de classes de la fin du 19ème siècle jusqu'aux années 70.

Dans les deux décennies suivantes, une des réponses politiques et économique à la crise de l'État social fut de tenter de donner sens au concept de société civile. Ce projet, sans doute illusoire pour en faire un instrument des politiques néolibérales, pouvait aussi bien être une occasion d'une affirmation des "dominés" pour conquérir une autonomie sociale par rapport à l'État. C'est pourquoi l'État a géré cette autonomisation. Il l'a géré pour qu'elle soit à la fois relative et qu'elle assure la reproduction des rapports sociaux. Le principe de délégation de pouvoir et la substitution de la "conscience politique", au profit de la "conscience d'acteur", ont ruiné l'idée d'autogestion. Il fallait que les habitus sociaux produits par l'État social relient symboliquement les "initiatives de la société civile" avec l'action de l'État qui tentait de se donner ainsi le moyen de les contrôler. Cette modalité est une caractéristique des nouvelles politiques publiques.

En cette fin de siècle, la figure de l'opposition capital/travail s'actualise, dans le rapport Etat-société, sous une forme actualisée de l'opposition de classes relative aux formes d'actualisation contemporaines du capital, et dévoile la singularité du positionnement des lignes de fuite. Les mouvements sociaux sont des morceaux de lutte de classes, mais quand, tendanciellement, ils se morcellent jusqu'à l'individu, ils ne trouvent plus la structure qui dirige la force collective vers les forces de domination. La multiplicité des individualités ainsi formées est autant de lignes de fuite dont le retournement vers une expression collective, peut se réaliser lors d'événements émotionnels, donnant l'occasion de se vivre émotionnellement comme communauté¹⁷. C'est la forme actuelle de la lutte de classe, ou "lutte de classes sans classes"¹⁸. Elle oblige aujourd'hui, du fait de la multiplicité des lignes de fuite, à toutes sortes de médiatisation, passant notamment par l'intervention de l'État, le recours à la médiatisation sociale, la négociation individualisée et la recherche d'interlocuteurs, et par la manipulation symbolique dans l'espace public.

Dans tous les cas, les crises sont des ajustements découlant de l'errance du capital en recherche de valorisation. Les lignes de fuites qui s'y créent reconstituent des espaces d'autonomie qui obligent à élaborer des politiques spécifiques. Dans ces situations les arbitrages se font selon deux éléments: d'une part, l'étendue et les conséquences socio-politiques des

¹⁷ La mort de Diana ou les marches blanches en Belgique en sont des manifestations aliénées.

¹⁸ J'utilise ici le concept avancé par Etienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Classe, les identités ambiguës*, Paris, La découverte, 1988, mais dans un sens plus précis: quand la classe s'est évanouie comme "sujet historique", illusion du sujet collectif définie par la "conscience de classe", et comme mouvements ouvriers possédant de fortes capacités d'organisation.

espaces de fuite et, d'autre part, la possibilité d'en extraire des possibilités d'action. La cohésion sociale se rapporte à cet ajustement visant à mettre en cohérence tous les éléments en jeu dans une configuration.

Une autre modalité repose sur la "récupération"¹⁹ des activités auto-organisées. Il s'agit pour l'État de détourner la tendance à l'auto-émancipation en la rabattant sur les normes situées et datées du capital. L'activité de nivellement des habitus sociaux combine cette récupération pour la faire participer à sa mission organisatrice dans une circulation entre État et société à double sens: le mouvement descendant transmet le capital vers les habitus sociaux et, en retour, véhicule vers les dispositifs étatiques un procès de récupération de la créativité sociale naissant dans les lignes de fuite. Dans ce double mouvement inversé, le capital contrôle, sans jamais l'abolir, la tendance à l'auto-émancipation ; il arrache les activités autonomes de leurs sources pour les re proposer dans les activités sociales, après les avoir transformés et adaptés dans les dispositifs publics ou privés, aux normes situées et datées du capital.

L'aspect le plus direct de cette activité concerne la récupération des activités auto-organisées par leur intégration, ex abrupto, parmi les dispositifs dont l'État est le maître d'œuvre dans l'ensemble de l'appareillage d'uniformisation: la contractualisation, les politiques urbaines, en fournissent la méthode. Celles-ci sélectionnent et reformulent aux normes d'actualisation du capital (aujourd'hui la mondialisation) les activités elles-mêmes et les modes d'organisation naissant dans les lignes de fuite. Fusionnés dans un même système, ils sont unifiés au système d'uniformisation et par là même reliés à la logique du capital. Celui-ci s'y intéresse, non pour leur valeur propre, mais seulement s'il y existe un espoir de profit. Ils les intègre dans ses formes de matérialisation pour s'en approprier directement les gains: les radios libres, la musique techno, l'alimentation bio, le mutualisme etc., mais aussi nombre d'activités de service portées par des associations, en témoigne. Il peut aussi s'en servir comme logistique pour démultiplier ses possibilités de gains indirects, pour déployer ses codes et ses normes, et accroître les effets de *fascination* (voir supra).

On l'observe tout spécialement dans le *loisir*. Celui-ci est le fruit de cette activité de récupération du *temps libre* consécutif à la baisse du temps de travail produit par l'effet de *répulsion* (voir supra). Le loisir exprime la reformulation d'activités libérées, auto-produites, dans un ensemble de signifiants et de pratiques pour produire la *fascination* sans laquelle cela ne pourrait fonctionner. Constitutive du travail salarié, l'aliénation se trouve ainsi reproduite dans le temps qui s'en libère. Cette aliénation décrite par Marx, n'est pas autre chose que l'appropriation par le capital, pour ses fins propres, de la tendance à s'auto-produire des individus, c'est à dire de la partie de l'animalité qui les avait arrachés à la violence primitive, transférée dans le travail vu non comme une essence de l'activité humaine, mais comme fruit de la production historicisée de l'homme social. L'aliénation par le loisir répète cette aliénation. Elle met les individus en contact avec des objets qui leur sont étrangers, dans des activités qui les enferment dans un système qui s'oppose à eux. N'y est d'essence humaine que la partie détournée par laquelle elles apparaissent utiles et nécessaires pour que fonctionne la *fascination*: autrement dit, parce que les ressorts de la reproduction humaine s'y trouvent enfouis, les "loisirs" produits par le capital peuvent se donner comme des succès remportés sur ses aléas.

C'est pourquoi ce temps libre, le loisir, entre dans les habitus sociaux des catégories populaires de façon contradictoire - habitus sociaux qui, en outre, se rattachent symboliquement à l'expérience historique où les ouvriers découvraient et construisaient une forme d'occupation du temps libre centrée sur le repos - et n'y prend pas le sens immédiat d'une valeur d'usage. C'est une notion vide, donc négative, car pour elles le "temps libre" est toujours un temps occupé, structuré par un "travail à-côté"²⁰, c'est ce dernier qui le rend positif. La diminution du

¹⁹ Le terme n'est pas utilisé ici dans sa définition lexicale habituelle, il exprime une relation d'échange inégal et de confrontations de processus dans un rapport social.

²⁰ Florence Weber, *Le travail à côté*, Paris, EHESS-INRA, 1989.

temps de travail est d'abord un avantage obtenu au détriment du patron. Il ne libère pas pour le "loisir". Pourquoi? Parce que le loisir remet en contact avec le "capital". Le "loisir" est une conquête du "capital", alors que la réduction du temps de travail consacre son échec. Le loisir est la reconstitution par le "capital" de ce qu'il perd en réduction du temps de travail. Lorsqu'un gouvernement met en avant la notion de temps libre elle devient suspecte. Cela semble vouloir dire "nous allons organiser votre temps libre", alors que les catégories populaires attendent du gouvernement qu'il dise "nous allons vous donner du temps libre". Dans ces conditions, le temps libre devient positif et fait sens dès lors qu'il ouvre des espaces de fuite, qu'il libère du "capital". Cela ne l'enlève pas de la structure acquise, héritée des habitus sociaux historiquement constitués, mais il inverse sa pesanteur structurelle vers les éléments sur lesquels les individus peuvent découvrir et éprouver, à l'intérieur des contraintes, leur liberté ontologique²¹ à constituer des relations d'interdépendance non fondées sur l'intérêt.

Lorsque les "produits" de loisir proposés par le "marché" sont délaissés, cela signifie que cet effet de *répulsion* prend de nouveau le dessus sur la *fascination*, que les individus cherchent ce qu'ils avaient perdu en "fuyant" le capital, qui n'apparaît bien sûr pas comme tel, mais comme logique et ensemble de signifiants qui s'opposent aux ressorts ontologiques. Le capital propose de nouveaux produits en adaptant/détournant à sa logique ce qui est en train de naître dans les lignes de fuite (les vacances écologiques etc.), et en se donnant les moyens de recréer les effets de *fascination*. La structure des conduites individuelles, formée par l'opposition "fascination-répulsion", explique leurs variations et comment celles-ci agissent sur l'évolution des activités de loisir que l'on connaît aujourd'hui. La transformation des activités physiques en spectacle sportif manifeste aussi cette dualité, entre activité ludique, désintéressée, et exploitation des corps.

Mais la fonction de *récupération* d'où surgit le *loisir* vise encore plus loin, elle agit sur la structure sociale en séparant les catégories et en individualisant. En effet, si la recherche d'activités de loisir n'est pas forcément ce qui fonde les catégories populaires à faire pression pour diminuer le temps de travail, pour d'autres catégories, la diminution du temps de travail n'est pas un préalable à la pratique des activités de loisir. Le loisir correspond au plan socioculturel, à la classe moyenne - dite "nouvelle" - en fait, celle des services, de l'économie ou de l'état. Elles y réintroduisent le *capital*. Dans les quartiers populaires, le processus de coupure entre les catégories sociales provient de ce phénomène qui se manifeste sur les pratiques de sociabilité. Les *classes moyennes* y ont créé ainsi les conditions du repli des catégories populaires dans les sphères d'activités privées, les séparant progressivement des activités militantes et associatives: un décrochage devant la progression de l'occupation du terrain des sociabilités par d'autres, apportant d'autres pratiques de relations sociales. Ce recul signifie une dispersion des lignes de fuite et induit un morcellement de la cohérence sociale des catégories populaires qui participent du brouillage des classes. Aussi, le *capital* fabrique-t-il une coupure sociale par le fait que les pratiques sociales le transporte. Dès lors, l'atténuation des dynamiques locales: sociabilité moins forte, normalisation des pratiques sociales, étiolement des échanges et des pratiques de sociabilité dans les groupes ouvriers, est moins l'effet de l'hétérogénéité sociale que l'effet des propriétés du "capital" inscrites dans cette métamorphose du temps libre en activité de loisir.

Le capital opère constamment cette reconstruction entre une logique fondée sur la reliance et celle du capital qui l'enferme. Sans se limiter à récupérer la créativité sociale existant dans les lignes de fuite, il s'organise à travers l'opposition *fascination* et *répulsion*. Au contraire de ce que pensait André Gorz - et des perspectives ouvertes par le concept de "general intellect", tel que le traduisent certains auteurs²², qui articulent le dépassement du

²¹ C'est une disposition de l'être (voir supra) qui engage sur la prise en charge du monde. Bien sûr, Jean Paul Sartre donne une réponse à ce problème: "elle n'est rien d'autre que l'existence de notre volonté ou de nos passions, en tant que cette existence est néantisation de la facticité". *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1976, 4^e partie, chap 1, p.499.

²² Toni Negri, *Exil*, Paris, Éditions Mille et Une nuits, 1998.

capitalisme sur la dynamique de la fin du travail -, le potentiel de dissolution du mode dominant de production, contenu dans les espaces d'auto-production où les habitants s'associent, se trouve fragilisé par cette logique car, à l'inverse, c'est la domination du marché qui vient dissoudre et détourner les activités libérées de leur dimension ontologique, là où se niche la *reliance* opposée au *lien social* sur lequel se fonde le capital. Ainsi la tendance à l'autonomie, constamment reprise par une modernité individualisante - qui est négation de la *reliance*, non par sa valeur sociale, mais parce que dans les lignes de fuite, en tendant à dissocier les individus du capital, elle peut donner naissance à quelque chose que ne pourra jamais prévoir le marché -, se trouve sans cesse contrainte à reconstruire de nouveaux espaces.

Nées de la résistance ontologique de l'autonomie face au capital et aux artefacts sociaux et symboliques édifiés dans et hors l'État, ces opérations implicites, conduisent au coeur du changement social, flot ininterrompu de processus naissants, se recouvrant où en prolongeant d'autres, pour se transformer dans de nouvelles lignes de fuite. Cornélius Castoriadis avait vu cette appétence d'autonomie, qui commande l'auto-institution, et sa permanence malgré les contraintes et les déterminations. Les lignes de fuite, symptômes de l'autonomie sociale, sont "*l'échappée*" du capital et donc "*de tous les rapports de pouvoir*"²³, pour reprendre la formule de Michel Foucault, qui organisent sa pénétration vers les individus. Rapports de pouvoir qui sont les points de passage de processus où viennent s'ancrer les propriétés du capital d'égale façon chez tous les membres de la société.

Métamorphoses du travail et du "lien social"

La récupération de la notion de *solidarité* vient couronner cet ensemble de modalités en réunissant dans une même identité la valeur de "solidarité" de la *reliance*, qui renvoie à la nature, sur laquelle les individus se fondent dans le temps hors travail, de l'ordre de la *Gemeinschaft*, avec les valeurs utilitaires de la *Gesellschaft*, de la rabattre sur les signifiants et les codes organisateurs des formes d'actualisation du capital et de ses adaptations ; afin de conférer sa naturalité au fonctionnement du capital, il lui faut faire communiquer les deux solidarités pour les assembler dans un "même" idéal.

Ce détournement de la dynamique sociale s'incarne dans la volonté d'édifier un *lien social* par des technologies assorties aux effets d'attraction matériels et symboliques systématisés sous le concept de modernisation. Il est nécessaire pour accompagner la forme de matérialisation du capital caractérisée par une économie mondialisée et engager la dénationalisation de l'État social²⁴. La scansion du discours sur le lien social - ou sur la citoyenneté - est, en effet, un phénomène de la modernité en mal d'éthique et de doctrine sociale pour habiller cette nouvelle forme qui, entre autres aspects, se présente comme la "fin du travail". Non le temps libre au sens du droit au repos comme avancée sociale, mais une configuration où la libération du travail se rapporte à la **réduction du droit au travail** et où le temps libre devient celui du chômage. Non l'élargissement du temps libre en vue de bien être social par le partage de la production des biens nécessaires, ni la fin du travail comme activité productive, mais la désagrégation du produit historique du procès d'émancipation au profit d'autres formes d'activité pour servir ce qu'impose le capital à un moment de son cheminement. Cette nouvelle forme signifie la création de sphères économiques, sociales et d'expérimentation de la dérégulation, surplombés par le secteur dominant de la production marchande où la récupération peut s'opérer. Elle nécessite des modalités appropriées de mobilisation sociale et institutionnelle, constituées principalement par les médiations mises en place dans les nouvelles politiques publiques, et de disposer sur cette base d'instruments idéologiques cohérents. Le lien social entre dans ces catégories métamorphosées par l'effet actuel du capital, car il n'est pas autre chose qu'une invention étatique à destination du social.

²³ Michel Foucault, "Pouvoir et Stratégie", *les Révoltes logiques*, 1977, *Dits et Ecrits*, t.3, p.421.

²⁴ Voir à ce sujet mon texte dans le précédent numéro de *L'Homme et la société*.

Dans cette perspective, la fin du travail serait une aubaine car elle ferait apparaître la vraie nature du lien social. Par exemple, pour Dominique Méda, apanage selon elle de la pensée marxiste, le travail n'est pas l'essence du lien social: l'important serait moins le travail que celui découlant de la réciprocité du contrat social et de l'utilité sociale²⁵. Or, cette idée du travail, certes largement développée et diffusée par les expériences socialistes comme "essence avérée de l'homme", est de nature engelsienne, on pourrait dire pré-marxiste si l'on considère les développements de la thématique de l'aliénation chez Marx. Mais sous les différents niveaux d'analyse et de lecture, entre les *Manuscrits de 1844*²⁶ et les *Grundrisse*²⁷, existe un continuum du postulat de Marx qui s'oppose absolument au travail comme auto-production de l'homme. Au contraire il n'est pas le résultat de sa tendance à s'auto-produire, mais l'effet historique du rapport de cette tendance avec le capital (la violence) rapporté aux conditions d'arrachement de la configuration animale pour assurer la reproduction humaine. Lorsqu'il pointe la nécessité de libérer les hommes du travail, c'est pour "inverser l'inversion", pour que les hommes se produisent comme des personnes et non comme des choses, en abolissant l'aliénation introduite par la médiation du mode production capitaliste entre eux et la nature.

La tendance à s'auto-produire des individus contient la *solidarité* comme attribut de la *reliance*, alors que la "solidarité" à laquelle Dominique Méda se réfère appartient aux intérêts constitués dans l'ordre national au nom des intérêts du peuple. Cette solidarité, de toute évidence, n'existe que pour l'individu capable de conclure des contrats et de faire des profits, seul celui-ci est un "sujet actant" de l'histoire, sa conduite est l'inverse de celle que commande le plus connu des adages kantien, il traite les personnes non en fin mais en moyen qu'il accepte lui-même d'être s'il y trouve son compte. Certes, ce système ne peut durer que si est reconnue la valeur du contrat, car par définition il doit accorder les volontés libres, théoriquement, de personnes séparées, mais puisque tous les échanges humains tendent de plus en plus à ressembler à l'échange commercial, celui à qui le "sujet actant" propose de conclure des contrats pour qu'il serve le profit des autres, ne peut être tenu par lui que comme un "objet actant" de l'histoire. Il deviendra "sujet actant" ailleurs, dans la sociabilité fondée sur la solidarité propre à la reliance. Quant à l'utilité sociale, elle se dissout dans les intérêts, c'est-à-dire dans les inégalités constituées dans l'ordre national.

Si les espaces producteurs de richesse restent aux mains des détenteurs de capital, on ne voit pas ce qui pourrait permettre un dépassement par des "activités". Il convient au contraire de s'attendre à des formes de dualisation. Dès lors, il faudra idéaliser la réalité de deux sociétés séparées. Comment? Soit, d'une part, en pensant qu'une morale abolissant la violence primitive serait compatible avec la concurrence ; on voit le chemin qu'il reste à parcourir avant qu'une minorité accepte, à partir de ses activités productives, de financer l'autre partie de la société, la grande majorité, occupée à des activités dans un temps considéré comme libéré du travail - ou pour un travail émancipé des normes de la production -, et il faudrait aussi qu'elle accepte de financer les déficits des comptes sociaux consacrés au "bien être" social. Soit, d'autre part, en l'instituant sur deux modalités du lien social, l'une fondée sur une morale, assortie à la reliance, prenant forme dans le don, l'autre sur la coopération pliée aux conditions de la concurrence. Mais ce seraient deux réalités de l'ordre national, puisque rien n'empêcherait qu'elles communiquent au profit des intérêts qui surplomberaient l'autre: cela revient à rabattre le lien social fondé sur l'échange désintéressé, sur les intérêts constitués dans l'ordre national.

Cette modalité s'engage aujourd'hui. Pour y parvenir, les temps libérés, comme celui provoqué par le chômage, sont subordonnés à des activités réglées par toute une série d'institutions de médiation par lesquelles le capital tente d'obtenir l'*implication* des individus dans ces formes d'actualisation. C'est par ces médiations que s'opère la déconstruction en cours de "l'État social" au profit sans doute d'une autre forme historique.

²⁵ Dominique Méda, *Le travail, une valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier, 1995. p.22.

²⁶ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Éditions Sociales, Paris, 1962.

²⁷ Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique (Grundrisse)*, Éditions Anthropos, Paris, 1967.

Sur le thème de la “fin du travail”, les penseurs de “l’économie solidaire”, et de la revue *Esprit*, obscurcissent cet enjeu. Les prémisses de leurs orientations reposent sur la possibilité d’une troisième voie, organisée autour d’un capitalisme fournissant les bases matérielles d’une société libérée du travail au profit d’activités. La troisième voie qu’ils proposent réside en fait dans la mise au point technique du dualisme social, articulant bénévolat et emplois sous payés. Leur intérêt actuel pour la sociologie du don vise sans doute à y puiser l’outillage théorique, mais la méthode flirte aussi avec une vieille chimère de la science: la technologisation du lien social.

Dans ce cas, on cherche à confondre l’attraction engendrée par les objets de modernité, sur lesquels sont transférées les sensations d’“être dans la modernité”, avec la sensation de la modernisation de “l’Être” même. Comme si l’esprit et les comportements humains pouvaient connaître des transformations parallèles à la technologie et aux méthodes de rationalisation scientifique! Or, la reliance ne cesse de rejeter hors du champ de cet aspect de la modernité et annule par là même toute ambition de “modernisation” du fonctionnement de l’esprit humain. La troisième voie consiste à remplacer la structure ontologique qui permet la socialisation par une autre, plus adaptée aux conditions socio-techniques et économique-historiques de l’évolution. La formule “moderniser les rapports sociaux et humains” rend bien compte de cette appétence chez certains modernisateurs. L’ambition est vaine, parce que l’ordre technique et l’ordre politique sont des ordres que la notion de progrès ne permet pas de comparer, ils ne sont pas sur le même plan et ne se réfèrent pas aux mêmes objets. La *reliance* n’est pas “modernisable” parce que l’effet de fuite est un effet face aux institutions qui se destinent à moderniser “l’être en soi”.

Aussi la notion d’*acteur* suppose-t-elle cette modernisation qui éliminerait la *reliance* des habitus sociaux au profit unique de la structure du capital. De fait, le contrat social ne s’imposerait plus, pas plus que s’imposerait un lien social, si les individus peuvent être persuadés que la société donne à tous le même droit et la même liberté de se mouvoir dans des espaces identiques et sur des chemins bien balisés, et qu’ils ne peuvent être tenus que comme les seuls responsables de leur condition.

Pris aujourd’hui dans la spirale de la “modernisation”, ce n’est donc pas seulement par l’invocation de la solidarité et l’action contre le salariat que l’homme peut accéder à l’émancipation, ni par de nouvelles formes de concertation entre des “acteurs” multiples qui permettront de construire d’autres rapports sociaux.

Métamorphoses de la “conscience”

Le problème de la “conscience” dans les sciences sociales constitue donc un enjeu théorique et empirique, tant dans les paradigmes holistes qu’individualistes. Aux premiers correspond la conscience collective, aux seconds, l’individu rationnel s’associe à une “conscience d’acteur”, ou à l’ambition politique d’un acteur conscient. Sa finalité réside dans sa capacité à établir “en conscience” des liens avec son environnement dans un paradigme marquant le passage d’une société de “membres” à une société “d’acteurs”. Il ne doit plus se contenter d’y “vivre sa vie”, mais la construire, la rationaliser, la gérer dans une “approche stratégique”. C’est une “prise de conscience” dans un schéma social dominé par le couple démocratie libérale-capitalisme. Dans l’autre, le contenu socio-politique de la notion de “prise de conscience” référée à l’inversion des rapports de production, s’y oppose. Mais les deux sont des catégories de *Gesellschaft* qui les situent sur le registre similaire des “intérêts”.

Au plan politique, la “prise de conscience” des catégories dominées se situe en référence à l’appartenance communautaire nationale. Elle apparaît, d’une part, avec la “lutte de classes” qui se donne pour anti-systémiques et, d’autre part, avec les individuations orientées vers le maintien de l’ordre social. A chacune correspondent des formes d’organisation et des pratiques qui font sens spontanément, d’abord revendicatives et économicistes, avant de s’élever dans la “conscience politique” comme expression supérieure de la “conscience de classe” ou de la “conscience d’acteur”. C’est à la conduite de ces processus que se consacrent les militants

dans les deux camps, de même que l'action publique pour contrecarrer l'un en favorisant l'autre. Or, il existe une très grande instabilité de la conscience ainsi conçue. Le maintien du niveau de la conscience politique, de classe ou d'acteur, lorsqu'on l'estime atteint, de même que son cheminement, renvoie aux processus sociologiques fondamentaux produits par la structure ontologique. Les deux consciences sont le produit des conflits au sein de la structure de l'habitus social, reliés à des processus de transformation dans le cadre collectif de l'État national social où les agents sont enserrés et *dont ils n'ont pas conscience*. Sur le versant orienté vers la reliance peut venir s'insérer une "conscience de classe". Sur son versant organisé par "l'agir" du capital peut se greffer une conscience "d'acteur". Dans les deux cas les lignes de fuite se trouvent ralenties, arrêtées ou retournées, mais le résultat n'est jamais ou l'un ou l'autre, il oscille entre ces deux extrêmes sans jamais se fixer définitivement. Cette structure montre - à l'encontre de l'idéologie de la "conscience de classe" réduite à la prise de conscience de la nécessité de changement des rapports sociaux, comme si cela était une condition suffisante pour les changer -, comment se forment les idéologies des "actants" investis dans des activités de Gesellschaft.

Les analyses dérivées de l'individualisme méthodologique, pensant pouvoir fonder analytiquement la possibilité de comportements collectifs de classe²⁸ ne font pas mieux. Bien qu'elles soient une tentative de dépassement dialectique par la synthèse entre "conscience de classe" et "conscience d'acteur", elles tendent à considérer les effets de fuite, et les formes de subjectivité qui s'y construisent, comme des formes fondées sur une rationalité rapportée aux intérêts individuels et collectifs²⁹. Or, les émotions qui réunissent les hommes dans les lignes de fuite sont d'un autre ordre, elles ne sont pas d'emblée des "prises de conscience" de classe ou d'acteur. Si le terme de classe a perdu de son sens, c'est parce qu'il continue à être problématisé de cette façon. Il faut partir du réseau relationnel entre les lignes de fuite, où, sur la base de la tendance à l'autonomie, renaissent des subjectivités. A partir de ce lieu, les individus ne cessent de commencer à changer les rapports de violence entretenus par les logiques du capital. Et s'ils veulent imposer des alternatives, il leur faudra agir à partir des effets symboliques et pratiques de la *reliance*.

C'est de cette façon, me semble-t-il, qu'il faut penser le sujet historique et les formes de manifestation d'une conscience collective de classe appuyée sur le primat de l'individu ; en mettant l'accent sur la conscience qui le fonde. Celle-ci donne naissance aux consciences de classe ou d'acteur qui la contiennent donc, mais elle les supplante par sa valeur ontologique: la conscience se rapporte à *l'autos*.

L'acteur est dans l'ordre national et dans l'ordre du "capital, l'autos est "l'auto-production" dans l'ordre ontologique, c'est la tendance à produire de l'auto: auto-recherche, auto-organisation, auto-éducation, auto-gestion etc. Dans l'autogestion, elle est la tendance à privilégier un mode relationnel distinct des principes des administrations et des entreprises qui usent de toutes les technologies pour faire partager aux employés les valeurs maison. L'autogestion, pour reprendre cet exemple, dans tous les cas de figure résultant d'acceptions diverses, n'est ni est un problème comme le prétendent Crozier et Friedberg³⁰, ni une solution, c'est un "fait social tendanciel". Certes, l'autogestion ne se décrète pas, mais les auteurs la présentent sous l'angle où précisément elle est un problème parce qu'elle s'inscrit dans le procès d'émancipation des intérêts qui enserrent les membres d'un ensemble social. Pierre Rosanvallon la voyait dans un cadre expérimental afin de répondre aux critiques de Michel Crozier, mettant l'accent sur l'idée d'un monde jamais fini, toujours en train de se développer et sur l'appropriation des moyens de pouvoir, plus efficace que l'appropriation des moyens de production. Mais si pour Michel Crozier, le pouvoir ne peut se distribuer, ni être collectivement distribué, il rejoint Pierre Rosanvallon et ses affidés " *les partisans de*

²⁸ John Elster, *Making sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

²⁹ Mancur Olson, *Logique de l'action collective*, Paris, PUF, 1978, p.133

³⁰ Crozier, Friedberg, *L'acteur et le système*, Seuil, 1978, p.384.

l'autogestion qui se fondent sur la même possibilité que nous avons constatée d'une convergence de valeurs plus grandes au niveau opérationnel."³¹, autrement dit pour *recupérer* l'autogestion en l'institutionnalisant afin qu'elle serve aux ajustements requis par les formes de matérialisation du capital.

Quelle sortie?

Tout montre que l'histoire des lignes de fuite ne va pas dans sens de la démocratie institutionnelle. Comme phénomène limite de civilisation, le procès d'émancipation tend à achever l'engendrement de l'individu en consacrant le triomphe du statut ontologique de la reliance sur la violence. Comme résultat du procès historique de l'évolution, il libère de l'empire de la violence pour satisfaire les besoins. Par cette perspective de sortie vers le haut du capitalisme, cela tend en même temps à achever le procès d'inversion de la *recupération*. Cet achèvement, qui n'est autre que la socialisation de la production, signifie que les capacités techniques de production réinstallent l'homme dans la nature comme moteur de l'évolution, substitué dans l'habitus social - tant dans les relations humaines que dans les rapports avec les autres catégories dans la nature - à la concurrence.

Quelles seront les voies suivies pour y arriver? L'histoire des lignes de fuite est faite de nombreuses bifurcations, d'autres sont possibles³². La variété des formes conflictuelles jaillissant des nationalismes, ou les desseins eugéniques liés à la bio-génétique, en sont parmi d'autres des tendances contemporaines à travers lesquelles l'émancipation, comme émancipation de la violence, essaie de parvenir.

Gérard Prévost. Université Paris 8

³¹ *Ibidem*.

³² Par exemple, certaine études veulent montrer qu'une évolution sans soubresauts conduirait à quelque chose qui pourrait ressembler à la prévision marxiste de l'ultime phase du communisme, assurant le bien être social par la solidarité entre des individus interdépendants. Dans ce cas de "passage pacifique", le capitalisme tomberait de lui-même. Cf. Marvin Cetron, *An american renaissance, 74 Trends that will affect America's Futur and yours*, St. Martin's Press, N. Y., USA, 1994, ou Cliff Hakim, *The new social contract for working in a changed World. We are all self-employed*, Berret Koeller Publishers, Inc. San Francisco, USA, 1994.