

“Nouvelle citoyenneté” ou dépolitisation du citoyen?

Comme dans la vulgate des publicistes préoccupés des choses du commerce, le terme “nouveau” accolé à la citoyenneté, et plus encore aujourd’hui à la démocratie, donne l’impression du déplacement d’un terrain vers un autre, celui de la sociologisation d’une image singulière du bonheur toute contenue dans la puissance présumée intrinsèque d’une modernité dont l’annonce suffirait seule pour emporter l’adhésion. Le schéma social où elle doit se réaliser renvoie à l’idée, de plus en plus convergente dans la production savante, d’une somme d’individus mobilisés pour le fonctionnement des marchés et rassemblés dans la nation autour de ses élites dans des espaces où ils se situent côte à côte et non plus face à face, et où il existe une forte mobilité, une fluctuation entre ceux qui montent et ceux qui descendent, entre les statuts, entre les revenus.

Pour certains, une telle réalité sociale est encore toute théorique, et en tout cas ce ne peut être le creuset d’une solution aux maux sociaux: celle-ci réside encore dans la nécessité de faire un droit social. Mais pour d’autres c’est impossible, l’horizon est la flexibilité. Pourquoi? Parce que l’opposition entre le libéralisme et le social implique le primat de l’*homo economicus* qui supprime le social. De plus le jeu entre l’individuel et le collectif (entre famille et entreprise) s’est effrité. Dans ce modèle on ne nie par le rôle du conflit mais celui du conflit de classe. Au contraire, le conflit doit viser à éviter la crise de la représentation et de la démocratie comme effet pervers du système de référence, celui des campagnes à “l’américaine”. L’affaiblissement du rôle des organisations ouvrières et des formes de luttes de classe classiques - leur cadre d’exercice se situant hors de l’espace national - est le seul fait réellement concret, mais trompeur de cet argumentaire non sans arrière pensée.

Le “nouveau citoyen”, acteur social, serait par conséquent un individu surdéterminé et structuré par une nouvelle morale du bonheur. C’est sur cette hypothèse que travaillent les nouvelles technologies d’intervention étatiques pour transformer les enjeux des luttes politiques: les “nouvelles” politiques publiques. On est loin de ce qui Durkheim suggérait à propos de la morale et de la solidarité organique contenue dans la division sociale du travail liée au projet industriel du capitalisme national. Ces nouvelles politiques publiques, ou politiques urbaines - qui semblent ne plus distinguer social et économique¹ - sont à examiner dans leur fonction de légitimation que conduit l’activité des gouvernements pour promouvoir à la fois l’accumulation du capital et l’acceptation du capitalisme par les citoyens. Pour repousser la crise latente du système capitaliste, l’État doit agir en vue d’une dépolitisation des citoyens et de l’extension de cultures d’initiatives privées.

La nouvelle question sociale

La sociologie politique habermasienne² mettait l’accent sur la surenchère dans les dépenses publiques, sur l’inflation budgétaire produite par cette activité. Aujourd’hui, ces politiques traduisent une activité de légitimation en sens inverse: réduire l’État par la réduction des dépenses publiques. Elles sont une tentative de réponse à la question: comment légitimer la destruction d’un mode de redistribution dont l’élargissement était au fondement d’un habitus, d’une socialisation? Dans ce contexte - où l’inversion s’impose comme adaptation à la nouvelle division sociale du travail qu’annonce la mondialisation - elles investissent massivement les termes “modernisation” et “réforme”. Puisqu’il ne doit plus exister de subjectivité collective mais des individus, l’enjeu de la “nouvelle citoyenneté” consiste à articuler l’individu et la nation. La “nouvelle question sociale”

¹ GAUDIN Jean Pierre, *Technopolis, crise urbaine et mutations municipales*, PUF, Paris, 1989, p.45. Voir aussi du même auteur, *Les nouvelles politiques urbaines*, Paris, PUF, 1993.

² Habermas Jürgen: *Raison et légitimité*, Paris, Payot, 1978.

n'est rien d'autre que cette nouvelle modalité de gestion du rapport individu/collectif qui pose la nécessité de trouver, dans le nouveau citoyen, un interlocuteur.

Dire que l'exclusion arrête le processus par lequel le "modèle républicain" faisait la cohésion sociale, est très pragmatique. Mais jusqu'à quel point cela peut-il être théorisé? Parce que les formes associatives, les syndicats et les partis politiques, ne semblent plus parvenir à combiner les dimensions communautaires, locales ou professionnelles et nationales (sociétales et citoyenneté), parce que l'affaiblissement de l'action collective articulant l'action immédiate avec une vision de l'histoire a transformé les conditions de la mobilisation collective, peut-on en conclure avec le seul argument du début de déclin du travail comme lieu d'intégration, à la fin de la classe ouvrière comme sujet historique, à sa fragmentation actuelle entre rapport de classe et rapport de génération, à l'éclatement d'un espace social auparavant repérable dans ses contradictions même? Et qu'ainsi s'estomperait la lisibilité des clivages de classe qui hier permettait une vision intégrée de la société, unifiée et soutenue par de forts processus collectifs faisant la cohésion?

N'est-ce pas aller un peu vite en besogne? Car derrière ces raisonnements se cache toute une série de problèmes cruciaux pour le débat sociologique sur les politiques publiques. En invoquant la disparition des clivages de classe, sous le couvert de la neutralité qui sied, les productions savantes font naître des interrogations qui rendent peu commode la mesure des enjeux. Si elles s'en félicitent, elles donnent l'impression de célébrer la fin d'une histoire soumise aux aléas des luttes de classe et pervertie par elles: une sorte de triomphe des lumières. Si elles le regrettent, elles laissent penser, constatant que l'intégration des travailleurs - tant français qu'immigrés - est à mettre au crédit de l'existence d'une harmonisation, d'une pacification, des conflits de classe et donc de son utilité essentielle, de sa lisibilité même pour produire la nation et la république, qu'il faudrait rechercher une configuration proche. Ensemble elles retrouvent la république et la nation, mais à travers deux lectures singulières: celle de Rousseau pour les uns, de Marx pour les autres. Elles se rejoignent pour consacrer désormais son instrument: l'individu. Pour autant s'agit-il de la même république? Autrement dit lorsqu'apparaissent la république et la nation, de quoi parle-t-on? Comment s'y actualisent les idéaux d'égalité et de liberté? Pour l'heure, et depuis les années 80 on a le sentiment que l'accord majoritaire sur la disparition des clivages de classe a effacé, en l'actualisant, l'égalité revendiquée par le prolétariat français après 1789. Les luttes pour l'égalité sociale et économique contre l'égalité civile, traduite dans le code civil - l'adaptation du droit romain au capitalisme moderne - étaient bien des luttes contre l'inégalité entre les classes. L'abolition des clivages de classe réaliserait cette condition. Il faut donc "refaire nation" en articulant l'individu et la nation. Et l'on retrouve le problème fondamental dont le contrat social devait être la solution: fonder la société politique et les institutions sur des individus-valeur, aux droits originaires, présociaux; insérer l'homme "naturel" dans le corps social en changeant cet individu-tout - dont la valeur ne vient pas de l'union à son genre historique, le genre humain, mais de l'universel (du divin chez Rousseau) transcendant l'historicité, de l'ordre de la nation, c'est à dire d'un plus grand tout dont il reçoive sa vie et son être - en individu-partie qu'est le "citoyen": l'homme social dont le devoir indispensable est de travailler. Mais que se passe-t-il quand le travail se raréfie. Quand les citoyens-travailleurs ne sont plus libres - du choix de leur travail -, et que la marchandise dont ils sont propriétaires, qui leur assure l'illusion de l'égalité, leur force de travail ne se vend plus à son prix? La réponse à ce problème se trouve dans la capacité d'initiative individuelle, nouveau paradigme de l'individu-valeur relatif à l'étape historique de la nation confronté à la mondialisation.

La "nouvelle question sociale" qui promeut la dualisation, révèle le même déséquilibre entre liberté et justice qui avait infirmé la société politique rousseauienne que les nouvelles politiques publiques se donnent pour tâche de reprofiler sous la forme du management social. Croyant, par la loi, émanciper des hommes détenteurs par nature

d'une égalité menacée dans la société, elle émancipait la seule bourgeoisie. Aujourd'hui, sur cet acquit, celui de la propriété, et puisqu'il n'existerait plus qu'une immense classe moyenne et des exclus, elle aspire à émanciper le "nouveau citoyen" par un droit fondé sur la valeur de l'initiative et du mérite individuel. Elle n'aboutit en fait qu'à changer l'homme de la nature en homme commun-moyen prenant acte de sa nouvelle condition désormais assurée non par des droits mais par des privilèges: celui de pouvoir travailler, qui dépend des capacités d'initiatives et du mérite de chacun. Ce qui compte c'est de travailler, peu importe le revenu et foin d'égalité sociale et économique puisque les classes ne sont plus là pour la revendiquer. Le bonheur est à ce prix: dans l'amour de la République comprise comme amour de cette égalité qui borne l'ambition au seul désir, au seul bonheur de rendre à la nation de plus grands services que les autres citoyens.

L'on peut comprendre dès lors pourquoi la vertu du management social consiste à faire coïncider pouvoir du peuple et liberté du peuple: à faire coïncider nouvelle démocratie et nouvelle citoyenneté. Il lui revient de trouver les formes d'association où à ce type de liberté et à ce contexte social correspond la nouvelle valeur de l'égalité; d'éviter au système politique qui doit en découler de se corrompre de nouveau quand chacun veut être égal à ceux qu'il choisit pour chef; d'obtenir qu'il obéisse ou commande à ses égaux: "qu'il ne cherche pas à n'avoir point de maître, mais à n'avoir que ses égaux pour maîtres". Sur ce chemin semé d'embûches, après avoir rencontré Montesquieu, on risque de retrouver Marx. Comment être assuré que la liberté politique d'un tel citoyen produise la tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté? Quel gouvernement peut assurer à un tel "nouveau citoyen" qu'il ne puisse en craindre un autre? L'exigence de sécurité qui pourrait en résulter annulerait dans ce cas ce "nouveau citoyen"; cet homme que l'on voudrait être moralement un autre comme universalité, promis au bonheur parce que capable de transformer ses intentions pour guider ses actions, ne serait plus préoccupé que de sa sécurité.

Ceux qui aspirent à présenter des alternatives à ces problèmes, soulignant le plus souvent le caractère adéquat du cadre républicain de l'État-nation, donnent le sentiment de tentatives pour féconder Marx et Rousseau du contenu de l'un par l'autre. Ils souhaitent nourrir une politique démocratique entendue comme "politique des droits de l'homme" et dépasser l'État national social dans une Europe sociale³, résoudre les problèmes nés de l'ethnicisation des rapports sociaux⁴, replacer l'idéal du citoyen au centre de l'institution de la communauté nationale⁵.

Mais ce modèle "démocratique" est d'abord un système politique rationnel pour les exigences de la circulation du capital, une normativité des formes de la liberté qui se calque sur ses exigences. Comment dès lors refaire la cohésion nationale sans faire la critique radicale des rapports sociaux qu'il organise? Il ne suffit pas de présenter le principe de la ville - territoire à inventer pour inventer la nouvelle citoyenneté qui permettrait de combattre l'ethnicité et les nations - comme un principe universel des droits de l'individu qui définirait aujourd'hui la citoyenneté comme mondiale: "la cité-monde"⁶.

Le nouveau citoyen, s'il faut absolument en passer par lui, ne pourrait naître que d'actes fondateurs appuyés sur un projet social posant en *première instance* d'une part, la répartition de la richesse produite et l'utilisation des capacités productives permises par la technologie aux fins de bien être social et d'autre part ce qui permettrait d'en finir avec la nation broyeuse des cultures et essentiellement assimilationniste qui veut que l'intégration des étrangers n'ait pas à connaître des communautés, mais des individus. Clarifier donc les rapports entre ethnicité et démocratie, entre nationalité et citoyenneté et imaginer le cadre

³ Etienne Balibar, *Les frontières de la démocratie*, La découverte, Paris, 1992.

⁴ Michel Giraud, "Ethnicité et Démocratie", in *Ethnicisation des rapports sociaux*, coordonnée par Michèle Fourier et Geneviève Vermes, L'Harmattan, 1994.

⁵ Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, Paris, 1994.

⁶ Roland Castro, *Civilisation urbaine ou barbarie*, Plon, Paris, 1995.

politique global de ces redéfinitions. Sur ce point essentiel, l'analyse de Michel Giraud et sa critique de l'universalisme abstrait qui sépare en chacun de nous le "citoyen" du "produit des forces sociales" sont décisifs⁷. La nécessité d'une "visée universelle", par une subtile distinction avec "le fondamentalisme républicain", se révèle être un processus sans fin, historique: seule la visée est universelle. Elle s'oppose radicalement aux raisonnements des concepteurs des nouvelles politiques publiques qui cherchent à raccrocher à l'héritage des lumières, identité universelle, la pluralité des identités sociales, culturelles, libidinales etc., la réduisant à un modèle unique et clôturant l'espace de la citoyenneté. Autrement dit de rendre universel, le caractère spécifique de la domination bourgeoise ou la société unidimensionnelle dénoncée par Herbert Marcuse. Si ce modèle est à inventer et à construire, comment peut-il l'être sans conflit politique central à la fois creuset, méthode et processus, de cette construction-invention?

L'universalisme est un procès d'uniformisation par "la modernisation". Il est central dans le système de pensée de la démocratie de la nouvelle citoyenneté, qui au nom de la nation et du peuple a exclu et continue d'exclure ceux qui cherchent à construire une culture collective pas moins "citoyenne". Il n'existe pas de citoyen universel. L'universel est la structure qui le crée, celle qui engage les individus à créer du "politique" par leurs relations et leurs interdépendances.

La technologie de l'inversion de l'activité de légitimation et son substrat sociologique

En allant trop vite on risque d'une part de nourrir les sources intellectuelles de la fin de "l'Etat providence" et d'autre part de mettre en exergue par effet de mode, une "mobilisation dans l'espace public", après avoir été celle de "la société civile", qui pourrait articuler directement le niveau national et l'individu. Les nouvelles politiques publiques urbaines, ou politiques de la ville se fondent sur ces présupposés théoriques. Il convient de critiquer aujourd'hui ces politiques qui connaissent un développement progressif depuis quinze ans.

Le changement d'attitude des municipalités vis à vis des associations après les élections de 77 apparaissait pour beaucoup comme la revanche sur 68 qui les avaient effectivement inscrites comme des lieux privilégiés d'activité du militantisme et de la contestation sociale. Les couches moyennes en avaient constitué le noyau politique, social et culturel. Avec elles, le militantisme urbain déployé dans les Groupes d'Action Municipale notamment autour du Maire de Grenoble Hubert Dubedout, a connu une période faste. Quatre-vingts un, qui marque la promotion politique de ces couches, semble être le début de la matérialisation d'un projet politique. Ce qui faisait dire à ce maire socialiste, ancien Président de la Maison des Jeunes qu'il venait de supprimer, auprès duquel nous enquêtions: "A quoi sert une Maison des jeunes puisque nous avons pris la Mairie, à présent c'est la Mairie". Ce projet naîtra conjointement à un mouvement déjà entamé dans les opérations "Habitat et Vie Sociale" de 1979, dont l'origine remonte au début des années 70 et les suites du rapport Peyrefitte en 1977 portant un diagnostic social préoccupant en matière d'urbanisme, d'éducation et d'évolution des rapports sociaux. Les textes d'orientation du Comité National de Prévention de la Délinquance présidé par Gilbert Bonnemaïson créé plus tard le confirmeront.

L'inversion des politiques de légitimation connaîtra une accélération avec la victoire de la gauche aux présidentielles de 1981. L'"été chaud" du 10 juillet 1981 et la progression "irrésistible" du chômage forment l'aspect décisif de son substrat sociologique. Techniquement elle prendra la forme du développement des dispositifs d'insertion, des politiques publiques centrées sur les jeunes et le rôle donné au local dans le

⁷ Bien que par prudence et par un pragmatisme excessif, il se révèle exagérément pédagogique et effleure l'idéal éducatif des technologies sociales : comment imposer un droit commun qui règle la coexistence des libertés individuelles?

cadre de la décentralisation. Enfin, elle met l'accent sur "l'idéal de la participation, de l'implication et de la citoyenneté" et, en arrière plan, sur l'idée d'une faillite des modes traditionnels de protection sociale nourrie par les productions intellectuelles.

Désormais l'évolution de la nature de l'intervention s'orientera sur des actions ponctuelles et spécialisées vis à vis d'un "client", afin de lui permettre un retour "dans le système". La centration sur la personne se marque par un glissement vers la notion de "projet individuel".

Les nouvelles formes d'intervention comportent plusieurs caractéristiques: globalité et transversalité avec des "actions concertées" entre des institutions différentes. Elles s'organisent autour d'une personne, d'une question particulière, d'un projet collectif ou de groupe ou d'un public(les jeunes). La traduction concrète de la mise en oeuvre des politiques passe par l'interministérialité et l'interinstitutionnalité et se structure à l'aide d'une injonction partenariale avec un chaînage du service public. Il faut que l'ensemble du système se recompose jusqu'au niveau local. Pour les collectivités locales se pose donc le problème d'articuler une approche transversale, décloisonnée - non sectorisée-, territoriale. D'où les "dispositifs territorialisés": quartier - DSQ, ville, agglomération - DSU, contrats de ville. Il s'agit toujours d'actions menées par des institutions et par la "puissance publique" partant notamment de la gestion de la proximité, de la demande des habitants que l'on tente de capter. C'est la mobilité, l'urbain et le territoire, comme enjeux pour ré-agencer les rapports entre institutions, administration d'État, collectivités locales, organismes parapublics, et "les associations et les forces vives".

Le dispositif institutionnel qui se met en place avec son architecture locale - d'où naîtra la catégorie des "nouveaux professionnels" du social - se double, dans l'ombre, de l'action de "l'État décentralisateur". L'épisode de la nomination du "délégué à la Banlieue", Roland Castro, responsable de Banlieue 89 créé en juillet 83, l'année de promulgation de la loi Defferre sur la décentralisation, révèle ce caractère contradictoire, très "régalien", d'une décision de portée nationale en matière de politique locale. Derrière les nouveaux discours sur les responsabilités du "pouvoir local" prié de "décider" et de "gérer", se profile sans cesse l'action cachée de l'État.

Dès 1989, la tendance qui s'amorce consiste à traiter l'ensemble des problèmes urbains dans leur globalité. Elle s'impose progressivement de façon identique aux villes, qu'elles aient été dans les procédures ou non. La loi d'orientation pour la Ville présentée par Michel Delebarre le 13 mars 1991 en précisera le contenu: "la lutte contre l'exclusion et la ségrégation", et les objectifs: "parvenir à une évolution maîtrisée du développement urbain... favoriser une répartition plus équilibrée de l'habitat social au sein des agglomérations et des quartiers... préserver l'habitat à vocation sociale et notamment le "parc social de fait" existant dans les centres anciens... réinsérer les "grands ensembles" dans la ville... améliorer la participation des habitants... donner aux villes les moyens d'une politique foncière". Elle amplifie la priorité de "l'insertion par l'économique", développé à partir de 88, dans toute une série de "dispositifs".

Aujourd'hui, les zones franches font franchir une étape vers une déréglementation généralisée. Un rapport de la DATAR, *Emploi et Territoire, une contribution au débat sur l'emploi*, Septembre 1995, non publié, n'hésite pas à encourager la recherche des "voies nouvelles visant à substituer au traitement social du chômage un traitement économique de l'emploi et renforcer le lien social par l'échange économique.. appuyées sur la notion de projet et d'acteur.. pour changer les rapports pouvoir/société civile", en faisant appel aux techniques de l'économie et du développement solidaire. Il résume l'ensemble de la philosophie qui anime les élites au sein de l'État:

- substituer à la "participation", jusqu'à la rendre obsolète, une technologie spécifique d'intervention sociale,
- passer de la prise en compte de situation à celles de trajectoires,

- opérer la transition vers la notion stratégique de citoyen-partenaire issue d'une prétendue percée de la société civile qui cherche à remplacer les mesures collectives initiées par l'Etat par de nouveaux modèles de citoyens et d'initiatives collectives,

- remettre en question l'auto organisation des habitants par l'imposition d'un certain type de démocratie en interposant des dispositifs intermédiaires, charnières entre les "nouveaux citoyens" attendus et les instances de décision.

C'est, au sens d'Hannah Arendt, la politique pour l'action. Or, les nouveaux dispositifs d'action publique traduisent un conditionnement social. Ils créent des lieux qui, comme dirait Marx, médiatisent les relations sociales afin qu'elles se présentent comme des rapports entre des choses, où les pratiques sociales doivent se soumettre à des automatismes et où des philosophies extérieures à elles les détournent des désirs individuels ou collectifs, ou leur laissent peu de place. Cette technologie du lien social construisant le nouveau citoyen est d'abord dans ce rapport fétichisé. L'autre aspect, au coeur même de l'individuation chère à Leibniz, réside en ce que c'est parce que cette technologie est extérieure au citoyen qu'elle tente de s'imposer à lui, pour le soumettre à ce processus de dissolution des formes antérieures - rôles, statuts, citoyen, ayant droit, salarié - qui l'oblige à construire lui-même la définition de son identité et sa place dans l'espace national⁸.

Du coup, l'inter-subjectivité, les relations des individus monades sont secondaires par rapport à des catégories comme l'argent et le marché par lesquelles passent prioritairement les relations sociales reproduites par les dispositifs. Même s'ils les saisissent comme leur propre action, ce qui est sans doute la finalité souhaitée par l'action publique, elle reste déterminée dans l'espace structuré par des politiques publiques formalisées et dominées par des rapports marchands et d'exploitation. Entre les "nouveaux citoyens" et la nation et entre les individuations mêmes, apparaîtrait ce qui serait de l'ordre de la responsabilité de l'individu enfin devenu citoyen, par la pédagogie de projet ou la création d'entreprise par exemple, mais qui ne sont en réalité que l'échange de "valeurs d'échanges" ainsi que des phénomènes de domination et de subordination sous couvert de réciprocité ou de complémentarité.

Les sources intellectuelles de l'inversion dans le contexte de la mondialisation

Le retournement de la direction des politiques étatiques de légitimation désigne ce phénomène incarné par les termes de mondialisation ou crise de l'État. Ces notions, parmi d'autres, pourtant anciennes, semblent surgir dans l'arsenal des nouveautés théoriques comme le fruit de découvertes fondamentales posant le cadre intellectuel, quasi canonique, et pragmatique de la post-modernité. Mais derrière se trouve une question embarrassante: pourquoi 1981 a vu la transformation d'un tournant politique majeur annoncé, en période charnière de cette adaptation? Qui en est responsable? Comment et pourquoi le contexte créé par le tournant politique de 1981 a-t-il permis, ou déterminé, l'inversion des politiques de légitimation? Cela revient à faire apparaître les processus par lesquels se fabriquent des notions qui souvent remplissent une fonction plus idéologique que de description de la réalité... Et à faire apparaître, du coup, la responsabilité des sciences sociales.

La notion d'"État en action" qui apparaît dans les années 80 exprime le déplacement du débat vers des analyses voulant se fonder sur le déploiement concret de "l'Etat-providence". D'un débat sur la nature sociologique, économique et politique de son expansion, on est passé à une phase de débats sur les alternatives des Etats-providences et la protection sociale. Portées par l'espoir de résoudre le problème de la gestion de l'individuel et du collectif dans une économie assurant le "progrès social",

⁸ Mais l'on reste encore fort éloigné de l'hypothèse des producteurs indépendants établissant des contrats de type interpersonnel ou intersubjectif et sur lesquels la justice commutative se substituerait à la justice redistributive.

elles se donnaient pour objet d'aider à la restructuration du noyau central de l'État. La problématique s'articulait sur une conception consensuelle et a critiqué des processus dits de mondialisation, de réforme et de modernisation de l'État social national en stigmatisant les modes d'intervention bureaucratiques et les formes d'action en matière de protection sociale responsables du déclin progressif de la "citoyenneté". Elle a mis finalement l'accent sur la portée de l'État-providence en tant qu'État réformateur.

Dans sa prétention à féconder la matérialisation du tournant de 81, la production intellectuelle a entrepris un virage méthodologique. Mais l'abandon sans bilan sérieux des conceptions déterministes et fonctionnalistes de l'interprétation de l'État social national fut trop rapide pour ne pas être suspect. S'appuyant sur une interprétation du sens des mouvements et groupes sociaux quant à la critique à l'égard de l'État social, il a introduit au rôle des sujets dans l'histoire et à une conception de la transformation par le haut. Corollairement, l'analyse des présumées potentialités *réformistes* de l'État a supplanté la thématique de "l'État-providence socialiste" comme non réaliste. L'épuisement du débat théorique dans la sociologie de l'État social s'explique par cette évolution due en grande partie au rapprochement avec le néo libéralisme. Le camp du néolibéralisme n'a pas cédé sur cette question de privatisation totale et de l'État minimum, alors que dans l'autre camp on acceptait comme "nécessaire" qu'un processus de privatisation fournisse un appui au projet de l'État réformateur, analysé comme un appareil éminemment maniable et flexible, capable donc de s'adapter à la crise en abandonnant désormais la perspective analytique de l'opposition de classe. Nombreux sont ceux qui ont cru que la pratique des politiques publiques pouvait se concevoir comme un instrument autonome de réforme sociale dans le cadre d'un capitalisme régulé et en expansion.

Un nouvel âge social: l'insertion

A partir de 1990, la critique des modes de fonctionnement et des résultats de l'État social et le constat de son maintien substantiel comme ensemble d'institutions de reproduction sociale, ont consacré dans la production intellectuelle le thème du recul de l'État. Cette approche s'est transformée en un examen de sa *réorientation* et, dans ce cadre, en une recherche des moyens pour en assurer la pérennité. On en trouve la reprise synthétique dans la thèse du nouvel âge social, du paradigme de l'insertion et dans la substitution de la participation par l'implication.

Dans le nouvel âge social⁹ le fondement de la citoyenneté s'orienterait sur la loi "civile" organisatrice de l'autonomie des individus, plus sur l'égalité et la solidarité. L'État dans lequel on mutualisait les risques à l'intérieur de la nation, avec une gestion relativement mécanique définissant des populations cibles par un corps de travailleurs sociaux spécialisés pour traiter des problèmes relativement homogènes, organisait une solidarité permettant un traitement indifférencié des individus. Le niveau atteint par la science accompagnerait aujourd'hui une meilleure connaissance de nos différences et aboutirait à lever le voile d'ignorance chère à Rawls. Si on peut savoir qui sont les riches et les pauvres et à qui s'adressent les réglementations politiques, il conviendrait de passer de la notion "d'égalité arithmétique" à celle "d'équité de traitement". L'équité viendrait ainsi définir un nouveau type de conflictualité fondé sur l'interprétation des catégories juridiques et non plus sur le citoyen "membre de la cité" doté de droits sociaux impliquant une justice distributive, qui renvoie à la fonction politique. Le glissement de sens que peut produire une certaine lecture de Rousseau, qui exigeait que l'on fonde une égalité universelle non utopique sur la reconnaissance, sociale, des capacités et des possibilités inégales ou différentes, de tous les hommes sans exception, est ici évident.

⁹ Pierre Rosanvallon, *la Nouvelle Question sociale. Repenser l'Etat-providence*, Seuil, 1995. Qui, sur le fond ne dit pas grand chose de différent que son ouvrage précédent, *la Crise de l'Etat-providence*, Seuil, 1981.

Pour Pierre Rosanvallon la nécessité de trouver le moyen non pour acquérir des droits, mais “de les faire vivre comme droits réels” pose le problème de cette fin de siècle: celui des transformations dans la philosophie du droit et dans la philosophie politique afin de mettre en lumière les conditions qu’impliquent cette orientation. La construction du droit social se réduirait à la recherche d’une justice procédurale, dérivée du débat public “où se bricole le débat social”. Il faut donc retourner à l’individu, sur lequel naît une nouvelle philosophie du social “venant de la transparence sociale inscrite dans la logique même de la société moderne.” Les réponses à la question sociale consistent dès lors à élaborer des modèles qui prennent en compte des déterminismes et des comportements personnels; s’en est fini de la main invisible de l’assurance. Autrement dit, à la base il y avait le sens, la morale, il reste aujourd’hui une machine assurantielle. A la disparition du sens, résultat du procès de rationalisation, se substitue la technique qui ordonne le droit, la justice, la responsabilité, l’égalité, l’équité et la solidarité. Il faudrait par conséquent passer de “l’État passif-providence” à “l’État actif-providence”.

La logique “d’insertion” vers laquelle s’oriente les politiques publiques se trouve dans ce passage. On passe d’une logique d’indemnisation à celle de l’insertion comme paradigme totalisant de la nouvelle intervention sociale expérimentée par les politiques publiques qui voudrait donner une solidité aux objectifs politiques de l’État. Certes, elle se donne comme la solution, assurément de longue haleine, à un problème posé par l’apparition de formes spécifiques de maux sociaux liés aux phénomènes d’économie planétaire mais elle en ignore les contraintes, l’environnement et les configurations socio-économiques. Du coup elle ne dit rien sur le concept lui-même: s’agit-il d’une compétition où il y aura des gagnants et des perdants? S’agit-il d’insérer l’ensemble des exclus dans l’ensemble des “individuations incluses”? Aussi n’est-il pas surprenant que l’insertion apparaisse aux travailleurs sociaux comme un gadget peu opérant, difficile à mettre en oeuvre et produisant peu de résultats.

L’exclusion qui donne naissance au concept d’insertion a une fonction purement idéologique, protectrice des représentations “d’ordre social” de l’imaginaire national étatique et justificatrice de l’action publique: “l’État fait quelque chose” de cohérent “à dimension universaliste”, c’est à dire au nom de cadres de référence forts. Plus c’est fort, plus c’est difficile à mettre en doute. Sans attendre forcément une critique du marché, on ne trouve pas l’ombre d’une critique de la logique économique dominante qui a produit tout ça. C’est un “social du troisième type” produit par un “État du troisième type”, un nouveau droit social articulé sur l’engagement du “bénéficiaire” dans une démarche d’insertion, comme aux États Unis avec les Workfares. Mais comment éviter, en voulant créer des “espaces intermédiaires”, des “agences sociales”, qui ne seraient ni les Ateliers nationaux, ni les Workhouses, de passer de l’Etat-providence à l’Emploi-providence? Si le maintien d’une opacité des individus conditionne la démocratie, comment les nouveaux citoyens seront-ils garantis du risque que les autorités utilisent la CSG à d’autres fins? Dans le nouvel âge social, la “nouvelle citoyenneté”, en mettant fin à toute dimension politique du changement social, ne serait plus que la citoyenneté économique et sociale. Elle devra s’en accommoder en faisant coexister pacifiquement nos différences.

Sous l’Etat animateur ou la dépendance étatique?

Pour faire face au défi du nouvel âge social il faudrait une nouvelle figure de l’Etat, un État animateur¹⁰ qui fasse surgir de nouvelles formes de responsabilités là où le “tissu social” se déchire et où les mécanismes providentialistes s’adressent à une société de producteurs. Ceux-ci seraient donc inadaptés puisque l’exclusion, horizon d’existence d’une bonne partie des classes populaires, ne s’opère plus par l’exploitation ni par la

¹⁰ Notamment Jacques Donzelot et Philippe Estèbe, *l’Etat animateur, essai sur les politiques de la ville*, éd. Esprit, 1994.

domination. Il y aurait une indifférence, une absence de rapport. Et c'est cette indifférence même qui susciterait la violence. Le conflit, dès lors loin d'être une menace pour la démocratie, serait une manière de recours auprès d'elle pour lui demander qu'elle existe et qu'elle fournisse l'administration de sa preuve. Ces arguments aux accents mertonien¹¹, largement développés par d'autres auteurs¹², présente une vision conjoncturelle, figée, projetée dans un devenir sans prise en compte des processus autour desquels agissent certaines déterminations économiques et politiques. Ils posent le cadre pour une définition de "l'État animateur" dont la principale innovation s'appelle « décentralisation » et « méthode contractuelle ».

D'une part, parce qu'au principe de la décentralisation se trouve le problème récurrent du rôle unificateur et régulateur de l'État, la réforme de la décentralisation est une démarche rationnelle pour renforcer sa puissance. Quand pour faire la preuve de sa neutralité, l'État doit s'autonomiser, provoquant une diminution de sa capacité d'intervention sur l'économie, quand les modes de représentation qui devaient y pallier ne fonctionnent plus: on a recours à la décentralisation. Cette construction politique et intellectuelle qui, depuis le 19^e siècle, célèbre le local et l'ambition d'y stimuler la nouvelle citoyenneté pour lui donner une base territoriale - l'espoir de la réactivation de la citoyenneté¹³ -, correspond à un enjeu historique. L'orientation de la demande sociale vers le local pourrait paraître contradictoire avec l'objectif. Tocqueville ne la critiquait-il pas pour sa tendance à la dépolitisation et, conséquemment, à la perte de citoyenneté? Mais comme c'est précisément ce qui fixe le contenu de la nouvelle citoyenneté et l'harmonise avec l'enjeu historique actuel, elle ne l'est pas. Dans ce dispositif, le "client" qui donne la forme du "nouveau citoyen", substitue le citoyen-usager des services publics, en consommateur de produits sur un marché constitué par l'offre publique et privée. Dans le même mouvement, par un accompagnement politico-technologique, on veut donner l'impression de passer d'un État, où la classe bourgeoise n'existe qu'à travers lui, à un État où la stratégie résulterait d'un État moyen. Cependant, croyant par là se débarrasser d'un face à face État/société, l'État prend le risque d'une complication de ses rapports avec les pouvoirs locaux. C'est un micro-pouvoir - au sens de Foucault - sur lequel se superposent les micro-pouvoirs de l'État. La décentralisation, réponse à la crise de légitimité de l'État qui a conduit au changement de 81, est une tentative de conversion structurelle des rapports de l'État avec la société, une garantie de plus pour formuler et mettre en œuvre des politiques rationnelles.

D'autre part, la méthode contractuelle qui semble se substituer au commandement unilatéral de l'État doit servir une forme nouvelle d'action publique. La "pédagogie de projet" qui l'accompagne est ni plus ni moins que la formulation d'un projet conforme aux attendus nationaux dont la passation d'un contrat conditionne la réalisation. Elle exige une mutation de la part des associations. Cette mutation, Jacques Donzelot la résume par le passage du terme de *participation* à celui de *d'implication*. La participation devient caduque parce qu'elle est un mode de contestation des élus dans une problématique de pouvoir. Les grands mouvements associatifs socioculturels en seraient morts. Avec l'implication on assisterait à une véritable entrée en politique des associations, non pour la conquête du pouvoir mais pour l'action. Il renvoie ainsi les associations à leurs travers rousseauistes des années 70, avec "leur maladie infantile", certes naïves et sympathiques, à un passé révolu.

L'argument est faible, car si on peut admettre que beaucoup ont été récupérées du fait de l'accession au pouvoir politique en 81 des couches moyennes, et même en admettant qu'elles n'aient eu d'autre choix, elles l'ont été aussi par les dispositifs des politiques de la ville, modalité actuelle du contrôle du monopole de la violence légitime.

¹¹ Robert K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Plon, 1953.

¹² François Dubet et Didier Lapeyronnie.

¹³ Jean Pierre Gaudin, *op. cit.*

La philosophie d'intervention de l'État animateur consiste à disposer de relais pour l'action de modernisation et afin de répondre avec plus de rapidité, de souplesse, de flexibilité: cet "horizon incontournable" du social. Et parce qu'elle organise la pénétration de l'État au plus profond de la société, elle n'est pas une modalité de pacification des relations dans des sociétés en devenir. La mort des associations provient de leur dépendance. Comme l'impôt, le procès d'octroi de la "subvention" est une violence qui en vérité n'a fait qu'amplifier le clientélisme. Une violence aussi l'injonction de se conformer au primat de la logique de l'économie au nom de l'impératif du rapport qualité/prix qui organise l'interdépendance entre "clients" - les "nouveaux citoyens" - et les lieux, transformés pour les besoins de la cause en entreprises, où s'accomplissent la sociabilité et une dépendance intersubjective basée sur la socialité. Il suffit pour s'en convaincre de comparer les supports utilisés par les associations pour communiquer avec leurs adhérents-clients. A présent, on y retrouve avec un mimétisme parfait tous les usages et formules du consumérisme publicitaire "moderne". Elles ne voient pas pour autant croître leurs effectifs, au contraire ceux-ci s'orientent généralement à la baisse. La méthode aboutit donc à autre chose: conditionner les réflexes du "nouveau citoyen" comme consommateur. D'où la question: comment appliquer le raisonnement économique capitaliste à la rentabilisation des politiques sociales? Et dès lors que le lien social et le citoyen sont des "produits", comment les mesurer? La mise en place, le 11 avril 1991, d'un Comité d'Évaluation des Politiques de la Ville présidé par Jean-Michel Belorgey devait résoudre ce casse-tête, en vain, pour relancer "le renouveau du service public et la modernisation de l'administration".

De même que la continuité entre individu et nation ou institutions nationales n'existe pas, il ne peut y avoir vraiment de continuité entre individus et société à travers ces institutions. Au contraire le bilan de l'État animateur, est un accroissement des éléments de rupture, d'éparpillement de la société produit par la course à la légitimation des dispositifs créés par les politiques de la ville. C'est un processus contradictoire où les dispositifs accroissent la dispersion en voulant s'y opposer pour se légitimer. D'où des formes, de désertion, de retraits, de rejet ou d'isolement, car les groupes impliqués dans les nouvelles politiques urbaines de développement social ne possèdent aucune possibilité pour dominer l'environnement institutionnel ; et elle n'est qu'apparente lorsque suite aux luttes qu'ils mènent on leur accorde provisoirement. Ils sont captifs dans les dispositifs et s'y soumettent en croyant s'affirmer.

La politique de la ville est le lieu d'articulation des contradictions du système politico économique propre au capitalisme qui prennent des formes différentielles selon les espaces ou les champs, sociaux. Elle est un des lieux de reproduction du rapport social qui participe de ces mécanismes de production et de reproduction de la force de travail assurant au capital, obéissance, résignation, servitude et conformité. Elle tend à invisibiliser et à réduire le risque, par la technologie sociale, d'altération des rapports de pouvoir qui ne cesse d'apparaître et contre lequel le capitalisme cherche à se protéger. La politique de la ville, lieu de la soumission des moments où pourraient se développer des subjectivités dans le nouvel espace public, cet espace hégélien entre la famille et l'État, pas plus qu'aucune autre réalité sociale ne peut échapper au conflit des représentations et aux luttes politiques et symboliques.

Le retour de l'associationnisme

Le phénomène à prendre en compte provient du fait que dans ce passage se constituent de nouvelles forces de contestation de l'ordre établi. Tel est le paradoxe de la modernisation et de la décentralisation. Le phénomène associatif s'y réactualise, parce qu'y apparaît la possibilité d'agir sur le fonctionnement de la société, en préfigurant d'autres relations sociales face à celles qui structurent les impératifs politiques et économiques: démocratie et capitalisme.

Autrement dit, l'agencement spatial des politiques de restructuration de l'État - qui ont pour nom "redynamisation", "développement social", "désenclavement", "insertion" etc.. - se déploie en superposant des dispositifs sur les formes d'auto-organisation souvent utilisées par des populations pour se mobiliser dans des conditions de survie. Il tente d'en récupérer les potentialités d'action et leur interdire toute production d'alternatives. En même temps qu'il cherche à rationaliser les rapports sociaux par le poids de la puissance publique, l'Etat accroît la création de configurations sur lesquels il est contraint d'intervenir sous la forme de la régulation "social - marché".

D'où leur échec. Comme s'il existait une négation des philosophies de ces politiques de développement social. Comme s'il y avait dans ce mode de résolution du rapport contradictoire entre l'individuel et le collectif une impossibilité anthropologique. A ce niveau se joue la possibilité d'une résolution inattendue du rapport individu/collectif. Si les politiques de lutte contre l'exclusion sont en échec c'est parce que ces phénomènes articulent irruption publique et désertion et qu'ils sont autant de moyens d'actualiser cette contradiction. Mais les bases matérielles d'une telle réappropriation durable de l'autorganisation doivent se constituer en rompant avec ces logiques. Un début de réappropriation oppose le long terme au culte et à la sacralisation de ce qui apparaît comme du court terme qui dissout toute idée même de social. Les coups médiatiques, au lieu d'induire des "micro-projets" au niveau des quartiers, ne font en fait que justifier et encourager des tentatives qui charrient des stéréotypes. Dans le même temps, l'auto organisation doit se prémunir contre la dégénérescence et l'intégration instrumentale dans les dispositifs; échapper donc aux véritables stratégies des pouvoirs publics qui jouent de la division entre réseaux et de la concertation intermittente et obéissent au primat du quadrillage pour le contrôle.

La typologie de toutes ces pratiques associationnistes peut être synthétisée entre d'une part les pratiques orientées vers le maintien du système social et d'autre part les pratiques orientées vers sa transformation. Celles qui s'orientent sur la rupture se trouvent dans une position favorable à la pénétration d'une intelligence propre au développement des processus de résistance pouvant devenir des processus de mise en question radicale. Ces processus s'inscrivent dans la rencontre de l'expérience éthique et de l'expérience esthétique propice aux luttes symboliques. Sur cette culture naissent des pratiques politiques non nécessairement copiées sur celles des institutions étatiques: des représentants de représentants, dont le principe d'égalité consiste à faire croire que chacun est égal dans l'isolement où les "citoyens" s'illusionnent sur leur capacité à influencer sur le cours des choses. A cette illusion correspond l'impersonnalité des concepts déployés par la sociologie qui l'amplifie: "la société a décidé". C'est l'illusion de la délibération sous la théorie d'une démocratie produite par l'addition des choix individuels rationnels sur le marché politique¹⁴. C'est peut-être là, dans ces processus, que peut naître une autre figure du bonheur.

L'utopie du bonheur et le citoyen malheureux

Si pour Saint-Just le bonheur était une idée neuve en Europe¹⁵ c'est qu'il lui fallait rendre compte de l'homme nouveau qui devait s'épanouir avec le "citoyen". L'Albert Camus de *L'Homme révolté* aurait sans doute fait remarquer que le bonheur n'était nouveau pour Saint-Just que par défaut, à condition d'arrêter l'histoire à l'Antiquité, autrement dit de l'opposer à l'idée de destin; ou de feindre qu'il n'ait jamais existé avant la révolution. Ce n'est donc pas le malheur que pour Saint-Just la révolution devait supplanter à tout jamais en produisant l'idée de bonheur, mais l'universalité des droits naturels inscrite dans les lumières. Aussi, reprenant Saint-Just, Henri Lefebvre suggère-t-il

¹⁴ Voir sur ce thème, Tony Andréani, *De la société à l'histoire*, éditions Méridiens Klincksieck, Paris 1989.

¹⁵ *Rapport sur le mode d'exécution du décret contre les ennemis de la révolution*, 13 Ventôse, an II (3 mars 1794).

que si l'idée de bonheur est nouvelle celle de malheur l'est aussi¹⁶. Sur elle se construit la conscience de la possibilité d'autre chose. Cet autre chose, propre au citoyen, peut être une promesse de bonheur comme principe de sa soumission, tels que religion, destin ou providence l'étaient dans le passé. Mais si bonheur et malheur forment un couple inséparable on peut supposer aussi qu'ils fécondent les moyens de son insoumission. Il aura fallu un siècle et demi pour le savoir: "Peut-être aujourd'hui le conflit bonheur-malheur... remplace-t-il l'antique idée de destin... Ainsi conscience du bonheur possible et conscience du malheur réel, tel serait en effet le vrai secret du malaise généralisé¹⁷". Matrice du conflit moderne bonheur-malheur, seule en vérité l'idée du citoyen, ou si l'on veut de l'homme moderne, était vraiment neuve. De cette façon, dans sa structure même, le citoyen était-il voué au désenchantement.

Le bonheur qui surgit de la résignation au malheur, même s'il réfère au destin, uniquement sous la forme du possible est de tous les moments historiques. Pour s'en persuader, il suffit de lire les stoïciens, ou Camus imaginant "Sisyphes heureux" huit ans avant *L'Homme révolté*. C'est un bonheur toujours remis à plus tard. Aujourd'hui, ceux qu'on appelle les dominés, vaincus par les "misères du monde", ne possèdent face aux aléas de l'existence qu'une attitude possible, celle imposée par la nécessité d'aimer leur destin et de jouir du moment présent: le commun désir de ne plus penser. Pierre Bourdieu, Claude Lefort, ou Pierre Clastres, ne disent pas autre chose en pointant la prégnance des servitudes volontaires. Le "citoyen", symbole de cette figure dans laquelle se résout et s'épuise la recherche du bonheur, provient de la nécessité.

Cette topique du citoyen aujourd'hui en vogue, qui tend à remplacer l'engouement précédent pour celle de "responsabilité" - autre façon de définir la morale sociale -, est donc toujours paradoxale.. et suspecte. Partagé entre solidarité et égoïsme selon qu'il se situe au plan politique ou économique, le citoyen modèle se présenterait en outre comme une synthèse de l'individuel et du collectif. Sa construction dans un idéal type est insurmontable. Certes, puisqu'il fait appel à des notions contradictoires, mais aussi parce qu'il lui revient de s'adapter aux doctrines sociétales. Il est par essence un modèle flexible. Dans l'optique du citoyen, obéissance et raison s'opposent comme s'opposent le pauvre et le riche, l'inégalité et l'égalité, le malheur et le bonheur. Tout comme le bonheur, le citoyen est de toutes les époques mais ne possède jamais la même valeur. Les représentations qui le construisent se situent entre dominés et domination, entre celles qui se construisent en bas et celles venues du haut qui veulent les recouvrir et se reproduisent selon la place occupée dans l'espace social, c'est à dire dans la production. Comme dans la division entre les classes, la reproduction des représentations du citoyen s'opère sur le marché du travail: entre les idéaux normatifs des offreurs préoccupés d'ordre social, et les exigences des demandeurs. Selon que l'on est l'un ou l'autre, le citoyen est soit un individu qui lutte, soit un individu qui se tait. Cette distance irréductible se mesure dans l'emploi du terme citoyen. Ainsi "l'entreprise citoyenne" des patrons délocalisent là où la main d'oeuvre est moins chère, "l'université citoyenne du temps choisi" expérimente le remplacement par des chômeurs indemnisés de salariés souhaitant ne travailler qu'à mi-temps (pendant un an) et encourage à la prise de "responsabilité par les formes de bénévolat et de citoyenneté". En face on trouve les revendications "citoyennes" des mouvements des "beurs" en 1983, des mouvements d'Éducation Populaire en 1985 et des syndicats. Cette définition sociale se combine, en s'opposant, à celle, juridique, des droits et des devoirs qui laisse dans l'ombre toute une série d'autres "individus": l'handicapé physique ou mental, les jeunes majeurs, les femmes, etc.; à celle, politique qui les met en lumière - sinistrement, avec les conseils

16 Sous la forme "l'idée du bonheur était neuve en France et dans le monde": Henri Lefebvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Gallimard, 1968. p. 375-376.

17 *Ibidem.*, p. 376.

municipaux d'enfant - à condition qu'ils soient dans l'isolement. Le citoyen est dans la longue durée, d'abord un individu.

Ce citoyen vertueux invoqué par Saint-Just qui voit le jour avec l'élan révolutionnaire disparaîtra dans la république. Il proposait aux "citoyens" de vivre dans l'harmonie et la sécurité grâce à l'égalité devant la loi: par le droit. Plus forte, la république chargée d'en garantir l'exercice par des mesures appropriées s'est révélée dans l'Etat qui, ayant fait le tri entre les citoyens, fut enrôlé pour des tâches moins nobles. Condamné à se dévoiler, l'Etat ne pourra empêcher qu'harmonie et sécurité se présentent quotidiennement aux individus comme des valeurs veules et versatiles. Devenue futile, l'utopie citoyenne, dès lors qu'elle se montre incapable de camoufler la différence sociale, apparaît comme son instrument: exit ce citoyen là. Reste le bonheur, possible improbable, pour espérer en construire un autre puisque l'idée de bonheur n'est utile que pour la conscience que l'on en a, en contrepoint du malheur qui seul possède une réalité.

Le projet d'un autre citoyen ne pourrait s'appuyer que sur un malheur fécond et ne dépasser le stade de l'idée qu'au prix d'une reconquête, donc d'une repolitisation présentant toujours un danger pour la "société des individus", ou le risque d'un péril pour les dominants. Le "citoyen nouveau" serait donc d'abord un être de malheur que l'on prie, affublé du titre glorieux de citoyen, de se sentir heureux, non pour accéder au bonheur matériel, mais pour tracer un trait d'égalité entre le citoyen malheureux, parce qu'assisté, et l'individu, modèle paradigmatique et mythique, sensé accéder au bonheur; alors que celui qui y accède vraiment peut vivre dans l'ignorance du modèle.

Tel est l'enjeu pour la "nouvelle citoyenneté" qui effacerait, à l'aube de l'ère post-industrielle, cette vénérable institution de la citoyenneté républicaine : pour la supplanter le "nouveau citoyen" doit rendre compte d'une promesse de bonheur. Karl Polanyi¹⁸ pensait que l'invocation récurrente du couple marché-prospérité cache toujours une obscénité; on peut en dire autant du pas de deux bonheur-nouveau combiné au citoyen. C'est la pauvreté, image positive du malheur, qui valorise le bien être matériel, image négative du bonheur. Ainsi parle l'intérêt qui sépare les hommes dans la structure sociale. Intérêt qui, comme le disait Freud, parle toutes sortes de langues et joue toutes sortes de personnages, même celui du désintéressement. Si les possédants déniaient le bonheur c'est afin de mieux faire accepter son revers par ceux qui ne le possèdent pas.

La liberté consubstantielle au bonheur dénié au profit du citoyen subit le même sort. Valéry avait entrevu cette liberté changée en mirage dès lors que perce le citoyen¹⁹. Elle était pour lui le propre d'une seule époque, celle de Montesquieu, âge d'or d'un équilibre éphémère entre ordre et désordre, où "l'homme était enfin libre d'être heureux". Ainsi, la forme occidentale, civilisée et sécularisée, du couple liberté-bonheur se projette-t-elle dans un couple démocratie-citoyen à visée universaliste dont la solidité apparente repose sur un trucage. Cette relativité marque la multiplicité des agencements des termes des deux couples dans la combinaison du temps et de l'espace concerné. Parce qu'elle s'articule sur la recherche du bonheur, la liberté se trouve au premier rang des revendications dans les luttes de libération nationale, rarement la démocratie. Celle-ci articulée sur le citoyen organise un ensemble de contraintes qui l'éloigne de sa maîtrise et donc de la liberté.

C'est précisément ce que veut pointer la distinction marxiste entre libertés formelles et réelles. L'actualisation permanente de cette opposition, médiatisée par la conquête de droits dont la lutte de classe est la principale activité, crée des instants où semble se matérialiser un sentiment de bonheur. Dans ces moments semble se concrétiser la dimension symbolique du sentiment "d'être libre", comme individu monade - ou

¹⁸ Polanyi Karl, *La grande Transformation, aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, 1983.

¹⁹ Préface aux *Lettres Persannes*.

comme peuple dans la libération et les fêtes nationales - et comme détenteur du pouvoir, par la force collective des êtres libres, de gouverner leur propre destin. Ce bonheur, ce sentiment d'être libre, renvoie à l'idée que Sartre voulait exposer dans "La république du silence", en ce qu'il permet de vivre "sans fard et sans voile...", la condition humaine", il relie directement les hommes contre les formes de solidarité réifiées de l'individualisation issue du capitalisme. Mais c'est nécessairement une fiction, ou une croyance, dont l'enjeu vise à produire du réel à partir du symbolique, de l'ordre du communautaire. Son moteur réside dans l'espoir: "je ne crois pas, mais j'espère que ça existe" - qui définit toute croyance -, sans cesse situé entre l'ordre symbolique et l'expérience et dans le déplacement de l'un vers l'autre. Ces caractéristiques - si l'on préfère, celles de "l'utopie" - sont mises en jeu par cette dialectique dans le champ des luttes symboliques.

La dépolitisation du citoyen au profit de l'acteur social

Il est très difficile de repérer et de distinguer les références utilisées ici ou là, à droite et à gauche, pour désigner le "citoyen". On peut reconnaître sa polysémie, mais rarement objet de luttes symboliques aux termes polarisés et inconciliables. Au contraire, le consensus actuel voudrait transformer le citoyen en "acteur social", cette nouvelle figure du bonheur temporel.

Du coup les politiques publiques, c'est à dire les "actants" des logiques symboliques dominantes dans l'ordre économique et politique, se donnent pour objet de construire le "citoyen" nouveau. La dépolitisation du citoyen au profit de l'acteur social s'articule autour de l'État-nation. Toute une mythologie autour de la république, représentée aujourd'hui par la figure paradigmatique de la neutralité vis à vis des intérêts "particuliers", fonctionne comme la forme fétichisée de la volonté de l'État ou comme volonté abstraite. On oublie trop souvent, à propos de l'État, que son appareillage institutionnel comprend aussi un personnel politique porté par des programmes, des philosophies... et des forces sociales. On laisse donc de côté la dimension politique du social.

Tout se passe comme ci, avec le "citoyen", de nouvelles modalités de reproduction sociale reconstituant les processus au fondement de l'aliénation produite par le capitalisme tentaient de se mettre en place. La plupart des "experts" estiment irrémédiables, peut-être à tort, la raréfaction des formes classiques de la généralisation du salariat. Elle interdirait la pérennisation d'une gestion de l'individuel et du collectif qui se présente comme la forme rationnelle et maîtrisée du conflit de classe que les idéologues des nouvelles politiques publiques, veulent ignorer. En effet, si dans la période antérieure la gestion de ce rapport se faisait à partir de lieux parfaitement identifiés, la famille et l'entreprise, la nouvelle configuration - qu'on l'appelle "nouvelle question sociale", "crise de l'État providence", ou d'un autre nom - semble avoir déplacé le conflit de classe de telle façon que l'objectif de régulation ne peut plus s'appuyer sur ces lieux traditionnels. C'est la raison pour laquelle l'État se trouve dans l'ignorance des conséquences de ce que peut produire ce déplacement. Ignorance, et donc la crainte, qui fait des politiques de la ville un "transfert vers la ville" de la gestion du rapport individuel/collectif, l'État espérant y trouver les modalités spécifiques de contrôle et de gestion des populations qu'impose cette nouvelle donne.

C'est donc sur l'interaction des "acteurs" que se produit la "nouvelle aliénation" conduisant à la "nouvelle citoyenneté". Aliénation parce que conséquence inévitable et saisissante du travail des individus les uns sur les autres et sur le monde, qui rend fictivement les agents seuls responsables de leur propre activité. Les processus d'aliénation qui conduisent les individus à fétichiser l'organisation située au-dessus d'eux comme des modèles collectifs de valeur supérieure, donc immuables - qui s'opposent à leur propre production d'activités sociales -, se trouvent massivement investis dans les politiques de la ville. Ces processus véhiculent des codes rigoureusement structurés

entre sens et pratique afin de constituer le support d'une sorte de structure "matérielle" idéale qui s'imposerait aux "acteurs" comme le cheminement instinctif de l'esprit vers cet idéal fétichisé. Le mouvement social, n'a pas dès lors pour vocation de changer l'ordre des choses, mais d'apporter la preuve de l'abdication de cet objectif. De s'y plier, transférant l'impuissance subjective sur la puissance objective de l'État et de ses institutions.

La sociologie des politiques publiques n'est pas, à ce jour, parvenue à comprendre ce phénomène qui met en relation la domination de la forme institutionnelle sur le contenu qu'elle véhicule. Ce phénomène, cette violence, dont Engels disait dans l'*Anti-Dühring* qu'elle ne dominait pas la situation économique mais qu'elle avait été incorporée de force au service de la situation économique, est une production symbolique qui s'exerce sur les pratiques sociales. D'où un totalitarisme des formes organisatrices de l'expérimentation sociale par les nouvelles politiques étatiques: les "politiques d'insertion". L'interaction des "acteurs" qu'elles veulent mettre en jeu, renvoie le citoyen à n'être plus qu'un référent sans portée ou sans intérêt autre que pédagogique à usage des techniciens du social. Être "citoyen" revient donc à se soumettre à la nécessité du moment commandée par la raison économique, puisque c'est elle qui s'incarne dans le moment présent, qui s'actualise dans un "sens", et donc qui donne le sens.

Mais l'injonction de "citoyenneté" en provenance des élites réformatrices et modernisatrices se confronte à un risque de dévoilement des rapports de force au fondement de leur puissance d'action, ce dont pourrait s'emparer les "citoyens" pour des luttes symboliques. Car c'est une injonction paradoxale que révèlent les contradictions au sein même du système de circulation des signes: le système médiatique. Il s'efforce d'imposer des significations *légitimes*, des effets de reproduction symbolique, alors qu'il ne peut se dérober à l'exposition d'éléments d'*illégitimité* - la corruption par exemple - obligeant à accroître les procédures de légitimation : les nouvelles politiques publiques.

Dans l'autre camp, pour les mêmes raisons, l'injonction n'est pas moins paradoxale. Elle comporte aussi de forts aspects normatifs et moraux, avec des pédagogies sous jacentes, assez proches de ce qui est peut-être à l'origine de la philosophie de "l'État animateur". Au début des années 70, tandis que les militants ouvriers se mobilisaient pour des luttes dures: Lip, le Joint français..., celles des immigrés, (Peugeot, Pennaroya, Girosteel...), ils entendaient les intellectuels militer sur le thème "il faut que les ouvriers viennent au théâtre"! A ceux là aujourd'hui on dit : "insérez-vous" ou "intégrez-vous"! Face aux aléas de l'existence, la recherche de sécurité qui se façonne quotidiennement est en deçà de l'image du bonheur fabriquée par les élites, fusent-elles de l'un ou l'autre camp. Elle l'emporte sur elle. Puisque la révolution n'est pas moderne, construisons un mythe, sans lequel il ne peut exister de projet conscient, avec les idéologies qui restent. La mondialisation en fournit l'essentiel. Au nouveau stade de la civilisation, doit correspondre une nouvelle conception du sentiment "d'être heureux" représentée par le citoyen travaillé par une double volonté, une volonté de bonheur et un bonheur octroyé, donc impraticable. A présent avec le citoyen nouveau, "l'acteur" remplace ce "citoyen" stigmatisé comme assisté, sans passion, définitivement inapte à formuler et réaliser un projet ; comme en 1865 on avait distingué dans les colonies le "citoyen" et les "sujets", ces êtres qui comme le soulignait Aimé Césaire n'étaient pas des hommes à part entière, mais des hommes entièrement à part.

Qui peut dire que ce citoyen né dans l'Etat-providence était sans but, c'est à dire sans projet de bonheur? L'invalidation de ce citoyen perverti par l'État providence, de sa capacité à formuler un projet, ne peut se comprendre que par la nécessité d'une compatibilité avec l'exigence économique du moment : le but doit être l'entreprise, dans le sens d'entreprendre pour entrer sur un marché. Ainsi retrouve-t-on le paradigme du

bonheur que voulait divulguer 1789. Le décret de la fin de l'Etat-providence ne correspond pas forcément aux changements dans la société. La dualisation sociale - comme changement? - en tout cas ne suffit pas pour apporter la preuve de l'obligation d'en finir avec lui. A été décrété en vérité l'interdiction de la recherche du bonheur dans ce cadre: le décret de changer l'utopie par une autre dans le passage de la société industrielle à la société postindustrielle lieu d'un bonheur promis. Les processus sociaux à l'oeuvre auraient pu aussi bien, à l'encontre de la dualisation, transformer l'Etat-providence : par exemple son approfondissement plutôt que sa fin. C'est une utopie qui s'oppose aux exigences de la mondialisation qui s'impose au capital comme une échelle supérieure d'affrontement de la concurrence sur lequel il est nécessaire de s'ajuster afin de bénéficier des possibilités qu'il offre pour la réalisation du profit. Seule l'opportunité aura suffi comme moment dans le processus stratégique de l'évolution du capitalisme, celui de la course à la réalisation de la valeur, dans la sphère de la production, délocalisation, dumping social, et dans la sphère de la circulation des marchandises, suppression des conditions douanières notamment. La chute du glacis soviétique a ouvert un espace et a relancé le concept. Notons que les délocalisations, la difficulté de recouvrer l'impôt et pour finir l'incapacité massive d'absorber la production qui en résulterait pourraient relancer le pronostic de Marx de façon inattendue.

L'État technologique du capitalisme planétaire

Les dispositifs des nouvelles politiques publiques doivent s'analyser dans l'ensemble systémique capitaliste qui les institue. C'est parce qu'il lui faut inverser le sens de l'activité libre et créatrice des individus pris comme êtres sociaux anthropologiques dont la production, par nature imprévisible, engage trop d'incertitudes en regard de ses impératifs. L'enjeu réside à faire coïncider un type idéal d'individu adapté au projet économique avec un "acteur" sociologique pensé pour les besoins de la cause comme modèle neutre, produisant son histoire contre toutes déterminations. Or, en réalité ce ne sont pas des être conscients construisant leur histoire en toute liberté, à l'abri des déterminations sociales, mais des "actants". Ainsi jouent-ils les premiers rôles d'une pièce dont ils ne connaissent pas le texte. Il ne faut surtout pas qu'ils l'apprennent. C'est pourquoi les formes d'auto organisation qu'ils créent, se relient directement à des fétichismes formels contre lesquelles ils ne peuvent rien. Ils mettent en acte, reproduisant comme par imitation. L'intervention sociale vise à développer ça. Mais il y a un moment où l'intervention à des limites: les individus ne sont pas malléables à l'infini.

L'aliénation provient de la soumission des individus "actants" (contre leur propre production d'outils de survie, construits avec les instruments qu'ils trouvent dans leur environnement, donc y compris empruntés à l'idéologie dominante) à des injonctions pour qu'ils succombent au fétichisme des formes de la modernisation des politiques publiques: le "développement social" ou les nouvelles politiques urbaines. Les réactions de retraits observées dans les politiques de la ville, tant de la part des populations que de certaines catégories de travailleurs sociaux sont des oppositions à cette aliénation. Ils ne se prêtent pas, surtout s'il s'agit de bénévoles, à toutes les exigences de la forme supérieure qui cherche à leur imposer d'être les supports de projets qui leur sont étrangers. Le problème n'est pas dès lors de savoir comment "fabriquer" une continuité, le lien social, entre les formes fétichisées du capitalisme, argent, produits, État, pouvoir etc.. et les individus. Il est au contraire de montrer en quoi elles leur sont extérieures.

Le fait que la rationalisation de type capitaliste, recherchée par les technologies d'intervention sociale, se heurte à la résultante des irrationalités individuelles - à la fois produites par le capitalisme et qui s'y opposent - est un indice de ce phénomène. Il pose le problème des conditions d'une véritable rupture de la reproduction sociale: une

“fracture sociale” qui serait la rupture avec la structure de circulation du capital dont les dispositifs des nouvelles politiques publiques sont l’un des vecteurs techniques de partage des symboles dominants qui conditionnent l’ordre social de la reproduction capitaliste.