|  |
| --- |
| Jan SPURK  sociologue et philosophe allemand, professeur des universités, Directeur du Laboratoire Sens et Compréhension du Monde Contemporain (LASCO) Université Paris Descartes/Institut Mines-Télécom, PARIS  (2010)  Malaise dans la société  *Soumission et résistance*  **LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES** CHICOUTIMI, QUÉBEC <http://classiques.uqac.ca/> |



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

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



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

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

Politique d'utilisation  
de la bibliothèque des Classiques

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

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

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.

- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

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

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

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

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

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

Courriel: [classiques.sc.soc@gmail.com](mailto:classiques.sc.soc@gmail.com)

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

à partir du texte de :

Jan Spurk

**Malaise dans la société. *Soumission et résistance.***

Lyon, France : Les Éditions Parangon/Vs, 2010, 158 pp. Collection : Situations et critiques.

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

 Courriel : Jan Spurk : [jan.spurk@parisdescartes.fr](mailto:jan.spurk@parisdescartes.fr)

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

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

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

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

Édition numérique réalisée le 19 janvier 2022 à Chicoutimi, Québec.



Jan SPURK

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

Malaise dans la société.

*Soumission et résistance*



Lyon, France : Les Éditions Parangon/Vs, 2010, 158 pp. Collection : Situations et critiques.

**Malaise dans la société.***Soumission et résistance.*

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#tdm)

« La liberté présume la connaissance consciente des processus qui causent la non-liberté ainsi que la force de résister. »

*Adorno/Dirks*

Le malaise, souvent et depuis longtemps évoqué ou dénoncé comme une fatalité de l’existence, existe et persiste dans la société. Ce livre propose une analyse du tiraillement entre les exigences auxquelles les individus sont confrontés, de leurs manques divers, de leur liberté de choix croissant et de la nécessité de vouloir faire ce qu’ils doivent faire. Comprendre ces phénomènes signifie en découvrir le sens pour les dépasser.

*Jan Spurk enseigne la sociologie au département des Sciences sociales de l’université Paris 5-René Descartes (Sorbonne). Il est membre du bureau de l’Association Internationale des Sociologues de Langue Française.*

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

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

[1]

Collection

*Situations & critiques*

[2]

Collection dirigée par

Jan Spurk

Conseillers scientifiques :  
Eugène Enriquez, Claude Javeau  
Daniel Mercure

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

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

Déjà parus

Joël Birman. *Foucault et la psychanalyse*

Eugène Enriquez, Claudine Haroche, Jan Spurk. *Désir de penser, peur de penser*

Karl Jaspers. *De l’université*

Robert E. Park. *La Foule et le public*

Jan Spurk. *Pour une théorie critique de la société*

Jan Spurk. *Du caractère social*

[3]

Jan Spurk

Malaise  
dans la société

*Soumission et résistance*

Parangon/Vs

[4]

**Malaise dans la société.***Soumission et résistance.*

Remerciements

[Retour à la table des matières](#tdm)

L’écriture est un acte solitaire ; les arguments, en revanche, émergent des confrontations avec les autres, non seulement à travers la lecture et l’étude de leurs écrits mais également dans les discussions et les débats au cours desquels se rencontrent, plus ou moins calmement, des subjectivités différentes.

C’est pourquoi je remercie mes collègues et amis qui ont participé ces dernières années à nos débats sur la subjectivité. Cela m’a aidé à forger les argumentations présentées dans ce livre.

Un grand merci surtout à ceux qui m’ont contredit et à Brigitte Frelat-Kahn qui a beaucoup apporté à la version définitive de ce texte.

Je dédie ce livre à mon ami et complice intellectuel Eugène Enriquez.

© Parangon/Vs, Lyon, 2010

[www.editions-parangon.com](http://www.editions-parangon.com)

[5]

Les moments d’imagination sont les jours de fête de l’histoire.

Theodor W. Adorno

Dans les ténèbres, l’imagination travaille plus activement qu’en pleine lumière

Emmanuel Kant

[6]

[159]

**Malaise dans la société.***Soumission et résistance.*

Table des matières

[Quatrième de couverture](#Malaise_couverture)

[Remerciements](#Malaise_remerciements) [4]

[Préface](#Malaise_preface) [7]

Chapitre I. [**Malaise**](#Malaise_chap_I) [11]

[Actions inertes](#Malaise_chap_I_1) [14]

[Le nouvel individualisme et l’impuissance](#Malaise_chap_I_2) [18]

[Peur, résistance et quêtes de sens](#Malaise_chap_I_3) [34]

Chapitre II. [**Malaise et subjectivité**](#Malaise_chap_II) [49]

[La « nature humaine » : la subjectivité socialisée](#Malaise_chap_II_1) [49]

[Aliénation et fétichisme](#Malaise_chap_II_2) [56]

[Subjectivité](#Malaise_chap_II_3) [64]

Chapitre III. [**Malaise dans la société sans fin ?**](#Malaise_chap_III) [75]

[Continuité du malaise](#Malaise_chap_III_1) [75]

[Vouloir servir ?](#Malaise_chap_III_2) [99]

Chapitre IV. [**Le malaise des individus**](#Malaise_chap_IV) [109]

[L’individu mal à l’aise](#Malaise_chap_IV_1) [115]

[Fatalisme, résistance et malaise](#Malaise_chap_IV_2) [124]

Chapitre V. [**Malaise et engagement**](#Malaise_chap_V) [135]

[Bibliographie](#Malaise_biblio) [153]

[7]

**Malaise dans la société.***Soumission et résistance.*

PRÉFACE

[Retour à la table des matières](#tdm)

L’existence du malaise dans la société est connue depuis longtemps. Au lieu de le constater, le décrire et l’accepter comme une fatalité, nous le situons dans la vie en société, entre la soumission et l’engagement. L’engagement évoque immédiatement l’idée d’un retour sur le militantisme.

Je ne suivrai pas cette piste de réflexion, car l’engagement est surtout l’inscription de l’acteur dans sa situation tant historique qu’existentielle. Il ne se borne pas à l’agir dans l’espace public, à l’image de « l’espace public bourgeois » (Habermas), au sein duquel les citoyens développent l’analyse de l’état de la société : comment et pourquoi est-elle devenue ce qu’elle est ? Quels sont les manques et les souffrances dans cette société ? Enfin, c’est dans l’espace public que les citoyens proposent des avenirs possibles pour cette société. Cet engagement est l’expression publique de l’autonomie des sujets pour créer un avenir meilleur et plus raisonnable. La particularité de ces espaces publics a été de fonctionner selon les critères de la raison pour être des lieux « où seule la raison a le droit de cité » (Kant).

Un tel espace public manque cruellement dans nos sociétés. La raison s’est « pervertie et prostituée » (Adorno/Horkheimer). Elle est devenue instrumentale et, par conséquent, elle est devenue incapable de penser le dépassement d’un état social donné. Les espaces publics contemporains sont structurés par l’industrie culturelle et [8] leurs formes de publicité ressemblent plus à la réclame qu’à la raison kantienne. Le champ politique ne fait pas exception. Les acteurs politiques n’ont, bien entendu, pas disparu, mais leur agir public relève plus du *storytelling*[[1]](#footnote-1) emprunté au marketing, que du discours raisonnable.

Aussi spectaculaires et multiformes que soient les existences des individus - car les feux d’artifices de l’industrie culturelle sont multiples et variés - les sujets d’aujourd’hui ne sont pas les sujets autonomes imaginés par Kant, par exemple, mais ils sont profondément hétéronomes. Ils vivent dans une normalisation multiforme et multicolore.

En même temps, un véritable malaise dans la société existe et persiste. Il est vécu comme le tiraillement entre les exigences auxquelles les individus sont confrontés, leurs manques divers, leur liberté de choix croissant et la nécessité de vouloir faire ce qu’ils doivent faire. Je peux, si je le veux, m’arranger avec ces manques, les subir, les refouler, les compenser ou les dépasser partiellement. Si je le veux, je peux également essayer de les comprendre et d’en prendre conscience pour les dépasser. « Comprendre » veut dire découvrir le sens de ces phénomènes et découvrir que je suis « dans le coup » (Sartre), que je suis engagé avec les autres dans des situations concrètes. Bien que ces situations me paraissent en général naturelles, nécessaires ou inévitables, je ne les approuve pas toujours, parce que je souffre des manques qui en font partie, des manques matériaux, intellectuels, affectifs ou de sens. C’est sur la base du refus de cette vie, de la « vie abîmée » (Adorno), que je peux constituer avec les autres mon autonomie.

Cet engagement pour l’autonomie et pour la libération aurait besoin de la volonté des sujets pour se réaliser. Pourtant, on ne peut pas se contenter des déclarations volontaristes du genre « engageons-nous pour devenir libres ! ». Il faut tâter, observer, questionner et analyser la société et la vie en société pour comprendre la dialectique [9] de l’hétéronomie et des résistances qui se manifestent, souvent d’une manière inattendue, pour comprendre la société et l’interroger sur le potentiel de libération qu’elle porte en elle.

Notre analyse du malaise est construite en forme de spirale qui monte de sa description à des analyses de plus en plus abstraites et nécessaires pour comprendre ce phénomène.

En parcourant cette spirale, nous repasserons quatre fois par le phénomène du malaise pour l’analyser selon quatre points de vue. Ainsi, nous élaborons quatre facettes de l’analyse, qui seront synthétisées dans le dernier chapitre.

Nous partirons de descriptions de phénomènes caractéristiques de nos sociétés pour nous pencher ensuite sur des « agirs passifs » et le fatalisme qui caractérisent l’existence au sein de cette société. Quels sont les engagements et les résistances dans la société d’aujourd’hui ? Quelles formes prend le malaise aujourd’hui ?

Pour comprendre le malaise dans la société et les résistances à cette vie tout comme la volonté de se soumettre à des conditions de vie souvent dures nous brosserons d’abord (chapitre 1) les traits les plus caractéristiques de notre société pour situer nos questions : pourquoi et comment les femmes et les hommes doivent-ils et veulent-ils vivre dans cette société ? Quelles sont les résistances contre cette vie ? La description montre qu’il existe une sorte de tiraillement entre la soumission, le fatalisme et la résistance, qui mène au malaise profond dans la société.

Le deuxième chapitre suit le fil de ces questions, en « montant un étage » de la spirale de notre argumentation pour présenter une analyse de cette manière de vivre ensemble comme des formes de réciprocité, de reconnaissance et de domination. C’est dans les notions d’aliénation et de fétichisme de la marchandise que nous trouverons les notions clés de l’explication de ce lien social ainsi que des déchirements et les tensions que vivent les sujets et qui prennent la forme du malaise.

[10]

Les réflexions présentées dans le deuxième chapitre nous permettent d’analyser ensuite le sens du malaise dans la société. On reviendra sur l’histoire sociale récente et sur les expériences de résistance mais aussi sur des interprétations importantes du malaise, par exemple de Freud, de Fromm et de Taylor. On doit donner sa place aux intérêts et aux passions des hommes ainsi qu’à la naturalisation des rapports sociaux, qui domine leurs visions du monde, pour comprendre le malaise et la volonté de vivre ce malaise.

Dans le quatrième chapitre, nous lierons le malaise à l’analyse des existences des individus au sein du capitalisme et de leur liberté ainsi que du fatalisme qui règne dans nos sociétés. Comment comprendre ces liens ?

Enfin, dans le dernier chapitre nous synthétiserons ces argumentations en mettant au centre la question portant sur la possibilité de dépasser le malaise dans la société à laquelle nous donnerons une réponse particulièrement prudente.

[11]

**Malaise dans la société.***Soumission et résistance.*

Chapitre I

MALAISE

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les réflexions sur l’état et l’avenir de nos sociétés ainsi que sur les possibilités d’intervenir consciemment en leur sein, c’est-à-dire sur les possibilités de faire de la politique, tournent en rond depuis les années 1980, entre l’affirmation que nos sociétés individualisées - qui sont des capitalismes dynamiques, stables et sans véritables alternatives - sont les meilleures sociétés possibles et l’affirmation qu’« un autre monde est possible ».

En effet, les uns constatent que, loin d’être idéales, nos sociétés sont inégales, injustes et très souvent peu libres. Ces maux sont à combattre, dans la mesure du possible et du souhaitable. Dans ce sens la société est toujours à améliorer, mais elle est indépassable. Aussi critiquable soit-elle, elle est le moindre mal et ce moindre mal semble menacé par des puissances archaïques, voire barbares ou par les contraintes économiques de la mondialisation et des marchés financiers ; ou encore par des développements écologiques (le réchauffement de la planète ainsi que l’épuisement de certaines ressources naturelles comme le pétrole).

Je ne veux pas discuter le bien-fondé de ces constats qui relèvent en partie certainement de véritables fantasmes, mais qui sont aussi malheureusement très réels. Ce qui m’importe beaucoup plus, c’est le constat que ces menaces sont vécues comme des forces abstraites, mystérieuses et occultes qui agissent sur nos sociétés et *in fine* [12] sur nous, des forces auxquelles on doit s’adapter. Éventuellement, on peut modérer leurs effets néfastes sur nos sociétés, mais en général, une certaine résignation, un certain fatalisme et un certain malaise y règnent.

Les descriptions, aussi bien dans les médias que dans les récits quotidiens ou dans les écrits scientifiques, convergent dans un constat profondément ambigu : d’un côté, nous ne vivons pas dans une période de l’histoire caractérisée par de grands espoirs, de grands projets sociaux et culturels ou de grands projets d’autonomie. De l’autre côté, il n’existe que très peu d’engagements pour une autre manière de vivre et travailler ensemble. Enfin, nous ne vivons pas non plus dans une période de « calme plat ». Nous vivons un malaise qui ressemble à ce que Freud a appelé le « malaise dans la culture » ou Taylor « malaise de la modernité », pour ne citer que deux analyses très différentes qui traitent de ce sujet.

En effet, la situation actuelle est opaque et le déclin ou les mutations des institutions traditionnelles des États-nations, des démocraties et de la politique, comme l’espace public bourgeois, les partis politiques mais aussi les syndicats, renforcent encore ce malaise. Certes, il est de bon ton de se plaindre de l’état lamentable des partis politiques, de leurs programmes et de leurs actions qui n’engagent plus beaucoup de citoyens, mais il n’y a pas d’alternative à ces organisations politiques traditionnelles. Les associations et les réseaux de la « société civile » ne peuvent pas les remplacer dans le système de la démocratie parlementaire.

Ceux qui revendiquent qu’« un autre monde est possible » s’appuient sur le vécu des maux et des manques matériels, affectifs et moraux de nos sociétés ainsi que sur leurs manques de sens. Pourtant, un autre monde est possible seulement s’il est imaginable et si les sujets le désirent. Certes, ce n’est la pas le volontarisme qui manque chez les défenseurs de cette position, mais comment imaginer cet « autre monde » ? Quel est le sens du mot « autre » ? Qui sont les sujets de cette transformation et [13] quelles sont leurs raisons d’agir ? Quel est le sens de cette transformation ?

Si, pendant longtemps, des modèles ont pu inspirer l’imagination d’un autre monde (le modèle américain, soviétique ou chinois, pour ne citer que ces trois exemples), aujourd’hui les sujets sont renvoyés à eux-mêmes : ces référents ont disparu de l’imaginaire social et politique, ou ils ne sont plus crédibles. Nous devons trouver le sens de notre vie en société, de nos sociétés et de leurs avenirs nous-mêmes, sachant que nos sociétés sont (étonnamment) stables. Le balancement entre le fatalisme d’adaptation et le volontarisme de dépassement exprime des quêtes de sens qui se recoupent beaucoup plus qu’il n’y paraît, et elles expriment également le malaise dans la société, un malaise profond et généralisé qui se conjugue avec les vécus d’impuissance et des révoltes plus ou moins limitées, comme le montrent par exemple les émeutes dans certaines banlieues françaises en 2005.

S’interroger sur la soumission et la résistance pourrait être un exercice de style, car, dans les pays du capitalisme développé, la résistance semble anachronique ou dérisoire, elle n’a plus ni véritable objet, ni sujet, ni raisons d’être - le capitalisme est indépassable. Certes, dans l’histoire on a vu des résistances contre le triomphe du capitalisme, mais ces actions ne sont guère séduisantes et leurs résultats le sont encore moins. Elles ont écrasé ou elles ont rendu impossible ce qui nous semble être des acquis précieux de la société bourgeoise : un minimum de liberté individuelle et civique ainsi qu’un bien-être, même relatif.

Cependant, depuis longtemps, d’une manière récurrente et au moins partiellement fondée, dans les discours des mass-médias tout comme dans les discours scientifiques, on montre, comme si c’était une évidence, la liberté croissante des individus dans nos sociétés. Selon cette position, la soumission, là où elle existe encore, est choisie, donc volontaire et révocable.

[14]

Actions inertes

[Retour à la table des matières](#tdm)

Il existe en effet une sorte de frémissement social qui concerne tous les secteurs de la société et qui, entre autres, mène souvent à des conflits sociaux multiformes, durs, souvent même violents. Bien que l’on ait depuis longtemps décrété leur mort, les mobilisations larges, souvent importantes dans la tradition des mouvements sociaux du XXe siècle (par exemple portées par les syndicats ou des étudiants) ont lieu, tout comme des mobilisations purement corporatistes [[2]](#footnote-2).

La conflictualité est élevée au sein de nos sociétés, mais, comme toujours dans l’histoire, elle n’est pas constante : elle est sectorielle et elle concerne différents objets. Exprimant entre autres des angoisses existentielles, ces conflits qui éclatent dans les secteurs les plus divers de la société sont portés par la conviction (pas toujours infondée) que les lendemains pourraient être bien pire que la vie aujourd’hui. Pour cette raison, ces conflits sont défensifs. La défense du statu quo est considérée comme la « meilleure manière de faire » au sein de la société existante. Ils ne véhiculent ni alternative à la société existante ni, a fortiori, sa transcendance.

Ils sont également souvent considérés comme anachroniques, voire pathétiques. Leurs critiques ou les défenses de certains acquis ne correspondraient plus à la société actuelle. Comme ils veulent dépasser certains manques et certaines souffrances, dans ces mêmes conflits les sujets pourraient apprendre que leur vie n’est pas une fatalité, ils pourraient apprendre à vouloir vivre et travailler autrement qu’ils ne le font aujourd’hui et à engager de cette façon le dépassement de la situation sociale actuelle. Pourtant, si le dépassement de cette société est impensable, il est impossible.

On constate également, surtout depuis les années 1980, la montée de l’engagement dans la « société civile », particulièrement dans le monde associatif, qu’il s’agisse des [15] engagements pour l’égalité entre les sexes, pour les droits de l’homme, pour les pauvres, les sans-papiers ou d’autres « sans », ou encore des engagements altermondialistes et écologistes... La liste est longue. Ils se font au nom de certaines valeurs universelles (la dignité humaine, les droits de l’homme, la vie et la nature, etc.) que les engagés réclament en général pour ceux qui en sont privés et qui souffrent de ces manques. Rares sont les engagements avec ceux qui sont directement concernés, tout comme leur auto-mobilisation et leur auto-organisation. Elles relèvent en général d’autres formes de mobilisations, des mobilisations classiques, comme par exemple celles de salariés contre des suppressions d’emploi, des fermetures d’entreprises, pour la défense de leurs acquis sociaux, etc. Enfin, les mouvements de revendications sont devenus rares. En général, ils sont très limités et défensifs, mais souvent durs.

Les mobilisations de parties de la société civile au nom de valeurs universelles n’ont pas simplement pris le relais des mobilisations classiques, elles coexistent avec ces dernières. On constate également que les formes traditionnelles d’occupation de l’espace public, par des manifestations de rue par exemple, n’ont pas disparu. Elles coexistent avec des formes plus récentes et directement liées aux effets médiatiques. Les formes traditionnelles ne sont a priori pas devenues inefficaces [[3]](#footnote-3).

Bien que ces mouvements soient bien réels, nous ne vivons pas dans des sociétés et des démocraties dynamiques et créatives, qui s’exprimeraient ainsi. Le déclin des systèmes politiques et parlementaires en Europe ainsi que les problèmes liés à l’établissement de démocraties effectives dans les anciens pays de l’Est le montrent [[4]](#footnote-4). On ne connaît plus de confrontations entre les projets de [16] société des différents partis politiques dans l’espace public, même si dans le passé il s’agissait souvent seulement de différentes options d’un même projet. L’espace public n’est pas, ou n’est plus, la scène où s’affrontent les différents projets de société que veulent imposer les acteurs politiques à la société grâce aux moyens politiques du parlementarisme. Cette tendance est vieille. Habermas (1962) l’a déjà analysée dans les années 1950. Ces confrontations ont fait place à une véritable interchangeabilité des différents propos, positions et propositions, qui marque profondément les visions du monde des citoyens. Les débats argumentés, raisonnés et raisonnables ont été intégrés dans l’industrie culturelle. Le discours politique est plus proche du marketing que des conceptions des Lumières. La variante la plus récente, le *storytelling*, en est un exemple particulièrement significatif [[5]](#footnote-5). Les propositions de ces acteurs politiques ne coïncident que très partiellement avec les vécus des citoyens, mais - avec plus ou moins de succès - les professionnels de la communication, du marketing et de la politique gagnent les citoyens à leurs positions, comme une entreprise gagne une clientèle pour ces produits. Les organisations politiques et syndicales constatent une réelle défection des militants, car elles ne correspondent pas à cette manière de faire de la politique. De même, le système parlementaire est devenu depuis longtemps une instance de gestion de l’adaptation de la société aux forces économiques, sociales, politiques et culturelles qui s’imposent à elle.

Cet état des choses n’est pas le résultat d’événements et de problèmes purement politiques (la chute du Mur, la fin du « socialisme », la crise des régimes sociaux, etc.). Il n’est pas non plus le simple résultat de changements idéologiques, mais ce sont différentes facettes du même développement. Certes, nous avons vécu des changements politiques importants et largement commentés pendant les dernières décennies. On doit se rappeler l’implosion [17] des régimes dits « socialistes », de la vague « néolibérale » et conservatrice qui s’est installé depuis les années 1980, du dépassement des Etats-nations engagé en Europe, ou encore de la reconfiguration complexe du pouvoir au niveau mondial. Pourtant, sur le plan institutionnel, ces changements n’ont pas ébranlé la démocratie parlementaire ; ils ont été des vecteurs de sa transformation profonde. Au moins en Europe et en Amérique du Nord, elle est désormais le seul système politique légitime et elle sert de critère de jugement de la légitimité d’autres systèmes politiques, sans que ces autres systèmes soient systématiquement attaqués.

Les ex « pays de l’Est » (les PECOs), par exemple, illustrent bien ces changements qui se sont imposés aux sujets presque naturellement : après l’implosion de leurs systèmes politiques, qui a profondément affecté la structure sociale de ces pays, s’est engagée la transition, mais pour quelles raisons ? Et surtout : qui a décidé de l’engager ? Qui décide de la direction à prendre ? Qui décide de la finalité de ces changements ? Une transition vers quelle société ? Comme si cela allait de soi, le parlementarisme vidé de sa substance classique et le capitalisme se sont (ré) installés dans ces pays, plus ou moins démocratiquement, plus ou moins efficacement et plus ou moins solidement. On constate également que ces systèmes conjuguent souvent certains traits de la démocratie parlementaire et du capitalisme (ultra) libéral, ainsi que le conservatisme et des traditions non sécularisées, comme les traditions claniques ou maffieuses. On doit également retenir le peu d’intérêt pour l’état social et politique de la Russie, des anciennes « république populaires » ou de la Chine, pour ne citer que trois exemples, de la part des hommes politiques des « vieilles démocraties ». Ces pays intéressent en tant que marchés et puissances militaires ou politiques, c’est-à-dire en tant que concurrents ou alliés.

Bien sûr, on ne peut pas sérieusement constater la fin des régimes parlementaro-démocratiques dans le sens fort du mot, c’est-à-dire dans le sens où ce ne seraient plus les [18] représentations légitimes des peuples qui décident de l’avenir des pays et qui exercent légitimement le pouvoir. Il n’existe pas un réel antiparlementarisme de masse, qui pourrait ébranler cette légitimité, ni de mouvement contre le parlementarisme et pour une autre forme de structure étatique, mais il y a des désaffections [[6]](#footnote-6).

En outre, la mondialisation et l’européanisation semblent d’avoir ouvert la voie d’une uniformisation du monde dans le lequel les États-nations n’ont plus de place. Le refus de la Constitution européenne en France et aux Pays-Bas en 2005 n’a pas profondément changé cette situation. De même, le démantèlement de l’État-providence, c’est-à-dire de « l’État national-social » (Castel) est mal vécu, mais il n’y a pas de mobilisations pour le maintien de cet État. Surtout, il n’y a surtout pas de mobilisation pour une nouvelle sécurité sociale.

L’État-nation semble aussi dépassé que les institutions républicaines et parlementaires directement liées à lui. Qui le gouverne véritablement ? Est-il encore la bonne référence politique ? Pourquoi les partis politiques se ressemblent-ils tant, aussi bien sur le plan programmatique que sur le plan organisationnel et personnel ? Néanmoins, les États (du moins en Europe) sont stables. Ils le sont surtout parce qu’il n’y a pas d’alternative à ces régimes [[7]](#footnote-7). Cependant, les régimes politiques, les espaces publics et mêmes les formes étatiques déclinent.

Le nouvel individualisme et l’impuissance

[Retour à la table des matières](#tdm)

En effet, on doit rappeler la grande rupture intervenue entre la fin des années 1970 et la fin des années 1980, sans vouloir insister ici sur ses aspects socio-structurels [[8]](#footnote-8). Rappelons pourtant par exemple la lente fin du capitalisme communautaire en Allemagne (de l’Ouest), l’effritement du mouvement ouvrier et des classes ouvrières en France, en Grande-Bretagne ou en Italie, [19] ainsi que l’implosion des régimes politiques à l’Est, accompagnés ou suivis de la généralisation du « néo-libéralisme » qui a été déjà expérimenté non seulement aux États-Unis mais aussi, par exemple, au Chili après la prise de pouvoir d’Augusto Pinochet en 1973.

Ruptures politiques et sociales

Ces ruptures sont largement vécues comme des « libération de » - libération des contraintes traditionnelles que les anciens collectifs, par exemple la classe ouvrière, imposaient à leurs membres, des contraintes sociales, normatives, culturelles et idéologiques. Il régnait, dans cette période du XXe siècle, l’impression de respirer plus librement, de pouvoir plus librement choisir son mode de vie, sa consommation matérielle et immatérielle, ou même de pouvoir choisir sa vie. Beaucoup de parcours biographiques et professionnels, autrefois bien établis et bien tracés, explosent ou s’effacent pour faire place à une plus grande individualisation de la vie, incluant paradoxalement un certain affaiblissement des individus, car désormais ils doivent de plus en plus se « débrouiller » seuls [[9]](#footnote-9).

Depuis, et quasi unanimement, les travaux des sciences sociales, les discours des journalistes, des hommes politiques et des autres commentateurs du développement social constatent que les grands mouvements sociaux, porteurs de projets de société, si caractéristiques pour les XIXe et XXe siècles, ont disparu et, avec eux, les résistances contre la société existante, fondées sur des projets de sociétés spécifiques, des projets que les mouvements sociaux ont tenté d’imposer à la société entière pour, finalement, échouer. Ceci mène à un deuxième constat, consensuel depuis (au plus tard) le début des années 1980 dans les médias, les travaux des sciences sociales, mais aussi les visions du monde des sujets : la fin des mouvements sociaux et la fin des structures sociales traditionnelles (surtout la fin des classes sociales) a fait émerger [20] l’individualisme. Bien que les arguments pour démontrer la généralisation de l’individualisme et la référence à soi divergent, le constat lui-même est largement partagé.

Néanmoins, les sujets n’existent pas comme des monades, mais toujours avec les autres, c’est-à-dire socialement liés. C’est pourquoi l’on doit se pencher sur le lien social et les rapports sociaux pour comprendre la vie des individus. Enfin, parce que les rapports sociaux sont des rapports abstraits, il faut faire des efforts théoriques pour les comprendre. Les reportages et les descriptions des sciences sociales et des médias en livrent, dans le meilleur des cas, des matériaux bruts.

On constate non seulement une adhésion, rarement enthousiaste, mais généralement passive, à la modernisation du capitalisme en cours, mais aussi, surtout en France, la place centrale qu’occupe désormais l’évocation des droits de l’homme pour forger un nouveau projet de société. Celui-ci aurait dû prendre la relève de l’ancien projet du mouvement ouvrier.

En France « l’effet Soljenitsyne » dans les années 1970 fut le déclencheur de cette orientation. Du roman L’Archipel du goulag, on a surtout retenu la dénonciation de la barbarie stalinienne. Elle mène directement à la vague d’« antitotalitarisme » et des droits l’homme, largement portée par les mass-médias et surtout la télévision, c’est-à-dire par l’industrie culturelle.

Marcel Gauchet a déjà souligné en 1980 cet aspect de la modernisation du capitalisme (français). Non seulement il constate la rupture indiquée et la vacance du contre-projet social depuis le déclin du mouvement ouvrier, mais il fait également la démonstration que les mouvements des droits de l’homme gagnent leur importance comme écho de la dissidence dans les pays de l’Est de l’époque et surtout par l’ambition d’ébaucher l’avenir de la société (française). L’évangélisme de ces mouvements et l’évitement des questions que la disparition du [21] mouvement ouvrier et de son projet a laissées les caractérisent. Leur discours est un discours d’impuissance, car ces droits de l’homme ne sont pas une politique, c’est-à-dire une véritable prise sur la société [[10]](#footnote-10).

Les droits de l’homme deviennent « la légitimation de l’ordre occidental établi [[11]](#footnote-11) » et non pas l’ébauche de solutions aux problèmes de cette société pour qu’elle soit juste, égale et libre. C’est l’anticommunisme qui y règne en maître. Certes, la gauche non communiste a pu en profiter pour occuper le terrain au-delà de ses frontières historiques, mais les mouvements des droits de l’homme cimentent le statu quo et, de ce fait, la crise de l’avenir [[12]](#footnote-12). Leur discours rend impossible, ou du moins de plus en plus difficile, d’expliquer raisonnablement les rapports qui existent entre les individus et la société au risque de dresser l’individu contre la société.

Il est particulièrement important de souligner que l’affirmation de l’individu va de pair avec une hétéronomie croissante. Autrement dit : les individus sont de plus en plus les objets de forces extérieures à eux qui leur imposent les lois et les règles de leur agir et de leurs pensées [[13]](#footnote-13). Les individus s’installent donc de plus en plus dans la sérialité qui est déjà solidement établie, mais qui change désormais de forme. Ce que Gauchet appelle « le paradoxe de la liberté » est un des traits les plus importants de la sérialité. L’État, tout comme les autres forces hétéronomes, apparait aux individus comme une extériorité, l’aliénation sociale augmente et la résignation s’installe. Retenons également son constat que les rapports entre individus ressemblent de plus en plus à des équivalents abstraits [[14]](#footnote-14) ! C’est-à-dire qu’ils ont une forme qui ressemble à l’échange de marchandises.

La reconnaissance officielle des droits de l’homme ne signifie pas, par ailleurs, que les individus peuvent réellement [22] les exercer et le potentiel de liberté existant ne peut pas être réalisé non plus, car il n’y a pas de sujet autonome. Par conséquent, un conformisme profond s’installe, qui caractérise encore aujourd’hui nos sociétés [[15]](#footnote-15).

L’entreprise comme modèle

Dans les mêmes années, on assiste à une véritable « réhabilitation des entreprises » ! Les changements dans les entreprises sont les modèles du changement sociétal.

Dans les années 1970 encore, les entreprises étaient considérées comme les hauts lieux de l’exploitation, de l’oppression et de l’aliénation, mais aussi comme champ de la lutte des classes. Or, dans les années 1980, le vent tourne radicalement. Pourtant, on doit retenir les héritages qui sont investis dans la nouvelle conception de l’entreprise.

La période entre la fin de la Seconde Guerre mondiale et la fin des années 1970 a été encore largement caractérisée par l’héritage de la barbarie fasciste et de la guerre en Europe. Aujourd’hui, c’est moins les luttes de classes que la sérialité et le caractère autoritaire qu’il faut en retenir.

Pour prendre comme exemple l’Allemagne de l’Ouest et la France : en RFA, il s’installe après la Seconde Guerre mondiale un capitalisme communautaire qui profite de la modernisation radicale et terroriste du nazisme sur les plans technique, économique et organisationnel. Sur la base de cet héritage se développe au fil des années un modèle de régulation qui donne naissance à un modèle particulier que l’on connaît sous le nom de « capitalisme Rhénan ». Plus important pour notre sujet que cette forme de régulation, le fait que le caractère autoritaire des sujets - déjà diagnostiqué chez les « petites gens » par Horkheimer (1934) à l’aube du fascisme - permet la constitution d’une nouvelle forme communautaire des existences en entreprise, libérée de l’emprise nazie. Les communautés se caractérisent généralement par des rapports [23] affectifs entre leurs membres et la soumission à un leader (souvent charismatique).

En France après la Seconde Guerre mondiale se reconstituent en revanche des classes sociales, surtout une classe ouvrière particulièrement forte, que nous appelons le « camp prolétaire » [[16]](#footnote-16). En apparence on a affaire à une « société bloquée », pour reprendre l’expression de Michel Crozier. Pourtant, plus important est le fait que pendant cette période, par deux chemins différents, en France et en Allemagne, on arrive au même résultat. Les visions du monde selon lesquelles le sujet peut disposer d’une certaine autonomie qu’il peut développer et exprimer par la création culturelle, intellectuelle et sociale s’effritent.

Castoriadis a insisté sur cette crise de la culture. L’École de Francfort, quant à elle, nous a laissé des analyses pertinentes qui montrent comment et pourquoi cette culture, la culture bourgeoise, se dépasse pour pendre de plus en plus de formes « industrielles », c’est-à-dire conformes à l’entreprise : production, marchandisation, standardisation, échange, fétichisation sont quelques notions-clés pour la caractériser. L’industrie culturelle est emblématique de toute la société.

Revenons sur l’existence en entreprise dans la France de ces années ! On constate, bien sûr, une pluralité de formes d’entreprise et d’existences en entreprise. Pourtant, la plus dominante et la plus importante pour la suite tient à des existences qui correspondent assez bien à la formule « classe contre classe » : les salariés y trouvaient un sens particulier et spécifique (dans la tradition philosophique allemande, on l’appellerait « Eigensinn ») de leur existence en tant que « damnés de la terre ». C’est une subjectivité à la fois revendicative et combative en ce qui concerne l’amélioration de leurs conditions de vie et de travail, mais aussi profondément conservatrice et répressive sur le plan moral et éthique. Il s’agissait surtout [24] de cimenter le statu quo de ces « damnés de la terre » et non pas de le dépasser. Aussi violents, dramatiques et spectaculaires qu’aient pu être certains conflits menés par le mouvement ouvrier, on n’a pas affaire à une subjectivité rebelle en quête de son autonomie, mais à une subjectivité installée et bien souvent barricadée dans les entreprises, une subjectivité qui accepte et qui revendique le lien hétéronome et productif qui lui est imposé de l’extérieur. Dans sa *Critique de la raison dialectique* [[17]](#footnote-17), Jean-Paul Sartre nous laissé une analyse pertinente de la sérialité de cette classe sociale.

Le changement entre les années 1960, 1970 et 1980 venait de l’extérieur. Les facteurs sont bien connus : la restructuration du tissu industriel, l’internationalisation croissante de la production et de la vie économique, la restructuration de la main-d’œuvre (que l’on appelle désormais les ressources humaines), son augmentation quantitative, la féminisation croissante, la polarisation entre les « ouvriers de classe et ouvrières de masse », comme on disait dans les années 1970, et les hautement qualifiés, l’entrée d’une nouvelle génération nombreuse dans les entreprises, l’immigration interne et externe...

On assiste à de nouvelles quêtes de sens qui prennent d’autres chemins que le camp prolétaire. On peut constater de nouvelles formes de subjectivités, de temps en temps véritablement rebelles, mais également de nouvelles formes d’hétéronomie. Pourtant, les années 1970 représentent une sorte de bouffée d’air pour les existences en entreprise, tout comme dans les autres secteurs de la société, antérieurement enfermées dans l’étroitesse du camp prolétaire : c’est une courte période d’expérimentation sociale, d’imagination et de créativité intellectuelle, mais aussi une période de grande violence au sein des entreprises. Elle s’achève par un échec historique, car dans cette agitation, souvent bien joyeuse, aucun projet de société n’a été développé. Cet échec est [25] vécu comme une fatalité et il ouvre la voie à notre situation actuelle : il n’y a pas d’autres avenirs que ceux qui nous sont imposés. Le caractère autoritaire et la sérialité se modernisent ! Par conséquent, les structures sociales traditionnelles déclinent et elles font place à l’individualisme sériel, caractéristique pour nos sociétés actuelles.

Quel contraste avec la situation des années 1980, qui a été très spectaculaire, souvent fascinante, mais également profondément ambiguë et contradictoire, pas seulement en ce qui concerne les existences en entreprise. D’abord, le déclin des anciennes formes du lien social, particulièrement de la classe ouvrière, a été largement vécu comme une sorte de libération d’un moule conservateur et étouffant. Bien sûr, le mot libération ne correspond pas à ces changements. On ne peut se libérer que soi-même, or ces changements se sont imposés aux individus.

Par ailleurs, suite à cette soi-disant libération des contraintes d’autrefois, les individus se retrouvent seuls, « jetés », dirait Sartre, et « délaissés », comme le dirait Heidegger. Ils sont par conséquent angoissés, parce que les repères et les balises traditionnels de leur vie (par exemple dans l’entreprise et en dehors de l’entreprise) deviennent flous ou disparaissent, sans que les individus aient pour autant dépassé leur caractère autoritaire.

La grande dynamique multiforme ainsi que l’enthousiasme moderniste des années 1980 et 1990 ont radicalement mobilisé la subjectivité des individus. On a pu constater de véritables adhésions à des projets d’entreprise qui permettaient aux individus de retrouver une certaine stabilité, une certaine sérénité et une certaine sécurité pour calmer leurs angoisses existentielles.

Les changements dans les entreprises montrent très bien la nouvelle situation des sujets.

Intégrés dans l’entreprise, ils sont désormais soumis à des règles et à un mode d’existence forgés par la finalité de l’entreprise de produire des marchandises et qui leur sont imposés. Dans ce sens, pour les sujets, les règles de [26] leur existence en entreprise viennent de l’extérieur et elles les dominent, ils en sont les objets. Bref : ils mènent des existences hétéronomes.

Il s’agit d’être productif, c’est-à-dire de créer de la marchandise et la valeur des marchandises. Or, pour créer de la marchandise et de la valeur, il faut mobiliser la subjectivité, car sans sa mobilisation, il n’y a pas de création. Cette mobilisation doit être durable et elle n’est possible qu’à la condition que les sujets veuillent se mobiliser, qu’ils veuillent faire ce qu’ils doivent faire. Même s’il ne s’agit que rarement de mobilisations enthousiastes, il s’agit presque toujours de mobilisations consenties. Enfin, cette mobilisation de la subjectivité n’est pas nouvelle, comme on le dit souvent, elle est un trait essentiel de la constitution des entreprises.

Désormais, la société en général et l’entreprise en particulier sont des faits accomplis, elles sont la contingence de l’existence des sujets au sein de laquelle ils développent leurs projets individuels et collectifs. Les collectifs peuvent être, par exemple, des collectifs du travail ou au travail, mais aussi l’entreprise tout entière. Les projets des individus et des collectifs peuvent converger et se recouper partiellement. S’ils ne convergent pas, on est en face d’une situation de conflits graves qui ont souvent mené à de véritables luttes de classes.

Depuis, les existences en entreprise et les expériences de ces existences correspondent très bien à ce que Sartre (1960) a appelé la « sérialité ». Retenons de cette notion complexe, les caractéristiques qui concernent directement notre sujet : on a affaire à des existences liées par l’extériorité et la fonctionnalité, d’une manière mécanique, écrit Sartre. Les sujets reconstituent cette sérialité et ils l’acceptent comme une sorte de fatalité puisqu’ils ne peuvent plus s’imaginer une autre existence.

Cela explique leur volonté de mener une existence en entreprise ou au sein de la société existante. Pourtant, retenons bien que cette volonté n’est guère naturelle. Elle se constitue à travers les siècles dans les visions du monde [27] des sujets ainsi que dans la quête de sens de leur existence et du monde social en général.

Il est bien connu que ces existences sont nées de la contrainte et de la violence, de plus en plus internalisées par les sujets. Ils développent un véritable caractère social conforme à l’existence en entreprise, qui inclut la volonté de mener cette existence [[18]](#footnote-18). Dans la tradition d’Erich Fromm (1941/1963), le caractère est conçu comme une forme spécifique de l’adaptation dynamique et conflictuelle des besoins humains à une forme spécifique de l’existence. Il détermine les pensées, les sentiments et les actions des sujets. Le caractère social est une partie des traits essentiels du caractère d’une personne qu’elle partage avec les autres membres de son groupe sur la base d’un mode d’existence commun et sur la base d’expériences vécues partagées avec les autres. Le caractère social est la matrice émotionnelle enracinée dans la structure du caractère des individus. Son analyse ouvre la voie à la compréhension d’une culture, en général, et à la compréhension des existences en entreprise, en particulier. Comme Max Horkheimer (1936) le développe explicitement, en entreprise, on a affaire à une forme spécifique du caractère social : le caractère autoritaire. Pour Horkheimer l’autorité correspond aux « modes d’action [...] dans lesquels les hommes se soumettent à une instance étrangère [[19]](#footnote-19) », ainsi qu’à leur capacité « de vivre en dépendant des ordres établis et de la volonté d’autrui [[20]](#footnote-20) ». L’agir autoritaire peut être conscient et dans l’intérêt individuel. Dans ce cas, le renoncement à la liberté, qu’il implique, est nécessaire. Pourtant, l’agir autoritaire peut également prendre la forme de la soumission à l’hétéronomie, ce que Horkheimer appelle les « dépendances consenties » des individus. Horkheimer fait la démonstration de cette dépendance consentie à [28] l’exemple des acteurs dans l’entreprise. La stabilité d’une société et celle d’une entreprise dépendent de la solidité de l’autorité imposée.

Retenons que l’entreprise a pu occuper une place centrale au sein de la société, et elle l’occupe encore aujourd’hui, bien que plus discrètement que dans les années 1980 et 1990, parce quelle est un lien social hétéronome, productif et tendanciellement sériel qui doit mobiliser la subjectivité des acteurs pour atteindre sa finalité ! Ensuite, retenons également le caractère autoritaire des sujets existant en entreprise ! Ce caractère social donne la « plasticité » (Marx) à la force de travail, aux sujets et à leur existence en entreprise et au sein de la société. Cette plasticité ne doit pas être confondue avec la passivité docile des sujets que l’on forme et déforme comme on travaille la pâte à modeler ou l’argile : on aurait alors affaire à l’art du management et à l’art de faire de la politique. En revanche, pour prendre une image, on a plutôt affaire à un artisan-pâtissier qui travaille une pâte à la levure, qu’on doit travailler prudemment et soigneusement, souvent avec bonheur, pour en faire ce que l’on veut, c’est-à-dire pour lui imposer sa volonté. C’est une pâte délicate, qui peut servir à beaucoup de choses, une pâte qui gonfle, qui fait des bulles, etc., parce qu’elle contient des éléments vivants. Bien que l’on connaisse la recette, cette pâte peut nous échapper. Qui n’a jamais raté de pâtisseries ? En outre, si l’on n’en a plus besoin, ou si la pâte n’a pas ou plus les qualités attendues, elle finit à la poubelle. Quel gâchis ! Certes, mais pourquoi continuer à faire des gâteaux dont personne ne veut ? Pourquoi continuer à travailler une pâte qui ne sert à plus rien ? Et la pâte... qu’est-ce qu’elle devient ?

Au sein des entreprise comme partout dans la société, aujourd’hui, cette plasticité que l’on vient d’évoquer permet de faire et de défaire les parcours autrefois bien établis et bien balisés : des parcours professionnels, des carrières, des existences en entreprise. Pourtant, le lien social de l’entreprise, tout comme la société en général, ne [29] ressemble nullement à une situation anomique ou à une sinistrose généralisée.

On doit également considérer que les visions du monde des sujets sont nourries de vécus de reconnaissance et de bonheur : qu’il s’agisse de rapports affectifs avec les autres ou de succès. En revanche, les manques et les souffrances des sujets sont importants, en les dépassant, on crée l’avenir.

Après la première vague de cette modernisation, « l’insécurité sociale » (Castel) s’installe, les profondes fragmentations aussi bien de la société que des entreprises se manifestent. Aussi bien dans les entreprises qu’en dehors, les individus se sentent à nouveau comme des objets : d’abord, comme des objets des liens sociaux sériels ; ensuite comme des objets de forces qu’ils ne connaissent et ne maîtrisent pas : par exemple la mondialisation, le taux de rentabilité, les marchés, etc. Ces vécus s’installent durablement et augmentent souvent l’angoisse existentielle des individus.

Pour ceux qu’elle organise, l’entreprise est stabilisante dans la mesure où leur existence en entreprise leur permet d’échapper à leurs angoisses existentielles. Or, dans les entreprises, on détruit souvent systématiquement et consciemment cette situation assez inerte pour mobiliser les sujets et leur subjectivité à court terme. Quelle entreprise fait encore des projets à moyen terme ? Cette instabilité croissante, les virages pseudo stratégiques à vue, etc., impliquent couramment l’arrachement des individus de leur situation en entreprise. Souvent les situations sont a priori définies comme fluctuantes. Les sujets s’y trouvent comme des plantes qui ne peuvent pas prendre racine. Cela fait mal, cela crée des souffrances et des angoisses.

Les fermetures d’entreprises, par exemple, sont vécues par les salariés comme des catastrophes, un monde s’écroule, non seulement parce qu’ils ont perdu leur emploi et leur salaire, mais surtout parce que leur existence en entreprise est anéantie. Les fermetures [30] d’entreprises et les « charrettes » les frappent comme une fatalité. Ceci est déstabilisant et angoissant, et pas seulement pour les salariés directement concernés.

Les sujets savent que les exclusions des entreprises sont courantes, mais difficilement prévisibles. Elles sont vécues comme arbitraires mais inévitables ; elles créent un malaise. Enfin, quel sens les sujets peuvent-ils donner à leur existence ?

On doit également indiquer la profonde fragmentation entre l’existence de ceux qui ont du travail et peuvent mener une existence en entreprise et les autres qui ne mènent pas cette existence. Ce sont non seulement les millions de sans emploi, mais aussi la masse fluctuante des « entre deux », qu’il s’agisse des CDD en tout genre ou d’autres statuts temporaires, des professions libérales, mais de fait liés à l’entreprise par la force des choses, etc.

Un autre aspect : on trouve couramment au centre de l’existence en entreprise la défense du statu quo, qui peut prendre des formes très différentes et ne se limite pas à la fonction publique ou assimilée. Beaucoup de grands conflits pour la défense de l’emploi parlent la même langue. Ce n’est pas - comme on le dit souvent - une stratégie pour défendre ses privilèges, « sa planque ». C’est une stratégie pour survivre dans la honte, car chacun des concernés sait qu’il est reconnu par les autres comme inutile et surnuméraire, ou comme privilégié et parasitaire, etc.

Enfin, les existences en entreprises sont également caractérisées par le manque de projets d’avenir. Les projets d’entreprise sont de moins en moins crédibles, les mouvements sociaux n’existent plus... Il reste la fuite ? Mais fuir pour aller où ? L’actuel débat sur la retraite en Europe en est un exemple inquiétant : la retraite est considérée comme la fuite nécessaire, définitive et agréable de l’existence en entreprise.

L’opinion publique se recoupe facilement avec le vécu des sujets en entreprise dans le constat que, à quelques aménagements près, il n’y a pas d’alternatives à ces existences ! [31] Le caractère autoritaire et la sérialité sont bien vivants. Pourtant, « la glorification consciente de ce qui est établi indique une période critique de la société et cette glorification devient une source majeure de la menace de la société [[21]](#footnote-21) ».

De l’individualisme

« Pendant 25 ans les sociétés occidentales sont entrées dans l’avenir à reculant [[22]](#footnote-22). » André Gorz écrivait déjà en 1983 que « le sens de l’évolution en cours est brouillé, le sens de l’histoire en suspens [[23]](#footnote-23) ».

Cette perte et ce brouillage de sens caractérisent également les existences individuelles. Afin d’exister, les entreprises doivent mobiliser les subjectivités pour créer la marchandise et les hommes politiques doivent mobiliser les subjectivités pour créer le lien entre citoyens. Ils doivent gagner la volonté des sujets de s’y investir, mais par quels moyens et à quel prix ? En même temps, aujourd’hui, la marche forcée de la mobilisation de la subjectivité demande aux sujets une posture auto-réflexive qui peut dépasser l’hétéronomie de leur existence en entreprise et leur caractère autoritaire, si les sujets le veulent. Cela montre que la fatalité qui domine les visions du monde et, par conséquent, les actions des sujets (tout comme les discours sociologiques, par ailleurs) n’est pas un fait accompli, mais qu’elle n’est qu’un des avenirs possibles qui déplaît et dont on ne veut pas. Pour comprendre les sujets et leurs subjectivités, il est moins important de constater ce qu’on a fait des sujets que de comprendre ce que les sujets font de ce qu’on fait d’eux.

Ainsi s’explique la renaissance de l’importance des concepts de l’individualisme dans les sciences sociales. En forçant à peine le trait, on trouve l’argument, devenu presque une « doxa » (Bourdieu) sociologique, selon [32] lequel la vision héroïque du sujet des Lumières tout comme l’idée de la « main invisible » (Smith), chère au libéralisme classique, ont fait place à un sujet autoréférentiel, à un sujet qui s’occupe surtout de soi, de son histoire et de sa vie, qui se bricole et qui s’invente son identité, sans être pourtant nécessairement égoïste. Le fait, incontestable par ailleurs, qu’au cours de ce changement social, l’historicité, si vigoureusement défendue par les mouvements sociaux, s’est perdue, est particulièrement important pour ces thèses [[24]](#footnote-24). L’agir des sujets serait désormais surtout la constitution de soi et une quête de sens de soi et de son existence [[25]](#footnote-25). Autrement dit : le sujet est à la recherche de l’alliance avec lui-même. Même si son agir lui est largement imposé, il le forme à sa manière. Il a appris, ou il cherche à apprendre, la capacité de se conformer aux « institutions » (Merleau-Ponty) et, en même temps, d’agir de façon autonome. Cette configuration ne signifie pas « la mort du sujet » (Foucault), proclamée avec succès par le structuralisme, mais une nouvelle forme du sujet qui est, comme tous les sujets, assujetti et « je » à la fois. Désormais, semble-t-il, le sujet se veut ainsi.

Selon cette position, le soi, le moi et le je sont désormais les centres de la vie et de la société. On a souvent recours à certains concepts classiques de la phénoménologie, qui expliquent que le « je » se constitue par rapport aux autres ou par rapport à l’autre, lesquels sont généralement conçus comme de pures extériorités du je. Ainsi devraient se constituer les rapports entre individus. On souligne que si ce n’est pas la liberté des individus qui a augmenté spectaculairement en regard d’autres situations des sujets dans l’histoire (du capitalisme), au moins leur liberté de choix s’est élargie.

[33]

Misères du monde, manques de sens

Aucune analyse sérieuse ne prétend que ce monde est parfait. Il est généralement considéré comme le meilleur des mondes possibles, mais toujours à améliorer. D’une certaine manière, ce constat n’est pas étonnant et personne ne saurait le contredire, car il n’existe pas d’alternative proposant un véritable contre-projet social. C’est pourquoi ce constat coexiste bien avec des descriptions de situations de misères et de défauts de cette société, car si ce monde social n’est pas parfait, on peut et on doit l’améliorer. Ceci ne relève pas seulement des discours politiques et journalistiques. Dans les sciences sociales aussi, on évoque (à nouveau) depuis longtemps « la misère du monde [[26]](#footnote-26) », « la souffrance en France [[27]](#footnote-27) » et, ailleurs, le « prix de l’excellence [[28]](#footnote-28) » de la vie dans les entreprises jusqu’à la vie intime, le « culte de la performance [[29]](#footnote-29) » ou la « fatigue d’être soi [[30]](#footnote-30) ». La souffrance au travail est devenue l’un des grands thèmes des mass-médias. Tous ces discours mettent en évidence de réelles souffrances.

On doit également admettre que, dans nos sociétés, règne une profonde et croissante angoisse sociale, ancrée dans les visions du monde et décrite par exemple dans les travaux que nous venons d’évoquer. On n’a pas affaire à une situation bipolaire : d’un côté, une partie de la population qui vit dans une sécurité sociale bien établie et, de l’autre, les précaires. La réalité est plus complexe. Or, ce qui nous importe particulièrement, c’est que dans les visions du monde des sujets l’insécurité est omniprésente, qu’elle peut toucher n’importe qui et que personne n’est à l’abri de « coups durs ». Selon le vécu des sujets, leur existence est de plus en plus incertaine. Ceci provoque l’angoisse sociale qui se manifeste diffusément et [34] s’exprime, par exemple, dans des sondages : même ceux qui vivent aujourd’hui assez confortablement, au moins sur le plan matériel, peuvent s’imaginer demain dans la misère. Cette incertitude ne se limite pas à l’existence matérielle, elle est globale et elle nourrit en sciences sociales l’idée d’une « société de risques » (Beck).

Peur, résistance et quêtes de sens

Angoisses sociales

[Retour à la table des matières](#tdm)

La peur de l’avenir règne dans les visions du monde : non seulement les lendemains ne chanteront pas, ils seront pires que le présent. Les sujets sont désarmés, ils subissent leurs situations comme une fatalité. Bien que les sujets souffrent de cette situation, on constate des efforts, souvent énormes, pour s’intégrer et s’inscrire dans la société telle qu’elle est, y compris des mobilisations spectaculaires, voire violentes, comme les révoltes dans des banlieues françaises en 2005. Celles-ci relèvent de cet effort d’intégration, et non pas de la contestation de la société. Elles ne sont pas des tentatives de créer un avenir autre, mais des efforts pour s’intégrer dans la société. L’image que ces acteurs ont de la société correspond largement à celle que l’industrie culturelle en donne : un large champ de consommation et de distraction basé sur le travail salarié sûr, un salaire sûr, une vie sûre... un avenir débarrassé des incertitudes angoissantes auxquelles on pourrait s’abandonner. C’est la quête de la « vie bonne » (Aristote). Les demandes quasi rituelles de CDI et de sécurité dans les quartiers en sont des exemples clairs qui montrent également que ces demandes se réfèrent à des problèmes, des manques et des souffrances, dont le seul dépassement imaginable est l’intégration dans la société. Pourtant, la société n’est pas celle que ces acteurs s’imaginent et que l’industrie culturelle leur présente. De plus, ils font l’expérience que cette société imaginaire ne veut pas d’eux, du moins en son centre ; il n’y a pas de place pour eux. Ces mobilisations sont profondément [35] ambiguës. Il s’y conjugue d’abord les efforts d’adaptation aux contraintes et aux forces extérieures qui les font agir ; ensuite, les efforts d’optimiser cette société à leur profit ; enfin, les efforts d’intégration qui mènent en règle générale à l’échec.

Un autre avenir que l’intégration dans cette société imaginaire et la « vie bonne » leur semble impossible, car en général, « l’horizon d’attente [[31]](#footnote-31) » et l’avenir se présentent dans les visions du monde comme une simple prolongation de l’existant, comme un avenir incertain et de ce fait angoissant. Leur vision du monde est largement en décalage avec la réalité de la société et en même temps largement conforme à l’image que la société donne d’elle-même. En conséquence, ils ne peuvent pas trouver consciemment leur place dans cette société qui leur permettrait de développer consciemment et explicitement un « horizon d’attente » (Koselleck) et des projets d’avenir. Le présent tout comme l’avenir sont flous, impensables et de ce fait impensés et non maîtrisables.

Certes, dans cette situation, le sens de l’histoire n’est plus saisissable et le sens de l’existence individuelle non plus, mais ils s’imposent aux sujets. Les slogans qui passent bien dans les mass-médias, comme « si l’ascenseur social est en panne, prends l’escalier », deviennent rapidement cyniques et humiliants, car le constat que l’ascenseur social est en panne est devenu un lieu commun. Mais pourquoi est-il tombé en panne ? À cause d’une mauvaise utilisation ? À cause de fautes de construction ? À cause d’une destruction volontaire ? Ensuite, pour prendre l’escalier, il ne suffit pas de vouloir le faire, il faut que l’escalier existe, qu’il mène quelque part, qu’on sache le trouver et qu’on ait la force et les facultés pour monter.

L’expérience de l’impossibilité de s’intégrer dans la société, imaginée comme la « vie bonne », tout comme l’ancrage solide de la conviction de cette impossibilité [36] dans les visions du monde des sujets, se heurte violement à leur quête de la « vie bonne » selon les critères de la société existante. Cette situation peut devenir tragique, elle peut produire des replis culpabilisants sur soi (« t’es un looser ») ou dans la marginalité, qui semble être le contraire de la société vécue et de fait, elles apparaissent aux sujets comme des alternatives à la société. On est loin des apprentissages nécessaires pour comprendre qu’un « autre monde est possible ».

Pourtant, le monde social sans historicité change, et il change de plus en plus vite. Tous les secteurs de la société sont pris dans ce mouvement d’accélération, le *speeding up*[[32]](#footnote-32). Certes, ce constat, lui aussi, n’est pas aussi récent qu’on le prétend souvent. Adorno a analysé cette tendance à l’accélération déjà en 1961 et il conclut que le changement social permanent et effréné apparent ne transforme que très peu la société. Pour le vécu des individus, le plus important est qu’ils ont l’impression que « les jeux sont faits [[33]](#footnote-33) » et qu’ils sont pris dans le tourbillon de cette dynamique.

La lenteur et la stabilité sont perçues comme inertie et comme déclin, qui sont considérés comme mauvais [[34]](#footnote-34). C’est pour cette raison que l’activisme (des hommes politiques, par exemple) trouve un écho favorable dans l’opinion publique, car (enfin) il se passe quelque chose, ça bouge. En revanche, ce qu’ils font devient secondaire : le sens s’efface derrière l’hyperactivité visible et apparente. Ce phénomène ne se limite pas à la sphère publique. Il existe également dans la vie privée et intime, dans le monde du travail comme dans les activités culturelles ou sportives. Dans l’accélération généralisée, l’épaisseur temporelle et historique s’effrite. Elle fait place aux orientations à court terme, dont les « stratégies à court terme » dans la finance et dans les entreprises sont le modèle. L’urgence et l’immédiateté ont également [37] pénétré les sphères culturelles et intellectuelles ainsi que la sphère intime. Le slogan gauchiste d’antan « nous tous et tout de suite » a trouvé une forme concrète et cynique, car les « nous » ne sont plus des sujets conscients mais les forces anonymes qui font agir les sujets, ces forces que Marx a appelées « la contrainte muette des conditions ».

Les phénomènes ne sont ainsi que rarement considérés comme ce qu’ils sont : des êtres. « Être, c’est être sur la route » (Gabriel Marcel), sur une route qui mène du passé aux avenirs possibles en passant par le présent. Le présent est un carrefour qui mène aux différents avenirs possibles. C’est aux sujets de choisir et de prendre une des routes possibles. Leur choix n’est que rarement un choix libre ; il ressemble de plus en plus à l’exécution d’une fatalité. L’être est considéré comme ce qu’il est pour les sujets *hic et nunc*; il est pris pour son apparence. C’est pourquoi les descriptions, les reportages et les expertises qui rapportent l’apparence des phénomènes dont ils traitent sont tellement importants dans nos sociétés. Ils sont donc très présents aussi bien dans les médias que dans les sciences sociales.

*In fine*, ce sont les sujets qui font tourner ce monde de plus en plus vite. Pourtant, ils n’en sont pas les maîtres, mais les objets. Ce monde change imprévisiblement et il force également les individus à changer. Ils doivent s’y adapter. Cependant, ils ne sont pas absolument passifs et inertes, ils ne peuvent pas l’être, car ils *doivent* se mobiliser pour constituer ce monde et ils *doivent* se constituer dans ce monde changeant, ils *doivent* mobiliser leur subjectivité pour s’y adapter.

Tout le monde n’y gagne pas, il y a aussi des « victimes » et des « perdants » dans ce jeu. Cette triste réalité est un des grands sujets aussi bien du journalisme que des politiques sociales et des sciences sociales. Les descriptions et les analyses invitent à conclure généralement qu’« il faut les aider ». Cette conclusion est plus enracinée dans la tradition de la charité que dans la solidarité des mouvements sociaux qui se poserait la question : comment [38] pouvons-nous ensemble dépasser ces souffrances en avançant vers la réalisation de notre projet d’une société meilleure ? Les « victimes » ne sont pas considérées comme des sujets faisant partie du « nous » avec lesquels on peut agir ou avec lesquels on devrait agir, mais ils sont traités comme des objets de l’aide publique et privée.

Pourtant, le schéma « gagnants versus perdants » ne se réduit pas à une sorte de remake de l’ancienne structure de classes sociales dans le sens où « ceux d’en haut » gagnent et « ceux d’en bas » perdent. Le schéma est transversal et cette transversalité est profondément ancrée dans les visions du monde. Certes, plus on peut investir ou parier, plus on gagne, si l’on gagne. Plus on a investi avec succès, mieux on se débrouille pour gagner de nouveau, et vice versa. Le gain et la perte, tout comme la pauvreté, sont très relatifs. Les sujets sont conscients, par exemple, que les possibilités et les probabilités de faire une carrière professionnelle, d’accumuler une certaine richesse et de vivre confortablement sont inégalement réparties. Les démonstrations sociologiques de la reproduction des inégalités sociales enfoncent les portes ouvertes du savoir quotidien.

Pourtant ces possibilités existent. Il y a aussi des gagnants qui ne font pas partie des *happy few*. Les profits des petits investisseurs à la bourse, l’épargne, l’enrichissement grâce à l’héritage d’immobilier, etc., illustrent bien ces expériences. Certes, même le propriétaire d’un pavillon de banlieue n’est pas un bourgeois, mais au cours de quelques décennies il a accumulé une certaine richesse : un petit gagnant, mais un vrai gagnant. La pensée et les visions du monde sont de plus en plus dominées par la raison instrumentale ; elles s’alignent sur les formes économiques et la forme de l’échange marchand. Ce fait explique que les « grands gagnants » servent d’exemples pour les autres et de critère de jugement pour les perdants. Les perdants sont considérés et se considèrent comme des hommes qui ont fait preuve de leur incapacité de gagner et c’est pour cette raison qu’ils culpabilisent.

[39]

Certes, les résistances existent sur tous les plans de la société : sur les plans politique, intellectuel et culturel, tout comme sur le plan individuel. En revanche, elles ne relèvent que rarement de la critique ou de l’agir transcendant la logique sociale établie. Ce vécu ne peut générer qu’une sorte de révolte contre les forces occultes qui maîtrisent les sujets, parce que la transcendance de leur situation n’est plus pensable. Elle est la forme la plus visible de la résistance, car elle est la plus spectaculaire. Bien souvent, les révoltés accusent les « bureaucraties », comme on appelle les institutions qui représentent pour les sujets les forces abstraites et anonymes qui les font agir [[35]](#footnote-35), d’être la cause de tous les maux de la terre. Cela les mène à des réactions de résignation, d’adaptation ou de refus.

Quêtes de sens ?

On constate souvent que des sujets disposent de « modèles idéaux » qui ont pris une forme fixe et qui permettent facilement la mobilisation rapide de la subjectivité sans que de grandes explications et justifications soient nécessaires. Robert Musil les appelle *Richtbilder*, Adorno (1977/1987) les analyse comme *Leitbilder* que nous appelons, à défaut d’une meilleure traduction, les « modèles idéaux ». « L’homme sans qualités » de Musil les définit comme « des vérités éternelles qui ne sont ni vraies ni éternelles, mais elles sont valables pour un certain temps pour qu’on ait des repères. C’est une expression philosophique et sociologique ; on ne s’en sert que rarement [[36]](#footnote-36) ». Adorno constate en Allemagne après la Seconde Guerre mondiale que le mot *Leitbild*, qui lui rappelle l’armée et sa discipline imposée, n’est pas seulement assez populaire, il est une notion clé de la critique de la culture contemporaine, aussi bien de la part des conservateurs que des idéologues de la RDA. Ces critiques veulent « construire un ordre spirituel [[37]](#footnote-37) ». Cette revendication est au fond totalitaire, car « la fermeture sociale » (Adorno), dont ces critiques déplorent [40] l’absence dans l’art contemporain, a été hétéronome et largement imposée aux hommes. Pourtant, le fait qu’on doive appeler de ses vœux ces « modèles idéaux » montre qu’ils n’existent plus. Par des « actes de sorcellerie » (Adorno), ils se transforment en « des puissances aveugles et hétéronomes qui renforcent l’impuissance et qui de cette façon s’accordent avec la mentalité totalitaire [[38]](#footnote-38) ». Pourtant, la véritable puissance de la mobilisation des « modèles idéaux » consiste dans leur capacité « de distinguer le vrai et le faux, la vérité et le mensonge dans la chose même [[39]](#footnote-39) ». Ils n’ont pas besoin d’autres explications que le constat factuel.

Reste que les « modèles idéaux » ne sont pas en soi totalitaires, mais ils correspondent au caractère autoritaire des sujets, si caractéristique pour notre époque, comme Adorno et ses collègues [[40]](#footnote-40), mais aussi Fromm (1941/1963), l’ont montré. Ni le phénomène ni le mot n’ont disparu, mais son utilisation s’est significativement déplacée. Elle signifie aujourd’hui surtout la conception stratégique de la finalité d’une organisation ou d’une entreprise.

Bien que les sujets ne se servent plus ou peu de cette expression, le phénomène persiste et se développe. Par exemple entre mouvements sociaux, différents « modèles idéaux » se sont concurrencés et affrontés.

Les références éthiques et morales explicites sont devenues plus floues, interchangeables et plus ouvertes au choix des sujets qu’autrefois ; même certains tabous s’effacent. Pourtant, il y a des « modèles idéaux » ou des variantes d’un seul « modèle idéal à suivre » pour orienter la vie en société et lui donner un sens. Il se résume à « bien vivre dans cette société selon les critères de cette société », à la quête de la « vie bonne ». Parce que cet « idéal à suivre » est généralisé, les références ainsi que les points de repère de la vie et des actions se généralisent au sein de la société et ils deviennent plus abstraits.

Dans le passé, les « modèles idéaux » se conjuguaient [41] avec les traditions dans des visions du monde. Les traditions y jouent un rôle central, car les sociétés « ont besoin d’invariance [[41]](#footnote-41) ». « L’invention des traditions [...] est le résultat d’une répétition imposée [[42]](#footnote-42). » Elle est donc profondément hétéronome et plus les changements sociaux sont rapides, plus fréquentes sont les inventions des traditions. Bien sûr, les traditions ne doivent pas être confondues avec le folklore, et leur émergence est directement liée aux institutions et in fine à l’État. Cependant, nous avons constaté le déclin des États-nations (au moins en Europe). Les sujets considèrent les traditions comme obéissant à des lois naturelles [[43]](#footnote-43), et elles se réfèrent souvent à des « *topoi* traditionnels d’une antiquité authentique [[44]](#footnote-44) ». Les traditions appartiennent donc à une seconde nature des sujets, une sorte de lien naturel entre eux et leurs ancêtres. En inventant leurs traditions, ils s’y inscrivent et ils se soumettent à cette seconde nature. Elles font partie des visions du monde des sujets dans la mesure où elles expriment les continuités qui les lient au passé. « La continuité avec ce passé est largement fictive. En bref, ce sont des réponses à des nouvelles situations, ou qui construisent leur propre passé par une répétition quasi obligatoire... au moins certaines parties de la vie sociale [y apparaissent] comme immuables et invariantes [[45]](#footnote-45)... »

Le *speeding up* réduit l’importance des traditions pour la constitution des visions du monde des sujets. Avec le déclin des État-nations décline également le cadre institutionnel et politique des traditions. L’individu fait de plus en plus l’expérience d’être « jeté » (Heidegger), « seul et délaissé » (Sartre).

[42]

Points de convergence

On pourrait aisément compléter cette présentation pour caractériser notre société. On y retrouve toujours leur caractère contradictoire, les vécus de manques, d’angoisses et de souffrances qui ne trouvent pas de dépassement et le fait que les sujets sont devenus des sujets-objets de la dynamique sociale. Aucun de ces constats n’est « faux », dans le sens où les phénomènes qu’ils évoquent n’existent pas, mais ces caractéristiques ne sont pas neuves dans l’histoire. C’est leur conjonction et leur généralisation qui fait qu’une nouvelle époque émerge sous nos yeux, au sein de laquelle existe beaucoup plus de l’époque dépassée ou agonisante que les descriptions effrayées ou enthousiastes du « toujours nouveau » ne le font croire.

Les analyses convergent pour montrer que nous vivons dans une longue période de ruptures : des ruptures simultanées, successives, plus ou moins limitées ou généralisées, qui concernent tous les secteurs de la vie en société. Or, ces ruptures ont ouvert la brèche à l’émergence d’une nouvelle société. Nous vivons un véritable passage entre deux époques. La nouvelle époque est à construire et personne ne connaît la forme de la société de demain. Cette société doit s’ancrer dans le passé ; elle doit « inventer ses traditions » (Hobsbawm), elle doit développer ses interprétations légitimes du présent pour déduire des avenirs possibles.

Le présent est opaque et les évocations des avenirs possibles prennent la forme d’une fatalité et de l’adaptation à des forces qui s’imposent aux sujets, considérés comme des objets de ces forces. Sur tous les plans, des « réformes » sont engagées, projetées, discutées, débattues et combattues. Le glissement de sens du mot « réforme » indique bien la position des sujets par rapport à l’avenir : encore dans les années 1980, le mot « réforme » était le leitmotiv de la gauche modérée. Il s’agissait d’améliorer (petit à petit) le sort des citoyens. Désormais, le mot désigne les efforts pour donner une forme plus adaptée aux forces qui s’exercent sur la société et les individus.

[43]

Penser et résister

Ce qui frappe l’analyste de notre époque c’est la domination consensuelle de la raison instrumentale dans les secteurs les plus divers de la société. La raison instrumentale ne se limite pas aux seules activités économiques et professionnelles. Elle est solidement implantée dans la sphère publique ainsi que dans la vie privée et intime des sujets. Elle domine, par exemple, quasiment sans concurrence les discours publics (politiques, médiatiques et scientifiques) où elle est généralement considérée comme la seule raison possible. Sur la base de la raison instrumentale, la logique marchande, bien souvent également la logique d’entreprise, se généralisent et se banalisent dans toutes les parties de l’existence humaine. Elle forme et formate également les visions du monde des sujets, dont elle est devenue « l’horizon indépassable ». Cela explique pourquoi elle paraît aux sujets comme « allant de soi », comme quasi naturelle et sans alternative.

Bien que la raison instrumentale et la logique marchande dominent largement les modes de penser et d’agir dans nos sociétés, elles ne sont pas seules à l’œuvre. C’est la confrontation entre l’existant, les manques vécus, les déchirements et les souffrances de différentes logiques sociales et intellectuelles qui peut mener au doute de l’infaillibilité de la raison instrumentale.

Le rapport entre soumission et résistance est ancré dans cet affrontement. La résistance prend une forme concrète, sur le plan intellectuel comme sur le plan social et moral, si les sujets ne veulent plus suivre la trace de l’établi. Ils se lancent dans des quêtes de sens qui ne suivent plus les chemins bien balisés et ils exigent une autre manière de vivre, de travailler et de penser. Pourtant rétrospectivement, on constate aisément que ces exigences sont historiquement non seulement rares, mais qu’elles finissent généralement par être intégrées dans l’existant, pour devenir ainsi un moyen d’amélioration de l’existant ou pour se transformer en véritables contre-finalités. Pourtant, la dynamique de résistance n’est pas [44] un jeu de l’oie. D’abord, les sujets prennent conscience que c’est grâce à leurs actions que la situation a changé et qu’ils peuvent imposer leur raison pour dépasser certains manques et certaines souffrances. Or, ils font l’expérience que, d’un côté, leurs actions ont soulagé leurs manques et leurs souffrances et, de l’autre côté, ils renforcent et ils approfondissent la domination de la raison instrumentale et de la logique d’échange qui sont à l’origine de ces manques et souffrances.

La critique et la compréhension des manques et des souffrances ainsi que du potentiel de leur dépassement qui existent au sein de ces phénomènes deviennent positives, c’est-à-dire qu’elles se pervertissent. Cette « dialectique de la raison » a déjà été profondément établie depuis le XXe siècle, tant sur le plan des théories [[46]](#footnote-46) que sur le plan des actions collectives. La critique n’est pas un « mode d’emploi » de l’action contestataire et, sur le plan de la pensée de l’individu, elle n’est pas une thérapie d’adaptation, mais elle peut le devenir.

Pour caractériser la situation de la pensée sociale, des théories et des analyses, mais également des théoriciens du social, on peut se servir d’une formule simple : « Peur de penser - désir de penser ». Au premier regard, ce constat étonne, car - comparé aux temps des « classiques » des sciences sociales - les sciences de la société se sont énormément développées, aussi bien sur le plan quantitatif que sur le plan institutionnel. Le nombre de recherches, d’expertises, d’institutions, de formations, de formateurs et de formés (dans les deux sens du mot) a spectaculairement augmenté depuis les années 1970. Le récent tassement n’inverse pas la tendance. Ce développement aurait pu conforter les penseurs du social, stimuler leur liberté de penser et leur imagination scientifique. En revanche, la raison instrumentale y règne en maître, car la plupart des ces activités ainsi que des sujets impliqués [45] sont plus ou moins directement liés à la « demande sociale » de la reproduction sociale. Il y règne également une véritable peur, souvent même une véritable angoisse, de penser hors des chemins ainsi balisés. C’est la peur de la liberté aussi bien de la pensée que du penseur qui prend cette forme concrète. Pourtant, dans le milieu scientifique comme dans d’autres lieux existe également un véritable désir de penser, c’est-à-dire un désir de dépasser les bornes du socialement et instrumentalement établi, parce qu’il ne permet pas d’atteindre la compréhension de la société et de soi-même. Tiraillées entre les deux pôles de « peur de penser - désir de penser », les sciences sociales créent à la fois des savoirs et des connaissances « utiles », mais aussi des manques et des souffrances sur le plan intellectuel et psychique.

Les structures, les programmes et les activités des institutions scientifiques, nécessaires pour l’existence de la pensée du social ainsi que pour son élaboration et sa transmission, sont des objectivations de la raison instrumentale.

Les chercheurs et les autres « penseurs du social » se trouvent également tiraillés entre la servitude volontaire et la pression de se conformer aux objectivations institutionnelles de la raison instrumentale. Bien sûr, cela n’anéantit pas nécessairement leur désir de penser et leur exigence de penser de façon autonome. Pourtant, la résistance contre cette pression est très faible. Voilà le fond du malaise qu’on retrouve si souvent dans les universités et dans les institutions de la recherche, un malaise qui pourrait nourrir des résistances contre la raison instrumentale sur le plan intellectuel, [[47]](#footnote-47)

Comme on l’a constaté, les manques et les souffrances sont des sujets majeurs des travaux en sciences sociales. Pourtant, on n’a pas affaire à des analyses critiques, car la [46] critique formule et exprime la négativité : au sein de chaque phénomène existe le potentiel d’être ce qu’il n’est pas encore. La critique n’est pas une manière de penser à la place des autres pour leur prescrire certaines actions. La critique n’est jamais une pensée instrumentale, aussi nobles soient les finalités de la pensée instrumentale. Elle n’est pas non plus une manière de proposer des solutions de problèmes ou d’expertises pour des militants ou des réformateurs [[48]](#footnote-48).

Bien au contraire, elle est le lien intellectuel de compréhension avec les autres, qui permet d’échanger et de débattre publiquement et raisonnablement sur la base de la connaissance que le dépassement de l’existant est possible. Ceci explique que la raison qui structure les arguments du « débat » public est un des enjeux centraux du discours public : il s’agit de critiquer la raison instrumentale. Là où cette critique n’existe pas, ou plus, elle a fait place à l’idéologie qui pose (en général implicitement) la raison dominante, c’est-à-dire la raison instrumentale, comme la seule raison possible. Le public n’est pas passif, à l’image du public d’un cours qui écoute les paroles du professeur. Dans l’espace public existe un lien entre moi, un homme privé (privé de l’autre), et l’autre, un autre homme privé. Or, la phénoménologie l’a montré depuis longtemps : je pose mon regard sur l’autre qui se reconnaît dans mon regard, tout comme je me reconnais dans le regard que l’autre pose sur moi. Grâce à notre reconnaissance mutuelle se crée le lien entre « je » et l’autre « je ».

Résister ?

Malgré la conflictualité élevée dans nos sociétés, dans les visions du monde des sujets la fin des utopies classiques s’est transformée en la fin de l’espoir de pouvoir vivre autrement, la fin des possibilités de dépasser les manques et les souffrances. Il faut s’arranger et s’adapter [47] le mieux possible au le monde tel qu’il est. L’adaptation aux contraintes et aux faits sociaux semble alors être la seule manière de se construire une vie convenable. Les souffrances et les manques n’ont pas disparu pour autant. Cependant, on pourrait peut-être imaginer des variations du monde au sein duquel nous vivons, mais pas un autre monde. Les tentatives de dépassement de la société ne peuvent mener qu’à des sociétés bien pires que la nôtre.

Cette conviction a profondément motivé dans les années 1980 et 1990 les courants antitotalitaires ainsi que les mobilisations pour la défense des droits de l’homme [[49]](#footnote-49). Elle se nourrit d’expériences vécues : l’effritement des mouvements ouvriers et le nécessaire « adieu au prolétariat [[50]](#footnote-50) », la fin des « nouveaux mouvements sociaux » des années 1970 et 1980 ainsi que la vague du « néolibéralisme » victorieux sur le plan mondial, sans oublier l’implosion des régimes « socialistes » qui, par ailleurs, avaient plutôt servi de preuve qu’une autre société est possible que de « modèle » à suivre. L’adaptation et l’implication des sujets dans la société telle qu’elle est, la positive attitude, fait prendre conscience de la libération des contraintes des anciennes « solidarités » (Durkheim), des anciennes formes de « vivre et travailler ensemble » (par exemple au sein de la classe ouvrière). Elle montre aussi qu’on a une plus grande liberté de choix qu’auparavant et que la société semble plus souple et plus libre.

Bien que les sujets aient souvent l’impression que la société « tourne » toute seule comme une machine et indépendamment d’eux, elle a besoin de leur subjectivité pour se (re)constituer. Les sujets se trouvent dans cette société non seulement partiellement libérés des anciennes contraintes, comme les théoriciens de l’individualisme le montrent ; ils sont également pris dans l’obligation de mobiliser leur subjectivité pour exister au sein de la [48] société, dans les entreprises, dans leurs familles, etc. Ils doivent se mobiliser pour cette constitution.

Il leur faut donc des raisons pour se mobiliser ; il faut que cette mobilisation ait un sens pour eux. Ils doivent se faire une idée du monde social avec lequel ils ont un rapport d’extériorité pour trouver leurs raisons d’agir au sein de ce monde qui les « prend ». Cette quête de sens peut ouvrir la voie de la compréhension de ce monde. Or, pour avancer vers la compréhension, il faut des notions qui permettent de comprendre ; des notions, pour « mettre avec les autres la main sur » la réalité (comme on pourrait paraphraser l’expression allemande *begreifen* ainsi que le mot « comprendre »), qui leur donne l’accès intellectuel à la société et à des avenirs possibles. En revanche, ces notions (leur) manquent cruellement.

[49]

**Malaise dans la société.***Soumission et résistance.*

Chapitre II

MALAISE  
ET SUBJECTIVITÉ

[Retour à la table des matières](#tdm)

Pour comprendre le malaise, on ne peut se satisfaire ni des constats empiriques et historiques de son existence, ni de résistances, d’indignation, de révoltes ou de révolutions, ni du constat que, in fine, c’est l’adaptation et la soumission qui se sont imposées aux individus. Au cœur de chaque sujet existe la contradiction entre soumission et résistance. La dialectique entre la soumission et la résistance aide à comprendre le malaise et permet d’expliquer pourquoi la soumission a pris une forme allant de soi et quasi naturelle. Ainsi, elle est devenue une seconde nature des sujets.

Nous devons également comprendre pourquoi les résistances réémergent au cours de l’histoire, pourquoi elles sont nécessaires pour la constitution du lien social et de la soumission.

La « nature humaine » : la subjectivité socialisée

L’idée d’une nature humaine est particulièrement vivante dans les visions du monde des sujets, mais cette idée fait également partie des réflexions les plus classiques de la philosophie, dont certains auteurs [[51]](#footnote-51) ont eu et ont encore aujourd’hui une réelle importance pour les sciences sociales. Pourtant, plus importante que ces références [50] pour les sciences sociales est la reprise des visions du monde des sujets en tant qu’explication du social.

La recherche de la nature humaine relève de la quête d’un remède définitif à l’angoisse existentielle des êtres humains. Celui qui trouverait la nature humaine aurait trouvé Dieu sécularisé. Il existe aussi peu de certitude de cette existence qu’il existe de preuve scientifique de l’existence de Dieu, ou de son contraire. L’être humain est un être comme les autres et « être, c’est être en route », pour reprendre la fameuse formule de Gabriel Marcel. Dès lors, pour comprendre les sujets et leurs subjectivités, on doit suivre une approche situationnelle qui a comme point de départ les sujets tels qu’ils sont à un moment donné : leur être situé.

Il n’existe pas non plus, le sujet, mais il y a une multitude de sujets individuels et socialement liés, qui partagent un certain nombre de traits de leurs subjectivités. Ce sont des rapports abstraits qui les lient. Hegel et par la suite Marx ont montré l’unité et l’interpénétration qui existe entre l’individu et le général. Le général trouve une forme concrète dans l’individuel. C’est pour cette raison qu’il est essentiel de retenir pour la compréhension de la subjectivité que « les hommes sont liés entre eux par des relations d’intériorité ».

Pour comprendre ces relations d’intériorité, il faut expliquer la dialectique entre le général et l’individuel, qui forge la subjectivité. Il ne suffit pas de reconstituer les trajets (de vie, professionnels, etc.) individuels pour les généraliser par la suite. Car procédant ainsi, on réduit le général à la somme des individus et l’individu à un simple fragment du général, comme le n du N en statistique. La généralisation qui découle de ce genre d’analyses ne peut pas dépasser le constat de la ressemblance ou de la différence empirique de certains êtres, sans pour autant pouvoir indiquer les raisons (abstraites) pour lesquelles ils se ressemblent ou se distinguent et pour lesquelles ils vivent [51] ensemble. Il faut chercher dans les formes concrètes de leur « manière de vivre et de travailler ensemble » (Durkheim) les caractéristiques abstraites pour y trouver les arguments les plus abstraits qui nous expliquent le lien entre individus. On ne peut les trouver que dans le concret, comme Hegel l’a déjà constaté, car il est « la conjonction les traits les plus abstraits de la société » (Marx).

Subjectivité socialisée

Pour comprendre le mode de socialisation de nos sociétés, on peut se référer à la tradition phénoménologique. « L’homme n’existe pour l’homme que dans des circonstances et dans des conditions sociales données, donc toute relation humaine est historique. Mais ces relations historiques sont humaines dans la mesure où elles se donnent en tout temps comme la conséquence dialectique immédiate de la praxis, c’est-à-dire de la pluralité des activités à l’intérieur d’un groupe d’un même champ pratique [[52]](#footnote-52). » Dans la tradition phénoménologique, on a également souvent souligné que les sujets vivent consciemment dans leurs mondes sociaux, c’est-à-dire que, en tant qu’êtres conscients, ils se font une idée et une image de ces mondes ainsi que d’eux-mêmes et des autres. Vivant avec les autres, ils ont en outre en commun leur auto-réflexivité : leur moi se constitue en je [[53]](#footnote-53). Cependant, ils ne se dissolvent pas dans un collectif ou dans un amalgame avec les autres. Ils sont en même temps séparés les uns des autres et unifiés. Dans ce sens, ils sont séparés, ils sont des « Uns » (*Einzelne*, Hegel), et leur unification est faite, à faire et à refaire. « Les relations entre les hommes sont à chaque instant la conséquence dialectique de leur activité dans la mesure où elles s’établissent comme dépassement de relations humaines subies et institutionnalisées [[54]](#footnote-54). » Cette séparation-unification se fait de différentes [52] manières. Les plus connues, peut-être également les plus importantes, sont l’entreprise et le processus de production, que nous avons évoqué dans le chapitre précédent, ainsi que l’espace public.

Dans l’espace public se lient les « hommes privés » (Habermas), conçus comme les « Uns », privés d’un lien social dont ils ont existentiellement besoin. Cet espace est une nécessité pour ne plus être privé du lien social. Grâce à l’espace public, et peu importe sa forme, le sujet est désormais un homme privé et public à la fois. Les hommes publics sont liés entre eux selon des critères très abstraits, dont la citoyenneté est l’un de plus classiques.

L’enjeu de l’agir sur la place publique n’est pas la recherche de la vérité, mais l’interprétation légitime de la société, de son état actuel et de ses avenirs possibles. Ceux qui s’y imposent imposent à la société entière leur projet de société particulier. Les discours dans l’espace public sont par conséquent des discours de pouvoir, menés par des spécialistes et souvent des professionnels de la « cause publique », par exemple les intellectuels ou les hommes politiques.

Dans l’espace public s’affrontent des visions du monde et des raisons d’agir. On constate ainsi dans ces discours le poids des arguments, des raisonnements et de la communication. Ces discours ne sont pourtant pas des discours libres. Ils sont fort variables et seulement raisonnables dans le sens formel du mot : ils donnent des arguments et des raisons pour lesquels la société devrait suivre le chemin de développement qu’il propose. En face de ces « discutants » et en interaction avec eux se trouve le public qui, à son tour, est l’autre auquel ceux qui tiennent les discours s’adressent et qui devraient transformer les idées en actions.

Les arguments et les discours dans l’espace public correspondent en général à la raison instrumentale, qui est la rationalité dominante. Ils ne sont que rarement conformes à la Raison dans la tradition des Lumières ou à la raison dialectique qui caractérise la critique. [53] Néanmoins, la domination de la raison instrumentale ne rend pas impossible que d’autres voix, par exemple la voix de la critique se fassent entendre sur l’espace public, mais dans les discours publics - on appelle généralement « critique » la dénonciation instrumentale de manques et de souffrances.

L’irrationnel joue également un rôle important dans ces discours, car beaucoup de phénomènes échappent aux formes établies de la rationalité. Pourtant les croyances, l’inconscient, les mythes, etc. occupent une place importante dans les subjectivités des sujets. C’est pourquoi la mobilisation de la subjectivité pour la constitution de la société inclut celle de l’irrationnel. Bien entendu, il s’agit d’irrationnel dans le sens où il ne correspond pas à la raison instrumentale.

Enfin, dans une société donnée, coexistent toujours plusieurs espaces publics, souvent concurrents et partiels. En Europe et particulièrement en France s’est établie au cours de la profonde capitalisation de la société une constellation très particulière, que l’on considère pourtant souvent comme le cas « normal » : un grand espace public, « l’espace public bourgeois » (Habermas) qui, encadré par l’Etat-nation, englobe les différentes sociétés nationales. Cette forme de l’espace public est liée à une constellation particulière dont Habermas (1962) a constaté déjà dans les années 1960 le déclin, mais l’évolution de l’espace public n’est pas notre sujet.

La fonction la plus importante de l’espace public est de lier les individus séparés. Cette unification des séparés est, d’un côté, le résultat de forces et de contraintes qui agissent de l’extérieur sur les individus (la violence physique, économique, institutionnelle, idéologique, etc.). De l’autre côté, les individus se mobilisent, ils mobilisent leurs subjectivités pour s’unifier avec les autres. Pour comprendre la mobilisation de leurs subjectivités (qui, par ailleurs, semble souvent absurde et surtout contraire à leurs intérêts), on doit se rappeler que le sujet se constitue dans son rapport de réciprocité avec l’autre et que le [54] je ne peut exister que par rapport à l’autre. C’est dans la réciprocité qu’il se reconnaît et qu’il reconnaît l’autre. Ils sont existentiellement liés.

Même si leur situation contingente est créée par la violence (les paysans du XIXe siècle chassés des terres, qui se sont retrouvés dans des usines, pour ne citer que cet exemple très classique), les sujets créent entre eux de la reconnaissance, qui ne se limite pas à la reconnaissance entre pairs. La reconnaissance entre pairs est la source de la solidarité (ouvrière, par exemple). Elle peut également exister entre les pairs (par exemple les ouvriers) et les autres (par exemple les patrons) parce qu’il y a quelque chose qui les lie (la bonne santé de l’entreprise, par exemple). On a affaire à des processus classiques de la reconnaissance, comme Hegel les a analysés. Pour que la reconnaissance se fasse, il faut que les sujets se mobilisent pour reconnaître l’autre et pour se reconnaître dans l’autre. Cette mobilisation est violente [[55]](#footnote-55).

On peut ainsi mieux comprendre la socialisation et la mobilisation de la subjectivité pour la participation à la reproduction du capital que nous avons évoquée à l’exemple de l’entreprise dans le chapitre précédent. Grâce à cette socialisation, les sujets disposent, entre autres, de l’autodiscipline, de l’intériorisation de la violence, de la reconnaissance en tant qu’êtres soumis ainsi que de la capacité de lutter pour « trouver leur place » au sein de cette société, - la « lutte pour la reconnaissance » (Honneth).

Cet argument nous permet par ailleurs d’avancer dans la compréhension de la « servitude volontaire » (La Boétie) dans la société contemporaine. On doit prendre cette expression au pied de la lettre : le sujet sert volontairement et consciemment un maître auquel il se soumet. On a affaire à une forme classique de la reconnaissance que Hegel a analysée comme la dialectique entre le maître [55] et le valet, traduite comme dialectique « du maître et de l’esclave ».

Résistances et constitution du capital

Cette socialisation spécifique ainsi que la forme spécifique de la subjectivité, qui en est le résultat, sont nécessaires pour l’établissement du capitalisme, c’est-à-dire, pour dépasser les résistances qui obéissent à une autre logique que la sienne, qu’il s’agisse de logiques relevant des sociétés du passé ou de logiques anticapitalistes. En même temps, elles sont nécessaires pour la constitution et la reproduction des sujets, car ils ne peuvent pas exister au sein du capitalisme sans être conformément socialisés.

Cette dialectique est particulièrement simple à saisir au sein de l’entreprise, comme on l’a vu dans le chapitre précédant. Pour le capital, la mobilisation de la subjectivité sous sa forme concrète de la force de travail est une nécessité pour créer de la valeur, pour se revaloriser et pour se reproduire. La subjectivité doit correspondre aux principes et à la logique du capital. Elle prend la forme marchande et les rapports que les sujets entretiennent avec les autres ainsi que l’identité qu’ils se créent devraient également correspondre à la « forme marchande ». Ce processus ne connaît pas de fin inhérente, il ne « s’épuise » pas, tout comme la reproduction du capital par ailleurs.

Pour le sujet cela signifie qu’il doit nécessairement apprendre à vivre dans ce monde qui lui est extérieur et s’impose à lui ; il doit s’y adapter toujours à nouveau. Ce monde s’impose à lui, qu’il le veuille ou non. Dans cette mesure, le sujet a un rapport d’extériorité avec ce monde dont il fait partie. Pourtant, faisant partie de ce monde il est dans ce monde et le monde est en lui. Le monde correspond à ce que Hegel appelle le général, qui existe sous une forme bien spécifique dans l’individu concret. Telle est la source de la violence structurelle et infinie du capitalisme que le sujet vit surtout comme manques et souffrances. Ses rapports aux autres sont à la fois des rapports imposés et des rapports à créer. Par conséquent, la « situation » [56] (Sartre) du sujet est contradictoire. Elle est en mouvement, elle se transcende sans cesse, plus ou moins rapidement. Le sujet peut prendre conscience de ce dépassement et essayer de le former selon ses critères, ce que Sartre appelle la liberté.

Aliénation et fétichisme

[Retour à la table des matières](#tdm)

Pourtant, les processus de libération sont très rares dans l’histoire du capitalisme. Les explications du rapport des sujets à leurs objectivations, et particulièrement aux produits de leur travail et aux autres, montrent qu’on a généralement affaire à des processus d’aliénation, une notion réémergeant régulièrement dans les discussions.

Cette notion véhicule de multiples sens intimement liés. Bien sûr, l’aliénation a un sens juridique et économique bien connu, qui indique la vente ou un mouvement semblable d’une propriété. Il se réfère directement à l’échange marchand. L’aliénation dans le sens commun (par exemple le fou aliéné), en revanche, concerne un être humain qui n’est pas « véritablement » un être humain. Il est déchiré entre son essence humaine et son être empirique. Pensons également au sens du mot « aliénation » qui indique la déviation de sentiments comme un amour instrumentalisé !

Déchiré, instrumentalisé par des forces extérieures à lui et hors de maîtrise par le sujet, ce sont les caractéristiques qu’on trouve dans les notions de l’aliénation. Pourtant, l’aliénation est également toujours conçue comme un rapport : un rapport aux choses, aux autres ou à soi-même.

Certes, dans les sciences sociales le mot aliénation évoque également et surtout la tradition marxiste. Selon des interprétations habituelles, notion clé des travaux du « jeune Marx », l’aliénation sera par la suite remplacée dans les écrits du « Marx mûr » par des réflexions plus économiques [[56]](#footnote-56).

[57]

Bien sûr, ce n’est pas Marx qui a introduit cette notion dans l’analyse des rapports sociaux. Son usage pour expliquer les relations sociales remonte beaucoup plus loin dans l’histoire intellectuelle de l’Occident. Il existe une longue tradition chrétienne : aussi bien dans la Bible (les épîtres de saint Paul) que dans les écrits de Luther ou dans la philosophie de von Schelling on retrouve des idées et des arguments qui ressemblent beaucoup à ce qu’on appelle aujourd’hui l’aliénation. C’est l’idée de l’homme séparé de Dieu parce qu’il n’est pas croyant ou inculte. Ou les idées de saint Augustin, de Pascal ou de Kierkegaard, qui caractérisent l’homme comme tiraillé entre le néant et l’infini du cosmos. Il faut qu’il reste au milieu, qu’il médite et qu’il mène une vie chrétienne pour (sur)vivre le déchirement entre Dieu et sa vie terrestre due au pêché original. L’aliénation est dans ce cas existentielle et cette vie aliénée est dramatique, peut-être même tragique si l’aliénation est inévitable.

Enfin, la racine latine *alienatio* cadre bien les différentes interprétations. On pourrait traduire ce mot latin par « devenu étranger », ce qui correspond largement au sens du mot allemand Entfremdung, qui pose - par ailleurs - tant de problèmes de traduction. Il signifie le processus et le fait de devenir ou d’être étranger à quelque chose, à quelqu’un auquel je suis lié ou à soi-même.

L’apport de Marx

Marx ne se contente pas de ces significations assez vagues de l’aliénation. Il en fait une notion clé de sa conception du capital, car le capital - dans la tradition marxienne - est un rapport social. Certes, bien avant Marx, Adam Smith a déjà systématiquement lié le sens juridique de l’aliénation à l’échange marchand. Pourtant, la source hégélienne est certainement plus importante pour Marx, surtout dans les années 1840. Hegel [[57]](#footnote-57) développe avec son expression *entäussern* (traduite comme [58] aliéner) le processus de séparation de quelque chose et de mise à l’extérieur de moi. Je peux me séparer non seulement de ma propriété, mais aussi de ma volonté qui gagne de cette manière une existence objective par rapport à moi. Pour moi, elle est une extériorité et elle est l’autre. Ce qu’on doit surtout retenir est le constat que dans ce monde existent et persistent des ruptures, des scissions et des brisures (*Spaltung*, Hegel). Je me perds dans l’autre et je me sens dessaisi de moi-même. C’est la « conscience malheureuse », thème que Hegel développe dans La Phénoménologie de l’esprit.

Marx, quant à lui, caractérise déjà dans [*La Question juive*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mak.que)[[58]](#footnote-58) l’homme comme étranger à lui-même. On y reconnaît facilement la tradition hégélienne. Mais c’est surtout à partir de ses travaux publiés sous le titre [*Manuscrits de 1844*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mak.man1)[[59]](#footnote-59) que Marx met le travail au centre de son analyse de l’aliénation comme une forme de la conscience de soi. Il caractérise la science qui veut expliquer ce phénomène, la philosophie (on y ajouterait aujourd’hui volontiers les sciences sociales), comme la « mesure du monde aliéné ». Déjà dans les années 1840, Marx quitte le chemin de la philosophie classique. Son analyse de l’aliénation est intimement liée à sa grande aventure intellectuelle de la critique de l’économie politique. L’économie politique de son époque a pour ambition d’expliquer le capitalisme. Or, Marx constate qu’elle n’explique même pas la propriété privée ; elle la postule comme un *a priori*. Selon lui, pour comprendre et expliquer l’économie et la société, pour comprendre les catégories économiques, sociales et politiques du capitalisme, on ne doit pas partir de la propriété privée (comme le font également les anarchistes de son époque), mais du travail, de l’aliénation du travailleur, de son travail et de la production de la marchandise.

Dans les années 1840, encore très lié à la philosophie classique, il constate la séparation de l’homme de son [59] essence. Le communisme serait la réconciliation de l’homme avec lui-même. Plus tard, en passant par les *Grundrisse*[[60]](#footnote-60), c’est surtout dans [*Le Capital*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mak.cap2)[[61]](#footnote-61) et dans les *Théories sur la plus-value*[[62]](#footnote-62) qu’on trouve dans la notion du fétichisme de la marchandise les arguments pour lier systématiquement l’aliénation à la production de la marchandise et à la pénétration de la forme marchande dans la société.

Certes à partir des années 1850, Marx ne fait quasiment plus usage de l’expression aliénation. Le mot fétichisme n’est pas seulement une expression ironique pour « pimenter » sa « critique de l’économie politique », car les analystes de l’économie et de la société croient le capitalisme, tout comme leurs analyse par ailleurs, tellement rationnel et raisonnable. Le fétichisme semble appartenir aux seuls sauvages. Cependant, Marx montre qu’il se trouve au cœur du capitalisme. Il cherche à comprendre pourquoi les hommes agissent dans le sens de la production et dans le sens de la reproduction du capital, pourquoi ils se soumettent volontairement aux exigences du capitalisme au lieu de se rebeller contre lui et pourquoi « ils prient » (Marx) les objectivations du capitalisme. L’économie politique, selon Marx, n’a jamais posé ces questions. Les faits qu’il questionne semblent naturels à l’économie politique, tout comme le travail productif[[63]](#footnote-63). Pourtant, il n’y a rien de naturel, ni dans la production ni dans la société. On a affaire à des processus sociaux qui constituent la marchandise, laquelle dispose d’un « caractère mystique [[64]](#footnote-64) ». Ce n’est pas la valeur d’usage, mais la forme marchande qui produit ce mythe. La valeur d’usage correspond à un besoin (qui, bien sûr, est socialement constitué) : la valeur d’usage des mes chaussures est de me chausser et celle de mon pull-over de me vêtir, parce que [60] je considère comme nécessaire d’être chaussé et vêtu. « L’énigme de la forme marchande consiste... simplement dans le fait que le caractère social du travail se reflète aux hommes sous la forme concrète (*gegenständlich*) du produit de leur travail et comme qualités naturelles de ces choses [[65]](#footnote-65). » Par conséquent, les rapports sociaux de production apparaissent au « travailleur général » (*Gesamtarbeiter*) comme un rapport social entre des choses et le travailleur se situe en extériorité par rapport à elles. Pourtant, ces rapports maîtrisent les travailleurs. « C’est à cause de ce quiproquo que les marchandises deviennent des choses sociales sensibles et dépassant les sens (*übersinnlich*) [[66]](#footnote-66). » (Les marchandises sont des choses sensuelles parce qu’on peut les saisir avec ses sens ; elles peuvent être des objets de nos désirs, mais elles échappent toujours à nos sens. Marx pousse cette argumentation plus loin en constatant que « le rapport social spécifique entre hommes prend pour [eux] la forme fantasmagorique d’un rapport entre choses [[67]](#footnote-67) ». C’est cela, le caractère fétiche de la marchandise issu du caractère social du travail produisant les marchandises.

« Ce caractère fétichiste du monde des marchandises émerge... du caractère à la fois particulier et social du travail, producteur de marchandises [[68]](#footnote-68). » Le travail est particulier et social à la fois, parce que le « travail social total » (*gesellschaftliche Gesamtarbeit*, Marx) est la conjonction des travaux privés. Son caractère social n’apparaît aux travailleurs que dans le processus d’échange et dans les rapports d’échange qu’ils se créent entre eux. Il prend pour les travailleurs la forme apparente de rapports chosifiés entre personnes et de rapports sociaux entre choses. Il ne prend pas la forme de « rapports sociaux immédiats entre personnes... [mais] les produits du travail gagnent leur matérialité, seulement saisissable au sein de [61] l’échange... et [elle est] séparée de sa matérialité d’usage [[69]](#footnote-69)... ».

Les rapports sociaux apparaissent désormais aux producteurs comme « des rapports chosifiés entre personnes et des rapports sociaux des choses [[70]](#footnote-70) ». Le travail privé n’est pas seulement, comme on l’a vu, privé et social, il est également à la fois un travail utile pour satisfaire certains besoins sociaux et il fait partie du « système naturel de la division sociale du travail [[71]](#footnote-71) ».

Le travail doit donc, d’un côté, être utile pour les autres. La production de mon pull-over par un travailleur, par exemple, a pour moi l’utilité de me vêtir. De l’autre côté, les hommes comparent les différents produits dans l’échange en tant que valeurs et non pas comme différentes valeurs d’usage. Mon pull-over vaut autant que deux kilos de steak, par exemple. Les valeurs d’usage de mon pull-over et des steaks ne sont pas les critères de la comparaison. « La valeur transforme chaque produit du travail en un hiéroglyphe social. Plus tard, les hommes essaient de déchiffrer le sens du hiéroglyphe, de découvrir l’énigme de leur propre produit social [[72]](#footnote-72)... » On reconnaît aisément les racines de cette réflexion dans ces travaux dans les années 1840 sur l’aliénation [[73]](#footnote-73). Bref, « la valeur est un rapport entre personnes... caché sous des choses [[74]](#footnote-74) ».

Les êtres humains sont des êtres conscients, ils pensent et réfléchissent. « La réflexion sur les formes de la vie humaine... commence *post festum* et c’est pour cette raison qu’elle commence avec *les* *résultats* du processus de développement » [[75]](#footnote-75). Les hommes pensent selon cette abstraction qui caractérise la valeur d’échange et la marchandise [62] concrète qui est valeur. Ils transposent l’abstraction de la valeur et de l’échange dans leurs visions du monde (« abstraction réelle », Realabstraktion).

Les « connexions aveuglantes » (*Verblendungs-zusammenhang*) que Marx constate s’installent parce que les rapports sociaux sont presque insaisissables pour les hommes. Ils saisissent des rapports entre des choses. Les théories du social ne font pas exception à ces « connexions aveuglantes ». Marx revient sur sa critique de l’économie politique en constatant à l’exemple de l’économie politique de son époque que ses catégories se donnent comme des catégories naturelles, comme « allant de soi », comme on le fait aujourd’hui couramment dans les sciences sociales. Elles sont « des formes de pensée socialement établies, c’est-à-dire des formes objectives de la pensée, de ces rapports de production faisant partie de ce mode de production historiquement déterminé, c’est-à-dire de la production de marchandises [[76]](#footnote-76) ». Désormais, les hommes « ont à leur produit un rapport marchand, ils sont pour eux des marchandises et des valeurs ; sous cette forme chosifiée, ils créent les rapports entre leurs travaux privés en tant que travail humain semblable [[77]](#footnote-77) ». Les rapports sociaux, la culture, etc. sont des produits des êtres humains. La forme marchande pénètre donc la totalité de la société.

Les rapports sociaux, qui ont pris la forme marchande, apparaissent désormais aux sujets comme une « seconde nature ». Lukacs [[78]](#footnote-78) (1922/1978) et par la suite Adorno [[79]](#footnote-79) (1972) ont donné un sens très précis à la notion de « seconde nature ». Elle est le monde socialement et historiquement produit ; c’est un monde des choses, un monde chosifié, un monde étrange et étranger aux hommes. Evidemment, on a affaire à une forme d’aliénation. Lukacs a analysé comment l’aliénation [63] s’installe dans la conscience de classe. L’École de Francfort ou Sartre, chacun à sa manière, ont exprimé ce phénomène. Il ressemble à la nature, il est vécu et considéré comme naturel. Pour les sujets, il est une seconde nature. Adorno insiste sur la nécessité que, pour comprendre les chosifications, ont doit les déchiffrer. Elles ne se dévoilent pas au sens commun ou aux visions du monde. Le fétichisme est donc la conceptualisation des abstractions sociales que l’on trouve dans les visions du monde et dans l’opinion publique, une sorte de pseudo théorie du social. Il pénètre toute la vie sociale et la culture [[80]](#footnote-80).

Adorno reprend à Marx un autre argument et il focalise son argumentation sur les abstractions d’échange (*Tauschabstraktionen*) qui caractérisent les rapports des hommes au monde, aux autres et à soi-même. Ces abstractions d’échange permettent donc, comme Marx l’avait montré, de rendre semblables, comparables et formellement égaux des phénomènes foncièrement différents, d’homogénéiser l’hétérogène (des biens et des services ou d’autres activités différentes) grâce à la valeur et à la monétarisation. « Les rapports sociaux eux-mêmes se coagulent en dehors des hommes, c’est-à-dire se placent en extériorité par rapport aux relations sociales les plus immédiates, parce qu’ils finissent par dépendre d’abstractions sociales, comme la circulation monétaire [[81]](#footnote-81)... » Le rapport social, qui est le capital, disparaît sous la couche épaisse des biens et des services, des marchandises échangées et à échanger, des relations techniques, des flux de la production, etc. Le rapport social semble être naturel, allant de soi : une seconde nature. Certes, on peut et on doit toujours ajuster cette seconde nature, mais elle est indépassable.

[64]

Subjectivité

[Retour à la table des matières](#tdm)

En revanche, « être, c’est être sur la route » et l’existence des sujets ne se limite pas au statu quo, car « l’homme est un être matériel au milieu d’un monde matériel ; il veut changer le monde qui l’écrase, c’est-à-dire agir par la matière sur l’ordre de matérialité : donc se changer lui-même... et c’est à partir de cet ordre nouveau qu’il se définit à lui-même comme l’Autre qu’il sera ». Plus sobrement dit : le sujet cherche le dépassement des manques et des souffrances vécus dans la situation au sein de laquelle il existe. Son existence ne se limite pas au présent immédiatement vécu. Elle a également un passé qui est partiellement mobilisé pour constituer la situation actuelle. Enfin, elle a des avenirs possibles : elle est un projet ou, pour paraphraser Gabriel Marcel, elle est une route qui vient de quelque part et qui mène ailleurs, mais nul ne sait où. On doit choisir sa direction dans une situation contingente qui implique un grand nombre de contraintes.

La sérialité comme contingence

La tradition compréhensive de la sociologie, au plus tard depuis Max Weber, souligne, entre autres, que la compréhension du social englobe aussi bien le sens subjectif, le sens que les sujets donnent à leurs actions et aux autres phénomènes, que le sens objectif, le sens des résultats et des objectivations de leurs actions. C’est pour cette raison qu’elle est armée pour comprendre et pour expliquer la dialectique entre les sujets qui agissent consciemment, qui donnent un sens à leur vie et au monde guidés par leurs visions du monde, mais souvent également par de véritables « modèles idéaux [[82]](#footnote-82) » qui, dans une situation contingente d’action, leur permettent de développer leurs raisons d’agir. Leurs agirs ont donc un certain sens pour [65] eux (« sens subjectif ») et ils s’objectivisent, ils deviennent des choses sociales et des « institutions [[83]](#footnote-83) » disposant d’un « sens objectif ». En ce sens, les sujets sont donc des instituants.

Un autre constat s’impose. Les institutions, que les sujets ont instituées, les dominent. Or, les sujets ne se dissolvent pas dans les institutions. Cette domination n’est pas une soumission totale et absolue des sujets qui ferait qu’ils seraient absolument passifs et inertes, qu’ils ne seraient plus des sujets, mais des agents. En revanche, les sujets se mobilisent pour constituer les institutions : ils créent l’hétéronomie qui les domine. Ils le font généralement d’une manière volontaire ; on a donc affaire à une « servitude volontaire » (La Boétie). Ils se reconnaissent dans ces situations comme « maîtres et esclaves » (Hegel). Il émerge différentes formes empiriques de cette reconnaissance et de la domination qui la caractérise : les « figures du maître » (Enriquez).

Subjectivité et quête de sens

Ce rapport de soumission est ancré dans la subjectivité. La socialisation de la subjectivité fait partie de l’existence « normale » au sein d’une société. Un rapport dialectique entre l’émergence et la généralisation du capitalisme, d’un côté, et, de l’autre, la subjectivité qui prend la forme du rapport « instituant-institution » doit ainsi exister. Le sujet est nécessairement irréductible à la totalité sociale du capitalisme (on l’a vu), mais il ne se constitue pas seulement par rapport au capitalisme comme totalité. Dans ce sens la subjectivité est socialisée. Le sujet se (re)connaît également dans l’autre, dans celui qu’il n’est pas. L’autoréférence des individus, si souvent mise en avant dans les analyses sociologiques récentes, est donc également une référence à l’autre et à la totalité sociale. Si l’auto-référence des sujets a augmenté, leurs rapports avec les autres sont devenus plus denses. Or, se pose la question de [66] savoir quelle est la nature de ces rapports. On reviendra plus tard sur cette question. Le sujet doit consciemment réaliser les trois éléments de ce rapport constitutif, je-autre-totalité, lesquels doivent se conjuguer dans sa vision du monde pour qu’il trouve un sens à ses agirs et à son existence.

La compréhension ne doit pas être confondue avec la connaissance que l’on a de son monde [[84]](#footnote-84). Si la compréhension est l’analyse des sens subjectif et objectif, le savoir et les connaissances, dont chaque individu dispose, lui permettent de mener sa vie et d’exister raisonnablement au sein de la société, c’est-à-dire selon certaines raisons qu’il se donne. Ce sont ses raisons d’agir, en général incohérentes selon des critères scientifiques, même souvent contradictoires. Les raisons d’agir des individus n’ont rien à voir avec, par exemple, la Raison des Lumières ou la raison que les différents courants philosophiques ont pu élaborer. Pourtant, grâce à ses raisons d’agir, l’individu s’explique pragmatiquement son agir et il donne un sens à son existence ainsi qu’à ses efforts pour atteindre la « vie bonne ». Les raisons d’agir ne sont jamais données « une fois pour toutes », elles sont perpétuellement à vérifier, à consolider et à prouver ; elle sont « en route » (Gabriel Marcel), « venues et à venir » (Sartre) tout comme l’existence [[85]](#footnote-85).

La compréhension, d’un côté, et le savoir et la connaissance, de l’autre, sont différentes formes et différentes sortes de quête de sens : le sens de la vie, des actions que les individus mènent, de la société au sein de laquelle ils existent. Or, les finalités de ces quêtes de sens ne sont pas les mêmes : la compréhension n’est pas directement liée à l’action ; la connaissance et le savoir, en revanche, visent directement l’agir. Chacune dispose d’une intentionnalité particulière.

La quête de sens permet à l’individu de se reconnaître : il y a toujours une auto-référence du sujet et la reconnaissance [67] du je dans l’autre, dans le regard de l’autre : je m’y reconnais comme je me reconnais dans le monde. La reconnaissance est également ma manière de me situer par rapport à l’autre et dans le monde, qui est mon monde vécu [[86]](#footnote-86).

L’« Un » et l’« homme privé » sont des constructions théoriques qui nous permettent de mieux comprendre les paradoxes et les contradictions de l’existence au sein de la société. Pourtant, l’Un et l’homme privé doivent nécessairement se dépasser pour vivre, parce que la vie en société est la vie avec les autres. Des espaces privés et des espaces publics se créent nécessairement, qui sont des lieux et des manières de tisser les liens entre les « Uns ». Ainsi peut-on comprendre pourquoi coexistent toujours plusieurs espaces publics et plusieurs espaces privés.

Ce constat ne signifie nullement la dissolution des individus, ni leur réduction à leurs rôles (dans ce cas ils ne seraient que des agents), ni leur « alignement » complet à des forces extérieures à leurs existences, mais, d’un côté, leurs subjectivités sont mobilisées et, de l’autre, ils auto-mobilisent leurs subjectivités sans fin pour que le lien social émerge, lien sans lequel ils ne peuvent pas exister. Telle est la finalité, consciente ou inconsciente, de leurs agirs. C’est pour la même raison que leurs existences disposent d’une intentionnalité.

Certes, la subjectivité n’est pas une donnée invariable, mais elle se constitue et elle prend des formes relativement stables, par exemple comme caractère social [[87]](#footnote-87). Si le caractère social est conforme aux exigences auxquelles l’individu est confronté, la subjectivité est facilement mobilisable. Cette mobilisation ne nécessite pas ou peu d’explications, elle « va de soi », elle est considérée comme quasi naturelle. Pourtant, pour mobiliser la subjectivité, il faut que les individus en éprouvent la nécessité : il faut des raisons (d’agir) saisissables par eux ; il faut que cette mobilisation ait un sens pour eux.

[68]

Il faut enfin que cette mobilisation s’appuie sur une morale et une éthique pratiques, pragmatiques et partagées par les individus, qui rendent compatibles leurs actes et leurs actions. Cette morale et cette éthique leur permettent également de juger le présent comme (relativement) mauvais et d’envisager l’avenir comme meilleur. L’idéologie dominante, qui fournit les lignes et les critères de conduite partagés par les individus, est constamment interrogée et critiquée en deux sens : d’abord, correspond-elle au « bien », aux valeurs et aux idéaux socialement établis qu’elle exprime ? Ensuite, ma conduite et celle des autres correspondent-elles à cette idéologie ? Cette idéologie, tout comme ses concrétisations sociales, politiques, etc., peut être discutée au sein de l’espace public et elle gagne de cette façon sa légitimité. Le fait qu’elle soit interrogée et critiquée lui permet de se développer et de se perfectionner. Ainsi s’installe la domination légitime, car elle est acceptée comme nécessaire.

Or, depuis longtemps, on constate que le débat public sur ces questions est plutôt l’exception que la règle. Les normes et les valeurs sont profondément intériorisées. Le caractère social est bien établi et, par conséquent, le comportement et l’agir conformes aux exigences de la société paraissent aux individus tout à fait naturels. Le fétichisme de la marchandise et la seconde nature sont solidement implantés dans nos sociétés. Dès lors les individus se soumettent volontairement à la domination : le consentement de la « servitude volontaire ». En revanche, dès que cette seconde nature est questionnée et interrogée publiquement, sa légitimité commence à tanguer car, dans le débat, on interroge les raisons pour lesquelles la société est telle qu’elle est. Dans ce cas, elle n’est plus considérée comme une (seconde) nature.

Néanmoins, les individus ne se réduisent jamais à leur statut de serf. Plus ou moins légitimement et plus ou moins publiquement, leur déchirement, la contradiction entre leurs « intérêts et leurs passions » persistent. Cela est un état normal et ne relève nullement d’une pathologie [69] psychique. En revanche, cette contradiction peut, dans certaines conjonctures historiques, s’articuler publiquement et prendre la forme de « pathologies sociales » (Honneth).

Penser, se penser : quêtes de sens

Nous avons vu qu’une des spécificités des individus est leur auto - réflexivité : ils se pensent et, parce qu’ils sont existentiellement liés aux autres, ils se pensent par rapport aux autres, ils se pensent dans le monde. En se référant au passé, en « inventant l’histoire » (Hobsbawm), ils se situent dans le présent et ils donnent un sens à leur existence et au monde dans lequel ils vivent. Cette manière de se penser inclut le rapport entre le moi, le je et l’autre ainsi que leur auto-référence tout comme la reconnaissance, leur expérience vécue et leurs visions du monde, leur quête de sens et leurs raisons d’agir [[88]](#footnote-88).

Se penser, enfin, est aussi une manière de se transcender et de créer les différentes formes du lien avec les autres ainsi que les avenirs. C’est dans ce sens que nous parlons du sujet comme sujet conscient et situé. Les formes de sa subjectivité ainsi que le sujet lui-même changent lentement sous les contraintes de leur contingence, en transportant sur « leur route » beaucoup d’héritages, en s’installant dans des situations différentes. Les liens avec les autres sont plus ou moins évidents et plus ou moins conscients pour les sujets, mais ils ne sont pas compréhensibles par l’expérience vécue.

On comprend mal la quête de sens des individus, si on l’interprète exclusivement comme une lutte dramatique avec soi-même, comme une sorte d’introspection violente ou comme une lutte symbolique, ou encore comme une lutte théorique. Ces luttes ne sont que des exceptions de la quête, généralement tranquille, de sens, de raisons d’agir, de visions du monde, d’interprétations et de légitimations de la vie qu’on mène. Le calme et le manque de [70] drame dans la quête de sens tiennent au fait que, généralement, on trouve le sens de sa vie au sein de la société telle qu’elle est. Certes, la vie n’est pas parfaite et tout le monde en est conscient, mais les sujets, pour s’expliquer le « monde » peuvent pragmatiquement chercher et trouver des réponses aux questions que puis-je savoir ? que dois-je faire ? que puis-je espérer [[89]](#footnote-89) ? En toute honnêteté et modestie, leurs réponses à ces questions se résument généralement à : « pas grand chose et pas assez ». Ces réponses ne sont jamais complètement satisfaisantes et elles ne valent que pour un certain temps. Ensuite, comme on l’a vu, le social n’existe que si la subjectivité des individus se mobilise pour qu’il existe un rapport avec les autres. C’est pourquoi, à côté du calme, subsiste toujours un aspect dramatique dans l’existence.

Subjectivité située dans le monde

La situation des individus ne doit pas seulement être comprise comme une constellation contingente, stable et donnée d’avance, les obligeant à vivre d’une certaine manière. Elle est aussi projet et liberté, c’est-à-dire - comme tous les phénomènes - quelle est aussi ce quelle n’est pas encore [[90]](#footnote-90). Autrement dit, elle porte en elle des possibilités de se dépasser et d’être dans le futur ce qu’elle n’est pas encore dans le présent, ce que Hegel appelle la « négativité ».

En revanche, l’individu situé ne maîtrise pas la dynamique sociale. Il en est l’objet et il la vit (souvent douloureusement) comme un arrachement à sa situation pour être jeté dans une nouvelle situation qu’il ne connaît pas, qu’il n’a pas voulue et, bien sûr, qu’il ne maîtrise pas. Bien que sa nouvelle situation soit issue d’une rupture avec l’ancienne, elle n’est pas complètement nouvelle, de nombreux héritages s’y retrouvent. Il y a donc des continuités entre les deux situations. Elle n’est pas non plus la simple prolongation de l’ancienne situation, car il y a [71] l’émergence de phénomènes nouveaux. La dynamique sociale doit être comprise comme l’unité de ruptures, de continuités et d’émergences.

Bien que les individus vivent ces changements en général comme un destin qui les frappe, auquel ils doivent s’adapter et dont ils se sentent les objets, la rupture est une possibilité pour se retourner contre les manques et les souffrances vécus et pour les faire disparaître [[91]](#footnote-91). C’est pour dépasser les manques et les souffrances vécus que les sujets se mobilisent et qu’ils mobilisent leur subjectivité. Cette mobilisation oscille entre deux extrêmes : la servitude volontaire et le « sens propre » [[92]](#footnote-92).

Changement social et arrachement

En effet, dans les vécus des individus se recoupent et s’amalgament le fait d’être les objets de la société et de ses changements, leurs situations individuelles avec leurs projets, leurs manques et leurs souffrances, mais aussi avec leurs succès, leurs joies et leurs jouissances. Ce vécu n’est, certes, pas une sorte de photographie de la réalité, mais il n’est pas non plus une simple illusion. Les individus sont réellement des objets et des sujets de ces processus qu’ils ne maîtrisent pas, ils en souffrent et ils en jouissent, ils vivent dans des manques et des souffrances, mais ils vivent également des satisfactions et des jouissances. La réalité est contradictoire et ces contradictions caractérisent les individus tout comme leur vécu de cette réalité.

Ces contradictions se traduisent dans la mobilisation de la subjectivité : il est nécessaire de la mobiliser, de se mobiliser pour constituer le lien social, pour vivre au sein de la société, tout comme sa mobilisation est nécessaire pour dépasser une situation donnée. Pourtant, cette mobilisation de la subjectivité ne doit pas nécessairement viser une autre situation ou une autre société, meilleures.

[72]

Or, pour les sujets, la question est de savoir ce qui va mal dans la situation actuelle ; pourquoi ils se sentent mal, comment dépasser cette situation... bref : il faut que les sujets trouvent des explications aux souffrances et aux manques qui existent et il faut qu’ils trouvent leurs raisons d’agir au sein de la société. Ces raisons ne vont pas de soi et elles ne découlent pas quasi mécaniquement des objectivations, mais sont nécessaires pour dépasser la situation donnée, pour « retourner la misère ». Les sujets doivent s’approprier ces explications et ces raisons d’agir. Pour agir, ils doivent donner un sens aussi bien au passé qu’au présent et aux avenirs possibles de leur existence et de leur situation.

L’auto-réflexivité des sujets y joue un rôle important car, comme les analyses les plus classiques de la sécularisation et du « désenchantement du monde » l’ont déjà montré, au centre des sociétés capitalistes ne se trouve pas un référent transcendantal absolu. En forçant un peu le trait, on peut retenir un argument bien connu, selon lequel les sociétés traditionnelles [[93]](#footnote-93) en Europe ont été fondées sur une explication a priori de l’existence individuelle et collective se référant à la religion chrétienne qui connaît un éternel autre, Dieu, et qui a permis de donner un sens à la vie terrestre et à sa finitude en se référant à une autre vie : la vie éternelle après la mort. Le monde n’est qu’une vallée de larmes à traverser, plus ou moins douloureusement. Cette façon de donner un sens à l’existence n’a pas complètement disparu, même dans les sociétés profondément capitalisées comme les sociétés européennes, mais elle ne domine plus la quête de sens et la formation des subjectivités des individus, au moins dans nos sociétés.

Les individus y agissent non seulement selon leurs intérêts empiriques, c’est-à-dire selon la raison instrumentale, qui est le contraire de la « moralité » (Kant) par ailleurs, mais aussi selon leurs passions. Les intérêts et les passions [73] coexistent, plus ou moins pacifiquement chez les sujets qui ne sont pas des êtres unidimensionnels, purement passionnels ou exclusivement guidés par leurs intérêts. Les contradictions évoquées plus haut, entre moi et l’autre, « l’Un » et le collectif, etc., se traduisent aussi dans l’engagement des sujets, dans la mobilisation de leur subjectivité.

Ainsi les « passions publiques » existent-elles au sein de l’homme privé qui crée publiquement avec les autres les liens sociaux et, pour cette raison, elles existent aussi au sein de l’espace public. Dès l’émergence du capitalisme, on constate d’énormes efforts pour repousser, limiter, maîtriser et - souvent - éliminer les passions au profit de la raison instrumentale sur le plan social, économique et théorique. L’objectif de ces opérations a été de remplacer les passions par les intérêts et la raison instrumentale, celle-ci étant considérée comme seule valable pour la constitution de la société.

[74]

[75]

**Malaise dans la société.***Soumission et résistance.*

Chapitre III

MALAISE SANS FIN  
DANS LA SOCIÉTÉ ?

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le constat d’un malaise dans l’existence des individus est aussi vieux que les réflexions sur l’existence des individus au sein de la société, qui s’efforcent de comprendre la vie en société tout comme les raisons de résister à cette forme de vie, voire de la dépasser. La diachronie des différentes analyses du vécu « d’être trop et pas assez » (Sartre), aussi bien dans les philosophies sociales que dans les pamphlets ou dans les sciences sociales, serait à reconstruire, mais ce projet dépasserait notre sujet. Je me contenterai de rappeler quelques argumentations, trop bien connues pour être développées ici, qui ouvrent notre regard sur le rapport entre le malaise, la soumission et la résistance dans les sociétés contemporaines.

Continuité du malaise

Certes, certains de ces développements qui situent le malaise dans les sociétés contemporaines sont très connus. Ainsi en est-il de l’affirmation selon laquelle l’effondrement des régimes dits socialistes et communistes ou la Shoah ont installé définitivement les individus dans leur malaise parce qu’ils ont rendu impossible de penser le dépassement de la société établie. Désormais, un avenir qui ne serait pas la prolongation de l’existant n’est plus pensable et, par conséquent, son dépassement serait [76] devenu impossible. Les individus, bon gré mal gré, seraient obligés de s’installer dans la société. Ceci expliquerait leur malaise.

L’affirmation qu’« un autre monde est possible » est aussi connues que ces thèses : le malaise existe, certes, mais grâce à des actes volontaristes nous pouvons le dépasser pour créer un autre monde, un monde meilleur. Pourtant, force est de constater que seuls peu de sujets se mobilisent pour cet autre monde et que les mobilisations individuelles et collectives visent l’intégration dans le monde social tel qu’il est plutôt que son dépassement.

Pour comprendre le malaise dans la société, un autre retour sur des analyses classiques s’impose car, dans les descriptions et dans les analyses de la vie au sein des sociétés capitalistes d’aujourd’hui, on retrouve des notions pour caractériser notre époque, comme individu, malaise, liberté... qui ont été développées depuis longtemps. Le constat du malaise ainsi que le lien entre ce malaise, l’individu et la liberté font partie de la tradition des analyses du social. La rupture avec l’époque du capitalisme organisé et du « monde administré » (Adorno) du XXe siècle est tellement profonde que, dans le processus de l’émergence de la nouvelle époque, des phénomènes analysés par les classiques des sciences sociales et faisant partie des continuités de la constitution du social deviennent saisissables dans la vie quotidienne et ceci demande d’être expliqué.

Les continuités ne sont pas des reliques d’une époque dépassée ou des restes archaïques sans grande importance. Le monde social qui émerge n’est pas « tout neuf ». Il est inscrit dans l’épaisseur de l’histoire. Le malaise, l’individualisation, le constat ou l’exigence de liberté en font partie tout comme, par ailleurs, l’insécurité, l’angoisse sociale et le manque d’un projet de société, pour n’indiquer que quelques exemples pour des phénomènes si souvent évoqués pour caractériser notre société contemporaine.

Bien que ces phénomènes ressemblent beaucoup à des [77] phénomènes analysés au cours de l’histoire, particulièrement par les sciences sociales naissantes au XIXe et au début du XXe siècle, mais aussi par la philosophie sociale, nous n’avons pas affaire à une répétition de l’histoire, mais à des continuités existantes et plus ou moins visibles au sein de nos sociétés actuelles, qui les lient (surtout) aux sociétés des XIXe et XXe siècles. C’est à cause des continuités qui existent au sein des sociétés d’aujourd’hui que nous pouvons recourir aux analyses des autres époques pour mieux comprendre notre société, sachant que ces analyses appartiennent à leurs époques, qu’elles ne peuvent pas être simplement transposées dans notre temps pour comprendre nos sociétés, mais qu’elles peuvent nous aider à comprendre les continuités qui existent à travers l’histoire dans nos sociétés. On constate que les analyses des courants les plus différents se retrouvent dans quelques argumentations importantes pour nous.

En effet, la forme empirique des ces phénomènes a souvent beaucoup changé, or, ce sont les continuités qui se conjuguent pour donner une certaine épaisseur historique à nos sociétés, bien que ces sociétés semblent, dans l’expérience vécue des sujets, de plus en plus éphémères. « L’insécurité sociale [[94]](#footnote-94) » et « les métamorphoses de la question sociale [[95]](#footnote-95) », par exemple, ne sont pas des simples remakes de la question sociale de la fin du XIXe siècle. Elles sont les formes sociales apparentes, empiriques et saisissables de la restructuration de la société, qui devraient avoir pour résultat un nouveau lien social entre les individus. Dans les deux cas, les changements sociaux s’imposent quasi fatalement aux individus et produisent des gagnants et des perdants.

Ce qui change au cours de l’histoire, c’est d’abord la forme concrète que prennent ces phénomènes. Certes, ce sont ces formes concrètes qui importent aux sujets, car leur conjonction compose leur monde de la vie. C’est [78] pour cette raison qu’elles sont essentielles non seulement pour le vécu et les visions du monde des sujets, mais aussi pour la compréhension de ces sociétés, car l’analyse du concret, du vécu et des visions du monde des sujets fait comprendre la constitution sociale. L’analyse du concret, qui a comme finalité la compréhension, ne doit pas être confondue avec la description de l’apparence empirique des phénomènes. De plus, les sujets cherchent et trouvent souvent le sens des phénomènes sociaux, dont leur vie fait évidemment partie, dans les formes concrètes et apparentes du social. Le concret n’est pas une sorte de couche dense qui dissimulerait les véritables rapports sociaux, qui cacherait les rapports abstraits liant les individus. Les traits les plus abstraits de la société se conjuguent dans le concret.

Pourtant, il ne suffit pas de décrire et de systématiser le concret et le vécu des sujets pour les comprendre. En analysant le concret et le vécu dans lesquels les traits les plus abstraits de la société se conjuguent, on découvre ces traits abstraits qui font partie du concret sans apparaître pour autant dans la vie quotidienne. C’est pourquoi la compréhension et l’explication de la société demandent l’analyse des caractéristiques abstraites de la société.

C’est le regard critique sur les phénomènes sociaux qui les fait apparaître dans l’analyse. La critique ne dénonce rien dans le sens, dans la mesure où elle chercherait à faire éclater un scandale. Elle soumet à la compréhension de chacun la négativité qui existe dans chaque phénomène. Elle développe les raisons pour lesquelles les phénomènes analysés sont devenus ce qu’ils sont, ce qu’ils ont voulu être ou ce qu’ils prétendent être, ainsi que les potentiels de dépassement de cet être qui existe au sein de ces phénomènes concrets.

Comme on l’a vu, d’un côté, les individus constatent que la société, la culture, la vie quotidienne, etc., sont soumis à un changement rapide et radical, à l’accélération généralisée (le *speeding up*). Les phénomènes sont de plus en plus réduits à l’immédiat ; l’épaisseur historique et les [79] avenirs possibles disparaissent de leur horizon. Il règne le hic et nunc. De l’autre côté, ils saisissent les continuités et l’épaisseur de la société, qui existent et qui réémergent dans l’histoire comme une fatalité ou une nature humaine et sociale auxquelles on doit se soumettre et s’adapter...

Le malaise s’installe entre ces exigences, auxquelles les individus sont confrontés, leur vécu de devoir s’adapter à ces changements, des doutes de pouvoir s’y adapter au risque de devenir un perdant ainsi que la question (assez rare) de vouloir s’y adapter. Les sujets se vivent comme étant « trop et pas assez » (Sartre), mais le malaise ne s’explique pas par la description de ces vécus.

Expérience de la résistance

Au cours de l’histoire, on a toujours connu d’autres périodes que celles dominées par le malaise et le fatalisme ; des périodes au cours desquelles des sujets ont tenté de réaliser leur liberté, de se libérer et de vivre autrement avec les autres. Aujourd’hui en revanche, domine l’idée de l’échec définitif de ces mouvements, des contre-finalités et de la perversion qu’ils ont produites. Les révolutions dans le passé n’ont effectivement pas eu comme résultat la libération du genre humain, bien au contraire elles ont souvent mené à des dictatures sanglantes. Les grandes mobilisations contre l’ordre établi se sont bien souvent avérées de puissants mouvements de modernisation de la société et non pas des mouvements de dépassement de cette société.

La plupart des anciens militants sont rentrés dans le rang de la société établie. Néanmoins, pour quelques-uns reste une vision du monde que l’on pourrait résumer par le refrain d’une chanson du poète allemand Ferdinand Freiligrath, écrite après la défaite de la Révolution de 1848 : « *Trotz alledem* - malgré tout », ou encore à une autre chanson de la révolte des paysans en Allemagne du Sud au XVIe siècle : « Battus rentrons-nous à la maison... les petits-fils le feront mieux - *Geschlagen ziehen wir nach Haus... die* *Enkel fechten’s besser aus*. » Bref, ce phénomène [80] n’est pas récent ; pourtant, ceux qui croient (encore) à la « lutte finale » ont toujours l’air d’anciens combattants nostalgiques, car pour eux la guerre n’est jamais perdue, car ils n’ont perdu que des batailles.

Même si l’image médiatico-folklorique de l’industrie culturelle aimerait les réduire à l’image « d’anciens combattants » et malgré le fait qu’ils soient peu nombreux, beaucoup d’entre eux représentent la continuité entre les différentes mobilisations d’aujourd’hui. Ils sont porteurs de la « tradition inventée » au sens qu’Eric Hobsbawm donne à cette notion. Quand la résistance et la contestation émergent, ils sont là, ils y participent et ils transmettent aux autres, et *pas* seulement aux plus jeunes, une partie de leurs expériences. Sans les confondre avec une sorte d’avant-garde ambulante, ils jouent souvent dans ces mobilisations le rôle de la levure qui fait monter la pâte dont les mobilisations sont faites. Cette transmission se fait également dans d’autres contextes, tant dans des organisations (les associations, les syndicats) que dans les familles, des cercles amicaux, etc. Ce qui importe n’est pas l’insistance têtue sur le « nous avons eu raison » ou, du moins, « nous n’avons pas eu complètement tort ». Ces sujets aussi changent au cours de l’histoire et au cours de leurs vies. Ce qui les lie au passé et ce qui les anime pour se lancer dans des projets d’avenir, c’est leur sens propre, c’est-à-dire leur obstination et leur conscience de soi dans le sens allemand du mot Eigensinn (sens propre). C’est leur capacité et leur volonté de chercher le sens de leur vie et de la société au sein de laquelle ils vivent tout en s’inscrivant dans l’histoire. Ils se constituent de cette manière comme je.

En revanche, la leçon que la plupart des anciens activistes et militants ont apprise et qui est réactualisée (aussi bien dans le média que dans la sphère politique et culturelle) est que la conscience de l’individuation, la conscience d’être « je » et d’agir comme « je » ainsi que leur conscience de soi ne se sont pas imposées, qu’ils ont perdu, et qu’ils ne peuvent pas s’imposer à la « nature » [81] sociale et économique et, *in fine*, à la nature humaine. Tel est le bilan de cette histoire ! Certes, ce bilan ne condamne nullement les sujets à une simple passivité, mais il les interpelle pour qu’ils restent dans le cadre « naturel » des choses. Il faut accepter ce cadre.

Ceci relève du simple réalisme politique et, pour reprendre l’expression de Simone de Beauvoir, de la « sagesse des nations, incohérente, contradictoire ; cette sagesse est cependant une vision du monde qu’il convient de mettre en question » [[96]](#footnote-96). Or, ce n’est pas seulement par paresse que les gens s’y installent, comme le prétend de Beauvoir. Dans la lignée de La Boétie, elle souligne avec raison la longue tradition qui oppose, à l’image d’Antigone et Créon, les moralistes intransigeants et le réalisme politique qui s’efforce à défendre les intérêts de la cité par tous les moyens.

Les visions du monde concevaient traditionnellement les hommes comme appartenant à deux mondes, donc déchirés entre la cité et les larves chez les Grecs, ou le royaume de Dieu au Moyen-Âge. Elles pouvaient bien distinguer entre la religion et la politique. En revanche, notre monde social est sécularisé au sens où les hommes se savent n’appartenir qu’à un seul monde. Par conséquent, ils sont renvoyés à la situation angoissante de devoir trouver par eux-mêmes le sens de leur existence et de leurs agirs. Les morales des moralistes traditionnels sont certainement plus vivaces que de Beauvoir ne le pensait mais, comme nous l’avons vu à propos de l’exemple des « droits de l’homme », leur morale est incapable de développer une politique. La soumission revendiquée à des impératifs universels, intemporels et les adaptations à ces idéaux (justice, droit, vérité, etc.) ne donnent plus de prise sur la cité, ou ces impératifs ne sont simplement plus crédibles. Pour le réalisme politique, cette morale « se présente comme un inutile héritage des temps révolus ; se voulant absolue, elle coupe ses racines terrestres et [82] l’homme d’action enraciné dans la terre ne lui découvre plus aucun fondement [[97]](#footnote-97) ». Les solutions aux problèmes politiques sont désormais à chercher dans l’objectivité. On se tourne vers les choses dans lesquelles elles semblent inscrites. « Le politique devient un simple technicien [[98]](#footnote-98). »

L’acceptation de ce cadre ne s’impose pas (simplement) par la violence, comme le vainqueur (maladroit) d’une guerre impose la soumission à son ancien adversaire. Si c’était le cas, il resterait toujours la haine, la rancune et le désir de résister à cet ordre et de se révolter contre lui. L’idée (cauchemardesque) d’une vie ou d’un état politique et social imposé par la seule violence ne saurait correspondre à la réalité sociale ; un tel ordre n’a jamais existé. Aussi tyrannique que soit un système de pouvoir et de domination, il ne peut pas exister sans la participation et le consentement des dominés. Pour que le social se constitue, il faut que les sujets s’engagent pour cet ordre, avec plus ou moins d’enthousiasme certes, mais en sachant que cet ordre est (le plus) raisonnable ; que dans immédiat un autre ordre n’est pas possible et que c’est dans leur intérêt de le respecter et d’y participer. Il reste néanmoins ce déchirement entre les passions et les intérêts, entre le désir de liberté et de bonheur, il reste le malaise dans la société [[99]](#footnote-99).

Malaise, malaises

Freud et Fromm, par exemple, ont donné deux interprétations classiques du malaise à la charnière entre la psychanalyse et les sciences sociales.

À première vue, les notions de sujets et de subjectivité occupent une place bien modeste dans l’argumentation de Freud. Dans ses analyses du narcissisme il montre pourtant comment l’individu trouve sa place au sein de la société. C’est n’est pas « l’Un » qui l’intéresse, mais les [83] pulsions. La tension entre l’éros et la pulsion de mort. La pulsion de mort caractérise, selon Freud, la contradiction et le déchirement de l’individu. La subjectivité prend ainsi forme.

Dans son fameux essai [*Malaise dans la culture*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.frs.mal)[[100]](#footnote-100) Freud (1929/1971) analyse le malaise comme un affrontement entre les pulsions, entre héros et la pulsion de mort, affrontement que les individus vivent concrètement. Il présente un individu souffrant, un individu qui vit des manques, qu’il dépasse partiellement et temporairement sans que ses souffrances ne disparaissent jamais complètement. L’individu ne se débarrasse jamais de sa « mauvaise conscience » (Freud), bien qu’il l’essaie, encore et encore. Bref, « la vie est trop dure » (Freud) pour les individus. Selon Freud, la culture au sein de laquelle l’individu existe, dont il fait partie et au sein de laquelle il vit ce malaise, est non seulement un lien social profondément intériorisé, mais également un lien de domination. La souffrance s’y installe durablement parce que l’homme est dominé par la nature en raison de la finitude de la vie et à cause de la caducité de son corps. Certes, la domination au sein d’une société donnée ne se limite pas à la domination de l’homme par la nature. Freud évoque également et explicitement des formes de domination relevant de l’État et de la société. La technique, souvent envisagée comme un moyen pour dépasser cette domination, la renforce.

Freud n’entend pas déclarer des vérités absolues et éternelles, car il sait évidemment que la société se développe et qu’elle change, qu’elle n’est pas prise dans un cercle de reproduction à l’identique ou dans un éternel retour. Pourtant, il constate qu’au cours de l’histoire le bonheur ne s’y installe pas. Ce constat, à première vue peu étonnant, demande des explications, car ce sont les individus vivant au sein de cette culture qui créent la dynamique sociale en essayant de dépasser leurs manques [84] et leurs souffrances. Ils cherchent autrement dit la « vie bonne », mais ils n’y parviennent pas : ils ne peuvent pas constituer le bonheur. Certes, ils ont une certaine idée du bonheur, une idée négative selon laquelle le bonheur serait l’absence de leurs souffrances, mais comme ils n’arrivent pas à les dépasser, pour les supporter, ils les fuient dans des sublimations, l’art ou la religion, mais aussi dans les distractions, les drogues et d’autres activités destructives. La lutte entre l’éros et la pulsion de mort, qui selon Freud caractérise la culture, a également lieu au sein des individus : elle crée les sentiments qui les habitent, dont le sentiment de culpabilité, la mauvaise conscience, la peur de perdre l’amour de l’autre, mais aussi le regret. La conjonction de ces sentiments forme le malaise dans la culture et elle explique également l’importance du besoin de punition pour le maintien d’une société : la punition permet d’expier les « fautes » vécues par l’individu comme « malaise ».

Les individus animés par l’éros et la pulsion de mort sont autant capables des plus grandes créations que des pires destructions. La contradiction socialisée s’exprime comme contradiction et lutte entre pulsions. La socialisation est à la fois l’apprentissage de la sublimation de l’éros, de la limitation et de la maîtrise de la pulsion de mort, de la capacité de lui donner une direction. De la sorte, émergent les civilisations et les cultures où les individus sont toujours mal (aise), car elles sont des empires de domination du sujet. Le surmoi et la conscience s’installent comme instances de (auto)contrôle [[101]](#footnote-101).

Bien que, sans conteste, l’une des grandes explications classiques du « malaise », l’analyse freudienne a été vivement critiquée. Quel est le statut théorique et heuristique des pulsions ? Sont-elles une sorte de dernière instance et, de ce fait, une naturalisation des traits socialisés du caractère [85] des individus ? Sont-elles des métaphores du déchirement existentiel de l’individu ou de l’individu du capitalisme, qui deviennent rétrospectivement le fil rouge de l’histoire. Certes, les caractérisations des pulsions changent dans les écrits de Freud, d’une vision très naturaliste et organique, en passant par l’essentialisme, à une historisation dans ses écrits tardifs. Pourtant, le statut de ses notions reste flou.

Parmi les critiques de la position freudienne, celle d’Erich Fromm me semble particulièrement importante pour notre sujet. Développée dans une longue suite de travaux entre les années 1920 et 1940 [[102]](#footnote-102), elle culmine dans son livre *La Leur de la liberté* [[103]](#footnote-103), dans lequel il constate sobrement que « les observations de Freud nous sont précieuses, mais l’interprétation qu’il propose est entachée d’erreur [[104]](#footnote-104) ».

Son analyse du malaise est fondée sur son analyse de l’individu et de l’individualisme. Fromm a minutieusement montré que leur émergence est génétiquement liée au capitalisme. Pas de capitalisme sans individualisme et vice versa ; on doit donc les analyser ensemble pour comprendre le malaise comme forme de l’existence de l’individu au sein de cette société. Il reproche à l’analyse freudienne ses traits naturalistes (son « biologisme ») et fatalistes, c’est-à-dire « l’importance qu’il [Freud] accorde aux instincts et... la conviction profonde qu’il a de la faiblesse de la nature humaine [[105]](#footnote-105) » et, devrait-on ajouter, que selon Freud l’homme est et restera dominé par la nature. Fromm refuse de voir dans les pulsions ainsi que dans lutte entre les pulsions des données naturelles qui font que les hommes se trouvent fatalement dans le malaise.

Sans entrer dans les détails de sa critique de la psychanalyse de Freud, retenons-en seulement quelques arguments [86] qui importent pour notre sujet ! Pour Fromm, les idéologies et la culture sont deux filles du caractère social dont dispose les hommes et qui change au cours de l’histoire. Le caractère social « est le produit du mode d’existence social et il agit sur l’évolution à son tour [[106]](#footnote-106) ». Il refuse catégoriquement la position freudienne selon laquelle la culture est exclusivement issue de facteurs psychiques [[107]](#footnote-107). Contre ce psychologisme, Fromm insiste sur le fait que le caractère social ainsi qu’en général « les forces psychologiques [sont] modelées par les conditions de vie... [et] possèdent aussi un dynamisme personnel [[108]](#footnote-108) ».

Pour expliquer le malaise par la dialectique entre le développement du capitalisme et de l’individualisme, Fromm s’appuie largement sur certains écrits de Marx et critique les travaux de Weber [[109]](#footnote-109), Sombart [[110]](#footnote-110) et nombre d’auteurs allemands de son époque. L’individualisation est une particularité et un phénomène essentiel du capitalisme. Elle est le résultat d’une double libération : une libération de quelque chose et une libération pour quelque chose. Or, ce n’est que la « liberté de » qui domine la vie des sujets au sein du capitalisme. Une partie de ce qu’il appelle la « liberté de » est bien connue : la liberté de beaucoup de contraintes et d’obligations de la société traditionnelle (par exemple de la servitude). Fromm insiste également sur le fait que les sujets se sont également libérés des certitudes de l’ancien ordre social, par exemple la stabilité des relations sociales ainsi que la certitude d’une vie au-delà de la vie terrestre. La liberté de est une liberté négative au sens où elle se réfère à une non-liberté qui n’existe plus. Désormais « libérés de », les [87] individus sont seuls, ils se trouvent dans des situations d’isolement, d’impuissance et d’angoisse. Fromm, à plusieurs reprises, a développé la diachronie du rapport entre l’individualisation, la « liberté de » et le capitalisme. Les individus développent une multitude de mécanismes de fuite face à leur liberté, surtout dans le caractère autoritaire, dans la destruction et dans le conformisme qui alimente, entre autres, l’illusion de l’individualité [[111]](#footnote-111).

La « liberté pour », en revanche, indique la possibilité de dépasser la liberté négative pour construire consciemment un lien social avec les autres, de dépasser son isolement, son impuissance et ses angoisses. La « liberté pour », qui n’est pas un fait empirique, mais une possibilité, fait peur : la peur de perdre ce que l’individu connaît comme bases (relativement) sures de son existence, c’est-à-dire les multiples formes d’hétéronomie. Telle est la peur de la liberté qui habite et caractérise les individus. Elle est la raison pour laquelle ils fuient leur liberté. Pourtant, ces fuites ne font nullement disparaître ni la « liberté de » ni la « liberté pour ». L’individu vit tiraillé entre ces deux aspects de la liberté, qui forment le malaise dans la culture et la modernité.

Les analyses du malaise sont également présentes dans des travaux contemporains. Charles Taylor [[112]](#footnote-112), par exemple, se penche sur le malaise qu’il situe explicitement dans la modernité et dans nos sociétés contemporaines. Bien que le titre de son étude *Le Malaise dans la modernité* fasse penser à l’essai de Freud, la référence à Freud est absente de son argumentation, car elle est d’une tout autre nature. Pour lui, le malaise réunit les « traits caractéristiques de la culture et de la société contemporaines que les gens perçoivent comme un recul ou une décadence, en dépit du “progrès” de notre civilisation [[113]](#footnote-113) ». Assez proche des [88] constats de Fromm, auquel il ne fait aucune référence explicite, Taylor affirme que dans le malaise se conjuguent « la perte de sens... l’éclipse des fins... la perte de la liberté [[114]](#footnote-114) ». En même temps et comme tant d’autres auteurs, il insiste sur l’importance de l’individualisme qu’il considère comme « la plus belle conquête de la modernité [[115]](#footnote-115) », qui a beaucoup élargi le choix du mode de vie des individus, lesquels peuvent désormais agir selon leurs convictions et « maîtriser leur destin [[116]](#footnote-116) ». Le système juridique protège les droits individuels au sens où, du moins dans le monde occidental, les individus peuvent réclamer ces droits.

Bien sûr, comparée au XIXe siècle ou même aux années 1960, la liberté de choix des individus a considérablement augmenté, par exemple concernant leur consommation ou leur mode de vie. Cependant, pour être maîtres de leur destin, les sujets devraient avoir constitué leurs convictions d’une manière autonome. Or, ils vivent dans une profonde et complexe hétéronomie. Reste à savoir si la possibilité et la capacité d’agir selon ses convictions ainsi que la maîtrise de son destin, évoquées par Taylor, ne correspondent qu’aux différentes manières de s’adapter à cette hétéronomie.

Ce que Taylor appelle, avec beaucoup de théoriciens du XIXe et du début du XXe siècle, la décadence qui provoque le malaise, c’est le vécu de la « liberté de » (Fromm) constitutive pour l’individualisme. Taylor insiste sur le fait que le malaise ainsi que nos tentatives pour le dépasser ne devraient pas nous mener à l’abandon de l’individualisme, car nous perdrions notre liberté. « Nous avons acquis notre liberté moderne en nous coupant des anciens horizons moraux [[117]](#footnote-117) ». Mais de quelle liberté s’agit-il et qui est le « nous » dont il parle ? De plus, à notre avis, la rupture avec les « anciens horizons » n’a jamais été [89] complète ; il y a toujours des continuités dans l’histoire et elles ne concernent certainement pas seulement la morale. Elles concernent tous les aspects de l’existence que Fromm appelle « la liberté de [[118]](#footnote-118) ».

Taylor nous rappelle à raison que ce qu’il appelle le « malaise dans la modernité » a souvent été évoqué comme la « perte de la dimension héroïque de vie [[119]](#footnote-119) », considérée comme la recherche des « petits et vulgaires plaisirs » (Tocqueville) ou comme le manque de passions (Kierkegaard) ou encore comme le « minable confort [[120]](#footnote-120) ». Taylor, quant à lui, l’interprète comme le résultat de la rupture avec la société traditionnelle, comme une perte d’idéaux, qui mène au rétrécissement de la vie. Dans la tradition de l’analyse tocquevillienne de la démocratie, il souligne qu’en créant l’égalité entre les individus qui se replient sur eux-mêmes, la démocratie crée pour eux la « menace de se renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur » (Tocqueville). Telle est la « face sombre de l’individualisme » (Taylor) : le repli sur soi, les vies aplaties et rétrécies, la perte de sens ainsi que l’éloignement du souci des autres et de la société.

Taylor se sert également d’un autre constat bien connu (par exemple dans les écrits de Weber ou de l’Ecole de Francfort) auquel il donne sa propre interprétation : la domination de la société par la raison instrumentale, qui mène au désenchantement du monde. La raison instrumentale, l’évaluation des « moyens les plus simples de parvenir à une fin donnée [[121]](#footnote-121) », ressemble beaucoup à la *Zweckrationalität* de Weber. La société désenchantée et dominée par la raison instrumentale ne dispose plus de structure sacrée. Cette perte est à la fois une libération et [90] une menace pour nos vies. Il rejoint donc les thèses de Fromm, qu’il prolonge d’une manière explicitement wébérienne : le prestige et la domination de la technologie produisent le rétrécissement et l’aplatissement des vies. Il règne l’éphémère et les mécanismes impersonnelles : « la cage de fer » (Weber) qui rend l’homme impuissant [[122]](#footnote-122). Sur le plan politique, la domination de la raison instrumentale favorise l’installation de gouvernements doux et paternalistes, « l’immense pouvoir tutélaire » (Tocqueville), dès lors que les sujets repliés sur eux-mêmes ne veulent plus participer à la vie publique.

Ce repli sur soi-même est la base de l’idéologie de l’épanouissement de soi qui règne depuis les années I960 [[123]](#footnote-123). Taylor souligne qu’il s’agit d’une idéologie, c’est-à-dire d’une « fausse conscience » au sens que l’Ecole de Francfort donne à cette notion. « La force morale... se dissimule derrière les idées d’accomplissement de soi... bien des gens se sentent aujourd’hui appelés à le faire [ce qu’il faut faire], qu’ils pensent qu’ils doivent le faire et qu’ils rateront ou ne réussiront pas leur vie s’ils ne le font pas [[124]](#footnote-124) »

Si, comme l’écrit Fromm, le caractère social adéquat à une société est de vouloir faire ce qu’on doit faire, on comprend aisément le malaise dans la société d’aujourd’hui dans laquelle l’idéologie dominante exige qu’on doive s’épanouir, et on veut s’épanouir parce qu’on doit le faire, sans y arriver.

Taylor critique vivement cette forme de « culture d’authenticité » (Taylor) pour laquelle « l’affirmation que la possibilité de choisir constitue un bien en soi est une déformation de cet idéal [[125]](#footnote-125) » de l’authenticité. Intimement lié à l’individualisation depuis le XVIIIe siècle, [91] l’authenticité signifie « être sincère envers moi-même... être fidèle à ma propre originalité... [et] je me définis du coup [[126]](#footnote-126) ». C’est cela le fondement de l’idéal moderne de l’authenticité, des objectifs de l’épanouissement de soi et de la réalisation de soi. Pourtant, les sujets ont largement perdu l’horizon de leurs choix. « L’idéal du libre choix ne fait sens que si certains *critères* valent plus que d’autres [[127]](#footnote-127). » Enfin, nos sociétés se fragmentent. Taylor partage ce constat avec beaucoup d’autres auteurs, qu’il explique par le fait que « les membres éprouvent de plus en plus de mal à s’identifier à leur collectivité politique en tant que communauté [[128]](#footnote-128) ».

Sans trop forcer les traits des arguments de Taylor, on peut en conclure que, d’abord, parce que la raison instrumentale a une énorme emprise sur notre imaginaire et parce que « l’horizon » (Taylor) du choix s’efface de plus en plus, les choix instrumentaux des sujets ont de moins en moins de sens pour eux. Ensuite, le malaise dans la modernité est, entre autres, une situation d’hétéronomie incontestée, car la liberté s’est perdue à cause de la domination de la raison instrumentale, sous la domination de la culture de l’épanouissement et de l’authenticité. « Nous sommes libres quand nous pouvons redéfinir les conditions de notre propre existence, quand nous pouvons maîtriser ce qui nous domine. Cet idéal... tend à inscrire la raison instrumentale dans un projet de domination plutôt que de la subordonner à d’autres fins [[129]](#footnote-129). »

Entre passion et intérêt

Pourtant, la raison instrumentale n’est pas la seule raison d’agir des individus [[130]](#footnote-130). Le constat que les individus sont « habités » par les passions et la raison instrumentale ou par les passions et par l’intérêt remonte très loin dans

[92]

l’histoire. Hirschmann (1980/1997) et Laval (2006), par exemple, ont reconstruit les expressions théoriques de ces réflexions qui, en ce qui concerne notre sujet, se focalisent sur la question de savoir comment et pourquoi les sujets devraient conjuguer leurs agirs dans la constitution de la société, ou comment et pourquoi ils le font. Ce sont moins les réponses classiques et généralement prescriptives à ces questions qui nous intéressent ici que le fait que cette question n’apparaît qu’avec l’individu, le sujet de l’individuation et sa conscience, au cours de l’émergence du capitalisme et, pour dater grossièrement la période historique, avec la Renaissance.

C’est sur la base de la rupture avec la société traditionnelle, comme on l’a vu, qu’émerge l’individu « libre de » (Fromm), qui agit au sein de l’espace public (émergent) et qui doit, pour que le lien social puisse se créer, se lancer dans des projets : soit il fuit sa liberté soit il s’engage pour elle. Il faut désormais également des arguments pour convaincre les individus de s’engager d’une certaine manière et/ou pour légitimer la violence dont ils sont l’objet. L’état social et la place qu’ils y occupent ne la légitiment plus. Le sens de leur agir n’est pas, ou n’est plus, donné d’avance, il est à trouver. Certes dans le passé, la religion chrétienne par exemple, a expliqué le bien fondé de l’ordre terrestre grâce à sa référence à l’ordre divin, grâce à la nécessité des deux ordres et à celle de l’imposer à l’humanité entière et à soi-même en vue de la vie au-delà de « la vallée de larmes » qu’est ce monde.

Désormais, il faut en revanche que les sujets se forgent eux-mêmes des visions du monde qui leur permettent de trouver leurs raisons d’agir, lesquelles correspondent aux lois et aux règles imposées, à l’hétéronomie qui s’impose à eux. Il ne suffit pas d’accepter passivement l’hétéronomie qui domine leurs vies, dans la posture de victimes ou dans l’attente d’une autre vie au-delà de la vie terrestre. Bien au contraire, il faut qu’ils l’intériorisent et qu’ils la considèrent comme naturelle, qu’elle soit pour eux une « seconde nature ». Enfin, il faut qu’ils veuillent [93] participer à ce lien social où ils trouvent leur place, toujours à reconquérir.

Seconde nature

Cette expression relève de la tradition marxiste et l’on doit ses interprétations les plus importantes à Georg Lukacs [[131]](#footnote-131) et Theodor W. Adorno. Elle reprend directement le fil des arguments de Marx sur l’aliénation et le fétichisme de la marchandise.

La seconde nature est une forme spécifique de ce que le sens commun qualifie de « nature sociale », c’est-à-dire ce qui est considéré comme immuable dans la société : la nécessité de « se ranger » et de « trouver sa place » au sein de la société. La sociologie classique a déjà insisté sur le fait que la vie en société implique toujours des contraintes et des manques vécus qui imposent aux hommes la soumission et un comportement conforme. L’individu ne choisit pas librement sa place au sein de la société. Horkheimer [[132]](#footnote-132) montre que les hommes sont essentiellement formés par l’intériorisation, par les rationalisations et par la contrainte physique. Ces contraintes sont rationnalisées dans les idées dominantes, des idées qui, à leur tour, sont reprises par les hommes dominés. Bref, des raisons existent pour lesquelles il faut agir conformément à la société établie et les individus se forgent un véritable caractère social qu’ils partagent avec les autres membres de la société [[133]](#footnote-133). Cet agir fait sens pour les sujets et, en agissant de cette manière, ils intériorisent l’hétéronomie qui devient une « contrainte intérieure » (Fromm), une seconde nature.

Adorno a approfondi cette réflexion sur la seconde nature en poursuivant l’argumentation marxienne. Il montre qu’elle est un monde social et culturel historiquement constitué ; c’est un monde de choses et un monde [94] chosifié qui est étranger et étrange pour l’homme. Par conséquent, l’homme se situe en extériorité par rapport à ce monde. Pour comprendre le social, on doit déchiffrer ces chosifications, car les choses sont les chiffres d’un processus social abstrait qui prend une forme quasi naturelle. Dans le vécu des sujets, en revanche, s’installe le malaise qui tient à l’exigence d’« être dans le coup » (Sartre) sans en être le maître, vouloir faire ce que l’on doit faire sans avoir véritablement le choix de faire autre chose.

En effet, si l’on se penche sur l’émergence du capital et si le capital est un lien social et non pas une forme économique, dans la perspective diachronique il est, entre autres, caractérisé par un lien abstrait entre « Uns », c’est-à-dire entre individus à lier, qui se lient aux autres par la réciprocité, l’auto-référence et l’auto-réflexivité, comme nous l’avons vu dans le chapitre précédent.

Constitution de l’individu : le malaise

Comment les « Uns » ont-ils émergé au cours de la rupture avec la « société traditionnelle » ? Certes, l’apparition et la généralisation du capitalisme ont été un processus long, inégal et discontinu qui, par ailleurs, n’est pas encore terminé, car il est sans fin. Ce n’est pas l’histoire positiviste du développement du capitalisme qui nous intéresse [[134]](#footnote-134). Il suffit ici d’en retenir que les anciennes formes du lien social ont été « sapées » politiquement, socialement, économiquement et idéologiquement. Cela a introduit des ruptures, souvent des micro-ruptures, dans les sociétés que l’on peut qualifier *ex-post* de précapitalistes, lesquelles ont permis l’émergence du capitalisme.

Les intérêts et les passions mobilisés par les sujets y ont été indissolublement mélangés sans qu’il y ait eu une véritable « ligne stratégique » de bouleversement de l’ancien ordre social pour faire émerger le capitalisme [[135]](#footnote-135). Pourtant, [95] ces ruptures-émergences ont en commun le résultat d’avoir créé un nouveau lien social, une nouvelle légitimation de ce lien social, de nouvelles formes politiques, de nouvelles raisons d’être et d’agir ainsi que de penser la société et de se penser au sein de la société.

La conjonction de ces créations et des continuités « héritées » du passé fait, en ce qui concerne la subjectivité, qu’un nouveau caractère social émerge, c’est-à-dire que les individus « veulent faire ce qu’ils doivent faire » (Fromm), lequel permet la reconstitution du capital comme lien social ainsi que les formes les plus diverses que l’on a connues au cours de l’histoire du capitalisme, de l’État en général et de l’État-nation en particulier. Enfin, les intérêts et les passions se conjuguent sous l’égide de l’intérêt, c’est-à-dire sous l’égide de la raison instrumentale. Bien que la reconstruction diachronique montre que les individus sont socialisés, on constate également, aussi bien dans l’espace privé que dans l’espace public, que les individus sont et restent déchirés entre leurs intérêts et leurs passions qui ne se recoupent que rarement. Les individus sont des « Uns » et des êtres socialisés à la fois.

Fromm a, dans ses profondes critiques de Max Weber, révélé l’importance de la Réforme en tant que mouvement social pour l’émergence du capitalisme [[136]](#footnote-136). Elle a été l’un des événements clés pour recomposer les visions du monde d’une grande partie de la population européenne : c’est l’individu qui doit « bien » se comporter dans ce monde pour trouver grâce aux yeux de Dieu. Ce nouveau rapport au monde correspond évidemment au capitalisme émergent. Pourtant, cette correspondance n’est pas une spécificité du protestantisme. Groethuysen (1927), par exemple, l’a démontré, « l’esprit du capitalisme » s’est également développé au sein de la religion catholique.

Les passions et la raison des hommes devraient se conjuguer dans le progrès du bien-être général. La passion [96] devrait se naturaliser, elle devrait devenir une partie de la nature à maîtriser et à dominer. La raison, désormais liée à une finalité (le bien-être), devient une raison instrumentale. Cette conjonction ne se fait pas naturellement. Pour cette raison, elle doit être à la fois imposée aux sujets et acceptée par les sujets afin qu’ils l’intériorisent pour agir conformément à cette « seconde nature ».

Aussi bien Hirschmann (1980) que Laval (2007) ont montré comment les argumentations des grands théoriciens de l’époque du capitalisme émergent revendiquent d’abord et légitiment par la suite un nouvel art de gouverner, c’est-à-dire un nouvel État. Elles sont tout à fait compatibles avec l’approbation de la volonté d’enrichissement et d’autres activités économiques. Plus important pour notre sujet est le fait que la pensée du social change complètement : elle devient positive bien avant l’institutionnalisation des sciences sociales, des sciences dominées par le positivisme. Comme Hirschmann [[137]](#footnote-137) l’indique, Vico exprime déjà ce changement quand il caractérise *La Science nouvelle*: « La philosophie considère l’homme comme il devrait être ; elle ne peut donc être utile qu’au petit nombre de ceux qui veulent vivre dans la république de Platon et non point se traîner dans la lie de Romulus. La législation considère l’homme tel qu’il est afin d’en tirer le meilleur parti dans la science humaine [[138]](#footnote-138). » Pourtant, cette nouvelle perspective n’est pas une pure stratégie politique. Elle résume une nouvelle vision du monde (social), que l’on retrouvera plus tard dans les sciences sociales, qui inclut une vision particulière de l’homme au sein de ce monde social.

C’est dans ce sens que Rousseau ouvre son [*Contrat social*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.roj.duc) par la fameuse phrase : « Je veux chercher si, dans l’ordre civil, il peut y avoir quelque règle d’administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu’ils sont, et les lois telles quelles peuvent être. » L’ordre civil ne doit pas être [97] confondu avec « les rêveries du promeneur solitaire » que Rousseau faisait vers la fin de sa vie : « Cet état m’était agréable plutôt comme une suspension des peines de la vie que comme une jouissance positive [[139]](#footnote-139) » L’ordre civil est bien de ce monde. Or, ses « rêveries » décrivent le contraire, car c’est seulement dans ses promenades qu’il est « délivré de toutes les passions terrestres qu’engendre le tumulte de la vie sociale, mon âme s’élancerait fréquemment au-dessus de cette atmosphère, et commencerait d’avance avec les intelligences célestes dont elle espère aller augmenter le nombre un peu de temps. Les hommes se garderont, je le sais, de me rendre un si doux asile où ils n’ont pas voulu me laisser [[140]](#footnote-140) ». Ce « si doux asile » n’est pas de ce monde, car « le bonheur est trop constant et l’homme est trop muable pour que l’un convienne à l’autre... s’il est quelque homme vraiment heureux sur terre on ne le citera pas en exemple car personne que lui n’en sait rien [[141]](#footnote-141) ». Le bonheur est réservé, s’il existe, aux solitaires. « En se donnant le besoin de me rendre malheureux ils font dépendre de moi leur destinée [[142]](#footnote-142). » La nécessité de l’ordre civil s’impose. L’homme, et Rousseau, n’en fait pas exception, est déchiré entre la vie dure, mais nécessaire, en société et la douceur de ses rêveries. Le malaise est ainsi nommé.

La raison instrumentale s’installe très tôt et profondément dans les analyses du nouvel ordre politique, social et moral à créer, car « en règle générale les recherches entreprises auront pour objet de découvrir des moyens plus efficaces d’orienter les comportements de l’homme que l’exhortation morale ou la menace des peines de l’enfer [[143]](#footnote-143) ». La menace et la pratique de la répression étatique sont des moyens pour mettre les passions sur le « bon chemin ». La religion en est un autre, peut-être plus efficace que la répression.

[98]

En s’appuyant sur saint Augustin, Luther ou Calvin, les sujets qui ne raisonnent pas leurs passions se voient menacés de l’enfer et les injustices existantes dans les sociétés sont considérées comme la justice rendue aux pêcheurs. Hirschmann décrit le basculement de la passion de cupidité et d’avarice en vertus, de Mandeville à Adam Smith en passant par Herder et Hegel, un basculement qui se résume, comme il l’écrit, dans l’auto-caractérisation de Méphistophélès dans Faust par « cette force qui toujours veut le mal et toujours produit le bien » (Goethe).

La généralisation de cette conception s’opère grâce à la conjonction des passions. À l’époque des Lumières « l’idée de perfectionner l’ordre social en s’ingéniant à opposer les passions les unes aux autres s’est déjà suffisamment répandue pour occuper bon nombre d’esprits [[144]](#footnote-144) ». Les passions « sauvages » sont domptées par « la crainte de la mort, le désir des choses nécessaires à une vie agréable, l’espoir de les obtenir par leur industrie [[145]](#footnote-145) ». L’idée du « contrat social dérive de la stratégie de neutralisation [[146]](#footnote-146) » des passions. Elles doivent être dépassées pour se transformer en intérêts. Hirschmann, comme Laval, insiste sur le fait que l’évolution de la notion d’« intérêts », couvrant désormais toutes les activités humaines possibles, est toujours liée à l’idée du calcul ainsi qu’à la prévisibilité des hommes et de leurs agirs. « La prévisibilité des comportements “intéressés” a pour sous-produit, sur le plan économique, non plus un fragile équilibre, mais un solide réseau de rapports interdépendants. Le développement du commerce intérieur est donc censé contribuer à la cohésion de la communauté nationale, alors que celui du commerce extérieur devrait faciliter le maintien de la paix... la prévisibilité se ramène à la constance [[147]](#footnote-147)... » À cette conception s’oppose, à partir de la seconde moitié du XVIIe siècle, l’inconstance des hommes ; [99] leur agir est l’obstacle majeur d’un ordre social stable et viable.

Les passions sont soumises, avec plus ou moins de violence, à la raison instrumentale pour devenir des intérêts qui peuvent se conjuguer dans la constitution de la société. Mais les hommes sont à la fois intérêts et passion. Ils ne se retrouvent dans ce monde qu’en se faisant violence ou en subissant la violence d’autrui. Enfin, ce monde n’est pas ce qu’il prétend être : ni voulu par Dieu ni libre... même si les individus ne peuvent pas le quitter. Voici une autre facette du malaise !

L’émergence du capitalisme et la généralisation de la forme marchande stabiliseront définitivement cette société. Certes, ce lien social émerge dans le sang et la violence, et il se maintient en grande partie de cette façon. Pourtant, il est fondé sur l’acceptation quasi incontestée de la forme d’échange comme principe du vivre avec les autres.

En revanche, les démonstrations trop focalisées sur l’histoire des idées, aussi passionnantes soient-elles, font passer au second plan les sujets. On doit se poser la question dramatique de savoir pourquoi les sujets se soumettent à l’ordre établi.

Vouloir servir ?

La Boétie

[Retour à la table des matières](#tdm)

L’une des réponses les plus classiques à cette question est certainement [*La Servitude volontaire*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.lae.dis) de La Boétie (1983). Ce texte, rédigé vers 1550, est évidemment un flambant pamphlet pour la liberté au XVIe siècle, une époque particulièrement mouvementée de l’histoire française et européenne. Cependant, on aurait tort de le réduire à un écrit d’un jeune (sur)excité contre la tyrannie, à un texte dont l’intérêt serait soit littéraire soit anecdotique. La Boétie insiste dramatiquement sur le fait que la servitude est volontaire, comme le titre programmatique de son texte l’indique. Il se pose des questions [100] simples, mais cruciales : il veut comprendre pourquoi, au lieu de se libérer, les hommes préfèrent la vie sous la tyrannie d’un seul et pourquoi ils acceptent les souffrances qui en découlent.

Sans entrer dans les détails de ce texte, retenons pour notre sujet que La Boétie ne se satisfait pas du constat que les hommes se soumettent au tyran en raison de leur lâcheté. Il explique cette lâcheté par leur volonté. Les hommes veulent cette soumission et ils veulent la servitude. Certes, le travail éducatif des parents joue un rôle important dans ce fait. Pourtant, selon La Boétie, enfant de son époque, la raison est universelle ; l’homme est de nature raisonnable et il est également libre par nature [[148]](#footnote-148). Suivant leur nature, les hommes devraient être des compagnons et des frères. Leur association ne devrait pas être un lien de soumission et la société ne serait pas un lien de dépendance parce que la liberté de l’homme, c’est l’autonomie et la reconnaissance mutuelle et réciproque entre pairs. La liberté est un lien d’interdépendance. La liberté et la raison vont de pair pour La Boétie. L’homme doit savoir se battre et, s’il le faut, il doit savoir mourir pour la liberté [[149]](#footnote-149).

Pourtant, les hommes se plaisent dans leur servitude. Ainsi, le tyran existe et persiste. Le tyran « est de soi-même défait, mais que le pays ne consente à sa servitude... ayant le choix d’être serf ou d’être libre, quitte la franchise et prend le joug, qui consent à son mal, ou plutôt le pourchasse... pour avoir la liberté il ne faut que la désirer [[150]](#footnote-150) ».

En insistant sur les aspects politiques de la soumission, La Boétie se réfère à une vision très classique (Aristote, Cicéron) selon laquelle la politique n’est pas seulement un rapport très spécifique entre les gouvernants et les gouvernés. Elle est l’affaire de la république, de la *res publica*: la politique est un agir public et non pas [101] l’assemblage de rapports privés, des rapports entre maîtres et domestiques. Bien que l’État organise un rapport d’autorité, ce dernier n’est pas une relation personnelle entre un chef et un sujet. Le pouvoir politique n’est pas le pouvoir de la personne exerçant le pouvoir étatique. Le tyran, quant à lui, contrevient à tous ces principes politiques.

Pourtant, les gouvernants ne sont pas tous des tyrans ; ils sont nécessaires au fonctionnement d’un État, car l’homme « a besoin d’un maître », dirait Kant. En revanche, il n’y a pas de bon tyran, constate déjà Platon, et la monarchie tend toujours à basculer dans une tyrannie, car elle est, comme la tyrannie, le règne d’un seul. Au fond, c’est l’exclusion de la publicité de la politique qui permet l’installation de la tyrannie. Le tyran ne gouverne pas, il maîtrise le peuple, il le fait agir selon sa volonté, il se veut être le maître et, in fine, un dieu en confondant la chose publique et ses désirs privés de puissance [[151]](#footnote-151). Il quitte pour ces raisons la sphère politique ; il impose sa subjectivité comme une objectivité aux soumis : c’est la terreur, et le tyran est un monstre.

La Boétie constate que les hommes ne désirent pas la liberté et c’est pourquoi ils ne sont pas libres, bien que libres par nature. Il explique cette dénaturation par le fait que les soumis ne comprennent pas que le maître ou le tyran n’ont pouvoir sur eux que par leur collaboration. Ils sont les complices du pouvoir qui les opprime. Certes, selon La Boétie, l’homme est paresseux et sa paresse facilite la servitude volontaire, mais ce sont surtout l’habitude et la coutume qui l’installent dans cette servitude [[152]](#footnote-152). Les hommes sont lâches et efféminés et, habitués à la servitude, la liberté ne leur manque pas. L’homme asservi est le contraire de la nature de l’homme.

La Boétie n’appelle ni à la révolte ou à la révolution contre les tyrans ni au tyrannicide. Il s’agit de défaire le tyran en refusant la servitude et en restaurant la politique [102] comme chose publique, de se libérer de sa peur : de cette façon, le peuple se découvre [[153]](#footnote-153). Les moyens de la libération que La Boétie propose ressemblent étonnamment à la réponse que Kant donne à sa question *Was heisst Aufklärung*? Il faut éclairer le peuple pour qu’il découvre sa véritable nature. Le savoir mène à la vérité, qui mène à la vertu et à la liberté.

Enriquez

L’argumentation de La Boétie n’est que rarement explicitement reprise dans des travaux récents des sciences sociales, ou simplement comme une référence plus ou moins canonique. Eugène Enriquez (2007), en revanche, reprend directement le fil de l’argumentation en prolongeant ses travaux sur le pouvoir et l’État [[154]](#footnote-154). En s’appuyant sur [*Totem et tabou*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.frs.tot) de Freud [[155]](#footnote-155) et sur les travaux de Pierre Clastres (1974), il cherche à comprendre non seulement pourquoi les hommes cherchent la « vie bonne », pourquoi ils veulent « généralement... simplement vivre de la manière la plus apaisante possible » [[156]](#footnote-156), mais aussi pourquoi l’extrême proximité du désir de liberté et du désir de soumission bascule en faveur du dernier. Enfin, il veut comprendre pourquoi « les individus se sentiront d’autant plus libres qu’ils seront totalement assujettis [[157]](#footnote-157) ».

Il ne constate pas seulement la perte de la dimension héroïque de la vie, comme tant d’autres, mais il met ce constat en rapport avec l’avènement et le développement de l’État [[158]](#footnote-158) qui organise désormais les rapports entre les individus selon des règles de droit et qui exige le renoncement à toute vie héroïque, car « le héros est celui qui a rompu avec “la formation collective ” [[159]](#footnote-159) ». C’est le prix à payer pour pouvoir [103] ou pour espérer pouvoir mener une vie tranquille et conforme à la codification en vigueur sans que chacun tente de s’imposer aux autres comme chef et pour neutraliser la violence. « Ils font le choix d’une vie moyenne, médiocre [[160]](#footnote-160) » En contrepartie ils doivent obéir à ce qui caractérise la communauté : traditions, coutumes, rite et mythe.

Les innombrables publications sur les communautarismes montrent que la communauté attire encore aujourd’hui les hommes. Elle n’est pas (seulement) une forme sociale archaïque. « Le rêve communautaire » est d’actualité [[161]](#footnote-161). Il exprime « le désir d’un monde pratiquement immobile où domine l’obsession de la plénitude, où les liens affectifs sont prépondérants et les relations de pouvoir inexistants... où il fait bon vivre et où chacun n’a qu’un but : accéder au bonheur [[162]](#footnote-162)... ». Les hommes délaissent la *res publica*, si vivement revendiquée par La Boétie, pour un certain individualisme et pour le repli sur la sphère privée afin de vivre dans la chaleur humaine. Pour vivre cette « vie bonne », ils doivent se soumettre au pouvoir existant à l’extérieur d’eux-mêmes. Ceci fait que le grand projet des Lumières, « le projet de l’émancipation humaine où chacun aurait pour visée le devenir d’un être autonome capable de maîtriser son destin [[163]](#footnote-163) » s’efface. En même temps, les individus supportent de moins en moins l’embrigadement dans des collectifs.

C’est l’État qui réalise « le passage du “tous uns”... au “tous un” [[164]](#footnote-164) ». Si le « tous uns » signifie que les individus libres désirent le lien avec les autres sur la base de sentiments positifs, le « tous un » indique le contraire : « peuple-un, sans division originaire... englobés dans l’Etre qui nous surplombe... d’un seul corps imaginaire... “dans les fers” (Rousseau) [[165]](#footnote-165) ».

[104]

Selon Enriquez, la soumission et la servitude résultent d’abord du fait que les individus ont besoin d’une certaine rigidité et de points de repère sûrs. Pourtant, les hommes constatent que rien n’est sûr ni acquis. L’État tente, quant à lui, de devenir une institution divine. Comme « les hommes ont toujours eu besoin d’un père... ils s’identifient à l’État et au Père... chaque individu trouve son repère identificatoire [[166]](#footnote-166) ». Complètement assujettis, les individus se sentent complètement libres. C’est cette situation que Charles Taylor appelle la liberté, comme nous l’avons vu. L’actualité de cette situation résulte, selon Enriquez, de leur « difficulté de penser », de leur difficulté « d’identifier des nouveaux problèmes, de voir ce qui n’est pas donné par la perception immédiate... inventer... créer... élaborer [[167]](#footnote-167) ». En outre, les individus se transforment en individus de masse et les deux phénomènes évoqués se conjuguent avec la généralisation de la rationalité instrumentale et de l’économie.

Or, pour prolonger l’argumentation d’Enriquez, les individus ne trouveront jamais la « vie bonne » ; elle n’existe pas, mais ils sont pourtant en quête de cette vie : le malaise s’installe et se reproduit.

La volonté comme problèmes des sciences sociales

On trouve au sein de la philosophie d’autres argumentations connues pour expliquer la volonté de servir et de se soumettre, particulièrement Schopenhauer, Nietzsche ou Hobbes. En revanche, dans les sciences sociales, la volonté n’est que peu analysée. Le problème que pose la volonté en sciences sociales relève surtout de l’orientation profondément positiviste de la plupart de ses analyses.

Néanmoins, on retrouve déjà ce problème dans les travaux de quelques pères fondateurs, notamment chez Ferdinand Tönnies qui se bat avec la question de savoir quel sens la volonté pourrait prendre dans l’analyse du social.

[105]

Tönnies se réfère très systématiquement au caractère organique de la communauté et à la rationalité instrumentale de la société, mais on trouve dans ses travaux également la recherche, plus ou moins explicite, des possibilités d’un nouvel ordre social et culturel, car la vie en société est trop dure pour les individus, comme Freud le constate également. Cette dureté de la vie en société résulte de la complexité croissante de la société que les hommes ne peuvent plus s’approprier, ni affectivement ni par leur vécu, et qu’ils ne peuvent pas non plus maîtriser. On peut ainsi interpréter beaucoup de travaux de Tönnies comme une contribution à l’analyse de l’aliénation [[168]](#footnote-168).

Tönnies cherche un fondement psychologique de sa sociologie, mais il montre en même temps les limites, peut-être même l’impossibilité, de cette entreprise. Certes, cette orientation est en partie liée à la conjoncture intellectuelle. À la fin du XIXe siècle, en Allemagne surtout, la psychologie représentait non seulement la discipline la plus importante des sciences humaines et sociales, mais on assiste également à une tendance forte de la psychologisation du social. En outre, la psychologie a souvent été considérée comme une véritable alternative à la philosophie spéculative, comme une nouvelle discipline, solidement établie sur des bases empiriques et expérimentales qui pourrait expliquer les rapports entre le psychisme, le corps et le social. On trouve dans les arguments de Tönnies aussi les empreintes du vitalisme et de la philosophie de la vie, par exemple, quand il développe les sentiments de la force et la force de la vie [[169]](#footnote-169), ainsi que quelques argumentations des théories « énergétiques » que Max Weber a si durement critiquées [[170]](#footnote-170). Tönnies a toujours lié ses réflexions portant sur l’action et la force à la volonté : il existe un lien motivationnel entre elles.

Selon Tönnies, la volonté est enfermée dans [106] l’immanence de la réalité empirique et orientée vers la jouissance. Il la considère en ce sens comme naturelle. Il n’y a donc pas de liberté de volonté faisant partie de ce monde empirique et pouvant transcender ce monde. Contre la tradition kantienne, selon laquelle la volonté libre existe parce que la volonté n’est pas conditionnée par le monde empirique, Tönnies prolonge une tradition (Hobbes, Schopenhauer, etc.) [[171]](#footnote-171) pour laquelle les pulsions, les sentiments et les préférences sont la base du monde (social). La conception kantienne, en revanche, peut être résumée dans la formule : « Dans la mesure où nous disposons d’une liberté de volonté, nous faisons ce que nous ne sommes pas obligés de faire [[172]](#footnote-172). »

Rappelons que Max Weber, par exemple, ne partage nullement cette position ! Pour Weber, la liberté de volonté fait partie de la constitution anthropologique de l’homme et elle se concrétise dans une conception centrale de sa sociologie : le sens subjectif que les acteurs donnent à leurs actions (« sens subjectivement pensé », *subjektiv gemeinter* *Sinn*). Les hommes ne doivent pas agir comme ils agissent, mais ils le font parce que cette manière d’agir fait sens pour eux. Selon Tönnies, les hommes agissent comme ils agissent pour satisfaire leurs besoins, sans y arriver durablement, et ceci fait sens pour eux [[173]](#footnote-173).

Tönnies distingue deux sortes de volontés créatrices de liens sociaux. Les expressions dont il se sert pour désigner ces deux sortes de volonté changent au cours de l’élaboration de son œuvre. Ceci traduit les difficultés qu’il y a, à ses yeux, pour les comprendre. La première est appelée la volonté organique et la volonté rationnelle [[174]](#footnote-174), ou volonté essentielle (*Wesenswille*), et la seconde volonté créative (*Kürwille*), surtout dans [*Communauté et société*](http://classiques.uqac.ca/classiques/tonnies_ferdinand/communaute_societe_original/Communaute_et_societe_original.html) [[175]](#footnote-175). [107] Il est aussi largement connu que, selon lui, la communauté est fondée sur la « volonté organique ».

Une traduction littérale de la notion de *Wesenswille* (Tönnies), par « volonté de l’essence » expliquerait simplement ce que Tönnies entend par là. Cette volonté fait partie de l’essence des êtres humains, une essence partagée par tous les membres de la communauté. Une essence est certes exclusive, elle ne peut pas être partagée avec les autres. En tant qu'essence elle est également incritiquable ; elle existe a priori et peut-être considérée comme quasi naturelle.

La « volonté réfléchie » (*Kürwille*, Tönnies), ou « volonté rationnelle », en revanche, peut être partagée avec les autres, s’il existe des intérêts communs. Grâce au préfixe *Kür*, Tönnies insiste sur le caractère créatif et volontariste de cette volonté. Cette volonté fonde des actions conscientes, instrumentales et volontaristes pour avancer vers la « vie bonne ».

La volonté organique est directement liée au monde vécu et au fait que les hommes saisissent le monde au sein duquel ils vivent avec leurs sens. Les fins et les moyens de leurs actions sont, certes, distingués, mais ils restent intimement liés. Ils sont des parties d’un tout ou d’une action qui les englobe. La finalité est atteinte par la conjonction d’une multitude d’actions partielles, qui sont voulues et désirées. L’acteur s’épuise dans ces actions et il se satisfait.

La volonté rationnelle, en revanche, est guidée par la pensée abstraite, une pensée constituée par la création (dans le sens de *Setzung*, Weber), la défense et l’application d’une notion. En effet, on doit se demander ce que pourraient signifier dans ce cas l’agir, les moyens et la fin d’une action [[176]](#footnote-176). Dans le cadre de la volonté rationnelle, l’agir des sujets produit un résultat objectif, qui devient la finalité de cette action, une finalité quasi inchangeable. Les notions abstraites disposent des mêmes caractéristiques. La fascination de ces notions abstraites [108] résulte de leur inchangeabilité que Tönnies développe souvent à l’exemple de l’échange marchand.

Enfin, selon Tönnies, les hommes veulent que la volonté organique se transforme en volonté rationnelle parce que la volonté organique est contradictoire : elle est à la fois jouissive et pénible, pleine de souffrance. Cette contradiction peut être dépassée par la dissociation des moyens et des fins. Les fins correspondent désormais à la jouissance et les moyens à la souffrance. Si, animé par sa volonté rationnelle, l’homme désire désormais la jouissance et le bonheur dans ce monde, c’est-à-dire la « vie bonne », il les désire également comme une jouissance et comme un bonheur pur : la jouissance devient une notion abstraite.

Si l’on suit l’argumentation de Tönnies, la coexistence au sein de la même société des deux formes de volonté constitutives des formes du lien social crée le malaise dans la société. Les hommes disposent des deux formes de volonté et la volonté est fondée sur les désirs et les jouissances. La conjonction des deux formes de volonté mène les individus à une situation de malaise qui caractérise leur vie en société.

[109]

**Malaise dans la société.***Soumission et résistance.*

Chapitre IV

LE MALAISE  
DES INDIVIDUS

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les analyses du malaise nous renvoient toujours à des continuités de nos sociétés capitalistes : le lien et les rapports entre les individus et la totalité sociale au sein de laquelle ils vivent, le rapport entre liberté et hétéronomie. « La base réelle du processus social est l’individu, ses désirs et ses angoisses, sa passion et sa raison, ses penchants vers le bien et le mal [[177]](#footnote-177) ». Sans être pour autant le simple objet de quelconques déterminations, soient-elles économiques, culturelles, sociales ou métaphysiques, l’individu n’est pas maître de lui-même. Certes, nous l’avons rappelé, il s’est libéré des contraintes de la société traditionnelle. Cette « liberté de » est une condition nécessaire, mais non suffisante, de sa libération, car la libération signifie la réalisation d’un Je individuel. Autrement dit, elle est la possibilité de pourvoir vivre et exprimer ses potentiels intellectuels, émotionnels et charnels.

Pourtant, dans la tradition de la pensée de la société, aussi bien sur le plan théorique que sur le plan du sens commun, l’individu est plutôt considéré comme extrasocial : la notion d’individu évoque une facticité immuable et finie qui existe pour soi. En ce sens l’individu est l’Un disposant de certaines qualités exclusives [[178]](#footnote-178).

[110]

Le phénomène « individu » est évoqué depuis très longtemps, mais au cours de l’histoire le sens de cette notion a profondément changé. Si le mot « individu » apparaît d’abord comme la traduction latine de *atomon* (Démocrite), dans un sens strictement logique et sans lien avec une personne, c’est dans le contexte de l’émergence des États-nations, du capitalisme et en rupture avec des conceptions chrétiennes dominantes au Moyen-Âge, que l’on trouve des tentatives pour lier des traits généraux de l’essence humaine à une personne particulière.

C’est Leibniz qui a formulé dans sa conception de « monade » une vision particulièrement radicale de l’individu. Pour lui, l’individu est « l’être-là pur ». L’idée de monade peut être considérée comme un modèle, comme une expression particulièrement radicale de la conception individualiste de l’homme dans la société bourgeoise. Selon Leibniz, la monade, tout comme les changements de l’être humain par ailleurs, est fondée dans son « principe interne » (Leibniz). La monade est donc conçue comme un être pour soi absolu. Chaque monade est différente, les monades sont irréductibles. La société est, par conséquent, conçue comme la somme des monades, ces êtres humains individuels, liées par « une certaine manière d’être là » (*bestimmte* *Daseinsart*, Leibniz). En effet, l’établissement de la libre-concurrence et du libéralisme en général ont contribué à la généralisation de cette conception de l’individu.

Si l’on se penche sur la notion de « personne », on doit d’abord retenir que le mot vient du latin *persona*, qui signifie le masque du théâtre classique. Cicéron élargit le sens du mot, qui renvoie désormais à un masque de caractère, à un rôle, mais aussi à l’honneur exprimé dans un rôle de théâtre. La personnalisation de l’expression « personne », en revanche, est liée au dogme chrétien de l’âme immortelle, une âme particulière à chaque être humain. Cette idée a gagné son sens social grâce à la Réforme.

Déjà dans les années 1950, Gerth et Mills (1953) ont démontré que les individus ne sont pas par nature des [111] personnes, mais qu’ils le deviennent dans les institutions où ils jouent des rôles prédéfinis et prescrits qu’ils intériorisent profondément [[179]](#footnote-179). C’est dans ce sens que Gerth et Mills utilisent le mot « personne », ou que Marx parle de « masque de caractère » [[180]](#footnote-180). Cette position de Marx est simple et importante à la fois. Il caractérise la « subjectivité bourgeoise » (Marx) par la contradiction entre « l’indépendance personnelle [et] la dépendance des choses (*sachlich*) » [[181]](#footnote-181). Marx ne défend pas une conception atomiste de l’individu, mais, selon lui, l’individu n’existe qu’au sein de l’unité de ses relations avec les autres. Comme après lui la tradition phénoménologique (par exemple Merleau-Ponty ou Jean-Paul Sartre), Marx insiste sur le fait que les individus se trouvent toujours dans des situations et des facticités de leur vie qu’ils n’ont pas choisies. Ces contraintes « poussent » les individus à créer entre eux des relations sociales qu’ils instaurent surtout à l’aide et par le biais des choses, c’est-à-dire à l’aide et par le biais des objectivations sociales. Cependant, les individus ne sont pas complètement déterminés pour autant, ils gardent une certaine « liberté formelle » (Marx) [[182]](#footnote-182).

Sur la base de cette conception de l’individu, on peut affirmer que la situation des individus fait partie du capitalisme, un lien social constitutivement individualisé et (surtout) fondé sur la forme du rapport d’échange (marchandise-argent-marchandise). C’est dans ces relations que leur agir prend forme et qu’il devient spécifique : les individus agissent comme « masques de caractère » de ce qu’ils sont fonctionnellement au sein de ces relations (entrepreneur, travailleur, etc.), c’est-à-dire la représentation et la personnification des choses sociales : des marchandises, de l’argent, du capital... Pour l’individu, il [112] s’agit de constituer son individualité et de se socialiser dans une société qu’il ne maîtrise pas. Ils sont des objets des « mécanismes aveugles des lois de la valeur » (Marx).

Le « masque de caractère » ne cache pas la « véritable » individualité [[183]](#footnote-183). « L’abstraction d’échange » (Marx) rend les choses sociales compatibles parce qu’elles sont réduites à l’abstraction qu’elles partagent : la valeur d’échange. Elles sont désormais compatibles et échangeables. La société rend « comparable ce qui ne porte pas le même nom en le réduisant à des quantités abstraites [[184]](#footnote-184) ». Le rapport marchand est désormais le modèle des relations sociales en général.

Tiraillé entre l’intériorisation de sa fonction au sein du capitalisme, sa liberté et le fait que les conditions de la production et de la reproduction de la société leur échappent largement, les sujets vivent dans une incertitude structurelle [[185]](#footnote-185). Ce tiraillement prend la forme du malaise dans cette société.

L’individu : l’homme intéressé ?

L’image de l’homme dans les théories sociales ne correspond que rarement à ce que « la confrérie des adultes s’efforce... à travers des textes et des anecdotes choisies, de dresser devant eux l’intimidante figure de l’homme tel qu’il se rêve : patient et modeste... ardent et désintéressé... héroïque [[186]](#footnote-186) ».

Laval a particulièrement bien montré qu’il existe une véritable anthropologie de « l’homme économique [[187]](#footnote-187) » développée dans l’histoire de la tradition utilitariste. [113] Allant plus loin que l’argumentation de Hirschmann (1980), il montre que la conception de l’homme, de ses relations avec les autres et, in fine, de sa vie en société, est basée sur l’intérêt au sens d’un « principe normatif supérieur [[188]](#footnote-188) » qui apparaît désormais aux sujets comme naturel, évident et sans alternative, bref : comme une seconde nature, dirait-on dans la tradition de Lukacs et de l’Ecole de Francfort. C’est dans ce sens que l’utilitarisme *définit* l’homme comme un sujet intéressé. Animé par son intérêt et par le calcul, il crée ses relations avec les autres.

Cependant, il s’agit toujours de trouver une conception de l’homme qui permettrait de dépasser les misères de ce monde. Sécularisation obligeant, l’homme ne peut plus être conçu comme le résultat du péché originel à racheter. Désormais, aux yeux des théoriciens du social l’homme « apparaît comme un être bestial... [et] les moralistes laïcs se sont plus volontiers attaqués aux conduites sociales... [dont] le seul ressort profond est l’intérêt... on a inventé l’utilitarisme qui permet de concilier le souci du bien public avec une conception désenchantée de la nature humaine [[189]](#footnote-189) ». Évidemment, comme de Beauvoir le souligne, cette explication simple des actes humains par une seconde nature, une « nature humaine » immuable, rassure les théoriciens tout comme les concernés qui acceptent ces positions.

En ce sens, pour la longue tradition utilitariste, « l’intérêt est cette implication du “moi-même” dans ce qu’on cherche, fait ou pense ; il est cette adhésion subjective aux buts poursuivis de sorte que sa satisfaction réside dans l’approbation du moi à la possession de l’objet ou à la réalisation de l’action morale ou politique telle qu’elle se reflète dans le regard ou la parole d’autrui [[190]](#footnote-190) ».

Cette conception de l’homme intéressé et calculateur émerge avec le capitalisme et la modernité. Max Weber y [114] insiste également. Le mot « intérêt » a longtemps été utilisé dans le double sens de dommage et de bénéfice ; c’est à partir du XVIe siècle que son sens change en faveur de bénéfice et profit. Le désir et la passion quittent l’espace public pour s’installer dans l’espace privé et intime en même temps que l’économie et ses principes quittent la sphère privée pour inonder la sphère publique. C’est pourquoi « le capitalisme est beaucoup plus qu’un mode de production. C’est une civilisation, c’est une forme de société. Il repose sur l’accumulation d’hommes utiles, travailleurs et consommateurs à la fois, dotés d’une subjectivité normalisée [[191]](#footnote-191)... ». Leur vision du monde devrait être dominée par le calcul, ce qui leur imposerait une énorme autodiscipline [[192]](#footnote-192).

L’analyse critique aussi bien du capitalisme que de l’utilitarisme ainsi que du (néo)libéralisme, intimement lié à l’utilitarisme, doit être menée sur le plan de la subjectivité, sur le plan de la vie au sein de cette société qui transforme le désir en intérêt personnel. Il n’est donc pas étonnant que, dans les visions du monde, la société ressemble au marché et les rapports avec les autres à des échanges, ainsi que Marx l’a montré dans son analyse du fétichisme de la marchandise. Les « lois » de la société ressemblent aux « lois » du marché, des « lois » quasi naturelles auxquelles les individus sont soumis et qui préforment ou déterminent leurs agirs : une seconde nature qui fait de l’existence sociale une sorte d’existence dans une « cage de fer » (Weber). Nous avons vu que Taylor insiste également sur ce fait en traitant du « malaise dans la société ».

Pourtant, ni les analyses critiques de la société ni le vécu des individus ne se réduisent à l’unidimensionnalité de la soumission à ces lois de la seconde nature. Pourtant, une nouvelle vision de l’homme s’installe dans les visions du monde : l’homme est soulagé « du fardeau de sa [115] liberté. L’homme est une mécanique dont l’intérêt et la luxure sont les ressorts essentiels [[193]](#footnote-193) ». Pourtant, désormais, selon ces visions du monde « la sagesse consiste à ne compter que sur soi... Il faut s’arranger dans la vie pour n’avoir besoin de personne [[194]](#footnote-194) ». On y trouve également une conception de la vie selon laquelle elle n’est pas une aventure absurde, cette « histoire racontée par un fou » (Shakespeare), mais où le bonheur n’existe pas et ne peut pas exister. Il faut s’adapter aux circonstances données et en profiter. Cela est une autre manière de vivre le malaise dans la société. « La sagesse, c’est de donner au malheur le moins de prise possible, ce qui conduit à une morale de la médiocrité [[195]](#footnote-195) »

L’individu mal à l’aise

[Retour à la table des matières](#tdm)

Cependant, dans les sciences sociales en général, et particulièrement en sociologie, on met traditionnellement en avant non pas l’individu, mais la société comme totalité. Cette manière de penser le lien entre l’individu et la société, le holisme (Dumont), repose sur une tradition aristotélicienne selon laquelle la totalité précède nécessairement ses parties. On retrouve également dans cette manière d’envisager le rapport entre l’individu et la société le concept du *zoon politikon :* l’homme est un homme parce qu’il vit avec les autres hommes au sein de la même cité. Aristote précise qu’« il est manifeste... que l’homme est par nature un animal politique, et que celui qui est hors cité... est soit un être dégradé soit un être surhumain, et il est comme celui qui est injurié en ces termes par Homère : “sans lignage, sans loi, sans foyer” ».

C’est l’homme pour lequel l’existence au sein de la polis est naturelle, car c’est seulement au sein de la *polis* qu’il peut réaliser sa nature. Autrement dit : la *polis*, un espace public spécifique, et la vie avec les autres sont des [116] a priori pour être un homme. On trouve des conceptions semblables, par exemple chez Kant et Hegel, particulièrement importants pour la jeune sociologie allemande. Il s’agit de la conviction que l’homme est un être « destiné » à la société. Ce n’est qu’en société et en rapport avec les autres qu’il peut développer ses dons naturels.

Hegel, quant à lui, souligne le caractère abstrait de la subjectivité autonome. La véritable autonomie consiste dans la conscience de l’unité et de l’interpénétration entre l’individu et le général pour que le général trouve dans l’individuel une forme concrète dans la subjectivité de l’individu. Cette idée est également très présente dans la pensée marxienne.

Hegel attaque aussi sévèrement la conception du romantisme allemand qui prône l’importance des sentiments et le repli sur soi, proche des « rêveries » de Rousseau transposées dans la réalité sociale. L’homme « libéré de », l’homme seul comme un être pour soi, « apparaît chez Hegel en tant qu’aspect nécessaire du processus social, mais comme un aspect passager et en principe dépassable [[196]](#footnote-196) ».

Nietzsche surtout, en revendiquant « l’individu souverain [[197]](#footnote-197) », défend d’une manière très radicale une conception de l’homme sans contraintes sociales qui influenceraient sa conscience, une conscience qu’il puise en lui-même. Certes, l’individu existe au sein d’une société et au sein de l’État qui le « cadrent » par la crainte de punitions, garantissant ainsi la propriété de chacun [[198]](#footnote-198). Dans les démocraties, la volonté de puissance est tellement haïe que tout y est orienté vers sa diminution et sa diffamation[[199]](#footnote-199), vers la répression du « désir le plus cruel et le plus fondamental de l’homme, sa pulsion de puissance - on appelle cette pulsion “la liberté” - elle doit être encadrée le plus longtemps [[200]](#footnote-200) ».

[117]

Au sein de la société existent des formes « masquées » de la volonté de puissance : la demande de liberté, l’intégration dans une unité plus grande pour y satisfaire la volonté de puissance de cette unité ou le sentiment de devoir [[201]](#footnote-201). Pourtant, « l’individu est complètement nouveau et il est créateur du nouveau, quelque chose d’absolu, toutes ses actions lui appartiennent. L’Un puise les valeurs pour ses actions en lui-même : parce qu’il doit interpréter lui-même les valeurs traditionnelles [[202]](#footnote-202) ». L’individu est toujours un créateur [[203]](#footnote-203). Si, selon Nietzsche la pulsion de puissance est la liberté, l’individu est libre dans la mesure où il dépasse des résistances pour dominer. La liberté est la puissance positive, la volonté de puissance [[204]](#footnote-204). « On doit être en face de tyrans pour être un tyran, c’est-à-dire pour être libre [[205]](#footnote-205). »

Bien que Nietzsche ait profondément influencé la génération des fondateurs de la sociologie (surtout en Allemagne), celle-ci a très tôt dépassé le cadre de ces argumentations de la philosophie du XIXe siècle. Dans nombre de travaux fondateurs, on ne trouve aucune opposition stricte entre l’individu et la société, mais on y trouve une conception de l’individu considéré comme socialement médié. Un individu isolé, s’il existait réellement, serait un individu qui sombrerait dans la folie, comme le constatait, par ailleurs, déjà Hegel [[206]](#footnote-206).

On doit retenir que « la vie humaine est essentiellement, et non pas par hasard, une vie en commun [[207]](#footnote-207) ». L’analyse de la société et de l’existence des individus au sein de la société doit en rendre compte.

[118]

Simmel, Weber

Pour mieux comprendre la vie en commun, rappelons une thèse célèbre de Max Weber, selon laquelle le processus de rationalisation consiste, entre autres, dans la généralisation du calcul qui domine tendanciellement les pratiques des sujets, *comme si* elle était la seule logique d’action existante ! Par conséquent, l’intérêt individuel peut prendre place dans les visions du monde et orienter les actions des sujets vers la prospérité, la puissance et la vie moralement correcte. Certes, Weber a bien montré que cette nouvelle morale ne s’impose pas naturellement. Elle est le résultat de luttes contre la morale religieuse et contre l’éthique de l’honneur de la société traditionnelle et pour la généralisation de l’esprit du capitalisme.

Le capitalisme est la contingence des individus, car « l’ordre économique capitaliste d’aujourd’hui est un cosme immense dans lequel chacun est né et qui lui est donné, du moins en tant qu’Un, il est de fait une cage inchangeable dans laquelle il doit vivre [[208]](#footnote-208) ». Autrement dit, le capitalisme comme totalité est la contingence des individus, une contingence que l’on pourrait caractériser comme « sérialité [[209]](#footnote-209) ». Au sein de cette contingence se trouve une sorte de leitmotiv des existences des individus, ce que Weber résume par « l’homme est orienté vers l’acquisition comme finalité de sa vie [[210]](#footnote-210) ». Le métier, la forme d’agir la plus importante pour faire émerger le capitalisme, consiste dans le fait que l’individu « travaille comme si le travail était une finalité en soi absolue, un métier [[211]](#footnote-211) ». Désormais, « l’assiduité dans son métier » (Weber) est le centre de la nouvelle morale capitaliste et « l’éthique sociale des cultures capitalistes » (Weber) est fondée sur le « devoir du métier » (Weber), c’est-à-dire sur « l’obligation par rapport au contenu de son activité [119] professionnelle (*beruflich*) [[212]](#footnote-212) ». Weber insiste sur le fait que la société traditionnelle, le « précapitalisme », s’est entre autres caractérisée par une forme de subjectivité qui n’est pas (encore) orientée par « la valorisation du capital en entreprise et [par] l’organisation du travail rationnelle et capitaliste [[213]](#footnote-213) ».

L’éthique capitaliste n’est pas naturelle, elle ne relève pas de la nature humaine. Au contraire, « l’homme ne veut pas “naturellement” gagner de l’argent et toujours plus d’argent, mais il veut simplement vivre comme il a l’habitude de vivre et il veut gagner autant qu’il a besoin pour vivre de cette façon[[214]](#footnote-214) ». Pourtant, désormais, gagner de l’argent est une finalité en soi, qui engage l’homme, l’homme de métier (*Beruf*) [[215]](#footnote-215). Faire accepter aux sujets cette raison d’être a été, selon Weber, l’un des problèmes les plus importants de « l’adaptation de l’homme aux conditions de l’économie bourgeoise et capitaliste [[216]](#footnote-216) ».

Cependant, du moins à l’époque de Weber, la subjectivité traditionnelle n’avait pas encore complètement disparu, par exemple chez les ouvriers. Pour s’installer durablement, le capitalisme doit briser cette subjectivité traditionnelle. Les capitalistes, en revanche, correspondent parfaitement à l’esprit du capitalisme, du moins l’image d’Épinal dont Weber désigne le capitaliste qu’il décrit comme « grandi à la dure école de la vie, pondérant et hardi à la fois, mais surtout sobre et appliqué, décidé et dévoué à la cause, disposant d’opinions et de “principes” strictement bourgeois [[217]](#footnote-217) ».

Le travail est une partie essentielle de leur vie ; il les rend heureux ; c’est une quête de bonheur et une quête de sens. Ils existent pour leur entreprise ; l’entreprise n’existe pas pour eux. Certes ceci est, toujours selon Weber, profondément [120] irrationnel, mais cette manière d’agir ne remplit pas seulement leurs vies, elle leur procure également beaucoup de pouvoir et de renommée. Il s’agit d’une véritable sublimation. On comprend que l’ascèse qui les caractérise et qu’ils veulent imposer à la société entière soit le « sentiment irrationnel d’accomplir son métier [[218]](#footnote-218) ». Pour « l’homme précapitaliste », cette ascèse est non seulement incompréhensible, elle est moralement condamnable. C’est pour cette raison qu’encore au XVe siècle, le métier, par exemple, a été considéré comme immoral.

Durkheim

Dans la tradition d’Auguste Comte [[219]](#footnote-219) (1972), Durkheim considère l’individu comme un élément de la totalité du social. Pour lui, comme pour beaucoup d’autres théoriciens du social, l’individualisation est un processus historique irréversible grâce auquel les individus se sont libérés des liens et des contraintes traditionnels pour acquérir une plus grande liberté de choix et de plus grandes possibilités de se réaliser, grâce à la complexité croissante de la division sociale du travail et de la société. Il s’agit en somme de la version durkheimienne de la « liberté de ». L’aspect évolutionniste, qui domine dans [*La Division sociale du travail*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.del1)[[220]](#footnote-220), fait place plus tard à l'ambiguïté entre le développement de la « personnalité individuelle » et « l’égoïsme », par exemple dans [*Le Suicide*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.sui2) [[221]](#footnote-221). D’un côté, « il a en lui quelque chose de l’humanité. C’est l’humanité qui est respectable et sacrée ; or elle n’est pas toute en lui [[222]](#footnote-222)... ». L’individualisme que Durkheim défend, « c’est la glorification, non du moi, mais de l’individu en général [[223]](#footnote-223) ». L’individualisme peut et [121] doit être la base de la création du lien social. Il se crée si les membres d’une société ont « les yeux fixés sur un même but, se rencontrent dans la même foi [[224]](#footnote-224)... ». Désormais, l’individualisme est « le seul système de croyances qui puisse assurer l’unité morale du pays [[225]](#footnote-225) ». Il faut défendre la « religion de l’individu » (Durkheim), sinon la cohésion sociale est en danger

Simmel

Simmel, par exemple, partage avec Weber la position selon laquelle ni l’individu ni la société comme totalité ne sont la dernière instance du social et de son analyse.

Comme tant d’autres « pères fondateurs » de la sociologie, Simmel se retourne vers les *Lumières*, vers l’*Aufklärung*, et particulièrement vers Kant pour comprendre l’émergence de l’individu depuis le XVIIIe siècle [[226]](#footnote-226). Il appelle « individuation » le processus double : d’un côté, le développement et la diversification des traits personnels et individuels et, de l’autre, l’intensification d’une sorte de travail sur soi de l’individu. Sa position, développée dans la *Philosophie de l’argent*, est connue : la généralisation de l’économie monétaire mène à une diversification des styles de vie, qui correspond à la diversification des caractères individuels et vice versa. En même temps, l’autonomie des individus augmente. Ils disposent de la « liberté de » et, de ce fait, d’une plus grande liberté de choix. Pour cette raison « chaque élément d’un groupe n’est pas seulement une partie de la société ; il est encore autre chose [[227]](#footnote-227) ».

Pourtant, ceci ne signifie pas une plus grande liberté des individus. La liberté ne pourrait se développer qu’avec les autres. Certes, la liberté de choix augmente, mais au risque de diminuer les contacts avec les autres [122] (surtout avec les plus pauvres) et d’augmenter l’indifférence ainsi que l’isolement des individus. La liberté acquise, quant à elle, a également un double sens. Elle est la possibilité d’exprimer ses idées, ses convictions et ses intentions. La liberté est possible, car chaque être humain dispose de la capacité de réfléchir. Pourtant, elle est également « tournée vers l’expression de la personnalité authentique de l’individu [[228]](#footnote-228) ». Or, la spécialisation au sein de la société fait qu’elle « laisse dans un état sous-développé ou elle détruit la totalité harmonieuse de l’homme [[229]](#footnote-229) ». Dans ce sens, l’individu est unique et irréductible aux autres. La liberté individuelle croissante serait pour Simmel la conjonction de l’autonomie croissante et d’authenticité croissante. Simmel souligne souvent que le processus de l’individuation n’est pas clos. « Nous sommes des fragments et pas seulement des hommes en général, mais nous sommes aussi nous-mêmes... nous sommes également l’ébauche de l’individualité et de l’unicité de nous [[230]](#footnote-230) ». Pourtant, dans la société existante, les rapports entre les individus se développent selon cet « a priori » (Simmel). La société est composée d’êtres humains « qui se sentent complètement personnels en tant qu’existences sociales et, en même temps, en préservant le même contenu [[231]](#footnote-231) ». C’est pour cette raison que « le conflit entre la société et l’individu trouve sa prolongation au sein de l’individu comme lutte des parties de son essence [[232]](#footnote-232) ».

Adorno

« L’individu émerge en se posant soi-même et par le fait que son être-pour-soi élève son unicité au statut de sa [123] véritable destinée [[233]](#footnote-233). » L’individu se caractérise par ses efforts pour se distinguer des autres sur le plan de ses intérêts et de ses projets, sans qu’il s’agisse nécessairement d’intérêts et de projets utilitaristes : il se pose lui-même comme substance ; son développement et la défense de son existence sont désormais des normes de son existence. L’homme n’existe que par rapport aux autres, lesquels sont ses semblables. « Il est ce qu’il est grâce aux autres ; il est déterminé par le fait... qu’il participe nécessairement à l’autre et qu’il peut communiquer. Il est un semblable avant être aussi un individu [[234]](#footnote-234). » En tant que « semblable » il peut tenter de réaliser sa liberté, de vivre d’une manière autonome et dans le bonheur. Ceci a souvent été dénoncé comme égoïste et condamnable, par Durkheim par exemple. Certes, l’égoïsme ne doit pas être confondu avec le bonheur, pourtant, la critique de l’égoïsme dérive facilement vers la dénonciation du bonheur [[235]](#footnote-235). Ce n’est qu’en réalisant ses potentiels de liberté, d’autonomie et de bonheur que les individus pourraient se constituer, en dépassant leur être social de « Uns » (Hegel).

Pour caractériser l’homme réellement libre, Adorno souligne que « la liberté présume la connaissance consciente des processus qui causent la non-liberté ainsi que la force de résister, qui ne fuit ce problème ni par retour romantique dans le passé ni par un engagement aveugle [[236]](#footnote-236) ». La conscience de soi de l’individu n’est pas une conscience de monade, bien au contraire, elle est essentiellement sociale. Déjà Hegel précise que cette conscience de soi est la vérité de soi-même que l’on trouve dans une autre conscience de soi. Elle est donc une forme de la reconnaissance qui montre le caractère constitutif de [124] la réciprocité pour la constitution aussi bien de l’individu que du lien social.

Pourtant, les sujets ne peuvent pas saisir immédiatement ou spontanément le caractère profondément social de leur existence ou de leur conscience, car dans le vécu et dans les visions du monde, nous ne saisissons que des êtres humains particuliers, concrets et empiriques ; c’est-à-dire que nous les saisissons comme ils nous apparaissent. En revanche, l’être pour soi individuel est abstraitement lié à la société [[237]](#footnote-237). On peut donc comprendre la constitution des individus comme l’émergence d’une nouvelle conscience de soi au sein de la société.

« La croyance en l’indépendance radicale des Uns par rapport à la totalité n’est qu’une apparence [[238]](#footnote-238). » Elle est l’apparence et la surface d’une société qui se maintient grâce à des médiations entre les individus, car ces individus ont pris la forme de l’échange marchand et ils correspondent largement aux critères des sujets économiques libres qui se rencontrent sur le marché libre. La généralisation de l’échange marchand, le renforcement de l’individualisme et de la société vont de pair. Pourtant, le renforcement de l’individualisme ne signifie pas le renforcement des individus. « Moins il y a d’individus, plus il y a d’individualisme... L’homme ne peut se réaliser en tant qu’individu que dans une société juste et humaine... Les individus complètement intériorisés prennent la réalité pour l’apparence et l’apparence pour la réalité [[239]](#footnote-239). »

Fatalisme, résistance et malaise

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le malaise dans la société peut être assorti d’un fatalisme profond si les sujets considèrent leur vie au sein de cette société comme inévitable et naturelle. Dans ce cas, le dépassement n’est pas envisageable : il n’est pas pensable, donc il [125] n’est pas possible. Sur plan de l’agir, on doit s’y adapter et s’arranger avec cette situation, souvent au prix d’efforts énormes et sans garantie de réussite. Les manques et les souffrances doivent être acceptés, limités ou maîtrisés. Les analyses du social dans la tradition positiviste, si dominante dans les sciences sociales, traitent du social comme des faits, pour paraphraser Durkheim. Ils veulent décrire ce monde social, ordonner et classer les faits sociaux, tout comme les connaissances du social par ailleurs, pour qu’on sache le mieux possible comment ce monde est, pour mieux se maîtriser au sein de ce monde social et pour mieux s’adapter au lois qui le dirigent indépendamment de nous. On peut, dans la même tradition, se pencher sur le passé pour montrer comment ce monde est devenu ce qu’il est en élaborant une nécessité ou un déterminisme qui mènent « naturellement » à l’état actuel de la société ; autrement dit : pour provoquer une description de la fatalité qui a produit notre monde social.

Aussi diverses que soient les approches positivistes, elles partagent la peur et la méfiance des êtres humains concrets, des femmes et des hommes qui agissent à la fois consciemment, car ils ont leurs raisons d’agir, et souvent raisonnablement, selon la raison instrumentale et leurs intérêts, ou plus précisément ce qu’ils prennent pour leurs intérêts. Dans ces analyses, on s’occupe des objectivations de leur agir et on élimine la subjectivité. Les sujets disparaissent ainsi complètement des analyses ou ils y sont réduits au statut d’agents.

En éliminant le sujet, l’être humain conscient, on élimine également la possibilité de penser le dépassement du monde tel qu’il est, car pour le dépasser, il faudrait que les sujets se projettent dans un avenir qui n’est pas la prolongation quasi mécanique de l’état actuel. Le changement, qu’on le souhaite, le salue ou le craigne, vient de l’extérieur ; il s’impose aux sujets : une autre fatalité qui s’abat ou qui menace de s’abattre sur les sujets. Bref : d’une manière ou d’une autre « les jeux sont faits [[240]](#footnote-240) ». Le [126] cercle de la soumission est fermé, penser ou vouloir le dépassement relèverait de la pure et naïve spéculation infondée.

Résistance

Comme on l’a vu, l’analyse de la subjectivité socialisée montre, en revanche, que la soumission est sans doute la forme la plus courante de la reproduction sociale. Pourtant, les résistances contre cette forme de vie sont pensables, elles sont donc possibles. Or, ce constat ne signifie nullement que le dépassement arrivera fatalement. L’intégration de résistances, qui se sont empiriquement manifestées, dans la reproduction renforce le fatalisme.

« Il ne peut y avoir de résistance et, par conséquent, de forces négatives qu’à l’intérieur d’un mouvement qui se détermine en *fonction de l’avenir*, c’est-à-dire d’une certaine forme d’intégration [[241]](#footnote-241) ». La résistance ne se réduit pas à des actes héroïques ou désespérés. Elle est le rapport entre un « je » et quelqu’un ou quelque chose qui fait obstacle aux besoins, à l’éros ou à la volonté de l’individu. Elle est également la force, la conviction, la volonté et l’agir de l’individu contre les objectivisations ou contre les autres qui s’imposent à lui. C’est-à-dire que la résistance est toujours la résistance contre l’hétéronomie et la domination vécues sous les formes les plus variées. La résistance a ainsi toujours un aspect dramatique et elle est toujours subjective. C’est cet aspect de la subjectivité, son sens propre, qu’exprime le mot allemand *Eigensinn*. Cette expression est à prendre au pied de la lettre : Eigen signifie à soi et Sinn sens. C’est le sens que je donne à un phénomène, que je défends et maintiens contre les avis et les agirs des autres. *In fine*, je le maintiens contre l’hétéronomie et contre la domination que les autres m’imposent. Le « sens propre » décrit donc une forme spécifique et consciente de mon rapport aux autres et en même temps la constitution d’un « je » conscient.

[127]

Rappelons que la constitution du je par rapport à l'autre n’est pas un choix ou une possibilité, mais une nécessité (dans le sens de Hegel). Je me reconnais dans le regard de l’autre, et vice versa, car l’autre, c’est celui que je ne suis pas. Cela signifie, entre autres, que je ne me confonds pas avec lui. Bien au contraire, en me reconnaissant dans l’autre je me trouve dans un rapport de violence et de lutte : la « lutte pour la reconnaissance » (Hegel, Honneth) sur la base de la confrontation des deux « sens propres » : du mien et de celui de l’autre.

Peu importe ici la forme de la reconnaissance, l’autre est et reste celui que je ne suis pas. Le rapport entre nous restera toujours violent, mais plus ou moins civilisé. C’est pour cette raison qu’il existe différentes « figures du maîtres » (Enriquez) tout comme il existe différentes « figures de l’esclave », pour paraphraser la formule hégélienne.

La résistance trouve sa place dans le projet existentiel du sujet, dans son arrachement de sa contingence vers des avenirs possibles et ouverts. Les avenirs étant ouverts, la résistance peut se développer dans deux sens : soit le sujet peut comprendre sa situation et développer sur la base de sa compréhension un projet raisonnable - la longue tradition des Lumières envisage cette possibilité - soit, le sujet saisit sa situation grâce à sa vision du monde et il développe sur cette base ses raisons d’agir, sans pour autant comprendre sa situation. Dans ce dernier cas, il y a deux variantes : dans la première, il se soumet à l’avenir imposé, en désirant qu’il s’agisse de la « vie bonne ». Pourtant, ce n’est pas le cas. La résistance se transforme alors en « malaise » (Freud) et en souffrances. Il n’y a pas de perspective de transcendance et les avenirs s’imposent aux sujets ; on rejoint alors la première possibilité. Dans la deuxième variante, il se construit un projet et il veut dépasser les résistances qu’il rencontre. De ses succès et de ses échecs il apprend à comprendre de plus en plus sa situation et les avenirs possibles. Son projet ressemble désormais à la deuxième possibilité. Les mouvements sociaux représentent bien cette variante.

[128]

Malaise

Le malaise n’est pas une pathologie, elle est un mode d’existence typique et habituel au sein de nos sociétés. Cette notion décrit la tension existentielle de l’individu « libre de et libre pour » (dans le sens de Fromm) au sein d’un monde social qui maîtrise l’individu, mais que l’individu ne comprend pas. Le développement social se fait avec lui, souvent contre lui ou malgré lui. L’individu n’est pour autant pas seulement un objet passif des ces forces hétéronomes qui le font agir, il ne peut pas l’être. Parce qu’il est un être conscient, il doit s’arracher de la situation pour créer ses avenirs (projet), même s’il s’agit de simples tentatives de la reproduction « du pareil au même ». C’est pour le même motif qu’il doit se donner des raisons pour agir : ses raisons d’agir. Il faut que son agir ait un sens pour lui. Or, ses raisons d’agir et le sens subjectif de ses actions ne sont pas donnés a priori. Parce qu’il doit les créer, sans pour autant maîtriser son existence et le monde social au sein duquel il existe, il vit dans une angoisse existentielle. Rien n’est sûr, la menace est partout.

Le malaise dans la société est le vécu concret de cette angoisse existentielle, de l’impossibilité de donner un sens définitif à son existence. La quête de sens, tout comme les tentatives de dépasser des manques et des souffrances, se heurte à des résistances que les sujets rencontrent aussi bien sur le plan matériel que sur le plan intellectuel et psychique. Le malaise en découle immédiatement : on se vit comme « trop et pas assez » (Sartre), comme objet des forces hétéronomes, et pourtant on doit mobiliser sa subjectivité pour (sur)vivre dans ce monde social.

Pour comprendre le malaise dans nos sociétés, on doit considérer le poids des institutions et la sérialité qui les caractérise. Les institutions au sein desquelles les hommes existent et qui les maîtrisent, qui leur imposent leurs règles et leurs lois, ne sont pas des phénomènes éphémères ou de courte durée. Ainsi les universités imposent-elles leurs règles et leurs lois aux étudiants pendant le temps de leurs études [[242]](#footnote-242). [129] Les institutions sont durables et elles se reproduisent de génération en génération comme un monde chosifié et comme l’extériorité qui imposent leur hétéronomie aux sujets. Bien qu’elle soit une extériorité pour les sujets, les sujets ont profondément intériorisé l’institution. « L’être institutionnel est en chacun une inertie préfabriquée d’être inorganique qui se dépassera par une liberté pratique dont la fonction assermentée est de s’objectiver dans ce même être comme détermination inerte de l’avenir. L’institution produit ses agents (organisateurs et organisés) en les affectant à l’avance de déterminations institutionnelles. Réciproquement, les agents institutionnalisés, dans leurs relations d’altérité dirigée, s’identifient avec le système pratique des relations institutionnelles, en tant qu’il s’est inscrit nécessairement dans un ensemble d’objets ouvrés d’origine inorganique [[243]](#footnote-243). »

L’institution est un élément essentiel de la « série » ou du « champ pratico-inerte », pour se servir de deux notion que Sartre utilise comme synonymes, car l’institution est d’abord une « praxis stéréotypée » (Sartre). Ensuite, elle ébauche l’avenir comme pétrification de son existence. Le présent et l’avenir sont conçus comme simples prolongations du passé. Le « chef » gagne sa position dominante grâce à sa capacité de représenter la praxis et l’unité du groupe constitué en institution. Enfin, l’institution force ses membres à obéir aux règles et aux lois par un rapport de violence [[244]](#footnote-244).

Au sein de la série tout le monde obéit et les ordres sont acceptés comme légitimes. Personne n’exige alors la légitimation explicite de l’institution, des règles et des lois imposées, ou du « chef ». Les sujets sont désormais « extéro-conditionnés » par la série [[245]](#footnote-245). L’extéro-détermination mène à une « double pétrification » (Sartre). [130] D’abord, « il s’agit d’instruments inorganiques dont l’inertie même constitue la surface de contact avec l’inertie sérielle et dont le rôle, manié par des groupes supérieurs, est de travailler l’extéro-conditionnement des Autres... [Ensuite] l’extéro-conditionnement se fonde sur la passivité des masses ; mais cette passivité conditionne leur propre passivité [[246]](#footnote-246) ». Les membres de la série se « minéralogisent » (Sartre), à l’exception du souverain. En tant que masse, ils sont impuissants. Leur praxis perd son caractère téléologique ; elle se transforme en « destin » (Sartre) et en fatalité [[247]](#footnote-247).

À la lumière de cette notion de sérialité, on comprend plus facilement l’importance du déclin de l’État-nation établi pour l’émergence du malaise dans la société aujourd’hui. L’État républicain doit être caractérisé comme « un groupe restreint d’organisateurs, d’administrateurs et de propagandistes [qui] se charge d’imposer les institutions modifiées dans les collectifs en tant que liens sériels unissant des sérialités... il est légitime dans le groupe puisqu’il est produit dans le milieu de la foi jurée. Mais *cette légitimité-là*, il ne l’a pas vraiment en tant que son action s’exerce sur les collectifs, puisque les autres n’ont rien juré... les Autres ne prétendent pas qu’il soit illégitime... par impuissance [[248]](#footnote-248)... ». L’État est donc un groupe institutionnalisé et l’autorité du souverain est fondée sur l’institution et les exigences que celle-ci impose aux sujets. Les changements au sein de l’État débutent en général par une crise de la souveraineté et ils ont lieu au sein de l’appareil d’État. Notre situation actuelle illustre bien cette position de Sartre.

Etre dans le monde, se penser dans le monde :  
l’industrie culturelle

Le sujet peut résister à ce monde qui le menace dans la mesure où il lui donne un sens, le sens que ce monde et [131] son existence ont pour lui, c’est-à-dire dans la mesure où il y trouve son sens propre. Le sujet, en tant qu’être conscient, se pense dans le monde. Penser est une manière de créer un rapport intellectuel et conscient avec les autres et avec son monde de la vie. Grâce à sa conscience, il peut penser ce monde et il peut se penser dans ce monde : le monde comme il est, comme il a été et comme il pourrait être.

La vision du monde d’un individu exprime sa manière de se penser dans le monde social. La compréhension, en revanche, est faite d’arguments raisonnables pour expliquer le monde. C’est la volonté et l’engagement des individus qui lient la pensée et l’agir. La « liberté de » (Fromm) fait vivre aux individus des manques et des souffrances qu’ils veulent dépasser. Pour ce faire, il faut vouloir les dépasser afin d’atteindre une vie meilleure. Cette volonté se heurte aux résistances de la société, c’est-à-dire aux aspects « inertes » des sociétés « pratico-inertes » (Sartre).

Dans l’espace public, le lien social se crée entre les « Uns » (Hegel) qui peuvent se constituer de cette manière comme individus grâce à leur reconnaissance mutuelle, grâce aux rapports discursifs et argumentatifs qu’ils établissent avec les autres dans leurs actions et dans leur agir commun selon des critères relevant de leurs visions du monde et publiquement échangés. Ce sont les volontés qui s’expriment publiquement. Pourtant, il ne s’agit pas forcément de discours raisonnables, mais d’échanges de (fragments de) visions du monde. Or, l’engagement public rend le dépassement possible.

La structure pratico-inerte de la société et l’industrie culturelle forment ces processus de constitution aussi bien des individus que du monde social pour qu’ils se reproduisent et pour qu’ils reproduisent le malaise des individus dans la société. Le pratico-inerte d’un côté et l’industrie culturelle de l’autre lient les individus dans la société et forment le monde de leur vie, qui semble aux sujets généralement peut-être améliorable, mais indépassable, parce [132] qu’ils ne peuvent analyser les raisons pour lesquelles le monde pourrait être différent du monde existant.

L’engagement peut prendre une forme publique. Il oscille toujours en tant qu’engagement public entre la volonté et les tentatives du dépassement (conscient) de l’état existant de la société et sa reproduction.

La pensée raisonnable et la compréhension de la société pour la dépasser vers des avenirs meilleurs ont pris des expressions très concrètes au cours de l’histoire. L’espace public bourgeois et ses intellectuels, d’un côté, et l’effort de la *Bildung*, de l’autre côté, en sont les formes les plus claires. Aujourd’hui, l’espace public est profondément dominé par l’industrie culturelle.

L’expression « industrie culturelle » doit être précisée, car elle est en général utilisée comme l’auto-définition de l’industrie productrice des mass-médias, de la publicité et des évents [[249]](#footnote-249). L’industrie culturelle domine aussi bien la forme de la société que la subjectivité des hommes qui y vivent. Retenons de la notion d’« industrie culturelle », dans le sens de l’École de Francfort, non seulement la profonde marchandisation de la culture et de la pensée, autrefois champ de la création libératrice, et de ce fait son intégration dans la reproduction de la société dont elle est devenue un pilier. Elle est une machine de guerre contre un ennemi vaincu : le sujet pensant.

On doit également retenir que le sujet n’est pas libre, comme le discours de l’industrie culturelle pourrait le suggérer. La communication de masse n’est pas la liberté, mais « l’esprit qu’on leur met dans la tête, la voix du maître [[250]](#footnote-250) ». La liberté de choix n’est pas une véritable liberté, car « le client n’est pas roi, comme l’industrie de la culture veut le faire croire, il n’est pas le sujet, mais l’objet [[251]](#footnote-251) ».

L’industrie culturelle n’est pas non plus la créatrice [133] infatigable qu’elle prétend être. Bien au contraire, « l’industrie culturelle dispose de son ontologie [qui est] un échafaudage de catégories de base inertes et conservatrices... [En outre] ce qui apparaît dans l’industrie culturelle comme le progrès, l’éternel nouveau qu’elle offre, reste le déguisement du “toujours pareil” ; partout, le changement cache un squelette qui change aussi peu le motif de profit depuis qu’il domine la culture [[252]](#footnote-252) ».

L’industrie apparaît comme ludique et libre. Pourtant, « chacun doit se comporter pour ainsi dire spontanément, conformément à son niveau déterminé préalablement par des statistiques et choisir les catégories de produits de masse fabriqués pour son type [[253]](#footnote-253) ». Pourtant, « même chaque enfant qui s’enthousiasme pour la différence [entre les produits] sait qu’elle est illusoire [[254]](#footnote-254) ». L’industrie n’est pas un système complètement fermé. Les sujets peuvent faire l’expérience de la non-identité de ce qui est et de ce que les différents phénomènes prétendent être. La diversité des possibilités de consommation, par exemple, prétend être une réelle liberté, mais elle est une réelle hétéronomie : on doit consommer de cette façon. La diversité est de fait une standardisation avec quelques variantes.

La société de l’industrie culturelle n’est pas seulement un monde social médiocre, elle est également répressive. Elle est médiocre, car « l’œuvre médiocre s’en est toujours tenue à sa similitude avec d’autres, à un succédané d’identité. Dans l’industrie culturelle, cette imitation devient finalement un absolu [[255]](#footnote-255) ». Elle est répressive, car l’administration est inhérente à cette culture, elle est la réalisation totale de l’administration [[256]](#footnote-256). Notre société est un « monde administré » (Adorno). Bien que les effets [134] dominent l’apparence de ce monde social, il est imprégné de clichés et de stéréotypes. Aussi ludique qu’elle se donne, « la prétendue idée dominante est comme un classeur qui permet de mettre de l’ordre dans les papiers mais elle ne crée aucune relation cohérente entre eux [[257]](#footnote-257) ».

[135]

**Malaise dans la société.***Soumission et résistance.*

Chapitre V

MALAISE  
ET ENGAGEMENT

Exister en société

[Retour à la table des matières](#tdm)

La compréhension du malaise demande qu’on mette au centre de l’analyse le sujet, l’individu qui vit au cœur des paradoxes et des contradictions qui caractérisent notre société.

Retenons d’abord que les sujets existent toujours dans des situations concrètes, historiquement constituées. Les grands changements des dernières décennies, que nous avons évoqués, indiquent que la contingence des individus dans les sociétés contemporaines a radicalement changé. Nous avons traité des ruptures profondes, mais nous avons également souligné les continuités qui lient leurs situations d’aujourd’hui à l’époque des Trente glorieuses ou au passé plus lointain.

Chaque individu existe avec les autres dans des situations et dans un monde constitué. Ensuite, rappelons que la constitution du je par rapport à l’autre n’est pas un choix libre ou une possibilité, mais une nécessité (dans le sens de Hegel) ! Elle est un processus de reconnaissance : je me reconnais dans le regard de l’autre, dans celui que je ne suis pas, et vice versa. La « lutte pour la reconnaissance » (Hegel, Honneth) a comme résultat différentes « figures du maîtres » (Enriquez) et différentes « figures de l’esclave ».

L’individu vit le paradoxe de sa liberté et des forces ou des choses, qui s’impose à lui douloureusement, comme [136] malaise. Il vit concrètement des joies, des jouissances, mais aussi des manques et des souffrances. Il doit également s’expliquer la société au sein de laquelle il vit et sa vie au sein de cette société pour y exister. Il doit, en outre, se créer une vision de ce monde (social) au sein duquel il existe, dans lequel il est inscrit et qui s’inscrit en lui grâce à sa socialisation. Il doit, enfin, se donner des raisons d’agir. Pour le faire, il se sert bien souvent de « modèles idéaux » qui lui donnent l’impression de disposer de référents sûrs et éternels pour lui servir de repères. Pourtant, l’histoire ne prend pas un certain chemin « parce que tel est le sens de l’Histoire, mais parce que nous aurons fait l’histoire pour qu’elle prenne ce sens [[258]](#footnote-258) ».

Le monde du sujet lui échappe largement : le monde le maîtrise et il est obligé d’agir sans pour autant être maître de son destin. Les lois et les forces qui s’imposent à lui sont pour lui une seconde nature. La vision qu’il a de lui-même comme de tous les sujets se naturalise également comme s’il obéissait à une nature humaine. Bref, la société devient une seconde nature pour l’individu. Les individus sont des sujets-objets et leurs actions sont des actions inertes. Pourtant, ni leur vie en général ni leurs actions en particulier n’ont un sens donné d’avance. Ils doivent trouver ce sens en donnant à leurs actions et à leur vie une finalité : on a affaire à de véritables quêtes de sens. Les visions du monde, les raisons d’agir et les « modèles idéaux » fournissent aux sujets des schèmes d’interprétation de la réalité qui leur permettent de donner un sens à leurs vies et à leurs actions. Weber nomme « sens subjectif », le sens que ces actions ont pour les sujets.

L’explication et la conviction que les sujets obéissent à la nature humaine et aux lois d’une seconde nature sociale, économique et culturelle n’empêchent pas qu’ils rencontrent dans leurs vies et dans leurs agirs des résistances auxquelles ils doivent se confronter pour s’y soumettre ou pour les dépasser. De cette façon, ils s’engagent [137] pour un avenir. Cet engagement peut s’appuyer sur des historicités explicitement développées ou sur des chosifications qui imposent aux individus un certain avenir. « Il ne peut y avoir de *résistance* et, par conséquent, de forces négatives qu’à l’intérieur d’un mouvement qui se détermine *en fonction de l’avenir*, c’est-à-dire d’une certaine forme d’intégration [[259]](#footnote-259) ». Ils se lancent dans des projets portés par la nécessité, le désir ou la volonté.

La résistance ne se réduit évidemment pas à des actes héroïques ou pathétiques, mais elle est à la fois le rapport entre un « je » et quelqu’un ou quelque chose qui fait obstacle aux besoins, à l’éros ou à la volonté de cet individu et elle en est la force, la conviction, la volonté et l’agir de l’individu contre les objectivisations ou contre les autres qui s’imposent à lui. La résistance a ainsi toujours un aspect dramatique. Pourtant, elle ne mène pas mécaniquement au dépassement des obstacles rencontrés. Le dépassement n’est qu’un possible, la reproduction de la situation est la règle.

Pour ceux qui résistent à l’avenir qui s’impose aux sujets, « il ne s’agit plus de savoir où nous allons ni d’épouser les lois immanentes du développement historique. Nous n’allons nulle part ; l’histoire n’a pas de sens. Il n’y a rien à espérer d’elle ni rien non plus à lui sacrifier. [...] Désormais, il s’agit au contraire de savoir ce que nous désirons... le seuil [d’un autre avenir] ne sera franchi que par une rupture remplaçant la rationalité productiviste par une rationalité différente. Cette rupture ne peut venir que des individus eux-mêmes. Le règne de la liberté ne résultera jamais des processus matériels : il ne peut être instauré que par l’acte fondateur de la liberté qui, se revendiquant comme subjectivité absolue, se prend elle-même pour fin suprême en chaque individu [[260]](#footnote-260) ».

Les résistances font partie du projet, de l’arrachement du sujet de sa contingence vers des avenirs possibles. [138] Comme les avenirs sont ouverts, la résistance peut se développer dans trois sens, comme nous l’avons vu : soit elle se transforme en « malaise » (Feud) ou en souffrances sans perspective de transcendance et l’avenir s’impose aux sujets ; soit le sujet développe un projet raisonnable de dépassement sur la base de sa compréhension, comme le défend la longue tradition inaugurée par les Lumières ; soit, enfin, le sujet se donne des explications de sa situation fondées sur sa vision du monde, qui se concrétisent dans ses raisons d’agir, sans pour autant comprendre sa situation.

Les inscriptions réciproques de l’individu dans la société et de la société dans l’individu donnent, entre autres, naissance au caractère social et au caractère individuel. Pourtant, il n’y a pas d’adéquation a priori entre les individus et la société. La socialisation des individus est un processus quotidien et sans fin immanente. Ses racines descendent loin dans l’émergence du capitalisme. Les inscriptions réciproques de la société dans l’individu et vice versa sont des travaux sur soi que l’individu doit accomplir pour pouvoir exister au sein de la société. La psychologisation des rapports sociaux et la transformation de beaucoup de politiques publiques en stratégies instrumentales de travail sur soi dans les sociétés contemporaines encadrent et stimulent ce processus. Souvent, elles l’imposent aux individus et les individus doivent les intérioriser [[261]](#footnote-261).

Castel (1981) avait déjà insisté sur le fait que la psychologisation croissante remplit d’une certaine manière le manque de sociabilité que le déclin des structures sociales a laissé. Les techniques « psychologiques et relationnelles jouent le rôle de substitut d’un social en crise [[262]](#footnote-262) ». Pourtant, aujourd’hui ce phénomène a profondément pénétré la vie des sujets au sein de la société. On constate l’omniprésence d’un véritable travail sur soi. Il est l’exigence à laquelle les individus se trouvent confrontés, [139] des individus « en quête de relations, d’ajustements permanents... des autres et des aléas de l’existence [[263]](#footnote-263) ». C’est la lutte de « l’individu par défaut » contre ses angoisses existentielles, contre son malaise dans la société. Il n’y a pas de victoire définitive dans ces luttes. Au contraire, bien que les sujets puissent gagner quelques batailles, ils ne trouveront jamais la « vie bonne ». Ils font un travail sur soi à l’image du travail de celui qui produit de la marchandise. Le résultat du travail sur soi est une subjectivité ressemblant plus à la marchandise que la subjectivité initiale. La généralisation de la forme marchande pénètre donc la constitution de la subjectivité grâce à l’action des sujets eux-mêmes.

On comprend aisément pourquoi le déclin des politiques sociales traditionnelles et d’autres formes de la régulation sociale n’a pas provoqué de crises profondes du lien social : ce lien se reconstitue désormais aussi et surtout par l’exigence du travail sur soi. Il est « conçu comme capacité à produire un nouveau sujet, collant au plus près à des attentes politiques [[264]](#footnote-264) » qui se chargent, par ailleurs, de l’encadrement psychologique, médical et social des sujets tout en exigeant la participation de chacun. La « question sociale » s’individualise et elle est traduite dans des problèmes, défauts, insuffisances et incapacités individuels qu’il faut prendre en charge individuellement.

Malaise aujourd’hui

La question se pose de savoir si les sujets contemporains peuvent (encore) faire l’expérience de l’inauthenticité, s’ils peuvent (encore) faire l’expérience que leur vie et la [140] société en général ne sont pas ce qu’elle prétendent être (libre, autogérée et créative) mais des formes subtiles d’hétéronomie qui les forcent à s’engager à nouveau dans des « servitudes volontaires » modernes. Si ces expériences de l’inauthenticité n’étaient plus possibles, la résistance ne pourrait plus mener au dépassement. L’adaptation aux forces qui s’exercent sur les sujets serait une réelle fatalité à laquelle on ne peut que s’adapter.

L’effritement des grands collectifs qui ont caractérisé le XXe siècle et des mouvements sociaux constituant ces collectifs a également fait disparaître le sens social et individuel traditionnellement établi, un sens partagé par les membres de ces mouvements et collectifs. Les historicités et les contre-projets de société ont également disparu. Les repères autrefois vécus comme fiables, durables et donnés a priori, tels les parcours biographiques, professionnels, etc., ont fait place à l’obligation de choisir, de « se débrouiller » et de lutter pour trouver sa place dans la société. Enfin, en même temps beaucoup de contraintes qui régissaient la vie au sein des anciens collectifs se sont perdues. La psychologisation des rapports sociaux ainsi que les politiques actuelles se jettent dans cette brèche.

Pourtant, le malaise dans la société n’est pas nouveau, il n’est pas le résultat des changements sociaux que nous venons de rappeler. Véritable continuité de notre société, il est connu et thématisé dans les analyses du social depuis longtemps. On trouve une tradition en pointillé au sein de laquelle le malaise occupe une place centrale pour comprendre l’existence des individus en société. Parce que le malaise fait partie des continuités de la constitution de la société, cette tradition aide à comprendre ce phénomène contemporain.

Certes, le malaise dans la société occupe une place particulièrement importante dans le vécu des sujets, mais ni ce vécu ni les éléments de sa description ne sont neufs. On a l’impression d’être confronté à une sorte d’« éternel retour » du malaise, comme s’il s’agissait d’un destin qui nous frappe, ou d’une partie de la nature humaine que [141] nous devons traîner comme un boulet, qui nous pèse, qui bien souvent nous fait mal et nous oblige à rester à notre place. Comme nous ne pouvons pas nous en libérer, nous devons « faire avec », nous y adapter.

Le malaise est directement lié à l’engagement des sujets dans la société. Il exprime leur existence en situation. Engagés dans la société et dans les différents liens sociaux, ils font l’expérience « d’être trop et pas assez » (Sartre), sans pour autant pouvoir ou vouloir dépasser cet état. Ils n’ont pas conscience de la négativité des phénomènes sociaux dont ils font partie ; autrement dit, ils ne sont pas conscients du potentiel des phénomènes, et donc de leur potentiel, d’être autre chose que ce qu’ils sont, de pouvoir se dépasser. Pour cette raison, ils ne se mettent pas en quête d’autonomie et de liberté. Le malaise est la forme caractéristique de la subjectivité du capitalisme.

Le malaise ne doit pas être confondu avec les injustices, les inégalités et les souffrances vécues par les sujets. Son analyse ne se confond ni avec les descriptions de ces manques et de ces souffrances ni avec leurs dénonciations, par ailleurs très nombreuses et tout à fait légitimes. Dans ces discours, dominent la victimisation et la (com) plainte [[265]](#footnote-265). Les travaux des sciences sociales vont très souvent dans le même sens. Ils décrivent les manques, les souffrances, les misères et ils les dénoncent, au lieu de développer l’analyse et la compréhension du malaise qui montre sa négativité, son potentiel de dépassement, au lieu de développer ce qu’est ce malaise, comment il s’est constitué et quels sont ses potentiels de dépassement des manques et des souffrances. Heureusement, il existe des efforts pour changer ce monde imparfait. Pour autant, s’agit-il de tentatives de dépassements dans le sens d’une quête d’autonomie des sujets ou d’efforts pour vivre la « vie bonne » ?

[142]

Capitalisme - malaise

Charles Taylor situe le malaise au sein de la modernité. Pourtant, son analyse reste trop fixée sur les apparences et les formes empiriques du malaise. Il met au centre de sa réflexion les aspects institutionnels, étatiques et politiques du malaise, qu’il lie aux discours de la philosophie politique, surtout tocquevillienne. Sa manière de traiter de la modernité d’aujourd’hui met en avant les différents aspects de la « liberté de » et la « décadence » des grandeurs du passé. Cette thématisation du malaise est connue depuis (au plus tard) le XIXe siècle et Taylor se réfère explicitement par exemple à Max Weber ou à Nietzsche. Enfin, Taylor met en évidence l’importance du règne de la raison instrumentale, une argumentation qu’il reprend également des analyses de Max Weber.

Freud a dramatiquement décrit le malaise qui habite chaque sujet. Pourtant, les limites de son explication ont été très tôt mises en évidence. Quel est l’ancrage explicatif du malaise dans l’argumentation de Freud ? Fromm, par exemple, insiste sur le caractère « biologiste » de ses arguments. Certes, Freud évoque également l’importance de l’État et de la société pour expliquer le malaise. Pourtant, ce qui domine dans son argumentation, c’est la naturalisation du malaise ; il prend la forme d’une seconde nature de l’homme.

Les travaux récents sur la souffrance dans nos sociétés réduisent le malaise au vécu douloureux et individuel. Les causes des souffrances sont des dysfonctionnalités de la société, par exemple les insupportables exigences professionnelles au travail auxquelles les sujets sont confrontés. La dénonciation de ces phénomènes est légitime et, politiquement parlant, importante, mais elle n’est pas l’explication du malaise. Si l’on exclut des explications possibles les simples déterminismes (les individus doivent faire ce qu’ils font), on ne comprend pas pourquoi ils veulent faire ce qu’ils doivent faire et ce qui leur fait mal. Leurs raisons d’agir, leur vision du monde et leur subjectivité sont exclues de cette position.

[143]

La notion de « caractère social », développée par Erich Fromm et l’Ecole de Francfort, ouvre une piste beaucoup plus féconde pour l’explication du malaise, car dans cette notion sont liés l’individu, sa subjectivité et la dynamique du capitalisme. Elle tente d’expliquer pourquoi les sujets veulent faire ce qu’ils doivent faire, ce qui les met dans une situation de malaise.

L’individualisme

Le capitalisme semble indépassable, peut-être l’est-il, car il n’existe pas de projet alternatif, mais simplement de nombreuses propositions d’améliorations (urgentes). Et pourtant, il faut rappeler que nos société ne sont pas comparables à un calme plat, elles sont au contraire traversées, souvent mêmes violemment secouées, par des « actions inertes ». La conflictualité y est haute, bien que les conflits soient sectorialisés et fragmentés, tout comme nos sociétés sont fragmentées et segmentées.

Elles sont également profondément individualisées, mais quel est le sens de ce constat d’individualisation ? L’individualisation est (au moins) aussi vieille que le capitalisme. L’individualisation et le capitalisme sont génétiquement liés. Les individus émergent avec le capitalisme, et vice versa. Les individus, à la fois des hommes privés et des hommes publics, se lient dans l’espace public pour certaines raisons, leurs raisons d’agir, et sur la base de leurs visions du monde. C’est pourquoi l’opinion règne au sein de l’espace public, et non pas la compréhension. C’est au sein de l’espace public que le lien social se noue et que les projets d’avenir de la société « prennent possession des masses » (pour paraphraser Marx). Une partie de la société impose à la société tout entière son projet d’avenir et c’est grâce à sa domination de l’avenir qu’elle domine également le présent de la société.

Les travaux contemporains en sciences sociales soulignent que les liens sociaux se tissent désormais sans que les contraintes traditionnelles pèsent beaucoup. Autrement dit, la « liberté de » (Fromm) augmente. Elle [144] prend la forme d’une plus grande liberté de choix, par exemple, sur le plan de la consommation ou du mode de vie. Cette liberté de choix croissante est une réalité. Pourtant, ce qui importe tient au fait qu’elle obéit à la raison instrumentale et à la logique marchande. Les agirs des individus, si « libres de », peuvent alors se conjuguer pour former un lien social stable et hétéronome. Ce lien abstrait n’est que rarement et partiellement saisissable par l’expérience. Pourtant, en agissant de plus en plus seuls tout en étant liés aux autres, les individus font l’expérience que cette liberté, elle aussi, a un prix très élevé : la solitude, l’angoisse existentielle, la lutte pour sa place au sein de cette société. Ils font l’expérience de l’extrême dureté de cette existence : « La vie est trop dure » (Freud).

Par ailleurs, il ne s’agit certainement pas d’une autonomie généralisée, mais d’une nouvelle forme d’hétéronomie. Cette nouvelle hétéronomie est faite de la conjonction du déclin des anciennes structures collectives (par exemple la classe ouvrière) et de l’intégration volontaire des individus dans la société existante, dans la société telle qu’elle est. Certes, cette intégration ne soulève que rarement l’enthousiasme. Elle est le résultat d’une adaptation aux contraintes rencontrées, une adaptation souvent bien vécue, qui illustre ce que nous avons appelé des « actions inertes » : on agit pour laisser derrière soi les manques, les souffrances, les contraintes et, en le faisant, on reconstitue et on renforce la société existante. Pourtant, la plupart des études en sciences sociales qui traitent de l’individualisme et de l’individualisation aujourd’hui mettent en avant le vécu d’une plus grande liberté (de choix). Cette intégration a aussi son « prix » : les souffrances, la « fatigue de soi » (Ehrenberg), le « prix d’excellence » (Aubert/de Gaulejac) ainsi que les angoisses sociales et la peur de l’avenir, ou encore l’impossibilité pour beaucoup de sujets de s’intégrer dans la société, bien qu’ils le désirent. Les révoltes dans les banlieues françaises en 2005 l’ont brutalement montré.

[145]

Enfin, la fragmentation de la société se recoupe avec l’individualisme et le lien social abstrait qui caractérisent nos sociétés. Les fragments de la société sont des collectifs constitués selon des critères quasi naturels (le sexe, la race, les origines, les critères ethniques, etc.). Ils ne disposent pas d’historicités particulières qu’ils voudraient imposer à la société entière, comme c’était le cas des mouvements sociaux traditionnels et des collectifs issus de ces mouvements. Ils sont défensifs et inertes car, bien que leurs actions puissent être spectaculaires, ils revendiquent leur place au sein de la société comme elle est et, en le faisant, ils participent à la stabilisation de cette société.

Les sujets ne font pas seulement l’expérience « d’être trop et pas assez » (Sartre), ils font également l’expérience que « les jeux sont faits » (Sartre). Ils doivent, sans pourtant toujours le pouvoir, s’adapter à la société et à d’autres forces qui s’imposent aux individus (les marchés, etc.). Ces forces sont considérées comme quasi naturelles et non maîtrisables : le développement de la société est vécu comme une fatalité. Il n’y a donc pas d’alternative à cette société ; si l’on ne peut pas changer la société et les forces qui la régissent, on doit s’y adapter. Ceci explique, par ailleurs, que l’adaptation est devenue le leitmotiv de la politique. Les sujets se vivent comme des objets ou comme des agents de ces forces : ils sont impuissants.

Mobilisations et résistances

Pourtant, nos sociétés ne se caractérisent pas par une passivité absolue, mais par des « actions inertes ». C’est pour cette raison qu’elles sont stables bien que les mobilisations, les conflits et les formes de conflits soient multiples. La « société civile » y joue un rôle beaucoup plus important que dans les années 1950 ou 1960, par exemple. Comparé à cette période, les mobilisations humanitaires sont aujourd’hui les plus courantes et les plus visibles. En même temps, on assiste au déclin des institutions politiques classiques (le parlementarisme, les partis politiques, les syndicats, etc.) et, en général, au [146] déclin de la possibilité de faire de la politique [[266]](#footnote-266), laquelle diffère de la contestation : ces institutions ont perdu beaucoup de leur légitimité, mais elles restent incontestées.

Les mobilisations pour une cause qui concerne directement les individus mobilisés sont devenues plus rares, par rapport aux années 1960 ou 1970 par exemple. Pourtant, elles n’ont pas complètement disparu. Elles peuvent même obtenir un certain succès [[267]](#footnote-267). À titre d’exemple : les conflits du travail, les mobilisations pour le maintien de l’emploi ou pour améliorer son cadre de vie. Dans ces cas, des « nous » peuvent se constituer, mais ils ont généralement comme finalité la « vie bonne ». En revanche, la plupart des mobilisations, surtout celles qui ont un véritable « impact » médiatique, traitent les victimes également comme des objets de leurs propres agirs, même si elles relèvent en général de motivations très nobles. En cela elles relèvent beaucoup plus de la charité que de la solidarité. La charité veut faire le bonheur des autres suivant des idéaux suprêmes ; la solidarité, en revanche, consiste à agir en commun avec les autres pour une finalité commune. Cependant, pour comprendre ces mobilisations, ont doit retenir leur fixation sur le succès immédiat [[268]](#footnote-268) et leur finalité : la quête ou la défense de la « vie bonne ». Les mobilisations humanitaires illustrent bien ces « actions inertes ». Les objets de leur indignation sont des victimes et les activistes se mobilisent pour venir à l’aide de ces victimes.

En outre, le *speeding up* impose une adaptation permanente et qui s’accélère de plus en plus. L’épaisseur historique des phénomènes sociaux en général et des existences en particulier s’y perd. Les traditions, l’ancrage des individus dans un passé commun avec les autres, ne [147] peuvent plus être « inventées ». Elles déclinent pour devenir du folklore produit par l’industrie culturelle. L’historicité s’y effrite.

On doit également rappeler que, dans les visions du monde des sujets, existe la conviction qu’on peut faire partie des gagnants de cette société. Certes, les uns partent avec beaucoup plus d’avantages dans cette course que les autres ; certes, si pour les uns « gagner » signifie faire partie des happy few, pour les autres cela signifie se construire une (modeste) carrière professionnelle, une vie tranquille, un pavillon et une belle retraite, bref une « vie bonne ». Le plus important pour notre sujet est que les sociétés ne sont pas structurées selon la simple dichotomie « gagnants contre perdants ». Cette dichotomie ne correspond ni au sens subjectif que les sujets donnent à leur vie en société ni au sens objectif de la constitution de la société.

Enfin, on peut constater que l’adaptation à l’hétéronomie a largement remplacé la compréhension de la société. « Com-prendre » signifie prendre avec les autres intellectuellement possession de la société, avoir prise sur la société pour la (re)former selon ses propres critères. L’adaptation, en revanche, signifie la soumission aux forces hétéronomes. Dans l’adaptation baissent la volonté et la capacité de donner un sens autonome à la vie et à la société.

S’engager aujourd’hui

Le sens du mot « engagement », dans le langage commun, mais également dans les travaux des sciences sociales, signifie moins la manière d’exister au sein d’une situation avec les autres que l’agir conscient (par exemple des intellectuels ou des militants) pour une cause, l’effort de s’arracher d’une situation de manques pour les dépasser. Il est le mot clé des raisons d’être des intellectuels, mais aussi de beaucoup d’organisations ou association qui [148] se mobilisent, par exemple, pour les droits de l’homme, pour le tiers-monde ou contre les problèmes écologiques.

Nous ne vivons pas dans une société inerte, notre société bouge, elle est très conflictuelle et il existe de multiples formes d’engagement. Sans pouvoir présenter ici un véritable aperçu de cette variété, l’ambition de transformer profondément ou de dépasser la société est devenue très rare. Le mode d’action domine sur l’enjeu et l’immédiateté sur la longue durée et la stratégie. Il s’agit de trouver des réponses immédiates à des problèmes concrète, d’imposer certaines actions à des acteurs politiques institutionnels, mais aussi d’exister socialement, de gagner une véritable visibilité sociale.

Le pragmatisme, défendu avec beaucoup d’élan contre l’idéologie des « anciens », « résonne comme une réaction à la fatalité, une manière d’agir rapidement quand il paraît impossible d’attendre [[269]](#footnote-269) ». L’éternelle urgence du *speeding up* a pris sa place au sein de l’engagement qui ne connaît plus la patience et l’attente du *kaïros*. « Le temps de l’opération technique n’est pas une réalité stable, unifiée, homogène, sur quoi la connaissance aurait prise ; c’est un temps agi, le temps de l’opportunité à saisir, du *kaïros*, ce point où l’action humaine vient rencontrer un processus naturel qui se développe au rythme de sa durée propre. L’artisan, pour intervenir avec son outil, doit apprécier et attendre le moment où la situation est mûre, savoir se soumettre entièrement à l’occasion. Jamais il ne doit quitter sa tâche, dit Platon, sous peine de laisser passer le *kaïros*, et de voir l’œuvre gâchée [[270]](#footnote-270) ».

Cet agir, sous pression et dans l’urgence, n’est pas l’expression d’une conscience de puissance. Il est bien au contraire l’impuissance des pouvoirs publics et la recherche instrumentale d’une efficacité, souvent directement calquée sur des conceptions managériales, qui animent les activistes. La transformation de la société est [149] exclue. L’efficacité est réclamée contre l’inefficacité des politiques et des politiciens et la radicalité, qui flirte souvent avec l’illégalité, est une forme d’action ; elle ne caractérise pas le contenu et le sens des actions.

Ces actions, bien souvent spectaculaires, ne cachent que très mal l’angoisse sociale et l’expérience de l’incertitude, « l’insécurité sociale » (Castel) et les souffrances mènent à cette fuite en avant, sans savoir où va le chemin. Les lendemains ne sont plus conçus comme des lendemains qui chantent. Bien au contraire, ils pourraient être pires que le présent ; l’idée du progrès est considérée comme une plaisanterie cynique. Il s’agit de maîtriser le présent et d’éviter le pire. Ainsi s’explique le ton plus ou moins apocalyptique courant dans les discours de ces activistes. C’est pour cette raison que dominent également les luttes pour des objectifs immédiats en excluant la transcendance et l’historicité.

Sens et raison instrumentale

Cherchant à comprendre les raisons pour lesquelles les sujets se soumettent volontairement à des hétéronomies, on a vu que depuis La Boétie ont été analysées les différentes formes de mobilisation de la subjectivité pour l’hétéronomie. La Boétie met en profil le caractère volontaire de la « servitude » à l’aube du capitalisme au XVIe siècle. À sa manière, il traite du rapport entre la « liberté de » et la « liberté pour » ou - pour le paraphraser - de la volonté d’être serf et la volonté d’être libre. Ce phénomène persiste comme une véritable continuité dans l’histoire du capitalisme. Les « figures du maître [[271]](#footnote-271) » s’inscrivent directement dans cette tradition.

On doit également rappeler les discussions sur la volonté au sein de la jeune sociologie. Nous avons vu comment Tönnies se bat avec ce problème sans pour autant pouvoir le résoudre, car il cherche une sorte d’essence humaine, une essence qui n’existe pas. [150] Pourtant, la compréhension de la « volonté » et surtout du « vouloir faire ce qu’on doit faire » reste un problème majeur de l’analyse de la subjectivité et, par conséquent, du malaise dans la société.

Le sens dans la tradition wébérienne, aussi bien le sens subjectif que le sens objectif, se trouve au centre de notre analyse. Bien que le sens subjectif des agirs des sujets indique la quête d’une vie meilleure et, en général, de la « vie bonne », le sens objectif de ces mêmes agirs se résume à la soumission volontaire à l’hétéronomie. La quête de sens est le fil rouge de la vie des sujets. Elle leur fournit des raisons pour vivre et pour agir. Le sens n’est pas donné a priori, il fait partie de la socialisation des hommes grâce à laquelle ils s’inscrivent dans la société et la société s’inscrit en eux. C’est pour cette raison qu’aujourd’hui (et depuis longtemps) domine la raison instrumentale. L’idée de « l’homme libéral » (Laval) nous présente l’idéal-type du caractère social de notre époque.

L’existence, l’importance et le poids de la raison instrumentale sont bien connus dans les analyses du social. Max Weber (1920/1988, 1921/1972) Max Horkheimer (1946), Adorno et Horkheimer (1947) ou Charles Taylor (2005), par exemple, la présentent comme un trait caractéristique du capitalisme, bien que leurs arguments ne soient pas les mêmes. La Raison des Lumières s’est éteinte ou a été dépassée au profit de la raison instrumentale qui est devenue la raison dominante, considérée comme la seule raison possible. La forme de la société, la vie privée et publique tout comme la pensée s’alignent de plus en plus sur cette raison et la subjectivité n’y fait pas exception. La domination de la raison instrumentale ne tient pas à des mensonges ou des manipulations, mais elle exprime à un niveau très général et abstrait le ciment du capitalisme : ce qui lie les individus.

Ainsi, elle correspond parfaitement aux existences adaptées à la société. Pour que le capitalisme s’optimise et pour que j’y vive bien (la « vie bonne »), il vaut mieux que je m’y investisse et que je m’adapte, que j’optimise mes [151] ressources et leur utilisation ainsi que mes capitaux au lieu de les gaspiller ou de les laisser en friche. Bref, il vaut mieux que je joue le jeu selon les règles établies. La règle principale de ce jeu est l’instrumentalisme, une règle, bien sûr, modifiable et variable, mais indépassable.

Cette soumission est le premier trait caractéristique de mon engagement dans la société. En ce sens, le capitalisme est pour moi une extériorité au sein de laquelle j’existe. Il est ma contingence au sein de laquelle j’agis, qui me domine, qui s’impose à moi et que j’intériorise : il est pour moi une seconde nature. Cette manière de considérer ce qui est social comme naturel ne relève nullement d’un manque d’intelligence. Comme nous l’avons vu, la subjectivité est socialisée sous forme de l’inscription réciproque de l’individu dans la société et de la société dans l’individu. La subjectivité n’existe pas en soi et indépendamment de la société. Elle est profondément travaillée par l’industrie culturelle. De plus, pour que le capitalisme existe, pour qu’il se constitue et se reproduise en tant que lien social, il faut qu’il mobilise les subjectivités. Ceci est un argument très classique sur le plan de la production des marchandises, il vaut aussi sur le plan de la production du lien social : pour que la plus-value existe, la marchandise doit incorporer du travail vivant au cours de sa production, c’est-à-dire de la subjectivité, et pour que lien social existe, il faut également la mobilisation des subjectivités. La forme marchande, qui se conjugue parfaitement avec la raison instrumentale, domine de plus en plus les parties les plus diverses de la société, de la production et des marchés à la subjectivité, en passant par la pensée ainsi que par la vie publique et privée.

Enfin, c’est de cette façon que la subjectivité s’adapte de plus en plus aux exigences du capital. Ce processus d’adaptation est violent et sans fin. Ceci explique les souffrances vécues et l’impossibilité de trouver une existence apaisée. La subjectivité, l’agir et la pensée correspondent de plus en plus à la forme marchande. Le développement de l’industrie culturelle transforme la culture en marché, [152] la culture qui est lieu par excellence de l’expression de la subjectivité. Elle est la forme idéale et l’idéaltype de l’engagement dans le capitalisme.

Pourtant, le malaise persiste car il se reproduit, d’un côté, par l’engagement des sujets au sein du capitalisme, qui est une hétéronomie consentie, des formes de la servitude volontaire. De l’autre côté, persistent les rapports violents de soumission, vécus comme manques et souffrances. Les manques ne peuvent pas disparaître dans cette société, car le capitalisme en satisfait beaucoup pour en créer sans cesse d’autres : il détruit pour recréer. « Il n’y a jamais assez pour tout le monde » (Sartre). Ceci alimente la quête de satisfaction et de sublimations. Dans le même sens, la reconnaissance est également toujours à refaire. La reconnaissance n’est pas un rapport d’égal à égal, un rapport entre pairs. Elle est un rapport entre « maître et valets » (Hegel), entre sujets inégaux qui se reconnaissent en tant qu’inégaux.

Le capitalisme est donc, entre autres, une mobilisation sans fin de la subjectivité. Le sujet s’y engage et il doit s’y engager toujours à nouveau. Or, il faut pour cela des raisons d’agir, une vision du monde et un caractère social conformes aux exigences du capitalisme, qui font qu’il trouve un sens dans cet engagement ou que cet engagement devient le sens de son existence. Pourtant, ce sens n’est pas donné d’avance ou établi une fois pour toutes, aussi peu que les raisons d’agir, les visions du monde et le caractère social. Le capitalisme doit les créer toujours sans cesse en mobilisant les subjectivités. Ceci repenche constamment le sujet dans le malaise, mais il lui ouvre également la possibilité de « com-prendre » la société. La compréhension inclut les différentes possibilités de l’avenir dont la « liberté pour » (Fromm) fait partie. Mais ne reste qu’une possibilité que le sujet doit vouloir pour qu’elle puisse devenir une réalité.

[153]

**Malaise dans la société.***Soumission et résistance.*

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#tdm)

Adorno Theodor W. 1938, Fetischcharakter der Musik, in *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1938, pp. 321-356.

Adorno Theodor W. 1967, *Jargon der Eigentlichkeit*, in Schriften 6, Suhrkamp-Verlag, Francfort 1970, pp. 413-524.

Adorno Theodor W. 1972, *Die Idee der Naturgeschichte*, Gesammelte Schriften 1, Suhrkamp-Verlag, Francfort.

Adorno Theodor W. 1977/1987, *Ohne Leitbild*, in Adorno, Gesammelte Schriften 10.1, pp. 291-309.

Adorno Theodor W. et alii 1952/ 1973, Studien zum autoritären *Charakter*, Suhrkamp-Verlag, Francfort.

Adorno Theodor W./Dirks Walter 1956 (Ed.), Soziologische *Exkurse*, Europäische Verlagsanstalt, Francfort.

Adorno Theodor W./Horkheimer Max 1947/1969, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer-Verlag, Francfort.

Aubert Nicole (dir) 2004, *L’individu hypermoderne*, érès, Paris.

Aubert Nicole/de Gaulejac Vincent 1990, *Le coût de l’excellence*, Le Seuil, Paris.

Bensaïd Daniel 2004, *Une lente impatience*, Stock, Paris.

Bensaïd Daniel 2008, *Éloge de la politique profane*, Albin Michel, Paris.

Berger Peter L. 1963/2006, *Invitation à la sociologie*, LA Découverte, Paris.

Bibliographie

Bloom Allan 1987, *L’âme désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale*, Julliard, Paris.

Bourdieu Pierre 1993, *La misère du monde*, Seuil, Paris.

Castel Robert 1981, *La gestion des risques*, Minuit, Paris.

CASTEL Robert 1995, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, Paris.

Castel Robert 2003, *L’insécurité sociale. Qu’est-ce qu’un être protégé ?,* Seuil, Paris.

Castel Robert/Haroche Claudine 2001, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l’individu moderne*, Fayard, Paris.

Clastres P. 1974, *La société contre l’État*, Seuil, Paris.

Comte Auguste 1972, *Cours de philosophie positive*, in A.

[154]

Comte, [*Science Sociale*](http://classiques.uqac.ca/classiques/Comte_auguste/la_science_sociale_extraits/sc_soc_tdm.html), Gallimard, Paris, pp. 119-215.

De Beauvoir Simone 2008, *L’existentialisme et la sagesse des nations*, Gallimard, Paris.

Dejours Christoph 1998, *Souffrance en France*, Seuil, Paris.

Demailly Lise 2006, La psychologisation des rapports sociaux comme thématique sociologique. Le cas de l’intervention social, in : Maryse Besson (dir.) 2006, *La psychologisation des rapports sociaux*, L’Harmattan, Paris.

Durkheim Émile 1898, [*De la division sociale du travail*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.del1), PUF, Paris.

Durkheim Émile 1898/1970, L’individualisme et les intellectuels, in : [*La science sociale et l’action*](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/durkheim.html), PUF, pp.261-278.

Durkheim Émile 1991, [*Le Suicide*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.sui2), PUF, Paris.

Ehrenberg Alain 1995, *L’individu incertain*, Calmann-Lévy, Paris

Ehrenberg Alain 1998, *La fatigue d’être soi*, Odile Jacob, Paris.

Enriquez Eugène 1983, *De l’horde à l’État*, Gallimard, Paris.

Enriquez Eugène 2007, *Clinique du pouvoir. Les figures du maître*, érès, Ramonville Saint-Ange.

Enriquez Eugène 2007, L’énigme de la servitude volontaire, in : Enriquez, *Clinique du pouvoir*, érès, Ramonville Saint-Agne, pp. 211-225.

Eric Habsbawm, Inventer des traditions, in : E.Habsbawm/T.Ranger, *L’invention de la tradition*, Editions Amsterdam, Paris 2006, pp. 11-25

Freud Sigmund 1914/1996, *Totem und Tahu*, in : Gesammelte, Bd.9, Fischer-Verlag, Francfort 1996.

Freud Sigmund 1929/1971, [*Malaise dans la civilisation*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.frs.mal), PUF, Paris.

Fromm Erich 1929, *Psychoanalyse und Soziologie*, in Gesamtausgabe I, pp. 3-5.

Fromm Erich 1931, *Politik und Psychoanalyse*, in Gesamtausgabe I, pp. 31-36.

Fromm Erich 1932a, Methode und Aufgabe der analytischen Sozialpsychologie, in : *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, n° l, pp. 28-54.

Fromm Erich 1932b, Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie, in : *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, n° 3, pp. 253-277.

[155]

Fromm Erich 1937, Zum Gefühl der Ohnmacht, in *Zeitschrift für Sozialforschung*, n° 6/1937, pp. 95-118.

Fromm Erich 1937, Zum Gefühl der Ohnmacht, in *Zeitschrift für Sozialforschung*, n° 6/1937, pp. 95-118.

Fromm Erich 1932b, Die psychonanlytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie, in : *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, n° 3, pp. 253-277.

Fromm Erich 1941/1963, *Peur de la Liberté*, Buchet-Chastel, Paris ; Escape *from Freedom/Angst vor der Freiheit*, in Gesamtausgabe I, pp. 215-392.

Gauchet Marcel 2002, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris

Gauchet Marcel 2002/1980, Les droits de l’homme ne sont pas une politique, in : Marcel 2002, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris, pp. 1-26.

Gerth Hans/Mills C. Wright 1953, *Character and social structure. The psychology of social institutions*, Harvest/HBJ Books, San Diego/New York/London.

Gorz André 1980, *Adieu au prolétariat*, Galilée, Paris.

Gorz André 1983, *Les Chemins du paradis*, Galilée, Paris.

Gorz André 1997, *Misères du présent, richesses du possible*, Galilée, Paris.

Gorz André 1988, *Métamorphoses du travail*, Galilée, Paris.

Groethuysen Bernard 1927, *Origines de l’esprit bourgeois en France*, Gallimard, Paris.

Guillaume Erner 2006, *La société des victimes*, La Découverte, Paris.

Habermas Jürgen 1962/1983, *Strukturivandel der Öffentlichkeit*, Luchterhand-Verlag, Darmstadt/Neuwied.

Hartog François 2003, *Régimes d’historicité. Présentisme et expériences du temps*, Seuil, Paris.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich 1807/1987, Phanomenologie des *Geistes*, Reclam-Verlag, Stuttgart.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich 1820/1970, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Reclam-Verlag, Stuttgart.

Heilbrunn Benoît 2004, *La performance, une nouvelle idéologie ?,* La Découverte, Paris.

Hirschman Albert O. 1970/1995, *Défection et prise de parole*, Fayard, Paris.

[156]

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

Honneth Axel (Ed.) 1994, *Pathologien des Sozialen*, Fischer-Verlag, Frankfurt am Main.

Honneth Axel 1992, *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt.

Honneth Axel 2005, *Verdinglichung*, Suhrkamp-Verlag, Francfort.

Honneth Axel 2006, *La société du mépris*, La Découverte, Paris.

Horkheimer Max 1934, Dämmerung, in *Gesammelte Schriften* 2, Fischer-Verlag, Francfort 1987, pp. 311-452.

Horkheimer Max 1936, Autorität und Gesellschaft, in : Horkheimer *Gesammelte Schriften* 3, pp. 337-417.

Horkheimer Max 1946, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Gesammelte Schriften* 6, Fischer-Verlag, Francfort 1991, pp. 21-187.

Ion Jacques/Spyros Franguiadakos/Pascal Viot 2005, *Militer* *aujourd’hui*, autrement, Paris.

Koselleck Reinhart 1979/1990, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp-Verlag, Francfort ; traduction française : *le futur passé*, Ed. de l’EHESS, Paris 1990.

Laval Christian 2007, *L’homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Gallimard, Paris.

Lukacs Georg 1922/1978, Geschichte und Klassenkampf Luchterhand-Verlag, Darmstadt-Neuwied.

Marx Karl 1842/1968, *Zur Judenfrage*, Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 1, Berlin 1968, S.347-377.

Marx Karl 1844/1968, *Ökonomisch-politische Manuskripte*, MEW Erganzungsband 1, pp. 465- 589 ; traduction française : [*Manuscrits de 1844*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mak.man1), Paris, Garnier Flammarion, 1996.

Marx Karl 1953, *Grundrisse*, Dietz-Verlag, Berlin.

Marx Karl 1972, *Das Kapital* I-III, MEW 23- 25, Berlin, Dietz-Verlag, Berlin.

Marx Karl 1973, *Theorien über den Mehnvert*, MEW 26.1- 26.3, Berlin, Dietz-Verlag.

Merleau-Ponty Maurice 2003, *L’institution. La passivité*, notes de cours au Collège de France (1954-1955), Belin, Paris.

Mills C. Wright 1943, The professional Ideology of *Social* [157] *Pathologists*, in : *The American Journal of Sociology*, Vol. 49, n°2 (Sep. 1943), pp.165-180.

Musil Robert 1987/2005, *der Mann ohne Eigenschaften*, rororo, Reinbek bei Hamburg.

Nietzsche Friedrich 1952, *Der Wille zurMacht*. Versuch einer Dmwertung aller Werte, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart.

Nietzsche Friedrich 1988, *Also sprach Zarathustra*. Ein Buch für aile und keinen, Kröner-Verlag.

Nietzsche Friedrich 1991, *Zur Genealogie der Moral*. Eine Streitschrift, Insel-Verlag, Frankfurt.

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

Riesmann David 1964, *La foule solitaire*, Arthaud, Paris.

Rosa Hartmut 2005, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne*, Suhrkamp, Francfort.

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

Salmon Christian 2007, *Storytelling*. *La machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, La Découverte, Paris.

Sartre Jean-Paul 1943, L’Etre et le *Néant*, Gallimard, Paris.

Sartre Jean-Paul 1947/1966, *Les jeux sont faits*, Les Editions Nagel, Paris.

Sartre Jean-Paul 1960/1985, *Critique de la Raison Dialectique*, Gallimard, Paris,

Schopenhauer Arthur 1980, *Welt als Wille und Vorstellung*, Suhrkamp, Francfort 1980.

Simmel Georg 1983, Individualisme, in *Schriften zur Soziologie*, Suhrkamp, Francfort 1983,

Simmel Georg 1992, *Soziologie, Gesamtausgabe* Band 11, Suhrkamp, Francfort.

Simmel Georg 1999, Grundfragen der Soziologie, in *Gesamtausgabe* Band 16, Suhrkamp, Francfort.

Sombart Werner 1913, *Der Bourgeois*, München/Leipzig, 1913. [La version française est disponible en libre accès dans [Les Classiques des sciences sociales](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.sif.sow.bou). JMT.]

Spurkjan 1990, *Gemeinschaft und Modernisierung - Entwurf einer soziologischen Gedankenführung*, Berlin : Verlag Walter de Gruyter.

Spurk Jan 1998, *Bastarde und Verrdter*. *Jean-Paul Sartre und die französischen Intellektuellen*, Syndikat-Verlag, Bodenheim.

[158]

Spurk Jan 2006, [*Quel avenir pour la sociologie ? Quête de sens et compréhension du monde social*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/Spurk_Jan/Quel_avenir_pour_la_socio/Quel_avenir_pour_la_socio.html), PUF, Paris.

Spurk Jan 2007, [*Du caractère social*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/Spurk_Jan/Du_caractere_social/Du_caractere_social.html), Parangon, Lyon.

Tönnies Ferdinand 1884/1970, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Wissenschaftliche Buchges, Darmstadt. [La traduction française est disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](http://classiques.uqac.ca/classiques/tonnies_ferdinand/communaute_societe_original/Communaute_et_societe_original.html). JMT.]

Tönnies Ferdinand 1899/1982, *Die Tatsache des Willens*, Duncker & Humboldt, Berlin.

Tönnies Ferdinand 1922, *Kritik der öffentlichen* Meinung, Verlag von Julius Springer, Berlin.

Tönnies Ferdinand 1925/1929, Zweck und Mittel im sozialen Leben, in Tönnies, *Soziologische Studien und Kritiken* III, Jena 1929.

Vernant Jean-Pierre 1965, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, t. II.

Vico 1744/1953, *La science nouvelle*, Vrin, Paris.

Vincent Jean-Marie 2004, Sociologie d’Adorno, in Alain Blanc/Jean-Marie Vincent, *La Postérité de l’École de Francfort*, Syllepse, Paris, pp. 21-38.

Vrancken Didier 2006, Psychologisation ou transformation des modes de traitement social de la « question sociale », in : Maryse Bresson (dir.), *La psychologisation de l’intervention sociale : mythe et réalités*, L’Harmattan, Paris 2006, pp. 25- 34.

Vrancken Didier/ Macquet Claude 2006, *Le travail sur soi*. *Vers une psychologisation de la société ?,* Belin, Paris.

Weber Max 1920/1988, Die protestantische Ethik und der « Geist » des Kapitalismus, in : Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I, JCB Mohr, Tübingen, pp. 17-206. [La version française est disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.wem.eth). JMT.]

Weber Max 1921/1972, *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr-Verlag, Tübingen.

Weber Max 1972, ‘Energetische’ Kulturtheorien, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftstheorie*, pp. 40-426. Zander Jürgen 1982, Einleitung in F. Tönnies, *Die Tatsache des Wollens*, Duncker & Humboldt, Berlin 1982.

[159]

Table des matières

Préface [7]

I. Malaise [11]

Actions inertes [14]

Le nouvel individualisme et l’impuissance [18]

Peur, résistance et quêtes de sens [34]

II. Malaise et subjectivité [49]

La « nature humaine » : la subjectivité socialisée [49]

Aliénation et fétichisme [56]

Subjectivité [64]

III. Malaise dans la société sans fin ? [75]

Continuité du malaise [75]

Vouloir servir ? [99]

IV. Le malaise des individus [109]

L’individu mal à l’aise [115]

Fatalisme, résistance et malaise [124]

V. Malaise et engagement [135]

Bibliographie [153]

[160]

Chez le même éditeur

Paul Ariès. *Misère du sarkozysme*

Paul Ariès. *Le Mésusage*

Jean-Claude Besson-Girard. *Decrescendo cantabile*

Joël Birman. *Cartographie du contemporain*

William Blum. *Les Guerres scélérates*

Franz J. Broswimmer. *Écocide*

François Brune. *De l’idéologie, aujourd’hui*

François Brune. *Médiatiquement correct !*

Daniel Cérézuelle. *Écologie et liberté*

Romolo Gobbi. *Un grand peuple élu*

Hosea Jaffe. *Le Colonialisme, aujourd’hui*

Hosea Jaffe. *Automobile, pétrole, impérialisme*

Alain Jugnon. *Encyclique anale*

Boris Kagarlitsky. *La Russie aujourd’hui*

Jean-Louis Léonhardt. *Le Rationalisme est-il rationnel ?*

Seloua Luste-Boulbina. *Le Singe de Kafka*

François Partant. *Que la crise s’aggrave !*

James Petras, Henry Veltmeyer. *La Face cachée de la mondialisation*

Nicolas Ridoux. *La Décroissance pour tous*

Michael Singleton. *Critique de l’ethnocentrisme*

Anne Vincent-Buffault. *L’Éclipse de la sensibilité*

Ouvrages collectifs

*Blanchot dans son siècle*

*Contre le capitalisme vert*

*Défaire le développement, refaire le monde*

Manifeste

*Manifeste Utopia*

Achevé d’imprimer en janvier 2010

par l’imprimerie Vasti-Dumas - 42010 Saint-Étienne, France Dépôt légal 1er trimestre 2010 Numéro d’imprimeur : V003522/00

Fin du texte

1. Salomon 2008. [↑](#footnote-ref-1)
2. Par exemple, la mobilisation des pêcheurs en 2007. [↑](#footnote-ref-2)
3. La mobilisation contre le CPE en France (2006) par exemple montre comment une mobilisation d’étudiants soutenue par les syndicats de salariés peut faire tomber une loi adoptée par le parlement : une première sous la Ve République. [↑](#footnote-ref-3)
4. Cf. également Bensaïd, 2008. [↑](#footnote-ref-4)
5. Cf. Salmon 2008. [↑](#footnote-ref-5)
6. Cf. Hirschmann, 1970/1995. [↑](#footnote-ref-6)
7. Cf. également Gauchet 2002, 2007. [↑](#footnote-ref-7)
8. Cf. Spurk 2006, 2007. [↑](#footnote-ref-8)
9. Gauchet, 2002/1980. [↑](#footnote-ref-9)
10. Cf. Gauchet, 2002/1980, p. 26. [↑](#footnote-ref-10)
11. Cf. Gauchet, 2002/1980, p. 6. [↑](#footnote-ref-11)
12. Cf. Gauchet, 2002/1980, pp. 12-14. [↑](#footnote-ref-12)
13. Cf. Gauchet, 2002/1980, pp. 18-20. [↑](#footnote-ref-13)
14. Cf. Gauchet, 2002/1980, p. 22. [↑](#footnote-ref-14)
15. Cf. Gauchet, 2002/1980, pp. 23-24. [↑](#footnote-ref-15)
16. Cf. Spurk, 1998. Par ailleurs, les classes sociales sont également des liens sociaux communautaires. [↑](#footnote-ref-16)
17. Sartre, 1960. [↑](#footnote-ref-17)
18. Au sujet du caractère social cf. Spurk 2007. [↑](#footnote-ref-18)
19. Horkheimer 1936, p. 359. [↑](#footnote-ref-19)
20. Horkheimer 1936, p. 357. [↑](#footnote-ref-20)
21. Horkheimer, 1936, p. 362. [↑](#footnote-ref-21)
22. Gorz, 1997, pp. 179-180. [↑](#footnote-ref-22)
23. Gorz, 1983, p. 19. [↑](#footnote-ref-23)
24. Cf. à ce sujet, par exemple, les travaux d’Alain Touraine ou de François Hartog, 2003. [↑](#footnote-ref-24)
25. Cf. Spurk, 2006. [↑](#footnote-ref-25)
26. Bourdieu, 1993. [↑](#footnote-ref-26)
27. Dejours, 1998. [↑](#footnote-ref-27)
28. Aubert/de Gaulejac, 1990. [↑](#footnote-ref-28)
29. Heilbrunn, 2004. [↑](#footnote-ref-29)
30. Ehrenberg, 1998. [↑](#footnote-ref-30)
31. Koselleck, 1979/1990. [↑](#footnote-ref-31)
32. Cf. comme synthèse des travaux sur le *speeding up* Rosa, 2005. [↑](#footnote-ref-32)
33. Sartre, 1947 [↑](#footnote-ref-33)
34. Cf. Par exemple Aubert 2004 ou Bensaïd, 2004. [↑](#footnote-ref-34)
35. Cette idée de la bureaucratie ne doit pas être confondue avec la notion sociologique. [↑](#footnote-ref-35)
36. Musil, 1987/2005, vol. 1, p. 1004. [↑](#footnote-ref-36)
37. Adorno, 1977/1987, p. 292. [↑](#footnote-ref-37)
38. Adorno, 1977/1987, p. 297. [↑](#footnote-ref-38)
39. Adorno, 1977/1987, p. 298. [↑](#footnote-ref-39)
40. Adorno et *alii*, 1952/1973. [↑](#footnote-ref-40)
41. Hobsbawm, 2006, p. 14. [↑](#footnote-ref-41)
42. Hobsbawm, 2006, p. 15. [↑](#footnote-ref-42)
43. Hobsbawm, 2006, p. 13. [↑](#footnote-ref-43)
44. Hobsbawm, 2006, p. 18. [↑](#footnote-ref-44)
45. Hobsbawm, 2006, p. 12. [↑](#footnote-ref-45)
46. Cf. Horkheimer 1946, Adorno/Horkheimer, 1947. [↑](#footnote-ref-46)
47. La grande réforme de la recherche et l’enseignement universitaire dans les pays européens en cours, par exemple, est à comprendre comme l’effort de mettre ce petit monde à la page de la raison instrumentale. [↑](#footnote-ref-47)
48. Cf. Adorno, 1967 ; C. Wright Mills, 1943, Berger, 1963/2006. [↑](#footnote-ref-48)
49. Gauchet, 2002. [↑](#footnote-ref-49)
50. Gorz, 1980. [↑](#footnote-ref-50)
51. Par exemple Aristote, [De la politique](http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/tablepolitique.htm), Livre I, Chap. 2 ; Thomas Hobbes, *De la nature humaine* (1640) ou David Hume, *Traité de la nature humaine* (vol. I-III, 1739-1740). [↑](#footnote-ref-51)
52. Sartre, 1960, p. 210. [↑](#footnote-ref-52)
53. Cf. Spurk, 2006, 2007. [↑](#footnote-ref-53)
54. Sartre, 1960, p. 210. [↑](#footnote-ref-54)
55. Au sujet de la reconnaissance cf. Spurk, 2007 ; Honneth, 1992, 1994 ; Ricœur 2004, Sartre, 1943 et 1960 et, bien sûr, Hegel, 1807/1987. [↑](#footnote-ref-55)
56. Peu importe pour notre sujet que cette distinction stricte entre les « deux Marx » ne soit pas véritablement fondée. [↑](#footnote-ref-56)
57. Cf. surtout Hegel, 1820/1970, § 73. [↑](#footnote-ref-57)
58. Marx 1842/1968. [↑](#footnote-ref-58)
59. Marx 1844/1972. [↑](#footnote-ref-59)
60. Marx, 1861. [↑](#footnote-ref-60)
61. Cf. surtout Marx, 1972, MEW 23, livre 1, 1.4, pp. 85-98. [↑](#footnote-ref-61)
62. Marx 1973. [↑](#footnote-ref-62)
63. Marx, 1972, pp. 94-96. [↑](#footnote-ref-63)
64. Marx, 1972, p. 85. [↑](#footnote-ref-64)
65. Marx, 1972, p. 86. [↑](#footnote-ref-65)
66. Marx, 1972, p. 86. [↑](#footnote-ref-66)
67. Marx, 1972, p. 86. [↑](#footnote-ref-67)
68. Marx, 1972, p. 87. [↑](#footnote-ref-68)
69. Marx, 1972, p. 87. [↑](#footnote-ref-69)
70. Marx, 1972, p. 87. [↑](#footnote-ref-70)
71. Marx, 1972, p. 87. [↑](#footnote-ref-71)
72. Marx, 1972, p. 88. [↑](#footnote-ref-72)
73. Adorno, par exemple, a repris ce fil en considérant des rapports sociaux et au fond tous les phénomènes comme des chiffres à déchiffrer. [↑](#footnote-ref-73)
74. Marx, 1972, p. 88, note 2. [↑](#footnote-ref-74)
75. Marx 1972, p. 89. C’est moi qui souligne. [↑](#footnote-ref-75)
76. Marx, 1972, p. 90. [↑](#footnote-ref-76)
77. Marx, 1972, p. 93. [↑](#footnote-ref-77)
78. Cf. également Honneth, 2005. [↑](#footnote-ref-78)
79. Cf. particulièrement p. 345, 364-365. [↑](#footnote-ref-79)
80. Cf. Adorno, 1938. [↑](#footnote-ref-80)
81. Vincent 2004, p. 30. [↑](#footnote-ref-81)
82. Nous nous servons de l’expression « modèle idéal » dans le sens du mot allemand « *Leitbild*». [↑](#footnote-ref-82)
83. Merleau-Ponty 2003. [↑](#footnote-ref-83)
84. Cf. à ce sujet également Sartre, 1960. [↑](#footnote-ref-84)
85. Idem. [↑](#footnote-ref-85)
86. Au sujet de la notion « monde vécu » cf. Spurk, 2007, au sujet de la quête de sens Spurk, 2006. [↑](#footnote-ref-86)
87. Cf. Spurk, 2007. [↑](#footnote-ref-87)
88. À ce sujet, cf. Spurk, 2006. [↑](#footnote-ref-88)
89. Cf. Kant, 1956, pp. 700-701. [↑](#footnote-ref-89)
90. Au sujet de la notion de « situation » cf., entre autres, Spurk, 2007. [↑](#footnote-ref-90)
91. Ceci est par ailleurs le sens hégélien du mot Notwendigkeit, traduit par « nécessité » : retourner la misère. [↑](#footnote-ref-91)
92. Nous traduisons la notion allemande Eigensinn par « sens propre ». [↑](#footnote-ref-92)
93. Cette notion mériterait une analyse détaillée. [↑](#footnote-ref-93)
94. Castel 2003. [↑](#footnote-ref-94)
95. Castel 1995. [↑](#footnote-ref-95)
96. De Beauvoir, 2008, pp. 7-8. [↑](#footnote-ref-96)
97. De Beauvoir, 2008, p. 44. [↑](#footnote-ref-97)
98. De Beauvoir, 2008, p. 51. [↑](#footnote-ref-98)
99. Généralement traduit par [*Malaise dans la civilisation*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.frs.mal) (NdE) [↑](#footnote-ref-99)
100. Généralement traduit par [*Malaise dans la civilisation*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.frs.mal) (NdE). [↑](#footnote-ref-100)
101. Le mot conscience est ici à comprendre dans le sens du mot allemand *Gewissen.* En français, le mot « conscience » indique à la fois ce qu’on appelle en allemand *Gewissen* et *Bewusstsein.* [↑](#footnote-ref-101)
102. Cf. Spurk, 2007, 34-82 et cf. surtout Fromm 1932, 1937 et 1941/1963, chap. là 4. [↑](#footnote-ref-102)
103. Fromm, 1941/1963. [↑](#footnote-ref-103)
104. Fromm, 1941/1963, p. 232. [↑](#footnote-ref-104)
105. Fromm, 1941/1963, pp. 234-235. [↑](#footnote-ref-105)
106. Fromm, 1941/1963, p. 236. [↑](#footnote-ref-106)
107. Cf. Fromm, 1941/1963, p. 235. Il resterait, bien sûr, à discuter, si Freud défend un psychologisme aussi radical que Fromm le prétend. [↑](#footnote-ref-107)
108. Fromm, 1941/1963, p. 237. Cf. également Horkheimer/Adorno, 1947, chap. VII. [↑](#footnote-ref-108)
109. Weber Max, 1920/1988 ; 1921/1972. [↑](#footnote-ref-109)
110. Sombart Werner, 1913. [↑](#footnote-ref-110)
111. Cf. Fromm, 1941/1963, pp. 174-185. [↑](#footnote-ref-111)
112. Taylor, 2005, p. 9. [↑](#footnote-ref-112)
113. Taylor, 2005, p. 18. [↑](#footnote-ref-113)
114. Taylor, 2005, p. 10. [↑](#footnote-ref-114)
115. Taylor, 2005, p. 10. [↑](#footnote-ref-115)
116. Taylor, 2005, p. 10. [↑](#footnote-ref-116)
117. Taylor, 2005, p. 10. [↑](#footnote-ref-117)
118. « En même temps qu’elles [les sociétés traditionnelles] nous limitaient, elles donnaient un sens au monde et à la vie sociale... [pour les gens] leur place dans la chaine des êtres leur conférait un sens » (Taylor 2005, p. 11). [↑](#footnote-ref-118)
119. Taylor, 2005, p. 11. [↑](#footnote-ref-119)
120. Nietzsche, 1988, prologue 3. [↑](#footnote-ref-120)
121. Taylor, 2005, p. 12. [↑](#footnote-ref-121)
122. Cf. le développement de la « cage de fer » : Taylor, 2005, pp. 99-113. [↑](#footnote-ref-122)
123. Taylor se réfère explicitement au livre (critiquable) d’Allan Bloom (1987) *L’Âme désarmée.* [↑](#footnote-ref-123)
124. Taylor, 2005, pp. 24-25. [↑](#footnote-ref-124)
125. Taylor, 2005, p. 31. [↑](#footnote-ref-125)
126. Taylor, 2005, p. 37. [↑](#footnote-ref-126)
127. Taylor, 2005, p. 47. [↑](#footnote-ref-127)
128. Taylor, 2005, p. 123. Cf. également par exemple Spurk 2006, 2007. [↑](#footnote-ref-128)
129. Taylor, 2005, p. 107. [↑](#footnote-ref-129)
130. Taylor serait certainement d’accord avec cet argument. [↑](#footnote-ref-130)
131. Cf. Georg Lukacs (1922/1978) et l’interprétation d’Honneth, 2005. [↑](#footnote-ref-131)
132. Horkheimer 1936, p. 343. Horkheimer se réfère explicitement à « Malaise dans la culture » de Freud. [↑](#footnote-ref-132)
133. Cf. Spurk, 2007. [↑](#footnote-ref-133)
134. Par ailleurs, c’est une histoire impossible à écrire. [↑](#footnote-ref-134)
135. L’exemple de « l’esprit du capitalisme », selon l’analyse de Max Weber, montre une véritable contre-finalité qui a participée à l’émergence du capitalisme. [↑](#footnote-ref-135)
136. Cf. par exemple Fromm, 1932 et 1941. [↑](#footnote-ref-136)
137. Cf. Hirschmann 1980, p. 19. [↑](#footnote-ref-137)
138. Vico, 1744/1953, §§132-133. [↑](#footnote-ref-138)
139. Rousseau, 1782/1997, p. 182. [↑](#footnote-ref-139)
140. Rousseau, 1782/1997, p. 118. [↑](#footnote-ref-140)
141. Rousseau, 1782/1997, pp. 181-182. [↑](#footnote-ref-141)
142. Rousseau, 1782/1997, p. 182. [↑](#footnote-ref-142)
143. Hirschmann, 1980/1997, p. 19. [↑](#footnote-ref-143)
144. Hirschmann, 1980/1997, p. 29. [↑](#footnote-ref-144)
145. Hobbes, cit. in Hirschmann, 1980/1997, p. 33. [↑](#footnote-ref-145)
146. Hirschmann, 1980/1997, p. 33. [↑](#footnote-ref-146)
147. Hirschmann, 1980/1997, p. 51. [↑](#footnote-ref-147)
148. Cf. La Boétie, 1982, pp. 140-141. [↑](#footnote-ref-148)
149. Cf. La Boétie, 1982, pp. 153-154. [↑](#footnote-ref-149)
150. La Boétie, 1982, pp. 136-137. [↑](#footnote-ref-150)
151. Cf. La Boétie, 1982, pp. 162-170. [↑](#footnote-ref-151)
152. Cf. La Boétie, 1982, pp. 145, 150. [↑](#footnote-ref-152)
153. Cf. La Boétie, 1982, pp. 136 et l39. [↑](#footnote-ref-153)
154. Enriquez, 1983. [↑](#footnote-ref-154)
155. Freud, 1914/1996. [↑](#footnote-ref-155)
156. Enriquez, 2007, p. 212. [↑](#footnote-ref-156)
157. Enriquez, 2007, p. 223. [↑](#footnote-ref-157)
158. Cf. à ce sujet surtout Enriquez, 1983. [↑](#footnote-ref-158)
159. Enriquez, 2007, p. 213. [↑](#footnote-ref-159)
160. Enriquez 2007, p. 213. [↑](#footnote-ref-160)
161. Au sujet des conceptions sociologiques de la communauté cf. Spurk, 1990. [↑](#footnote-ref-161)
162. Enriquez, 2007, p.214. [↑](#footnote-ref-162)
163. Enriquez, 2007, p.216. [↑](#footnote-ref-163)
164. Enriquez, 2007, p.218. [↑](#footnote-ref-164)
165. Enriquez, 2007, p. 218. [↑](#footnote-ref-165)
166. Enriquez, 2007, p. 222. [↑](#footnote-ref-166)
167. Enriquez, 2007, p. 225. [↑](#footnote-ref-167)
168. Tout particulièrement Tönnies, 1922, 1925/1929, 1899/1982. [↑](#footnote-ref-168)
169. Cf. Tönnies (1899/1982), § 15. [↑](#footnote-ref-169)
170. Cf. Weber 1972. [↑](#footnote-ref-170)
171. Au sujet du rapport entre Tönnies, Hobbes et Schopenhauer cf. Zander, 1982, pp. 24-26. [↑](#footnote-ref-171)
172. Zander, 1982, p. 27. [↑](#footnote-ref-172)
173. Cf. surtout la fin de l’introduction de Tönnies, 1899/1982. [↑](#footnote-ref-173)
174. Par exemple dans Tönnies, 1899/1982. [↑](#footnote-ref-174)
175. Cf. également Zander, 1982, p. 32 [↑](#footnote-ref-175)
176. Cf. également Zander, 1982, p. 32 [↑](#footnote-ref-176)
177. Fromm, 1941/1963, p. 7. [↑](#footnote-ref-177)
178. Cf. Adorno/Dirks, 1956, p. 41. [↑](#footnote-ref-178)
179. Cf. Gerth/Mills, 1953, p. 83, Spurk, 2007. [↑](#footnote-ref-179)
180. Cf. par exemple Marx, MEW 25, p. 888 ; cf. également Spurk, 2005 et Spurk 2007, pp. 102-108. [↑](#footnote-ref-180)
181. Marx, MEW 42, p. 91. [↑](#footnote-ref-181)
182. Cf. Marx, MEW 42, p. 377 et MEW 3, p. 75. [↑](#footnote-ref-182)
183. Cf. Marx, 1972, pp. 76-77. Horkheimer, par exemple, l’interprète (Horkheimer, GS 5, p. 317) comme une manière de cacher le véritable caractère de l’individu. Cette interprétation ne correspond, à notre avis, pas à la conception marxienne parce qu’elle suppose l’existence d’une essence humaine éternelle et hors du temps ; cf. également Matzner, 1964. [↑](#footnote-ref-183)
184. Horkheimer/Adorno, 1947, p. 18. [↑](#footnote-ref-184)
185. Sartre et d’autres phénoménologues l’appellent « angoisse existentielle ». [↑](#footnote-ref-185)
186. De Beauvoir, 2008, p. 12. [↑](#footnote-ref-186)
187. Laval, 2006. [↑](#footnote-ref-187)
188. Laval, 2006, p. 23. [↑](#footnote-ref-188)
189. De Beauvoir, 2008, pp. 14-15. [↑](#footnote-ref-189)
190. Laval, 2006, p. 23. [↑](#footnote-ref-190)
191. Laval, 2006, p. 324. [↑](#footnote-ref-191)
192. Cf. à ce sujet Laval, 2006, pp. 186-212. [↑](#footnote-ref-192)
193. De Beauvoir, p. 31. [↑](#footnote-ref-193)
194. De Beauvoir, 2008, p. 21. [↑](#footnote-ref-194)
195. De Beauvoir, 2008, p. 23. [↑](#footnote-ref-195)
196. Adorno/Dirks, 1956, p. 45. [↑](#footnote-ref-196)
197. Cf. Nietzsche, 1991, p. 346. [↑](#footnote-ref-197)
198. Nietzsche, 1952, aphor. 716, p. 485. [↑](#footnote-ref-198)
199. Cf. Nietzsche, 1952, aphor. 751, pp. 503-504. [↑](#footnote-ref-199)
200. Nietzsche, 1952, aphor. 720, p. 486. [↑](#footnote-ref-200)
201. Cf. Nietzsche, 1952, aphor. 774, p. 515. [↑](#footnote-ref-201)
202. Nietzsche, 1952, aphor. 767, p. 512. [↑](#footnote-ref-202)
203. Cf. Nietzsche, 1952, aphor. 767, p. 511. [↑](#footnote-ref-203)
204. Cf. Nietzsche, 1952, aphor. 770, pp. 512-513. [↑](#footnote-ref-204)
205. Nietzsche, 1952, aphor. 770, p. 513. [↑](#footnote-ref-205)
206. Cf. Adorno/Dirks, 1956, note 7 p. 50. [↑](#footnote-ref-206)
207. Adorno/Dirks, 1956, p. 42. [↑](#footnote-ref-207)
208. Weber, 1920/1988, p. 37. [↑](#footnote-ref-208)
209. Sartre, 1960. [↑](#footnote-ref-209)
210. Weber, 1920/1988, pp. 35-36. [↑](#footnote-ref-210)
211. Weber, 1920/1988, p. 46. Cf. également Weber, 1920/1988, p. 47. [↑](#footnote-ref-211)
212. Weber, 1920/1988, p. 36. [↑](#footnote-ref-212)
213. Weber, 1920/1988, p. 43. [↑](#footnote-ref-213)
214. Weber, 1920/1988, p. 44. [↑](#footnote-ref-214)
215. Cf. Weber, 1920/1988, p. 56. [↑](#footnote-ref-215)
216. Weber, 1920/1988, p. 43. [↑](#footnote-ref-216)
217. Weber, 1920/1988, pp. 53-54. [↑](#footnote-ref-217)
218. Weber 1920/1988, p. 57. [↑](#footnote-ref-218)
219. Cf. surtout Comte 1972. [↑](#footnote-ref-219)
220. Durkheim 1898. [↑](#footnote-ref-220)
221. Durkheim 1991. [↑](#footnote-ref-221)
222. Durkheim 1898/1970, p. 267. [↑](#footnote-ref-222)
223. Durkheim 1898/1970, p. 268. « Chacun de nous incarne quelque chose de l’humanité... tout l’individualisme est là... » (Durkheim, 1898/1970, p. 272) [↑](#footnote-ref-223)
224. Durkheim, 1898/1970, p. 268. [↑](#footnote-ref-224)
225. Durkheim, 1898/1970, p. 270. [↑](#footnote-ref-225)
226. Cf. Simmel, 1983, pp. 267-274 ; Simmel, 1999, pp. 121-180 ; Simmel, 1992. [↑](#footnote-ref-226)
227. Simmel, 1992, p. 51. [↑](#footnote-ref-227)
228. Honneth, 2006, p. 308. Cf. également Simmel 1999, p. 124 ; Honneth, 2006 souligne très correctement la racine de cet aspect de l’individuation dans le romantisme allemand. [↑](#footnote-ref-228)
229. Simmel, 1999, p. 125. [↑](#footnote-ref-229)
230. Simmel, 1992, p. 49. [↑](#footnote-ref-230)
231. Simmel, 1992, p. 56. [↑](#footnote-ref-231)
232. Simmel, 1999, p. 122. [↑](#footnote-ref-232)
233. Adorno/Dirks, 1956, p. 46. [↑](#footnote-ref-233)
234. Adorno/Dirks, 1956, p. 42. Le mot allemand Mitmensch exprime mieux que le mot « semblable » ce que les auteurs veulent dire : mit-Mensch, un homme avec (les autres). [↑](#footnote-ref-234)
235. Adorno/Dirks, 1956, pp. 45-46. [↑](#footnote-ref-235)
236. Adorno, 1952, p. 372. [↑](#footnote-ref-236)
237. Hegel, Marx et Simmel, par exemple, l’ont déjà souligné. Cf. Hegel, 1807/1987 p. 274 ; Marx 1972.1, pp. 113 et 57, note 18. [↑](#footnote-ref-237)
238. Adorno/Dirks, 1956, p. 47. Cf. également Simmel 1992, pp. 520, 525, 528 ; cf. également Adorno/Dirks, 1956, p. 52 note 29. [↑](#footnote-ref-238)
239. Adorno/Dirks, 1956, pp. 48-49. [↑](#footnote-ref-239)
240. Sartre, 1947. [↑](#footnote-ref-240)
241. Sartre 1960, p. 198. [↑](#footnote-ref-241)
242. Cf. également Merleau-Ponty 2003 ; que Spurk 2007, pp. 147-152. [↑](#footnote-ref-242)
243. Sartre, 1960, pp. 692-693. [↑](#footnote-ref-243)
244. Vgl. Sartre, 1960, pp. 700-701. [↑](#footnote-ref-244)
245. Sartre développe l’extéro-conditionnement à l’exemple du fordisme, du racisme et de l’antisémitisme. Cf. Sartre, 1960, pp. 734- 737 ; cf. également Riesmann, 1964. [↑](#footnote-ref-245)
246. Sartre, 1960, p. 739. [↑](#footnote-ref-246)
247. Cf. à ce sujet Sartre, 1960, p. 746. [↑](#footnote-ref-247)
248. Sartre, 1960, p. 724. [↑](#footnote-ref-248)
249. Cf. le développement détaillé de cette notion in Spurk, 2007, pp. 152-163. [↑](#footnote-ref-249)
250. Adorno, 1967, p. 338. [↑](#footnote-ref-250)
251. Adorno, 1967, p. 337. [↑](#footnote-ref-251)
252. Adorno, 1967, p. 339. [↑](#footnote-ref-252)
253. Horkheimer/Adorno, 1947/1967, p. 132. [↑](#footnote-ref-253)
254. Horkheimer/Adorno, 1947, p. 147. [↑](#footnote-ref-254)
255. Horkheimer/Adorno, 1947/1967, p. 139. [↑](#footnote-ref-255)
256. On reconnaît dans cet argument la « cage de fer » dont traite Max Weber. [↑](#footnote-ref-256)
257. Horkheimer/Adorno, 1947, p. 150. [↑](#footnote-ref-257)
258. Gorz, 1988, p. 124. [↑](#footnote-ref-258)
259. Sartre, 1960, p. 198. [↑](#footnote-ref-259)
260. Gorz, 1980, p. 112. [↑](#footnote-ref-260)
261. Cf. à ce sujet par exemple Vrancken/Macquet, 2006, Demailly, 2006. [↑](#footnote-ref-261)
262. Castel, 1981, p. 197. [↑](#footnote-ref-262)
263. Vrancken 2006, p. 27. L’interprétation que Vrancken (2006) présente de phénomène comme la fin de la « société de travail » et l’émergence d’une « société du travail sur soi » me semble, en revanche, fort critiquable. Cf. également Vrancken Didier/Macquet Claude, 2006. [↑](#footnote-ref-263)
264. Vrancken 2006, p. 29. [↑](#footnote-ref-264)
265. Cf. Erner, 2006. [↑](#footnote-ref-265)
266. Cf. par exemple Gauchet, 2002. [↑](#footnote-ref-266)
267. La mobilisation des étudiants français en 2006, par exemple, a eu comme succès le retrait d’une loi votée selon les procédures de la République : un événement unique depuis l’existence de la Ve République. [↑](#footnote-ref-267)
268. Cf. Ion et alii, 2005. [↑](#footnote-ref-268)
269. Ion et *alii* 2005, p. 11. [↑](#footnote-ref-269)
270. Enriquez, 2006. [↑](#footnote-ref-270)
271. Enriquez, 2006. [↑](#footnote-ref-271)