

Paul BLANQUART, François BOURSIER, Joël CADIÈRE,
Jocelyne HUGUET-MANOUKIAN, Pierre MERLE, Patrick MUDLER,
Patrick PELEGE, Jean ROBIN

AUTONOMIE DE L'INDIVIDU :
SENS ET REPRESENTATION DU POLITIQUE

RECHERCHE EN PRATIQUES
SOCIALES

LISTE DES AUTEURS

Paul Blanquart ; Philosophe.

François P. Boursier ; Historien – URIOPSS.

Joël Cadière ; Sociologue – CCRA.

Jocelyne Huguet-Manoukian ; Ethnologue, Psychologue clinicienne, Psychanalyste.

Pierre Merle ; Sciences Politiques, ESSSE.

Patrick Mundler ; Economiste, ISARA.

Patrick Pelège ; Sociologue - CCRA.

Jean Robin ; Psychanalyste, Psychologue clinicien.

AVANT-PROPOS

François P. Boursier

NICEPHORE est le Laboratoire Lyonnais de recherche sur la représentation dans le champ des pratiques sociales, instance du Collège Coopératif Rhône-Alpes, qui regroupe ici l'ensemble des auteurs. Il se donne pour mission de conduire des travaux de recherche et de formation sur le concept de représentation, en tant que fondement significatif et compréhensif des pratiques sociales contemporaines. Les travaux effectués en séminaire sont le résultat d'une approche pluridisciplinaire, et trouvent leurs prolongements dans l'organisation de journées d'étude. Cet ouvrage est la retranscription des communications orales produites par ses membres au cours de ces journées. Il restitue l'état singulier et collectif de l'analyse que chacun peut développer à partir du concept de représentation dans le champ disciplinaire qui est le sien.

Sous le titre *Autonomie de l'individu : sens et représentation du politique*, cet ouvrage interroge la représentation comme fondement des catégories instituées dans les pratiques sociales. Quel sens peut-on donner à ce qui procède du rapport entre l'individu et le politique ? Chaque auteur trace une pensée singulière, construite à partir de son point de vue conceptuel (politique, sociologique, ethnologique, psychanalytique, économique, philosophique) et d'une lecture commune, confrontée et travaillée, en résonance de l'oeuvre de Cornélius Castoriadis.

Un certain Castoriadis

Au moment de la mort de Cornélius Castoriadis, la revue *Esprit* donne la possibilité à Daniel Mothé d'évoquer celui-ci. Ils avaient été tous les deux aux côtés de Claude Lefort, Jean Laplanche dans le groupe Socialisme et barbarie. Intellectuel, Castoriadis était aussi militant. Au moment des événements de mai 68, Daniel Mothé va le voir et lui propose de repartir en militance. A cette demande, Castoriadis avait répondu non. Daniel Mothé commente : « *ses analyses pessimistes de la société...et sa confiance*

dans un éventuel imaginaire collectif révolutionnaire l'éloignait du registre politique ».¹ Je prendrai comme point de départ le pessimisme de Cornélius Castoriadis.

Un paradoxe

Il donnait le sentiment comme un ermite de s'être retiré du monde. Il n'avait plus cette présence au monde que nous pouvions attendre. Peut-être avait-il pris la mesure du bavardage qui inonde les médias et de ce qu'il fallait en penser. À voir Pierre Bourdieu, tentant d'imiter Jean Paul Sartre, haranguer les grévistes de la SNCF défendant la retraite à 55 ans, il avait sans doute mesuré ce qu'il appelait dans les *Carrefours du labyrinthe : la montée de l'insignifiance*. Une forme de « fatigue d'être soi » peut-être ! Le paradoxe, c'est que son pessimisme reste habité d'une énergie farouche.

Dans les *Carrefours du labyrinthe*, s'exprime ce pessimisme du regard, cette analyse inquiète. Il parle de montée de l'insignifiance, de délabrement de l'Occident, de l'époque de conformisme généralisé, d'atrophie de l'imagination politique, de paupérisation intellectuelle des politiques, de décadence manifeste de la création artistique et spirituelle, de profonde régression mentale des classes dirigeantes. Il s'interroge : « *Personne ne peut savoir si nous traversons une brève phase de sommeil de la société, ou si nous sommes en train d'entrer dans une longue période de régression historique* ».² Sont en train d'être réalisées les prophéties les plus pessimistes depuis Tocqueville et la médiocrité de l'individu démocratique, écrit-il. Il pointe comme tout un chacun, la crise du politique, le culte de l'éphémère, la crise du projet, l'effacement de l'avenir : « *Nous vivons une phase de décomposition* ».³ Lui qui a travaillé sur les représentations écrit : « *Il ne peut y avoir de société qui ne soit pas quelque chose pour elle-même, qui ne se représente pas pour elle-même comme étant quelque chose... La crise des sociétés occidentales contemporaines peut être saisie par référence à cette dimension : l'effondrement de l'auto-représentation de la société, le fait que les sociétés ne peuvent plus se poser comme quelque chose* ».⁴

À ce pessimisme répond en écho un regard autre, un autre Castoriadis. C'est l'analyse qu'il propose de mai 68 : « *Dans et par le mouvement de mai 68 a eu lieu une formidable resocialisation, même si elle s'est avérée passagère [...] ce que mai 68 et les autres mouvements des années 60 ont montrés à été la persistance et la puissance de la visée d'autonomie traduite à la fois par le refus du monde capitaliste-bureaucratique et par ces nouvelles idées et pratiques inventées ou propagées par ces mouvements. Mais ce dont ils ont également témoigné, c'est cette dimension d'échec... immense difficulté à prolonger positivement la critique de l'ordre des choses existant, impossibilité d'assumer la visée d'autonomie comme autonomie à la fois individuelle et sociale en instaurant un auto-gouvernement collectif* ».⁵

Alors, dans cette dépression généralisée et collective, Castoriadis invite à prendre une posture : « *Ce qui est certain, c'est que ceux qui ont conscience de la gravité de ces questions doivent faire tout ce qui est en leur pouvoir, qu'il s'agisse de la parole, de l'écrit ou simplement de leur attitude à l'endroit qu'ils occupent, pour que les gens se réveillent de leur léthargie contemporaine et commence à agir dans le*

¹ Daniel Mothé. Revue Esprit, 1998.

² Cornélius Castoriadis. 1996, p.79.

³ Cornélius Castoriadis. 1996, p. 99.

⁴ Cornélius Castoriadis. 1996, pp. 20 et 21

⁵ Cornélius Castoriadis. 1996, p 39.

sens de la liberté ».⁶ C'est un appel à la résistance, une sorte de 18 juin qui répond en écho à la solitude du penseur.

Par delà l'action

Ainsi, au pessimisme du regard nous pourrions opposer chez Castoriadis l'optimisme du projet, la vision social-historique. C'est là qu'intervient sa réflexion sur l'autonomie. « *Que signifie autonome ? Cela veut dire « autos nomos » : qui se donne à soi même sa loi* » écrit il dans un article du Monde Diplomatique.⁷ Si les sociétés humaines ont été instituées dans l'hétéronomie, c'est-à-dire l'absence d'autonomie, la démocratie grecque instaure une rupture. Désormais nous créons nos lois et nous pouvons par conséquent en changer. Il y a autonomie du politique. Pour Castoriadis il faut aller vers un régime véritablement démocratique dans lequel l'individu participe effectivement à l'instauration des lois sous lesquelles il vit. L'auto institution de la société. « *Un individu autonome, c'est un individu qui n'agit autant que c'est possible, qu'après réflexion et délibération. S'il n'agit pas comme cela, il ne peut être un individu démocratique appartenant à une société démocratique* ».

Dans son travail, Castoriadis opère une distinction entre « OIKOS » la maison, la sphère privée, « AGORA » le lieu de l'échange, de la discussion, la société civile, « ECCLESIA » le pouvoir, l'assemblée, la sphère publique. Nous laisserons de côté la question de la démocratie représentative/démocratie directe. Nul doute qu'il faille aujourd'hui explorer l'agora. La démocratie doit investir de nouveaux territoires. « *Travailler et développer les nombreuses façons pour les individus et les collectivités de prendre la parole, de formuler des opinions, d'exercer des contrôles, démettre un jugement, de participer à la vie publique* »⁸. Une nouvelle scène du politique est nécessaire. Observatoires, comités d'éthique, autorités de régulation, mise en forme du droit des usagers dans les institutions...participent de ce mouvement.

Mais ce constat bute sur deux obstacles ou difficultés. A quel moment « l'AGORA » rejoint-elle « l'ECCLESIA » pour faire sens et s'inscrire dans l'intérêt général ? Comment repenser un projet qui fasse sens au moment où la crise de l'avenir s'impose. Où manifestement les sociétés européennes ne se pensent plus comme sociétés en devenir. Castoriadis n'est plus là pour en débattre. Il nous laisse dans ses carrefours du labyrinthe « *je constate d'un côté l'immensité des tâches et leur difficulté, l'étendue de l'apathie et de la privatisation dans les sociétés contemporaines, l'intrication cauchemardesque des problèmes qui se posent...* »⁹. Il y a crise de la représentation, celle qui exhibe une présence, comme celle qui donne à voir une absence. « *La relation de représentation est ainsi brouillée par la faiblesse de l'imagination, qui fait prendre le leurre pour le vrai, qui tient les signes visibles pour de sûrs indices d'une réalité qui n'est pas. Ainsi détournée, la représentation se mue en machine à fabriquer du respect, de la soumission, en un instrument qui produit une contrainte intériorisée* ».¹⁰ Cette réflexion sur la représentation achoppe aujourd'hui sur la crise profonde qui affecte nos sociétés européennes et occidentales.

F P. B.

⁶ Cornélius Castoriadis. 1996, p 102.

⁷ Cornélius Castoriadis. Monde Diplomatique, 1998

⁸ Pierre Rosanvallon, Le peuple introuvable.

⁹ Cornélius Castoriadis. 1996, pp. 101-102

¹⁰ Roger Chartier, Au bord de la falaise

Chapitre 1

DEMANDE D'AUTONOMIE ET APPEL AU DROIT

Pierre Merle

Il y a quelques jours, à Lyon, la question suivante était posée aux candidats au Diplôme d'Etat d'éducateurs spécialisés (juin 2001): "Quels seraient les conditions institutionnelles nécessaires au développement d'un réel projet d'autonomie des personnes, but affirmé par toutes les associations et établissements?" Question d'actualité mais thème classique : l'entrer dans le métier peut-il se faire sans cette réflexion ?

Il ne s'agit pas ici de rendre compte de tous les discours professionnels accumulés conférant une visée autonomisante au travail social : il y a les projets de service ; les référentiels -ou "codes"- déontologiques¹¹, les textes législatifs d'action sociale eux mêmes. Ce sera la première mention dans le texte phare de l'action sociale¹²: "*L'action sociale et médico-sociale tend à promouvoir l'autonomie des personnes, la cohésion sociale, l'exercice de la citoyenneté, à prévenir les exclusions et à en corriger les effets*"¹³. Bien sûr, c'est souvent pour interroger une réalité plus complexe que le terme est réquisitionné : par exemple le paradoxe autonomie / contrôle¹⁴. Il n'empêche : il fait autorité. L'unanimité pour l'autonomie n'a d'égale que l'unanimité contre "l'assistance" - ou mieux "l'assistanat".

Certes le travail social ne détient pas l'exclusivité de ce projet : puériculture, pédagogie, ergonomie...tous, peut être, ont en commun d'engager une éthique de l'autonomie et une méthodologie engageant mesure ou étalonnage (cf.: état "semi autonome") des apprentissages puisque, sur ce versant-là, l'autonomie (c'est peut être sa différence avec l'idée de liberté) apparaît comme une compétence.

La circonstance qui nous réunit de lire Castoriadis est l'occasion de questionner à nouveau ce concept d'autonomie tellement présent dans son œuvre.

Je dirai plus loin pourquoi je vais tenter de le faire **sous l'angle du droit**.

1.1 - EN GRECE ANTIQUE DEJA....

Je vous propose, avant de nous centrer sur le sujet humain contemporain, que nous disposions dans un coin de notre décor ce que le théâtre grec -précisément le théâtre de la Grèce antique chère à Castoriadis- nous a donné à voir.

Dans les tragédies qui se multiplient à l'occasion des concours institutionnalisés sous la Grèce du V^e siècle, une thématique nous est bien connue : c'est la tension conflictuelle entre deux systèmes de valeur, Antigone et Créon. Par la question du fondement des lois, elle serait non étrangère à notre propos du jour. Mais retenons plutôt un autre aspect que Jean Pierre Vernant nous donne admirablement à voir : l'oscillation entre un passé légendaire représenté sur scène par un héros d'un autre âge - comédien individuel - et le présent de la cité déjà trempée dans une nouvelle forme de pensée juridique et politique affirmée ici par le chœur collectif, émanation de la communauté réelle des citoyens et qui ne manque pas de manifester ses interrogations. Or, une des spécificité de ce type de drame est de mettre en scène l'individu en train d'agir et en proie aux incertitudes de l'action : que faire ? agir ou non ? tenter le destin ? Et Vernant de rajouter :

¹¹ Texte de **références déontologiques de l'action sociale**, mai 1996, art 22: De par la loi, ces usagers ont des droits leur permettant de bénéficier de toutes les interventions des acteurs sociaux afin d'acquérir une plus grande *autonomie* possible. Art 31: le professionnel doit respecter l'usager, son *autonomie*, mais il a aussi un devoir d'investissement, d'engagement, de responsabilité (...) Code de **déontologie des Assistants de service social**, ANASS 1994 "L'assistant de service social est au service de la personne humaine dans la Société. Son intervention vise à l'épanouissement et à l'*autonomie* des personnes, groupes ou communautés (...) Tenant compte de la nature et des objectifs de l'organisme employeur, il s'assure qu'il peut disposer de l'*autonomie* nécessaire pour choisir la forme de ses interventions, des moyens à employer et pour décider de la poursuite ou de l'arrêt de son action"

¹² devenu loi 2002-2 du 2/2/2002 rénovant l'action sociale et médico-sociale

¹³ on évoquera plus loin les "allocations d'autonomie" de l' actualité de nos politiques sociales

¹⁴ Voir le beau texte de Yves Barel. 1982. à lire ou relire

« Tenter le destin : chez les tragiques, l'action humaine n'a pas en soi assez de force pour se passer de la puissance des dieux, pas assez d'autonomie pour se concevoir pleinement en dehors d'eux. ...Quand le héros interroge les dieux avant d'agir, par précaution, et qu'ils acceptent de parler, leur réponse est aussi équivoque et ambiguë que la situation sur laquelle on sollicitait leur avis »

Pas assez d'autonomie : alors même que l'idée de responsabilité individuelle est déjà là (Aristote). Qu'en est-il de la réelle capacité de décision de l'individu, qu'en est-il de la catégorie de l'action ; celle de « volonté » a-t-elle réellement du sens ; l'individu dans sa vie intérieure a-t-il acquis assez de consistance et d'autonomie, coupé de ses racines et sans le secours des dieux, pour mener une chose à son terme. ? Indépassable hétéronomie, impossible autonomie ? Je ne peux que renvoyer à ces utiles et belles pages, qualifiées par leurs auteurs même¹⁵ d'anthropologie historique : elles étayent quelque peu les approches exclusivement psychologiques des rapports du sujet et de l'acte.

1.2 - L'AUTONOMIE CHEZ CASTORIADIS

La référence à l'autonomie, chez Castorines, renvoie certes au monde contemporain mais n'est pas radicalement étrangère à cette dialectique de l'individu et de la communauté civique.

Comme les autres communications de ces journées ne manqueront pas d'exposer les détails de la théorie, de la place, de la valeur et des significations qu'y prend le concept, je me contenterai ici de ne rapporter que quelques affirmations récurrentes et quelques aspects.

Il y s'agit d'un véritable concept horizon. Il renvoie à l'apparition de la société rendant possible la création d'individus qui, au lieu d'être résorbés dans l'institution de la société qu'ils intériorisent totalement, parviennent à la mettre en question (capacité critique). Il y a identité entre accepter qu'une société se donne ses institutions et se donner à soi même sa loi; le "nomos" est un monde d'institutions / conventions, différent en cela de celui de la "phusis". Castoriadis rappelle qu'il n'y a pas d'êtres humains hors la polis.

Il insiste sur un paradoxe : **seule une société autonome peut former des individus autonomes**. C'est donc la société même qui donne les moyens de la remettre en question. Ce moyen, c'est **l'éducation**. Autre manière de dire que ce n'est pas la nature qui donne des individus libres, que des individus autonomes ne peuvent exister que dans et *par* la société autonome. En l'absence de norme transcendante, (ni décalogue, ni Ecriture), « la démocratie est le régime de l'autolimitation, autrement dit le régime de l'autonomie, ou de l'auto-institution »

Le principe **d'autolégislation** en découle. Y s'agit il de lois privées ? Non, pas plus qu'il n'y a de langage privé. Comment cependant se dire libre alors que les lois sont faites par d'autres ? Je ne suis libre que parce j'ai possibilité de participer à égalité à la formation, à l'application ou changement de la loi.

Mais aussi : comment puis je être libre si je suis gouverné par mon inconscient ? Je peux être libre si j'y établis une autre relation. La psychanalyse a pour l'essentiel le même objet que la politique : l'autonomie de l'être humain.

L'autonomisation réside dans le conflit même du sujet et de l'institution (le collectif).

Si je laisse de côté ces affirmations concernant les rapports à l'autonomie de l'éducation et, surtout, de la psychanalyse (d'autres ici sont mieux placés que moi pour en faire la critique), il nous reste chez Castoriadis : **autonomie, sujet et politique**

Pourtant, en proposant aujourd'hui des réflexions centrées sur "**autonomie et droit**", je m'éloigne du terrain de Castoriadis : il semble en effet que, à la différence de son ancien complice, Claude Lefort, Castoriadis n'a pas procédé à l'examen critique systématique du juridique

¹⁵ Jean Pierre Vernant et Pierre Vidal Naquet. 2001.

1.3 – SAISIR LA REALITE PROTEIFORME DU DROIT

En quoi le droit et l'activité juridique contemporaine nous renseignent-ils sur la demande d'autonomie personnelle ?

Cela suppose au préalable de s'entendre sur ce qu'on appelle aujourd'hui le droit, et sur les raisons de son interpellation actuelle.

Rappelons que, même présenté comme unitaire et cohérent, en tous cas à l'intérieur d'un système national étatique donné, le droit est composé de branches qui coexistent (à partir de la distinction première droit privé / droit public), traitant parfois du même type d'objet, et, il est admis, qu'il puisse y apporter des solutions différentes¹⁶.

Sous une définition du droit (telle que: « *ensemble de normes rationalisant des conduites sociales, conformes à une idée de justice et sanctionnée par l'autorité publique* »¹⁷), on dispose plutôt du **"droit objectif"**, soit : un système, une matière.

Or, il convient, (particulièrement aujourd'hui), de rappeler que le terme « droit » évoque aussi le **"droit subjectif"**: mon droit à, mon droit sur, bref *"une prérogative attribuée à un individu dans son intérêt lui permettant de jouir d'une chose, d'une valeur ou d'exiger d'autrui une prestation"* (Dalloz lexique termes juridiques). Un juriste célèbre parlait carrément des droits subjectifs comme "intérêts juridiquement protégés" (Jhering). Bien entendu les deux "droit" appartiennent à une même substance telles les deux faces d'une pièce de monnaie. Le "grand droit" a besoin du "petit droit" pour s'incarner, être exercé et ne pas encourir le risque de "l'ineffectivité". En quelque sorte, il y a complémentarité entre une présentation du droit type "Journal Officiel" et une de type "Le Particulier"(la revue) ..., le droit tel qu'il est in abstracto, le droit que l'on a in concreto. Quiconque formule "j'ai le droit pour moi" ne fait rien d'autre que d'articuler les deux.

Mais la question se pose de savoir si, en privilégiant l'une ou l'autre approche, on n'est pas conduit à opérer une réduction de la fonction juridique. Une conception, voire une **"idéologie" des droits subjectifs** (on évoquera plus loin le contexte de cette émergence) ne recouvre-t-elle pas une représentation et un usage individualiste du droit qui méconnaît les nécessités de la construction d'ensemble de l'ordre juridique et social ou vice et versa...? De même l'examen de ce que véhicule une politique "d'accès aux droits" (très insistante aujourd'hui dans le pays) serait pertinent. Car, venant de l'Etat (ou, du moins fortement repris par lui), ce mouvement ne semble pouvoir être limité à la juste satisfaction des besoins individuels, familiaux. N'en est-il pas attendu un autre mode de régulation des rapports sociaux (notamment de la violence sociale), et, accessoirement, une plus grande socialisation juridique comme prise de conscience de la fonction du droit objectif ?

Rappelons aussi que "tout le droit n'est pas dans les lois" ou textes à caractère réglementaires, qu'une intense activité juridique existe par des rapports de droit qui se contractent librement par actes privés. Cette distinction de base quant aux modalités de formation des obligations est d'autant plus à rappeler que le développement contractuel est devenu un des modes d'action ordinaire entre pouvoirs publics eux même. Or la vision dichotomique **"loi ou contrat"** sert toujours de référence, dans les opinions ou jugements émis de tous bords, quant aux manières du "bien gouverner".

Enfin n'oublions pas que, en "disant le droit" dans les situations litigieuses qui leur sont soumises, les juridictions nourrissent le droit autant qu'elles l'appliquent.

¹⁶ a priori les compétences de chaque ordre de juridiction sont bien délimitées mais un "tribunal des conflits" est susceptible de les départager s'il y a lieu.

¹⁷ Maurice Gaillard. 1998.

Penser "vie du droit" suppose donc de penser simultanément à ces différentes "scènes" juridiques et, notamment cette dernière, la scène judiciaire tout autant qu'à celle (gouvernementale, parlementaire) de production des normes juridiques générales.

Pourquoi et sous quelles conditions observer la sphère juridique elle-même ?

Il semble d'abord que le droit est investi d'une inflation **d'attentes ou de demandes réelles**. A législation constante, les demandes judiciaires dans certaines matières, contentieuses ou non, ont considérablement augmenté. Le spectre de la surabondance des normes est souvent évoqué au sein même des instances chargées de leur production : « *trop de droit tue le droit* » ; pourtant le phénomène ne semble guère maîtrisable, surtout en période de multiplication des instances habilitées à cette création (ouverture européenne etc...)

S'agissant de pratiques sociales nouvelles (internet, biogénétique) ou même parfois anciennes, la situation de "vide juridique" est ressentie comme dangereuse. Une demande de sens est même parfois adressée comme telle à l'instance juridique. Nous y reviendrons.

Toute la genèse moderne du droit ne conduit-elle pas à une telle situation ? Il nous faut revisiter la naissance du sujet de droit contemporain.

1.4 - GENESE DU SUJET DE DROIT CONTEMPORAIN

Cette naissance n'est pas isolable d'une configuration plus large qui a ses moments philosophiques (les Lumières), politiques (la Révolution) et proprement juridiques (par exemple : la codification d'un "droit civil des français")

Moment philosophique : en aval du moment cartésien de fondation du sujet de la raison, évoquons par exemple ce message de Kant à ses contemporains : « *sortir de l'état de tutelle qui est incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre* ». « *Sapere aude !* » scande Kant, « *Ai le courage de te servir de ton propre entendement, voilà la devise des Lumières* »¹⁸. N'est-ce pas dans cette exhortation au penser, non pas simple exigence de la "liberté de penser" mais invitation au penser par soi-même, que Kant exprime **l'autonomie du sujet connaissant** ?

C'est le même Kant qui, cette fois-ci dans sa "philosophie pratique" (philosophie morale des conduites pratiques 1785) déduit « **l'autonomie de la volonté comme principe suprême de la moralité** ». Si la volonté est la causalité spécifique de l'être humain, la propriété de cette volonté, la liberté, est indépendante vis-à-vis des causes déterminantes du monde sensible. Cette propriété de conduire son action indépendamment des causes étrangères n'entraîne pas le rejet de l'idée de loi. Mais, au lieu d'externe, **la loi** est constituée **en l'homme** même. Sous la forme de l'impératif catégorique, c'est la dignité de l'humanité qui s'exprime dans cette capacité à être universellement législatrice et, en même temps, soumise à cette législation.

Toujours pour Kant, si le droit apparaît dès lors qu'est concerné un rapport extérieur d'une personne à une autre (pour accorder des libertés individuelles entre elles sans asservissement réciproque) sa doctrine n'en découle pas moins de la moralité pure. Quoique de nature différente la législation externe n'est pas en contradiction avec la législation interne. Par d'autres voies, Kant rejoint ce qu'avait déjà posé Rousseau (1762) en mettant à « *l'acquis de l'état civil la liberté morale qui seule rend l'homme vraiment maître de lui ; car l'impulsion du seul appétit est esclavage et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté* »

Comme **moment politique**, la Révolution française, conjugue à la représentation de *l'homo oeconomicus*, la célébration de la libération de l'individu. C'est l'individualisation juridique de

¹⁸ "Qu'est-ce que les Lumières?" texte de 1784 Pour Foucault, qui commente ce texte 200 ans après, cette intervention est l'une des premières manifestations de l'une des grandes fonctions de la philosophie dite moderne (qui débute fin du XVIII^e) : "s'interroger sur sa propre actualité"

l'article 1 de la DDHC (« naissent et demeurent libres égaux en droits »). C'est aussi l'imaginaire d'un nouveau lien au tout social, un autre type d'intégration non corporatif ou communautaire. L'archétype me semble en être dans la phrase célèbre de Clermont Tonnerre à propos de l'intégration des juifs: "La nation ne doit rien aux juifs en tant que communauté, elle leur doit tout en tant qu'individus"

La réalité du développement des Etats Nations, la recherche du meilleur régime politique ou des formes de la démocratie dans une construction du bon rapport entre instance législative, peuple des citoyens et gouvernement, tout cela nourrit aussi des récits fondateurs sur le passage à "l'état social".

Il s'agit bien de rendre compte de **l'autonomie / institution de la société** et de légitimer l'autonomie politique et la souveraineté. Le sous-titre de "du Contrat Social", de Rousseau (1762), est "principes du droit politique"; celui du "De Cive" de Hobbes avait été (1642): "les fondements de la politique"

Trouver (logiquement sinon chronologiquement) l'origine des sociétés, tel paraît être une tendance majeure du siècle, et les trouver désormais dans autre chose que les "décrets" de la volonté divine ou même de "l'alliance de Dieu avec son peuple". Au travers de la diversité même (voire les divergences) des thèses du "contrat social", se dessinent **des anthropologies**. Ces dernières admettent certes de fortes variantes : la diversité des peuples et des lois en fonction des climats, de la géographie chez Montesquieu ; ou bien, chez Hobbes, un point de départ proche de la crainte, en tous cas aux antipodes de la socialité naturelle ou du caractère d'animal politique de l'être humain jadis affirmé par Aristote. Mais n'ont elles pas en commun, ces anthropologies, d'être traversées par une nécessité plus ou moins tragique d'autonomie dont Voltaire donne la formule: "Quant la nature forma notre espèce et nous donna quelques instincts (...), après nous avoir donné tout notre lot, elle nous dit: **faites comme vous pourrez**". (Dictionnaire philosophique, 174)

Suivons Tocqueville dans ses constats : la philosophie politique du XVIII^e siècle converge à vouloir « *substituer des règles simples et élémentaires, puisées dans la raison et la loi naturelle aux coutumes compliquées et traditionnelles qui régissent la société d'Ancien Régime* »¹⁹. *Inclinaison à s'affranchir de la tradition qui se conjugue avec le développement de "la passion de l'égalité*». Leurs petites différences statutaires, leur particularisme des conditions, dit en substance Tocqueville, « *nos pères* » étaient déjà prêts à s'en débarrasser car, « *en théorie, ils adoraient déjà l'unité* » et étaient prêts « *à se confondre dans la même masse* ». Ils n'avaient pas encore le mot **individualisme** mais leur appartenance à mille petits groupes ne songeant chacun qu'à soi même constituait déjà un "individualisme collectif" préfigurant le "véritable individualisme que nous connaissons".

Révolution mais aussi changement culturel donc. De cette Révolution bourgeoise, Marx lui-même en salue l'acquis : la naissance de la liberté apportée comme un grand progrès historique. L'existence du travailleur "libre" -non serf, mais aussi mobile, détaché de ses conditions culturelles et sociales antérieures- ouvre, pour lui, une potentialité nouvelle dans une dialectique de classe à développer. Mais il salue le rejet des hétéronomies traditionnelles dans le nouvel "état de la philosophie" : le fait que la critique de la religion ait été menée à son terme ("l'homme fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme") permet désormais que, dans la tâche philosophique, la « *critique de la religion se transforme en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique* »²⁰.

Quant à **la dimension juridique** de ce moment politique et philosophique, elle est co-extensive. Il y a eu la désincarnation du pouvoir (la mort du roi) et le transfert de souveraineté au peuple ou à la nation ("il faut que Louis meure pour que le peuple vive"), l'intronisation de la "volonté générale". La soumission à la loi (et au droit) plutôt qu'à un semblable fournit en théorie un type

¹⁹ in L'Ancien Régime et la Révolution, Livre III, (1856), Garnier Flammarion 1988

²⁰ Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, 1844

de lien dans lequel chacun obéit librement parce que la loi est loi conforme à la raison en soi (pour le philosophe) ou loi de ma volonté exprimée directement ou par "représentants"(pour le juriste publiciste).

Il conviendrait de s'arrêter sur le destin, dans ce contexte, de l'idée de **droit naturel**. Nous ne pourrions le faire ici. Notons simplement que le « droit naturel des anciens », en laissant place à un « droit naturel des modernes »²¹ a perdu sa référence, sa dépendance, théologique, ses normes de droit divin. Il postule désormais un ordre de droit que la raison se doit de *découvrir* dans la nature humaine et la nature de la société puis de le proclamer éventuellement ensuite comme universel²².

Pourquoi est-il important de se rappeler que l'idéologie du droit naturel reste présente chez les **rédacteurs du code civil** ²³ ? C'est que le XIX^e siècle va le recouvrir en apparence sous **positivisme juridique**. Dans l'optique de ce dernier, le droit n'existe comme droit que d'avoir été créé (posé) dans un acte repérable et ne devient opposable que de l'avoir été par l'autorité compétente. L'Etat est la seule source du droit. Et, en France notamment, la *loi* en est l'expression pure. On peut même dire que c'est jusqu'à aujourd'hui que la référence à ce droit naturel, se trouve remplir certaines fonctions. La prééminence donnée au législateur (sur le juge particulièrement) et, donc, les attentes par rapport à la *loi*, vont s'exprimer dans le légalisme révolutionnaire, le parlementarisme, jusque même dans des expressions courantes²⁴.

Il faudrait donc mesurer davantage quelles formes de droit naturel, évoquées comme tel ou non, sont présentes dans une série de pratiques toujours actuelles. Citons: la justice en équité (pour Portalis, dans le silence ou l'obscurité de la loi le juge revient à la loi naturelle); la reconnaissance juridique de "réalités de fait", non "légitimées" (enfant naturel, concubinages) ; l'expression dans certaines circonstances de références méta-positives, méta-historiques opposables aux velléités du gouvernement temporel (la famille pour l'Eglise Catholique); voire l'invocation d'un droit de résistance aux lois injustes ou comme source de contestation de l'ordre établi. Mais on peut également se demander si le recours à des théories spontanées du droit naturel n'est pas à l'œuvre dans des pratiques de sujets contemporains venant demander leur droit dans des matières où il en va de la redéfinition de leurs liens intimes, ou des conceptions distinctives mêmes de la vie, du vivant, de la personne et du sujet ?

Dans ce contexte le « retour au juge » ne résulterait pas que de l'internationalisation du droit²⁵. Le fait est là : le recours à l'action judiciaire qui permet que du **droit soit dit** dans son propre **cas** s'est traduit par une augmentation sensible des demandes auprès de l'ensemble des juridictions civiles, pénales, administratives ainsi mises en position de devoir statuer.

1.5 - UN NOUVEL AUTO-NOMISME ET SON DEVOILEMENT

Ces mutations de la modernité sont en quelque sorte préalables (insérées?) aussi bien dans le libéralisme que dans le républicanisme, si l'on accepte cette distinction à valeur heuristique entre deux options démocratiques. Au-delà apparaît la différence, voire l'opposition entre les deux modèles, à propos de la conception de l'Etat bien sûr (ses fonctions, sa nature) mais aussi de la construction de l'ordre juridique.

L'exacerbation de l'individualité est déjà objet d'intérêt sociologique dans l'après guerre. On pense au type "autonome" que D. Riesman, en 1964, dans "La Foule Solitaire (Anatomie de la

²¹ Léo Stauss. 1986

²² La DDHC procède de cette démarche: puisque l'ignorance de ces droits est la cause principale des malheurs des peuples, il convient de les exposer... "Art 2: Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression."

²³ Le droit naturel (La raison, en tant qu'elle gouverne indéfiniment tous les hommes) est moralement obligatoire;" mais par lui même il n'emporte aucune contrainte; il dirige, les lois commandent; *il sert de boussole et les lois de compas*." Portalis, 1804, discours de présentation du Code Civil

²⁴ Qu'est ce qu'un "homme de loi" sinon un homme de droit?

²⁵ on pense notamment l'adoption des instruments judiciaires européens. Notons qu'en France l'institution du Conseil Constitutionnel, susceptible de censurer l'acte législatif, a été une étape de relativisation du rôle parlementaire

société moderne)", différencie de la figure de « l'adapté » ou de « l'anomique » (en échec d'adaptation). On pourrait citer Elias et Arendt.

Mais il y a un tournant à la fin des années 70 : on y constate, soit l'établissement d'une forme de la culture où « *l'on tient pour post moderne l'incrédulité à l'égard des méta-récits* » (progressisme rationaliste, marxisme etc...)²⁶, soit l'imprégnation de « *nouvelles idéologies* » (néo-libéralisme, écologisme politique, nouvelle droite...) qui, au travers d'une critique de l'Etat voire du marxisme, valorisent au contraire l'individu et la société civile « *avec une figure libérale / libertaire évidente dans certains courants* »²⁷

Affirmer l'unicité de chacun, les techniques commerciales même s'y mettent (l'invention du mailing par exemple) en rupture avec le modèle de la consommation de masse anonymisée. On pourrait de même interroger l'attrait contemporain pour les biographies et les récits de vie. Au cœur même des politiques sociales d'insertion, les travailleurs sociaux le savent bien, la notion de **projet individualisé** émane tour à tour de l'invention des praticiens ou des prescriptions officielles.

Le refus d'une « réduction à l'individu » est, certes, une constante de la sociologie dès sa naissance²⁸. Marx qualifiait le mythe insulaire de l'individu de "robinsonnades", Comte dénonçait la vision atomisée de la société (« *une société n'est pas plus décomposable en individus qu'une surface géométrique ne l'est en lignes ou une ligne en points* »). L'ambivalence de la revendication d'individualisme a été notée par N.Elias²⁹.

S'agit-il du registre des représentations de l'action ? H Arendt met en garde contre la croyance populaire en « l'homme fort qui, seul contre tous, doit sa force à sa solitude ».³⁰

Le travail sociologique récent d'un sociologue comme A.**Ehrenberg** aide à réévaluer la question de savoir si l'individualisation est volontaire ou subie ? Certes l'apparition d'une culture de l'indépendance-autonomie résulte des aspirations collectives : la dissolution des cadres sociaux habituels de l'appartenance sous l'effet des contraintes à la mobilité, de la flexibilité, la facilité.

Mais la description étendue des comportements adoptés par l'individu contemporain, parce qu'ils sont exigés de lui à travers un univers d'images et de croyances³¹ par la société, révèle une forme de déterminisme social généralisé, quand ce n'est pas une stratégie opératoire aux fins ambiguës. Ces normes sont du type "il faut se faire soi même", il incombe à chacun d'être l'entrepreneur de sa propre vie et de se qualifier socialement.

En quelque sorte, le "tu dois être autonome" (injonction bien connue comme le type même de la prescription paradoxale) s'articule à l'exigence de performance.

Dans *La fatigue d'être soi* (1999) le prix à payer de ces exigences apparaît nettement. L'ouvrage concrétise un long travail sur l'extension du dopage, du recours aux drogues d'intégration, de la recherche de la psycho stimulation, et surtout de la dépression. Celle ci apparaît comme la forme endémique d'une pathologie de l'insuffisance. Résumant l'ouvrage, R.Castel écrit : « **Ce qui menace cet individu** ce n'est pas la sanction de la transgression mais l'indifférence de celui qui n'a plus de référents pour lui indiquer qui il doit être. Il est guetté non par la faute mais par la panne : l'impuissance à réaliser ses fins ».

C'est donc tout autant dans la représentation de sa capacité à être lui-même (**identité**) que dans la représentation de ses besoins et de ses champs d'action (**nécessité –liberté**) que le sujet contemporain est sollicité.

²⁶ Jean François Lyotard JF. 1978.

²⁷ Bacot et Journes (sous dir de). 1982.

²⁸ Selon Nisbet, alors qu'ils l'appréhendent comme décadente ou y voient le progrès en marche, des auteurs aussi éloignés que Bentham, Coleridge, Tocqueville, Marx, Spencer, Taine, décrivent la même réalité: "ce n'était pas le groupe mais l'individu qu'engendrait l'histoire en marche, pas la corporation mais l'entrepreneur, pas la classe ou l'Etat mais le citoyen, pas la tradition corporative ou liturgique mais la raison individuelle" in *La tradition sociologique*, 1984, PUF, p 63

²⁹ A bien y regarder, « le sentiment d'être intégré et concerné se mêle avec celui d'être extérieur et détaché » in Elias N. 1987 (mais le texte est de 1940-1950).

³⁰ in Arendt H. 1961.

³¹ sur le modèle entrepreneurial, sur les « gagners », le sport aventure, la consommation –communication, voir « Le culte de la performance (199...),

1.6 - QUELS EFFETS SUR LE DROIT ?

Il est impossible bien sûr d'établir un bilan des mouvements qui affectent le système juridique dans toutes ses composantes (types d'actes et d'acteurs) et toutes ses branches, ses domaines. Une mesure méthodique des transformations supposerait de préciser préalablement les optiques différentes proposées par la théorie juridique en elle-même, par une sociologie juridique ou la philosophie du droit³².

Evoquons d'abord quelques touches de **droit social**

Une branche de la recherche en droit social examine les transformations de *la sphère du travail*. Elle s'attache donc à rendre explicite tout à la fois les violences symboliques d'une autonomisation forcée ("faux indépendants" qui sont, de fait, travailleurs pauvres, externalisation et contrats de sous-traitance abusifs) et les aspects contemporains d'une réelle demande d'autonomie au sein du processus de travail et de la subordination salariale dès lors que le travailleur salarié "n'est plus nécessairement un simple rouage dépourvu d'initiatives dans une organisation fortement hiérarchisée". Il s'agit alors de théoriser la normativité qui en émerge, notamment en matière de refondation du droit du travail.³³

Dans la mise en forme juridique des *politiques sociales de redistribution et d'insertion* on pourrait interroger, comme cela a été fait, la nouveauté du RMI par exemple en termes de traitement individualisé des populations, individualisation du social, politique des individus parfois surchargée de l'idée de contrepartie, etc...³⁴

Parlons plutôt de mesures sociales plus récentes qui reflètent les préoccupations socio politiques de traitement de **l'autonomie à des âges de la vie** : le moment reconnu de sa pleine acquisition, celui du risque de sa perte. Leur intitulé même en fait foi : l'Allocation Personnalisée d'Autonomie (l'APA) vise explicitement l'appui à l'autonomie restante de la personne âgée en même temps qu'elle officialise un "droit personnalisé", mais néanmoins garanti dans des conditions égales sur tout le territoire.

Pour les **jeunes** le principe (sinon les modalités) d'une "allocation d'autonomie" vient d'être admis par la loi. Un courant d'opinion (associations de jeunes, mutuelles, groupe parlementaire PC, etc...) critiquant l'absence de « majorité sociale » réelle des plus de dix-huit ans, plus de vingt ans après que leur ait été reconnue la majorité civile et politique, semble avoir pesé sur cette élaboration juridique et politique. Mais il y a plus caractéristique encore pour notre propos. Pour ces mêmes jeunes, il a quelques années, une mesure avait conduit à l'attribution aux 18/20 ans³⁵ d'un statut "d'ayant-droit autonome" à l'assurance maladie avec "identification autonome" et donc un accès aux remboursements affranchi de l'intermédiaire du titulaire du droit (le parent bien souvent). Par son caractère plus procédural que substantiel, par ses incidences directes dans les relations familiales, ce type de droit nous renseigne encore mieux sur l'autonomie recherchée.

Le droit social n'est ni le seul ni le premier à interférer dans le rapport individu- société médiatisé par l'espace familial.

³² Selon, E. Serverin. 2000., il y a une sociologie du droit plutôt juridique sur des questions préoccupant les professionnels du droit (sources du droit, effectivité des règles, adaptation du droit au changement..) et une autre plutôt sociologique (contribution du droit à l'ordre social, influence du droit sur l'action sociale, conditions de production des règles etc...)

La philosophie du droit, pour B.Frydman et G.Haarscher. 1998. se distingue de la philosophie politique (le pouvoir etc..), sans étanchéité absolue bien sûr, en se centrant essentiellement sur la question de la justice et des règles.

³³ voir les travaux d'Alain Supiot notamment pour l'Union Européenne

³⁴ tous ces éléments se retrouvant en débat aujourd'hui dans l'instauration du PARE au sein du dispositif ASSÉDIC

³⁵ 16/20 ans ensuite : loi CMU 1999

1.7 - LES « chantiers » DU DROIT CIVIL

Les normes héritées du **droit civil des personnes** font l'objet aujourd'hui de divers remaniements. Il y a incontestablement un nouveau mouvement de réforme du **droit "civil" de la famille**. Poursuit-il un plan global, est-il disséminé au gré des opportunités politiques et de la pression de groupes "d'intérêts moraux" spécialisés ? Nous ne discuterons pas ce point très disputé par les juristes civilistes ("la doctrine") négligeant parfois de reconnaître les contraintes propres à l'action politique. Des travaux préalables particulièrement salués pour leur qualité ont cependant précédé et servi de socle à plusieurs de ces réformes (nous en citons en bibliographie).

Les modifications progressives du statut féminin (et encore plus du statut de l'épouse !) tout au long du siècle, la place donnée à **l'enfant** sont les deux facteurs habituellement considérés comme éléments déterminants de ces mutations.

Sur ce dernier point, rappelons la nature de la "plus value" apportée par la Convention Internationale des Droits de l'Enfant (CIDE 1989-1990) à notre édifice juridique national. Elle ne réside ni dans une protection de l'enfant (c'est le versant enfant *objet de droit* et de protection qui existe déjà et ne cesse de se renforcer) ni bien sûr dans le fait de considérer l'enfant comme personne juridique titulaire de droits. Elle réside plutôt dans le fait de conférer à l'enfant mineur des droits spécifiques qu'il peut exercer lui même et, notamment, sous des dispositions diverses à l'audition ou au consentement une sorte de droit à la parole dans les affaires qui le concernent. Il s'agit bien de promouvoir **l'enfant sujet de droit "autonome"**³⁶.

A travers la question du **consentement** –et au-delà de la seule question de l'enfant mineur- c'est l'ensemble d'une théorie juridique des capacités et incapacités comme celle des abus de pouvoir qui est confrontée aux nouvelles normativités décrites ci-dessus. Tutelle aux majeurs protégés, emprise sectaire sur la personne³⁷, réglementation des interventions médicales mais aussi sociales : dans tous ces domaines la recherche du « consentement préalable » est devenue non plus seulement prescription éthique mais condition de validité juridique³⁸.

Elargissement des unions légales, droit du divorce et des séparations, droits du conjoint survivant, parachèvement de l'égalité des filiations et nouveaux droits en matière de filiation, changement des règles de dévolution du nom de famille, redéfinition de l'autorité parentale et de son exercice, compétences judiciaires : la matière à analyse de cette réforme du droit civil est conséquente.

Limitons nous à en chercher les points nodaux et à analyser quelques exemples dans un seul secteur de transformation : **l'établissement des filiations**.

Qu'est ce qui guide et oriente l'action législative ?

Historiquement, en matière de "montages normatifs", le pouvoir civil eut souvent à le disputer à l'Eglise, et donc le droit civil, forgé par les autorités publiques, à se différencier du droit canon.

Dans la **République** souveraine (s'affirmant **non hétéronome**) et laïque, le fait que le droit suive les mœurs, comme il est souvent dit, doit-il résulter d'un libéralisme passif ou d'une option démocratique ? A la suite d'un long débat récent lors de l'institution du PACS (1999), un éditorial du journal Le Monde justifiait ainsi "la démocratie des **mœurs**". D'autres y opposent parfois une conviction conservatrice quant aux règles existantes d'inspirations diverses (confessionnelle souvent). Mais par-delà ce "jeu" démocratique ordinaire, certains insistent sur les limites d'une telle conception. On pense notamment ici aux thèses de Pierre Legendre sur l'indispensable rôle de l'Etat –son essence même- comme gardien de la Référence, de la raison généalogique. Dans cette optique on peut voir une continuité entre l'affaiblissement constaté de l'Etat et l'affaiblissement de "l'état" des individus : état professionnel, état personnel.

³⁶ Rubellin Devichi, mai 2001

³⁷ voir loi du 15 juin 2001 tendant à renforcer la prévention et la répression des mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales

³⁸ Voir le projet de loi de rénovation de l'action sociale et médico sociale [=loi du 2/1/2002]

Désinstitutionnalisation aventurière qui se traduit notamment dans l'introduction du contractuel à la place de règles fermes.

Devant l'évolution du fait familial, la doctrine publique semble entériner la pluralité des modèles familiaux tant en matière de structures et de formes familiales qu'en matière de modes de vie interne et projets. La neutralité est de mise. « *Que chacun puisse constituer la famille qu'il souhaite sans contrainte de nature idéologique ou financière* ». Ainsi le Premier Ministre, en 1998, énonce-t-il la finalité de l'action publique. Et puisque la collectivité s'oblige matériellement, faut-il disposer d'un critère de reconnaissance de cette famille ? Dès lors : « *ce qui fait la famille c'est l'enfant* ».

Ainsi se trouve perpétué l'affirmation de l'existence de **la famille**, et le consensus sur sa valeur irremplaçable : ce qui permet de dépasser la thématique de la "crise" de la famille.

Il n'en reste pas moins que le doute plane - et, du même coup, l'inquiétude des pouvoirs publics - autour, semble-t-il, de deux questions essentielles : la famille est-elle toujours en capacité d'assurer certaines de ses fonctions telles que socialisation, éducation, transmission... à l'égard de ses membres et constitue-t-elle toujours un pôle de sécurité et continuité suffisant ?

Autorité comme éducation parentale, par exemple, peuvent se ressentir d'un certain déclassement ou d'une montée de l'in-compétence face à la concurrence d'autres institutions et, surtout, du marché ! Mais le facteur d'insécurité peut résulter aussi d'une plus grande **flexibilité** des liens au sein de la **parenté**. Bien des interrogations (sociologiques, psychologiques...) ont prévalu face à des phénomènes tels que l'augmentation massive des désunions (divorces ou séparations) et les effets des crises et de la conflictualité conjugale sur les enfants³⁹. Respect de la liberté de démariage ou désunion va de pair désormais avec des **politiques publiques d'étayage** du maintien de co-responsabilités parentales. De même l'aspiration à de plus en plus d'autonomie des comportements matrimoniaux, perceptible à travers la formation d'unions successives, recompose les liens familiaux dans les modes de vie du quotidien, mais constitue aussi des défis nouveaux au système de parenté en termes de reconnaissance et désignation des places: le risque **d'insécurité juridique** pour les sujets n'est pas moindre dès lors que les dispositions instituées en matière d'"état" se déroberont devant des situations que la politique familiale, sociale, scolaire etc...reconnaît par ailleurs.

"Ce qui fait la famille c'est l'enfant". Si l'intégration du phénomène de la famille dite naturelle s'est accomplie au fil du temps sans déchirement social et idéologique comme le fait constater I.Théry, au point que la **distinction légitime/ naturelle** soit promise à l'abandon dans la terminologie du code civil, l'institution matrimoniale n'est plus désormais le pilier de la réalité et de la théorie familiale. Il en résulte nombre de conséquences. L'une d'entre elles concerne peut-être la règle historique de la *présomption de paternité* du mari de l'épouse qui accouche. Il n'est certes pas question pour les pouvoirs publics de la supprimer mais l'élargissement des conditions d'établissement, de la contestation et de la recherche de paternité (1972, 1982, 1993) ont interféré avec une série d'autres facteurs qui peuvent aujourd'hui faire dire "**la filiation en mal d'institution**" : l'application jurisprudentielle, les possibilités offertes par les biotechnologies d'établir avec certitude le rapport "de sang", les mouvements d'opinion en la matière. La question de "la vérité biologique", devenue thème majeur, s'inscrit symboliquement dans le réseau des normes en même temps qu'elle peut développer toutes sortes d'effets imaginaires.

C'est la **terminologie même**, élément de base des systèmes de parenté, qui est mise à l'épreuve. Qui recherche t-on ? Le père, la mère, les géniteurs...les "auteurs" ?

Ce qui est devenu plus difficile c'est le repérage de la réalité et de la valeur attribuée à chacune des **trois composantes** anthropologiques de la filiation dès lors qu'elles peuvent être portées par des individus distincts, à savoir : le biologique (le parent biologique est le géniteur), le domestique (le parent domestique est celui qui élève l'enfant dans sa maison) et le généalogique (le parent généalogique est celui que le droit reconnaît comme tel, inscrivant l'enfant dans sa

³⁹ les questions relatives aux enfants lors de cette rupture occupent 92% des contentieux (qui ont eux même augmenté de 61% de 1988 à 1996) : in Pourquoi se tourne-t-on vers la justice S.Lumbroso et O.Timbart, Données Sociales INSEE 1999

lignée). « Plus difficile » : cela est vrai pour la personne elle-même et pour le système juridique qui est conduit à *re-* théoriser la construction de la "vérité légale" la plus incontestable dans chaque filiation dans chaque cas où ne convergent plus forcément le titre légal, la possession d'état et la positivité biologique soit les trois bases formelles d'établissement du lien de filiation.

Donc dans ces questions "d'état juridique" des personnes, **l'axe de la filiation** se retrouve au centre d'enjeux nouveaux. Le lien de filiation devient d'autant plus fondamental aux individus que la conjugalité, l'alliance, enjeu institutionnel des siècles précédents, est devenue souple, facultative.

Dès lors des souffrances se disent (voire s'alimentent) publiquement, des demandes socialement organisées en lobbying utilisent cette voie judiciaire mais aussi la voie législative parlementaire. Ainsi, par exemple, devient intolérable l'impossibilité pratique de connaître sa génitrice (et du même coup son géniteur) lorsqu'elle n'a pas accepté que s'établisse la filiation (situations dites d'accouchement sous X). Les pouvoirs publics prennent dès lors l'engagement⁴⁰ de légiférer et favoriser l'accès (la connexion) au secret dont ils sont détenteurs pour éviter le droit contre droit : droit de "l'enfant" (pas forcément mineur) contre droit de la femme ayant mis au monde.

On pourrait regarder aussi comment **l'institution adoptive**, pourtant dégagée a priori de cette problématique (bien repérée comme filiation élective légale et non filiation d'origine), est pourtant perturbée elle-même: on évoque moins ici les pratiques sociales orientées vers la demande d'enfant que celles, moins connues mais fréquentes, qui peuvent, à établir le lien juridique, mettre en conflit l'intérêt des personnes (affectif, matériel, sinon psychique) avec les principes d'indisponibilité de l'état des personnes, de différenciation des places. Les réponses des tribunaux aux cas où leur est soumise une demande d'adoption par les grands parents ou par des frères et sœurs restent variables.

Place dans la filiation, dans la distinction sexuelle, dans celle des générations : le **sujet contemporain** est plus que jamais exposé à des souffrances identitaires à travers le divorce entre identité pour soi et l'identité pour les autres, à travers le désajustement vécu entre situation de fait -ou, plus encore, sa volonté subjective, son désir d'être ceci ou cela- et sa situation de droit dans un monde où l'on exige toujours beaucoup les "papiers" pour "attester de son identité". C'est donc parfois un **sentiment d'étrangeté à sa propre définition juridique** qui se présente à lui.

Les questions de position dans la filiation occupent ici encore une place centrale.

Situation : une justiciable a obtenu d'un tribunal l'annulation d'une reconnaissance manifestement fautive faite jadis par un homme de l'entourage de sa mère. Mais son acte de naissance n'en reste pas moins marqué de la mention initiale de cette première reconnaissance suivie, en marge, de l'annulation obtenue du tribunal. Demandant à la Cour d'Appel de Paris (oct 2000) que soient effacées ces mentions qu'elle considère en fait comme des marques indélébiles, préjudiciables à elle-même et à ses enfants, elle se retrouve déboutée. La réponse de la Cour nous rappelle ce qu'il y a de rude dans le système : le registre d'état civil a pour fonction de retracer, pour la société, et sans émotions pourrait-on dire, l'histoire de l'état d'une personne et cette question ne relève pas du domaine de la rectification de l'état judiciaire prévu par le code.⁴¹

1.8 - DROIT DE LA VIE PRIVE ET AUTONOMIE POLITIQUE

La délicate adaptation technique du droit dépend, on le voit, d'enjeux éthiques et politiques qui nécessitent des éclairages largement interdisciplinaires. Cela est vrai pour la parenté et la famille, cela est vrai aussi pour les définitions même du fait humain: des questions aussi

⁴⁰ devenu réalité à l'heure où nous éditons : loi du 20 janvier 2002

⁴¹ à l'inverse les procédures de « faux légal » d'acte de naissance qui prévalaient dans les procédures de filiation de l'enfant « né sous X » viennent d'être abandonnées à l'occasion de la loi du 20 /1/2002 citée plus haut :

abruptes que le statut d'embryons congelés, les multiples pratiques biogénétiques, les évolutions du droit de la responsabilité face aux atteintes à... « la vie », à « autrui », interpellent les distinctions classiques entre chose, (animal), vivant, être humain, personne, personnalité juridique et sujet de droit.

Les pratiques des usagers en ces matières (de la demande, donc, mais on sait en quoi l'offre la détermine aussi) sont parfois décrites comme pratiques de "**privatisation**" des montages normatifs, au sens de détournement de l'institution à des fins privées. Pourtant, n'est il pas aussi fécond de ré-interroger ces phénomènes sous l'angle des conceptions du droit en jeu? Que savons nous des conceptions spontanées, loin des conceptions savantes, dont sont porteurs les individus ?

La demande "d'accès" à des biens, des prestations, ou des statuts en matière de rapports de parenté prend l'apparence d'une demande d'extension des "droits subjectifs" (droit individuel à...) dont nous avons parlé ci-dessus. La théorie libérale fondamentaliste tend à faire passer le droit subjectif comme premier par rapport au droit étatique, se référant parfois au droit naturel : est-elle en cause ici ? En tous cas, on peut dire que l'Etat est conduit, pour le moins, à se repositionner par rapport au marché.

Une conscience des enjeux pesant sur le droit civil des personnes et de la famille s'est développée ces dernières années. Citons un groupe de travail ministériel :

« Le système juridique du droit de la famille est tout autant "permanence symbolique qu'outillage juridique de l'existence des personnes et de leurs rapports, familiaux notamment...il y a une attente forte de repères qui fassent sens pour les individus et il est nécessaire que les structures juridiques aient la force symbolique qui correspond à cette demande"⁴² »

Et aussi une responsable politique:

« C'est un droit du principe et non du modèle. Le droit civil, qui définit les statuts et les places de chacun, a valeur référentielle (pour les autres droits notamment qui régulent les fonctionnements quotidiens, tous concourant au droit commun de la famille)⁴³ »

Au terme de cette exploration du droit et de ses rapports avec la "privacy", on retrouve la réaffirmation qu'il s'agit bien d'une "affaire d'Etat", qu'il y a un droit public objectif de la famille dont il faut conduire l'adaptation par delà le seul jeu du tranchement judiciaire des litiges (qui ont le mérite irremplaçable de mettre en lumière les conflits de normes).

La question du recours au droit dans une perspective de renforcement de l'autonomie ou dans une perspective de liberté (parfois de libération) nous ramène donc à la question du politique et de l'autonomie publique.

Mais , si l'on veut dépasser le dilemme **démocratie libérale des mœurs contre ordre public** (fût-il ordre public anthropologique comme on pourrait le faire dire à P.Legendre), doit être examinée en même temps la dimension de la **délibération publique**, tout à la fois scientifique, éthique et politique. Méthode et procédure en même temps que contenu.

Nous laisserons le mot de la fin à l'un de ceux qui travaillent sur (et pour) l'éthique de la discussion, J.Habermas. Pour lui, l'intégration républicaine, sans effacer pour autant les idées de Bien rationnel et de Vérité, résulte du potentiel intégratif de l'argumentation. Elle vise à concilier deux formes d'autonomie. Autonomie privée des êtres humains (l'homme ?) et autonomie publique des citoyens vont de pair :

« Pas de libertés égales entre membres d'une société disposant de l'autonomie privée sans ces droits d'expression et de participation qui constituent l'autonomie politique des citoyens »⁴⁴

P.M.

⁴² Commission Dekeuwer Defossez 1999

⁴³ S.Royal, ministre de la famille Communication sur la réforme du droit de la famille 4/4/2001

⁴⁴ in L'intégration Républicaine, p 246

Bibliographie

ARENT Hannah

1961. **Condition de l'homme moderne**. Paris, Calmann Levy

BACOT et JOURNES (sous dir de)

1982. **Les nouvelles idéologies**. Paris, PUL, Lyon

BAREL Yves

1982. **Les enjeux du travail social**. Paris, ERES, in *Revue Actions et Recherches Sociales* 6/1993

BERNARD Alain

1996. **Identité: le regard du droit**. In *Revue Sciences humaines* Hors Série n°15, déc 96-janv 97

Cadres CFDT

2001. **Les professionnels autonomes**. [dossier, analyses] Avril

DEKEUWER DEFOSSEZ (Commission présidée par Mme)

1999. **Rénover le droit de la famille**: Propositions pour un droit adapté aux réalités et aux aspirations de notre temps. Paris, La Documentation Française

Droit de la famille

Editions du Juris Classeur, Paris: *Revue mensuelle depuis 1996*

RUBELLIN DEVICHI

2001. **Application en France de la CIDE: toujours la portion congrue**. In, *Journal du droit des Jeunes*, mai

ELIAS Norbert

1987. **La Société des individus**. Paris, Grasset

GAILLARD Maurice

1998. **L'intelligence du droit**,

Les figures de la personne contemporaine et l'intervention sociale

2000. Actes de Journées d'étude (multigraphié), Recherches et Promotion

LUMBROSO S. et TIMBART O.

1999. **Pourquoi se tourne-t-on vers la justice**. Données Sociales INSEE

LYOTARD Jean François

1978. **La Condition Post moderne**. Paris, éd de Minuit

FOUCAULT Michel

1984. **Qu'est ce que les Lumières?**. in *Magazine littéraire*. Mai.

FRYDMAN Benoit, HAARSCHER Guy

1998. **Philosophie du droit**. Paris, Dalloz, Connaissance du droit

HABERMAS Jurgen

1997. **Droit et démocratie**. Paris, Gallimard

KANT

1991. **Qu'est ce que les Lumières** (1784). Paris, Garnier Flammarion.

1994. **Métaphysique des mœurs**. T.I(Fondation, Introduction) [1785], t.II (doctrine du droit, doctrine de la vertu) [1797]. Paris, Garnier Flammarion

PEQUIGNOT Bruno

1994. **L'autonomie**. in Revue Française de Service Social n°175

RAWLS John

1988. **La théorie de la justice comme équité**: une théorie politique et non pas métaphysique. In *Individu et justice sociale: autour de John Rawls*, Paris, Editions du Seuil

RENAULT Alain, SOSOE Lukas

1991. **Philosophie du droit**. Paris, PUF, Col. Recherches politiques

SERVERIN Evelyne

2000. **Sociologie du droit**. Paris, Ed La Découverte, Col. Repères

STAUSS Léo, (1953)

1986. **Droit naturel et Histoire**. Paris, Flammarion éd, col. Champs

SUPIOT Alain

1994. **Critique du droit du travail**. Paris, PUF

2000. **La contractualisation de la société**. Conférence Université de Tous les Savoirs, publiée in *Qu'est ce que l'humain?* UTLS vol 2, Paris, éd O. Jacob

2001. **La fonction anthropologique du droit**. in revue Esprit (février)

THERY Irène

1998. **Couple, filiation, parenté, le droit face aux mutations de la famille et de la vie privée**. Rapport aux ministres Emploi-solidarité et Justice. Ed. O.Jacob

VERNANT Jean Pierre et VIDAL NAQUET Pierre

2001. **Mythe et tragédie en Grèce ancienne**. Paris, La Découverte, col. Poche

Chapitre 2

***LE POLITIQUE :* bureaucratie et travail social**

Joël Cadière

Je ne chercherai pas à expliquer, ni à critiquer, comme peut le faire Castoriadis⁴⁵, le texte de Platon intitulé « *Le politique* »⁴⁶. J'y puiserai seulement deux grandes réflexions sur la question de la représentation du politique. L'une s'appuiera sur deux analogies qu'utilise Platon pour définir l'homme politique, l'homme royal ; l'autre reprendra le postulat qu'il énonce à savoir que la politique est une science et le politique est celui qui possède cette science. Partant de ces deux réflexions, nous introduirons une lecture du Travail Social et des travailleurs sociaux, pour comprendre la position et la valeur bureaucratique qui lient ces derniers au politique. Si le travailleur social, enchâssé dans une commande politico-sociale, est dans une position bureaucratique, se pose alors en termes de représentation, le dispositif qui lie le travailleur social, le politique et la posture bureaucratique.

2.1 - LE PASTEUR

Une remarque préalable concernant le texte de Platon. « *Le politique* » est un texte étrange. L'argumentaire procède par séparation, par division, distinction, fait appel au raisonnement logique pour éliminer les faux et les vrais raisonnements. Mais, en même temps il n'hésite pas à introduire les mythes, les analogies, les valeurs, les postulats qui n'en sont pas, les tours de passe-passe, les abandons sans explications.

La composition elle aussi est étrange. Il n'y a pas d'argumentation ordonnée autour d'un axe central, on saute d'un raisonnement à un autre ; ce qui est présenté comme le sujet essentiel devient secondaire et inversement ; entre, les paradoxes s'insinuent allègrement. Finalement Castoriadis n'hésitera pas à dire que « nous avons ici, une construction baroque mais voulue comme telle, concertée et consciente ».⁴⁷

Selon une première définition que Platon donne de l'art politique, qui serait *une connaissance de l'élevage collectif des hommes*⁴⁸, l'homme politique, ou l'homme royal, est considéré alors comme **un pasteur**.

Longuement, Platon discutera cette métaphore qui est l'un des thèmes centraux de son développement.

Tout d'abord on peut se poser la question, pourquoi cette métaphore pastorale, où l'homme politique, le roi, est le pasteur du troupeau humain ?

On pourrait supposer qu'à l'époque de Platon cette métaphore appartenait au sens commun. Philosophe critique de son époque, il s'empresserait d'en faire l'analyse critique. Pourtant, il n'en serait rien : l'homme royal, le troupeau et le pasteur seraient des désignations nouvelles introduites par Platon. En effet, Castoriadis s'étonne de lire chez Platon, l'appellation de roi pour désigner l'homme politique, alors que cette appellation n'est pas utilisée dans la culture grecque. De même Michel Foucault⁴⁹, est surpris de la métaphore pastorale souvent utilisée par Platon, alors que celle-ci sauf exception ne se retrouve pas dans les textes politico-philosophiques grecs de l'époque. Par contre Foucault nous dirige sur la culture hébraïque qui fonde le politique sur cette métaphore du Dieu – berger, et du peuple – troupeau. Ce sont les Hébreux qui

⁴⁵ Cornélius Castoriadis. 1999.

⁴⁶ Platon. 1950

⁴⁷ Cornélius Castoriadis. 1999.

⁴⁸ Platon, 1950, 267-268 p.356

⁴⁹ Michel Foucault. Dits et écrits. Paris, Gallimard, Tome IV, p.141

développèrent et amplifièrent le thème pastoral : Dieu, et Dieu seul, est le berger de son peuple. Dieu délègue à David la mission de rassembler le troupeau, puis, parlant à Dieu, le psalmiste lui dit : « *Comme un troupeau tu guides ton peuple par la main de Moïse et d'Aaron* »⁵⁰.

En effet, les textes hébraïques développent, sous la métaphore pastorale, les thèmes qui seront considérablement développés par le christianisme jusqu'aux temps modernes. Celui du pasteur qui rassemble, guide et conduit son troupeau. Ce qu'il rassemble ce sont les individus dispersés, sans lui il ne peut y avoir unité. S'il disparaît, le troupeau s'éparpille. Le rôle du pasteur est d'assurer le salut de son troupeau, par une bienveillance constante : il veille à ce que toutes ses brebis sans exception soient rassasiées, et sauvées. Il s'agit d'une bienveillance individualisée. Moïse, le berger de son peuple devait abandonner le troupeau pour aller à la recherche d'une seule brebis égarée.

Mais en plus d'une bienveillance individualisée, comme dit Foucault, il y a aussi cette bienveillance finale, dans la mesure où le pasteur est le garant d'un dessein pour son troupeau : il faut le conduire à une bonne pâture.

Le berger veille, quand le troupeau sommeille ; le berger est dans une constance de dévouement pour le bien du troupeau.

Il veille sur eux, il prête attention à tous, sans perdre de vue aucun d'entre eux. Il connaît son troupeau dans l'ensemble et dans le détail.

Le pasteur doit assumer la responsabilité du destin du troupeau, de toutes les actions, dans sa totalité et de chaque brebis en particulier. C'est dire le lien moral qui unit le pasteur à chaque membre du troupeau.

De plus, « *dans la conception hébraïque, Dieu étant un pasteur, le troupeau qui le suit se soumet à sa volonté, à sa loi. (...) Dans le christianisme, le lien avec le pasteur est un lien individuel, un lien de soumission personnelle. Sa volonté est accomplie non parce qu'elle est conforme à la loi, mais, principalement, parce que telle est sa volonté* »⁵¹.

Mais, cette métaphore, selon Platon, appartient à un autre monde : le pasteur n'est pas la figure adéquate de l'homme politique. En effet, après un long développement, le philosophe considère que sur cette voie il s'égare, car il y a un raisonnement faux dans cette métaphore. Notamment sur le fait que le pasteur n'est pas de même espèce que le troupeau dont il s'occupe.

Il introduit alors le mythe de Cronos.

A ses yeux, cette métaphore trouve son origine dans le mythe de Cronos qui raconte le premier temps de la création du monde.

En ce temps-là, *c'était la divinité en personne qui était le pasteur* des hommes, des animaux, des plantes et des astres, et *qui présidait à leur vie*, à leur organisation.

En ce temps-là, il ajoute « *il n'y avait point besoin de constitution politique* »⁵² : l'ordre était donné.

En ce temps là c'était l'humanité primitive.

En ce temps là, le pasteur divin était d'une autre nature, d'une autre espèce que celle des hommes, des animaux et des plantes, comme il en est ainsi des pasteurs humains actuels des autres espèces animales qui sont inférieures à celle des hommes.

Mais, à présent, dit Platon, le temps n'est plus celui de Cronos mais celui de Zeus. « *Une fois que fut arrivé à son achèvement le temps de toutes ces félicités, une fois qu'il fut nécessaire à un changement de se produire, une fois que Celui qui conduit le navire de l'univers, ayant pour ainsi dire abandonné la barre du gouvernail (...) une fois que ce qui venait des Dieux, j'entends le soin qu'ils prenaient des hommes, eut fait défaut à ceux-ci, et que ce fut pour eux une obligation d'assurer par eux-mêmes leur existence, et, comme le monde tout entier, d'avoir personnellement le soin d'eux-mêmes* »⁵³.

⁵⁰ Bible. Psaume LXXVII

⁵¹ Michel Foucault. Dits et écrits. Paris, Gallimard, Tome IV, p.?

⁵² Platon. 1950. 271-272, p.363

⁵³ Platon. 1950. 272- p.364

Une fois que le monde tourna en sens inverse, que le temps de Zeus fut réalisé, alors les dieux ne furent plus les bergers des hommes, lesquels se retrouvèrent dès lors abandonnés à eux-mêmes.

A présent dira Platon, nous faisons une lourde erreur de conserver la métaphore du pasteur, cette représentation appartenait au temps de Cronos. Nous avons changé de temps, et de monde.

2.2 - LE TISSERAND

Quel serait alors le rôle du politique ?

Allait-il devenir pasteur à la place de la divinité ? Pas du tout.

Car, si le pasteur se distingue structurellement du troupeau du fait qu'il appartient à une espèce différente (c'est le cas entre Dieu et les hommes, entre l'homme et les animaux), cette conception n'est plus applicable dès lors que les hommes se gouvernent entre eux : le roi est de même espèce que le troupeau.

C'est alors que Platon propose une autre métaphore de l'homme politique.

« Il nous faut donc reprendre notre propos antérieur (...) Quel exemple ma foi ! Exemple infime dont les opérations seraient mises en parallèle avec l'art politique (...) Au nom de Zeus ! veux-tu, (...) que nous choissions le tissage ? »⁵⁴

« L'art de tisser, de même qu'autrefois nous le disions de l'art royal à l'égard de l'art politique, ne diffère en rien, si ce n'est par le nom de cet art « vestimentaire »⁵⁵.

Il y a l'apprêteur qui produit les moyens du tissage et construit les outils.

Il y a ceux qui prennent soin du vêtement après sa fabrication.

Mais ce sont ceux qui font la chose elle-même qui sont les vrais tisserands.

Le tissage procède de deux arts.

Celui de dissocier. C'est le cardage qui dissocie, qui écarte l'une de l'autre les choses qui sont conjointes.

Celui d'associer. Pour ce faire il y a une partie qui procède par torsion pour la fabrication du fil solide qui constituera la chaîne et du fil lâche et flexible qui constituera la trame. Et une partie qui procède par entrelacement de la trame avec la chaîne et qui fait le tissu.

L'art d'associer et de dissocier, de séparer et d'assembler, procédant par torsion et entrelacement, tel est l'art du tisserand, tel est l'art du politique.

A cet art s'ajoute l'art de mesurer.

Rebondissement de Platon : il y a d'autres choses qui sont à composer avec mesure.

Dans le politique Platon opère un dérapage au regard de ce qu'il a toujours soutenu ; à savoir qu'il n'y a qu'une vertu, l'inaccessible vertu, la vertu absolue. Platon s'humanise : au lieu de viser l'absolu, il regarde le troupeau, et s'il y voit des vertus, elles sont opposées, elles sont extrêmes, excessives dans leur opposition. Il faut donc que l'homme royal sache combiner les âmes et les individus de la cité.

Etre capable de combiner de façon mesurée les deux extrêmes, telle est l'une des opérations majeures du baroque.

⁵⁴ Platon. 1950. 279 p.375

⁵⁵ Platon. 1950. 279 p.376

« Voilà dès lors, pour une activité politique, le terme d'un tissu résultant d'un droit entrecroisement : c'est étant donné la manière d'être qui caractérise les hommes qui sont fougueux et ceux qui sont modérés, une fois leurs existences assemblées par l'art royal, en une communauté qui repose sur la concorde et l'amitié ; une fois achevé par celui-ci, en vue de la vie commune, le plus magnifique de tous les tissus, et le plus excellent ; une fois toute la population de l'Etat, esclaves et hommes libres, enveloppée dans ses plis, ce terme est alors, dis-je, pour l'activité politique, de maintenir unies, au moyen du tressage, les deux manières d'être en question et, dans la mesure où la félicité peut échoir à un Etat, de gouverner et de diriger celui-ci sans que rien de la félicité possible lui fasse en rien défaut du fait de l'art qui y préside »⁵⁶.

On est dans le domaine du faire, de l'activité politique.

Mais qu'est-ce qui fonde le bien faire, le faire juste ? Le tisserand est l'image d'une posture d'action, une image de gestion, sans métaphysique, sans fondement, sans référence.

La politique est une science qui surplombe la loi.

Pourtant, dans les pages suivantes, Platon discute sans transition un postulat qui dit que la politique est une science.

Dans le politique, il y a le fait que ce n'est pas la loi mais la science qui doit prévaloir dans la cité. Cette science, c'est le politique qui la possède, et elle ne peut jamais être adéquatement déposée dans les lois ou représentée par elles.

« L'autorité du Roi est une autorité qui est de l'ordre de la connaissance.(...) une connaissance qui juge et qui commande. »

La connaissance suffisante, c'est la science.

Celle-ci ne peut se trouver que chez un très petit nombre et ces individus ont une autorité qui se conforme à un art.

« ...la fonction législative... est bien, en un certain sens, du ressort de l'art royal. Ce qui, d'autre part, est le meilleur, c'est, non pas que la force appartienne aux lois, mais qu'elle appartienne à celui qui, avec le concours de la pensée sage, est un homme royal....

Jamais une loi ne serait capable d'embrasser avec exactitude ce qui, pour tous à la fois est le meilleur et le plus juste et prescrire à tous ce qui vaut le mieux.

Entre les hommes en effet, comme entre les actes, il y a des dissemblances, sans compter que ...aucune des choses humaines ne demeure en repos : ce qui ne permet pas à l'art, à aucun art quel qu'il soit, de formuler aucun principe dont la simplicité vaille en toute matière, sur tous les points sans exception et pour toute la durée des temps....

Or, nous le voyons bien, c'est quasiment à cette simplicité-là que tend l'effort de la loi ; à la façon d'un homme présomptueux et ignorant, qui ne laisse personne rien faire en dehors de ce qu'il a lui-même réglé, personne non plus lui poser aucune question, non pas même, si d'aventure, quelque idée neuve, en dehors des arrangements qu'il a décrétés, doit avoir pour quelque cas individuel un meilleur résultat. »⁵⁷

Pourtant

« Puisque justement la loi n'est pas le procédé de gouvernement le plus correct, pour quelle raison dès lors est-il forcé cependant qu'on légifère ?....

C'est plus en gros, qu'il faut pourvoir à l'arrangement, par application aux cas les plus fréquents et aux sujets les plus nombreux. »

On ne peut *« attribuer avec exactitude à chacun d'eux individuellement ce qui convient »⁵⁸.*

De plus, il faut pouvoir formuler, après un certain temps d'autres prescriptions à l'encontre des premières et cela même si le peuple n'est pas convaincu de la supériorité et du bien fait de ces dernières. Dans ce dernier cas, il faut utiliser le coup de force, la violence à l'égard des individus.

⁵⁶ Platon. 1950. 311 p.429

⁵⁷ Platon. 294 p.399 et 400

⁵⁸ Platon. 294 p.401

Il faut donc conférer « à la force inhérente à leur art une puissance supérieure à celle des lois. Ils prendront bien garde à l'unique chose importante, qui est de distribuer toujours aux citoyens ce qui est le plus juste selon la raison et selon l'art, et que de la sorte, ils soient capables de faire le salut de ceux-ci et autant qu'il se pourra, de les rendre meilleurs, de pires qu'ils étaient »⁵⁹.

2.3 – LECON

Quelle leçon tirer de cette disposition baroque ?

Le mythe de Cronos, qui correspond à l'autre monde, le monde premier, celui de l'âge d'or, où les divinités dirigeaient les hommes, comme un pasteur dirige un troupeau, est une représentation inadéquate pour imaginer ce qu'est le politique, une représentation d'un temps passé. Certes, mais si Platon développe en premier cette représentation pastorale ce n'est pas seulement pour s'y opposer et défendre ainsi, par stratégie argumentative l'idée qu'il soutient du politique. C'est que cette représentation est tout à fait opérante dans le temps présent de Platon. Le pensée hébraïque est là, elle se développera avec le christianisme, elle s'inscrira, puis s'incorporera dans la puissante entreprise d'institutionnalisation de la société qu'est le droit romain, puis mis en scène durant l'époque médiévale où s'exprime le triomphe de la théologie royale, et se maintiendra jusqu'à nous dans notre monde contemporain comme représentation active du politique.

Face à la représentation pastorale, nous remarquerons que Platon n'oppose pas une représentation qui serait fausse à une réalité qui serait vraie, il oppose une représentation à une autre représentation, une image à une autre image : celle du pasteur à celle du tisserand. C'est dire dans ce cas, que le politique n'est ni fondé en vérité, ni une instance du réel. Il ne peut être parlé, conçu, montré qu'en représentation. Le politique c'est *comme si* c'était l'image que je vous en donne. Un *comme si* consciemment mis en avant, clairement énoncé. C'est cela aussi la caractéristique baroque : juste une image à coté d'une autre image, une juxtaposition d'images, équivalentes dans leur autonomie propre, sans relation l'une par rapport à l'autre et pourtant qui s'impose à notre regard du fait qu'elles sont là et qu'elles occupent notre espace, Dès lors devant elles, la question qu'elles me renvoient n'est plus celle de « qui suis je ? » mais celle de « où suis-je ? »

Toutefois, la représentation du tisserand est une image qui, nous l'avons dit, n'est pas métaphysique, elle est une physique du faire : carder, tisser avec art.

Cela se peut-il que la pensée de Platon sorte d'une conception métaphysique ? Bien sûr que non.

Il faut que l'art s'institutionnalise, pour la bonne raison qu'il ne peut s'appliquer sur un grand nombre d'individus. L'art de faire se formalise en lois, en règles, en prescriptions, en ordonnances. On peut penser dans ce cas que la loi constitue le fil tendu de la chaîne. Viendront s'entrelacer les individus qui, d'une nature distincte, souple et relâchée, toujours de façon singulière, passeront sur ou sous les fils, sauteront un ou plusieurs fils et marqueront ainsi leur singularité, leur autonomie, leur jeu.

Mais pour autant, ce n'est pas de cette seule production-là que peut se prévaloir l'homme royal. Car finalement, ce tisserand n'est pas seulement dans un faire, il doit avoir la maîtrise du Faire. L'homme royal doit avoir la maîtrise de l'art. Et cette maîtrise est « la force inhérente à leur art, une puissance supérieure à celle des lois »⁶⁰, c'est une connaissance suffisante qui fait science,

⁵⁹ Platon. 296 P.404

⁶⁰ Platon. 296 P.404

une connaissance qui juge et qui commande : la connaissance est le référent, l'absolu, la méta-physique du politique.

2.4 - LA PAUVRETE: une mesure socio-politique

Cette lecture de Platon, nous pouvons la constituer comme un prisme à partir duquel nous percevons la posture politique du travail social et de ses acteurs. Prenons l'exemple du malaise exprimé par les travailleurs sociaux lorsqu'ils interviennent auprès des familles précaires et des familles pauvres pour comprendre les lieux du politique qui viennent structurer nos représentations et nos actions.

Tout d'abord, quelle différence entre familles ou personnes précaires et pauvres, dans le champ de l'intervention sociale ?

Selon la définition qui circule dans les manuels, on peut parler de familles en situation de précarité lorsque « des facteurs ou des processus (...) ou encore l'absence d'une ou plusieurs des sécurités ne permettent plus aux personnes et familles d'assumer leurs responsabilités élémentaires et leurs droits fondamentaux ». Il n'existe pas à proprement parler d'indicateurs de précarité. Les contours de la précarité sont flous. La précarité définit et caractérise moins un ménage que la situation dans laquelle il se trouve. La précarité est liée à l'instabilité des situations subies et non maîtrisées par les familles avec pour conséquence principale l'impossibilité de prévoir sa vie à moyen terme. C'est par le fort degré d'incertitude sur l'avenir que peut être appréhendé la précarité.

On agit alors sur les conditions de vie : l'endettement, l'accès au droit, le logement peut-être.

On infléchit les attitudes, les comportements, les fonctionnements.

On développe des façons de faire, on hiérarchise les valeurs, les intérêts, les motivations.

On repositionne les relations internes entre les membres de la famille.

Autrement dit, on agit sur une situation familiale et environnementale, sur un processus que l'on cherche à inverser, en prenant appui pour l'essentiel sur les potentialités des personnes.

Tout un chacun peut à un moment ou un autre se trouver dans une situation de précarité plus ou moins durable (perte d'emploi, séparation, ...). C'est justement le problème du temps plus ou moins long, mais la durée est souvent relative aux potentialités, déjà acquises, du groupe social. Le risque qu'il faut gérer est celui d'un processus en spirale de désocialisation qui peut s'instaurer dans ce cas de figure.

Le risque, dit-on, est que la précarité peut conduire à la pauvreté et l'exclusion.

Pourtant, il y a des gens précaires qui ne sont pas pauvres et inversement il y a des pauvres qui ne sont pas dans une situation de précarité.

C'est dire qu'il y a de multiples facteurs qui entrent en ligne de compte dans l'embrayage précarité et pauvreté, qui constituent autant de formes et de situations singulières.

Toutefois, le risque est là : celui de passer d'une situation de précarité, à un état de pauvreté durable.

Mais ce que nous pouvons comprendre, c'est que dans les situations que les travailleurs sociaux appellent précaires, que nous pouvons désigner comme précaires, ceux-ci sont en mesure d'injecter de l'avenir. Il y a un espace de jeu possible ; leurs présences, leurs interventions visent une capacité à freiner la spirale de la désocialisation, à provoquer un changement de posture, voire à inverser la résignation, le fatalisme. Il y a pour eux un espace des possibles. Et même s'il n'était qu'imaginaire, il les tient debout, eux, intervenants, ainsi que le sens de leur intervention.

Mais quand la famille qu'ils rencontrent est dans un état de pauvreté chronique ou provoqué depuis peu, là les choses changent. Leurs discours changent, leurs sentiments ne sont plus du même ordre, leurs interventions changent de nature comme si un seuil venait d'être franchi.

En effet, effectivement un seuil vient d'être franchi. Au cœur de la dimension existentielle se pose un seuil socio-politique (car défini de façon arbitraire mais conventionnelle par la société),

qui est avant tout de valeur monétaire. L'Etat accorde une mesure pour définir la pauvreté et du coup reconnaît et fait apparaître le phénomène qui se transforme alors en problématique sociale. Du coup la pauvreté entre dans la sphère du politique.

On peut toujours discuter de la mesure qui est retenue par l'Etat.

Ce seuil est socio-politique

La pauvreté dite monétaire consiste à classer parmi les pauvres les ménages, ou les individus, dont les ressources sont inférieures à un seuil donné.

La fixation du seuil et la définition des ressources reposent sur des conventions.

Il y a plusieurs types de mesure de la pauvreté :

- La pauvreté absolue : le seuil est un minimum de subsistance reflétant un budget nécessaire à l'accession à un standard de niveau de vie minimum, obtenu par la consommation d'un ensemble de biens et services jugés indispensables (c'est ce type d'approche aux Etats-Unis)
- La pauvreté relative : dans laquelle être pauvre signifie être en bas de l'échelle des revenus. Le seuil de pauvreté n'est pas tant perçu comme un minimum « physiologique » comme dans la pauvreté absolue, que comme un minimum « social ». C'est donc la mesure des écarts entre groupes sociaux et l'évolution des inégalités. Le calcul du seuil le plus couramment utilisé est la demi-médiane (50% étant arbitraire) des revenus par unité de consommation. La médiane est la valeur qui sépare en deux parties d'effectif identique : c'est dire que les pauvres se comparent uniquement aux ménages dont la position dans l'échelle des revenus est intermédiaire. En Europe si l'on calcule un seuil national, ou si l'on considère un standard de niveau de vie pour l'ensemble de la population européenne, nous n'avons évidemment pas les mêmes données. Avec un seuil national la Grèce a un taux de pauvreté de 17,7% (en 1993), la France de 11% ; avec un seuil européen la Grèce a un taux de 44% et la France de 10%.
- *La pauvreté de condition de vie*
Un des indicateurs de pauvreté les plus anciens est la part de l'alimentation dans le budget global du ménage. Dans cette optique les conditions d'existence et les modes de consommation sont au cœur de l'analyse. Dans une version plus moderne le terme condition de vie doit être entendu dans un sens très large. Il peut comprendre la possession de biens d'équipement largement répandus dans la population....
- *La pauvreté subjective*
L'analyse repose sur la perception qu'ont les individus de leur niveau de vie, notion supposée proche de la satisfaction ressentie. Puis le statisticien le compare au revenu perçu.
- La pauvreté « administrative »
L'administration utilise, pour fixer les minima sociaux ou le SMIC, des critères que l'on peut rapprocher des seuils de pauvreté monétaire. Ces critères administratifs n'ont pas pour objet de servir de seuils de pauvreté mais ils traduisent le niveau de vie minimal que la société est prête à accorder aux populations défavorisées.

La définition de la pauvreté qui est retenue par l'Etat français, ainsi que par les autres pays européens, n'est jamais qu'une des façons de définir une mesure pour rendre visible, faire apparaître l'état d'une catégorie d'individus ou de ménages qui composent notre société.

Nous pouvons dès lors nous poser la question « qui est pauvre aujourd'hui en France ? », et avoir une réponse de l'Observatoire National de la pauvreté et de l'exclusion : selon le seuil de pauvreté à 50% de la médiane, en 1996 nous avons en France 7,3% de la population, laquelle, d'après la notion de revenu disponible déclaré, correspond à 1 673 000 ménages vivant sous le seuil de pauvreté; soit une population de 4 480 000 individus.

Les experts de l'Etat, donnent à voir : ils donnent le nombre, et approfondissent les données, les caractéristiques, les typologies ; ils répondent à la question « Qui sont-ils ? ».

Mesurer, c'est donner à voir, c'est circonscrire une réalité, la mettre en tableau pour l'exposer. C'est faire apparaître. C'est désigner des individus vivants, c'est transposer, transcoder des individus vivants en chiffres et catégories.

Mais sans cette opération, ou en l'absence de cette opération, il n'y aurait pas de pauvreté en France, du moins socio-politiquement.

Socio-politiquement car, il n'y aurait pas de mesure sans volonté d'intervention d'Etat.

2.5 -L'INTERVENTION BUREAUCRATIQUE

Tout d'abord vous redire ce que nous savons, l'Etat, dès la Révolution Française, a développé la thèse selon laquelle l'assistance des pauvres doit être un service national, et non plus passer par les structures institutionnelles du christianisme.

L'Etat laïc et révolutionnaire en réalité intègre la structure chrétienne avec le paradigme du bon pasteur : on ne peut laisser la brebis s'égarer, s'éloigner de trop du troupeau car le troupeau est un.

Jusqu'à ce jour, la régulation de la problématique de la pauvreté en France est sous la responsabilité de l'Etat centralisé ; même si celui-ci s'appuie sur des structures locales et associatives.

L'intervention de l'Etat est unitaire, en fonction d'une norme institutionnelle concernant le besoin des pauvres.

Dans ce cas, comme le dit S. Paugam, la régulation auto-centrée se traduit par une intervention bureaucratique qui est l'expression même de l'autorité de l'Etat.

Ce mode d'intervention donne une forte dimension de visibilité, notamment par les statistiques (une volonté de mesure du phénomène) qui font apparaître une catégorie administrative à des fins de gestion.

Tel est le cadre général dans lequel s'effectue l'intervention sociale : celui des prestations sociales (au total au 31 décembre 1999, 3,2 millions d'allocataires sont concernés par les différents minima sociaux. Avec les conjoints et personnes à charge, ils représentent 5,5 millions de personnes)

L'Etat tend les fils de la chaîne avec les règles et les lois.

Le Travailleur Social intervient en dernière instance lorsqu'il y a dysfonctionnement dans la conduite de l'objectif minima visé par l'Etat providence, celui de la lutte contre l'exclusion.

L'exclusion, c'est la mise à l'écart durable des mécanismes habituels d'intégration : c'est à dire à la fois de la privation des liens sociaux élémentaires et du sentiment de ne pas participer aux valeurs communes de la société. On peut être pauvre sans être exclu et inversement. Toutefois, en réalité, les deux caractéristiques se recoupent en partie, car la pauvreté affecte l'appartenance au corps social par le biais de la consommation et des conditions de vie.

L'exclusion se traduit par un état de permanence dans la pauvreté, une forte inertie dans cet état et par de faibles taux de transition vers un état plus favorable.

Dès lors, l'intervention est une intervention a minima. Elle est avant tout une présence à l'autre. La présence du Travailleur Social est une présence d'Etat, de la société, qui implique impérativement l'accès aux droits, aux minima sociaux.

Cette présence, représente en soi l'apport d'un espace social, représente en soi un apport contre l'anomie.

Mais cela ne se fait pas seulement objectivement, cela se fait subjectivement en fonction de chaque situation singulière, par la présence et l'évaluation, de l'intérieur, des besoins. Dans l'analyse de la pauvreté, il faut prendre en compte la diversité des situations et des aspects autres que monétaires, l'importance des atouts dont disposent les individus et les aspirations qui

dépendent entre autres, de leur position dans le cycle de vie : il y a toujours une potentialité de vie et d'existence, il y a toujours autonomie des individus.

Mais il n'y aurait pas d'intervention d'Etat sans fonctionnaires d'Etat

Deux types de fonctionnaires : ceux qui agissent à partir de la trame (avec les individus) et ceux qui agissent à partir de la chaîne (avec les lois).

Les premiers mettent leur art à lier toujours singulièrement les individus aux formes institutionnelles. Les premiers sont à la fois portés et porteurs de l'autonomie des sujets individuels et de la norme socio-politique. Les premiers combinent, enroulent, courbent, plissent les réalités, les codes, les subjectivités et finalement tissent, ne serait-ce qu'à minima, de façon ténue. Les premiers, on les dits intervenants sociaux.

Les seconds sont les garants du texte, de l'écrit : c'est écrit. De ce fait, ils constituent le terrain privilégié à partir duquel et par lequel se joue l'entrée du sujet moderne dans la dimension institutionnelle (ne serait ce que par le premier acte d'écriture me concernant et qui m'institue malgré moi : mon nom est écrit dans un de ces bureaux). Les seconds, on les dit administratifs.

Dans le contexte de mon propos et ce vers quoi je veux tirer, je prétends que ces deux fonctionnaires font partie de ce que l'on appelle la Bureaucratie.

Ce qui est communément admis depuis Weber, c'est la définition suivante : la bureaucratie c'est le gouvernement par un appareil d'Etat constitué de fonctionnaires nommés et non pas élus, organisés hiérarchiquement et dépendant d'une autorité souveraine.

Sa domination est légale et rationnelle, elle s'appuie sur le pouvoir du droit formel et impersonnel. Elle est liée à la fonction et non à la personne.

Organisé hiérarchiquement

Crozier, et bien d'autres avec lui, ont montré depuis, l'écart considérable entre l'organisation hiérarchique et le pouvoir opérationnel, voire ils arrivent même à montrer l'inversion du pouvoir hiérarchique, si hiérarchie il y a.

Le pouvoir du droit formel et impersonnel...lié à la fonction et non à la personne.

Que devient une fonction sans sujet ?

Un fonctionnaire spécialiste. Le spécialiste c'est la figure d'Eichmann, de Papon : une obéissance de cadavre. Dans ce cas on préfère les vêtements de cuir. On ne tisse pas, on tanne la peau, les gestes ne sont plus les mêmes.

Revenons à Platon.

Le tissage procède par distinction entre la chaîne et la trame, entre la tension et la souplesse. Tous les deux procèdent ensemble du tissu.

Justement les bureaucrates, auxquels je pense, sont dans ce dilemme, d'entrecroiser les différences de nature entre le code et la subjectivité, entre la droite et la courbe, entre l'institution et l'autonomie de l'individu. C'est sans doute cela l'art du politique dont parle Platon. Mais cela n'est à ses yeux que l'art de Faire politique.

Oui mais, Faire politique au nom de quoi ?

Au nom de l'autorité souveraine, dont la bureaucratie est l'appareil.

Ne tournons pas autour du trou, il faut le dire à présent clairement cette autorité souveraine c'est l'Etat. Qu'est ce que l'Etat ? Un concept. Qu'avons-nous hiérarchiquement au dessus de la bureaucratie ? Rien, rien d'autre qu'un concept qui surplombe la bureaucratie. Pourtant, les bureaucrates, comme si un manque les enchâssait, comme si l'auto-légitimité était impossible, élèvent les yeux, pointent du doigt, désignent par le discours cette hauteur, cette profondeur au bout de laquelle se distingue vaguement la statue de l'Etat. Faire politique au nom de l'Etat, c'est construire un espace en perspective, espace parsemé de vestiges d'Etats statufiés qui à l'évidence nous dévoilent que les statues sont creuses, elles enveloppent un vide comme les

concepts. Mais c'est parce qu'il y a ce vide dans la statue que l'on pense qu'elle contient et enferme un secret, une vérité, un absolu. C'est parce qu'il y a ce vide contenu dans la statue que nous avons le pouvoir et le devoir de le combler, de nous représenter l'absolu, et qu'ainsi nous pouvons nous mettre à imaginer le politique, le penser et l'inventer.

Cette statue creuse c'est l'Etat, lequel est le produit d'un dispositif représentatif qui fonctionne comme une métaphysique référentielle de la bureaucratie. Ou plutôt, dit autrement, la bureaucratie, c'est la mise en scène de l'Etat, un montage qui porte l'absence de l'Etat, une représentation (ation) qui désigne et fait exister l'absence au cœur des institutions.

Une bureaucratie qui ne porte plus la référence est une bureaucratie de planification et de management.

Maintenant, vous pouvez comprendre que le fonctionnaire, qu'il s'agisse de celui qui s'occupe de la chaîne comme de celui qui s'occupe de la trame, agit avec deux corps : le corps physique, personnel, subjectif, affectif, et le corps de sa fonction laquelle est **d'instituer au nom du politique**, s'il ne veut prendre le corps et la figure d'un monstre.

Je finirai mon propos par cette idée de Castoriadis *«qu'il y a finalement une vérité, c'est à dire qu'il y a d'une certaine façon une vérité au sens le plus naïf, le plus traditionnel du terme, en tant qu'adéquation, en tant qu'une certaine correspondance de ce que nous pensons avec ce qui est, ce qui ne veut pas dire une reproduction totale et exacte, mais une correspondance suffisante, et qu'en même temps cette vérité, pour pouvoir l'atteindre, nous sommes obligés de l'inventer, c'est un paradoxe, mais il en est ainsi... c'est cela en un sens toute l'histoire du savoir humain »*.

J.C.

BIBLIOGRAPHIE

- CASTORIADIS Cornélius
 1975. **L'institution imaginaire de la société.** Paris, Seuil et « Points
 Essais », 1999
 1990. **La société bureaucratique.** Paris, Christian Bourgeois éditeur
 1999. **Sur LE POLITIQUE de Platon.** Paris, Seuil
- CROZIER Michel
 1963. **Le phénomène bureaucratique.** Paris, Seuil, 407 p
- KANTOROWICZ
 2000. **Les deux corps du roi.** Œuvres. Paris, Quatro – Gallimard, p.643 -
 999
- LEGENDRE Pierre
 1988. **Le désir politique de Dieu : étude sur les montages de l'Etat et du Droit.** Paris, Fayard, 437 p
- PLATON
 1950. **Le Politique.** Œuvres complètes II. Paris, Gallimard, Col. La pléiade,
 p. 257 à 429
- WEBER Max
 1995. **Economie et société / 1.** Paris, Plon –Pocket, 410 p

Chapitre 3

LA FEMINITE DU POLITIQUE ? **Considérations sur une utopie : l'autonomie individuelle**

Jocelyne Huguet-Manoukian

3.1 - LE POLITIQUE ET LA FEMINITE

Est-il possible de qualifier le politique à partir du féminin ? C'est une question qui s'est imposée puis est devenue insistante, un peu obsédante et de plus en plus opaque au fur et à mesure des travaux partagés avec mes collègues sur le thème de *l'Autonomie de l'individu : sens et représentation du politique*.

Est-il raisonnable d'engager une telle réflexion ? Pourquoi accabler le politique d'un pareil qualificatif ? Le politique est-il féminin (à entendre aussi fait-mi-nin) ? Est-ce vraiment une question ? Peut-elle servir de base à une réflexion sur la question du politique dans ses rapports avec l'autonomie dans notre monde contemporain ? Est-ce une question à mettre en rapport avec ce qui est parfois considéré comme une des caractéristiques de l'occident moderne, le déclin du père, décliné aussi comme le déclin du viril ?

Partons de quelques points d'histoire. La question du genre du pouvoir a concrètement déjà été posée. Elle a même reçue une réponse. En octobre 1789 les révolutionnaires décrètent la masculinité du pouvoir politique. Dans cette période d'immenses bouleversements « *la grande idée des lendemains de la Révolution française a été de décréter une forme de partage des responsabilités : aux femmes les mœurs (la famille), aux hommes les lois (...) ainsi naîtraient l'éducatrice et le citoyen. Les partages du pouvoir sont clairs, le politique reste résolument du côté du viril* »⁶¹.

Napoléon III, par la suite, organise un référendum sur la masculinité du pouvoir. La question se pose donc à nouveau et n'est plus autant assurée de la réponse. Nous sommes dans un des moments clé de la construction du citoyen autonome, qui, tout en restant profondément poinçonné du sceau de la virilité, est le préalable à la construction de l'individu citoyen moderne asexué de nos sociétés contemporaines.

L'autorisation de divorcer est promulguée en 1792, interdite en 1816 et rétablit en 1884. Le divorce sera soutenu par la chambre des députés et refusé par le Sénat. L'interdiction de divorcer pénalise surtout les femmes. Comme le rappelle G. Fraisse : « *l'homme (depuis longtemps) à d'autres moyens d'échapper à un mauvais mariage* »⁶².

Autoriser le divorce menace l'Etat écrit un certain Vicomte de Bonald⁶³. En effet, il ouvre la porte à une possible autonomie des femmes. Pourtant, lorsque le divorce par consentement mutuel est établi en 1884, il s'agit bien d'autre chose que d'une victoire féministe, c'est une victoire républicaine car c'est une victoire pour les femmes ; certes, mais en tant qu'elle commence justement à devenir des citoyens.

Qu'advient-il pour autant du rapport entre féminité et pouvoir ?

C'est un pari difficile de mettre ensemble ces deux termes dont les définitions peuvent largement varier d'un auteur à l'autre, tout comme elles sont relatives selon les époques et les cultures.

Qu'est-ce que le politique ? Est-ce que la féminité existe vraiment ?

Depuis Aristote le politique se décline comme une des formes organisées de la grégarité chez l'homme : la cité. Cependant, c'est en comparant les formes d'organisation des hommes entre eux que Freud dévoile les ressorts de l'autorité notamment dans les différentes formes d'identification aux figures du père et le caractère peu grégaire de l'homme. « *Risquons nous* » écrivait-il en 1921 « *à corriger l'énoncé de Trotter pour qui l'homme est un animal de troupeau,*

⁶¹ Geneviève Fraisse. 2000, pp 105-106

⁶² Geneviève Fraisse. 2000, pp 16-38

⁶³ Geneviève Fraisse. 2000, p 18

en disant qu'il est bien plutôt un animal de horde, être individuel d'une horde menée par un chef suprême »⁶⁴.

Ce qui va nous intéresser ici c'est comment, dans tous les cas, le politique garde le même genre, il est toujours du côté du viril, on pourrait le dire autrement avec Freud : du côté des figures du père.

L'anthropologie a mis en évidence l'universalité du pouvoir politique masculin et la façon dont il s'accompagne presque inévitablement de différentes formes de dévalorisation du féminin, les exceptions viennent notamment confirmer cette règle.

F. Héritier⁶⁵ a proposé de ce point de vue de parler de « *valence différentielle des sexes* ». Elle souligne ainsi le principe hiérarchique que l'on retrouve dans toute pensée mythique et dans les organisations sociales. La psychanalyse n'a pas manqué de trouver également cette problématique du côté du sujet de l'inconscient avec, ce que depuis Freud, nous appelons le primat du phallus pour les deux sexes et qui correspond à la croyance infantile que tous les êtres à l'origine sont pourvus d'un pénis.

Ces préalables nous permettent de retenir pour l'instant une opposition entre les deux termes : politique et féminité. Nous pourrions aussi imaginer le féminin comme l'envers du politique. Cela pose alors d'autres questions.

3.2 - LE SEXUE ET LE NEUTRE

Marguerite Duras dans un entretien rediffusé l'année dernière sur France Culture rétorquait à son interlocuteur qui lui posait la question suivante : Comment voyez-vous l'avenir ? « *L'avenir sera féminin et cela ne me fait pas plaisir, je préférerais qu'il soit des deux genres* ».

L'avenir, je n'avais pas pensé avant cette petite phrase, qu'il pouvait être féminin. Peut-être parce que je n'avais pas compris qu'il avait été jusque là pensé au masculin ? Il me semblait, lui, ne pas avoir de genre.

Comment comprendre ce que veut dire M. Duras ? Nous pouvons évidemment extrapoler et penser à la place de plus en plus importante des femmes que ce soit dans le travail, dans l'armée, dans la politique notamment avec la récente parité, que ce soit à la reconnaissance de leurs droits notamment dans la vie privée et sociale, à la véritable révolution que fut la contraception....

Mais pourquoi pourrait-on dire de ce fait que l'avenir sera féminin ? Le plus grand nombre de femmes dans des lieux longtemps réservés aux hommes suppose-t-il que ce sont elles qui vont désormais prendre le pouvoir, orienter l'avenir de la société ? Et même si cela était le cas, est-ce que les femmes ne peuvent pas le faire à la manière des hommes, comme des hommes ? Est-ce que conjuguer tout cela au féminin à véritablement un sens, où n'est qu'un semblant pour cacher le creux de ce genre de qualificatif ? La réponse de M. Duras m'est restée opaque et tant mieux, cela oblige à ne pas en rester là et à poursuivre notre travail de réflexion.

Si l'avenir est sexué, « l'individu démocratique et républicain » qui naît après la Révolution, lui, ne l'est pas. Du moins nous pouvons dire qu'il n'est pas représenté par son sexe. Il est censé être neutre écrit G. Fraisse dans « *Les deux gouvernements : la famille et la cité* »⁶⁶.

L'asexuation de l'individu démocratique (ce qui ne signifie pas que l'individu n'a pas de sexe) est le signe d'une possibilité : distinguer hommes et femmes en dehors des attributs du masculin et du féminin. Pourtant le neutre n'est sans doute pas si neutre que cela même après la

⁶⁴ Sigmund Freud. 1991, p 60

⁶⁵ Françoise Héritier. 1996

⁶⁶ Geneviève Fraisse. 2000, p 170

proclamation de l'universalité de la République définie entre autre comme « une et indivisible ». Le citoyen même neutre reste sans aucun doute viril.

Dans le champ du politique aujourd'hui, la parité, et les débats qu'elle déclenche, viennent reposer la question du genre du politique.

L'école moderne est l'institution qui représente le mieux la figure emblématique du creuset de l'universel démocratique⁶⁷. L'individu est censé être neutre dans le cadre du rapport au savoir, c'est d'une certaine façon la neutralité du sujet qui pense. Pourtant au moment même où l'école symbolise le mieux l'égalité de l'accès au savoir entre les sexes, il faut noter la féminisation du corps enseignant, et il est possible de penser du même coup une certaine forme de dévalorisation de la fonction d'éduquer. La bi-partition révolutionnaire n'est peut-être pas si loin, ni totalement dépassée.

Ainsi dans notre société contemporaine la sexuation du politique s'impose, et dans le même temps l'on voit se produire l'asexuation du social. « *La politique marque les sexes au moment où le social l'escamote* »⁶⁸. Les différences qui constituaient la famille s'effacent. On parle de parent isolé, de famille monoparentale, de congé parental...

Cela va avec le constat réitéré du déclin du père, des diverses formes d'autorité, de la dévalorisation des figures du pouvoir.

3.3 - LES VALEURS FÉMININES ?

Dans un livre qui se veut une enquête sur le XX^{ème} siècle, Tzvetan Todorov se demande quel est l'apport de ce siècle. Parmi ses réflexions sur le mal qui a hanté ce moment de l'histoire, il souligne le totalitarisme et le nazisme. Le XX^{ème} siècle est celui pendant lequel s'engage un combat entre totalitarisme et démocratie, et d'emblée cela pose question quant aux usages contemporains de la mémoire, nous-dit-il. Dans ce travail intitulé « *Mémoire du mal, tentation du bien* »⁶⁹, il glisse des portraits de ceux qu'il considère déterminant pour comprendre les enjeux du XX^{ème} siècle. Il choisit notamment l'écrivain Romain Gary. Cet homme a traversé avec honneur la guerre sans se prendre pour un héros. Il en tire une dure leçon quant à l'être humain : « *Une idée était venue depuis longtemps se loger dans mon esprit dont j'ai eu beaucoup de mal à me débarrasser par la suite et peut-être ne m'en suis-je jamais débarrassé entièrement. Les nazis étaient humains. Et ce qu'il y avait d'humain en eux, c'est leur inhumanité* »⁷⁰. Pour Romain Gary, après ce constat, il restera un espoir cependant : les hommes ne méritent pas d'être admirés, mais ils ont tous besoin d'amour.

Pour Todorov, c'est à partir de cette forme d'humanité qu'est l'amour que R. Gary essaie de promouvoir ce qu'il appelle « *les valeurs féminines* » dont le modèle, l'archétype même est l'amour maternel. C'est parce que l'enfant apprend à aimer sa mère qu'il adviendra ensuite un être humain. Quelles sont ces valeurs féminines ? La douceur, la tendresse, la compassion, la non-violence, le respect pour la faiblesse. Ainsi l'amour maternel, évidemment ici complètement idéalisé, serait « *ce qu'il y a de plus humain dans l'homme* »⁷¹.

Le XX^{ème} siècle est le siècle des droits de l'homme dans leur version moderne : le texte de la Déclaration Universelle des Droits de l'homme de 1948. Chaque article universalisé pour tout citoyen quel que soit son pays, se rattache à des jugements de valeur humaniste qui ne sont pas

⁶⁷ Geneviève Fraisse. 2000, p 164

⁶⁸ Geneviève Fraisse. 2000, p 166

⁶⁹ Tzvetan Todorov. 2000

⁷⁰ Tzvetan Todorov. 2000, p 240

⁷¹ Tzvetan Todorov. 2000, p 243

sans continuité avec les enseignements religieux monothéistes des siècles précédents qui prônent l'amour et le respect du prochain. Véritable discours moral laïc, cette déclaration permet dans une société sécularisée de guider l'action sociale et politique dans le sens du respect de la dignité de la personne humaine.

L'humanitaire n'a-t-il pas pris le relais de la religion pour « *sensibiliser les individus aux souffrances d'autrui et exiger d'eux un comportement de solidarité ?* »⁷², autrement dit, permettre à chacun de se mettre du côté des faibles ? L'humanitaire serait alors, comme la féminité, l'envers du pouvoir politique ?

Quand nous posons la féminité comme qualificatif susceptible d'éclairer l'orientation de l'avenir social politique de nos sociétés, du meilleur de leurs valeurs, ou des pires (Duras n'est pas enthousiaste sur ce point comme Gary), cela correspond à une forme langagière qui parfois désigne directement les femmes et leur émancipation, parfois engage à penser plus globalement des valeurs liées à la féminité ? Cette façon de dire, qui ne dit en elle-même pas grand chose d'autre (les représentations culturelles de la féminité varient dans le temps et dans l'espace) ne nous indique-t-elle pas cependant un point essentiel, un point de référence allusif à la métaphore du corps entendu non pas comme une totalité, mais comme un corps sexué manquant, marqué d'une différence irréductible. Un corps « pas tout »⁷³ ?

3.4 - LES ENTRELACS DU CORPS, DU LANGAGE ET DU POLITIQUE

Continuons avec le fil de l'histoire pour reprendre quelques rapports de la féminité avec le pouvoir. Lors de son cours du 26 février 1975, M. Foucault⁷⁴ propose de réfléchir sur la possession en l'opposant à la sorcellerie, via la femme et sa position au sein de l'Eglise.

La sorcière c'est « *la femme de la limite* » du village, de la forêt, de la campagne profonde, nous dit-il. Elle symbolise les marges de la christianisation. La possédée du XVI – XVII – XVIII ème siècles, avec entre autres les affaires de Loudun, est au contraire la femme de la ville, celle qui se confesse spontanément, celle qui est au cœur de l'institution : c'est la religieuse !

Si la sorcellerie met en scène une problématique qui se situe aux confins, « aux limites extérieures » du christianisme, et fait résistance à l'Inquisition, la possession signe par contre quelque chose qui se passe au cœur même de l'institution chrétienne, à partir des mécanismes de direction spirituelle et de pénitence. C'est « *là où le christianisme essaye de faire fonctionner des mécanismes de contrôle et de discours individualisants et obligatoires qu'apparaît la possession* »⁷⁵.

Les représentations du diable sont toujours de la fête, mais elles ne sont plus toutes seules. Avec la possédée apparaît invariablement, entre elle et le diable, une nouvelle figure : celle du confesseur. C'est aussi celle du directeur de conscience. Figure qui a la particularité de se dédoubler ou de se démultiplier au cœur du même individu. Le bon confesseur peut justement devenir mauvais.

Dans cette relation à trois, la possédée est sous le pouvoir du diable mais s'en défend en même temps. Plus le diable investit son corps, plus elle témoigne d'un corps qui résiste et cherche des appuis notamment avec ses confesseurs auprès des puissances divines. Dans le corps de ces femmes se croisent les effets maléfiques du diable et ceux bénéfiques des instances auxquelles elles font appel : les protections sacerdotales et divines. Le corps de la possédée, au contraire de celui de la sorcière tout entier voué au Diable, est divisé. C'est un lieu de combat entre des

⁷² Catalogue de l'exposition DIEU

⁷³ L'expression est de J. Lacan

⁷⁴ Michel Foucault. 1999

⁷⁵ Michel Foucault. 1999, p 191

forces, des sensations, des mouvements, des secousses, des tremblements, des douleurs, des plaisirs. Le corps de la femme possédée est insidieusement envahit par le diable, elle est habitée par lui. Nous sommes loin du pacte, de cette sorte de contrat avec le diable qui fut l'une des grandes représentations de la sorcellerie dans nos sociétés.

La possession, imprégnation lente et insidieuse du corps, ne donne pas de pouvoirs apparents ? Pourtant au moment où la religieuse ouvre la bouche pour recevoir l'hostie, Belzebuth recrache l'hostie de sa bouche, la religieuse porte sa main à la gorge comme pour se défendre de cet envahissement. Si l'exorciste tente d'identifier le démon et lui demande d'avouer son nom, le flou est complet « j'ai oublié mon nom,...je l'ai perdu dans la lessive » peut-il répondre par la bouche de la religieuse. Le corps de la religieuse possédée est un véritable théâtre somatique⁷⁶, il est traversé, assailli, assiégé.

L'hypothèse de M. Foucault (qu'il défend avec brio) peut se résumer de la manière suivante : la bataille ainsi figurée dans la chair de la religieuse par les suffocations, les étouffements, les évanouissements, les gestes involontaires, les agitations, les tremblements, les crachats, les paroles obscènes, irreligieuses (toujours automatiques) apparaît justement dans le champ de cette nouvelle pratique de direction de conscience, comme une impasse de ce nouvel investissement du corps « *que constituait le gouvernement des mes depuis le concile de Trente* »⁷⁷.

Le corps convulsé se pose comme résistance au discours de l'aveu, au confessionnal, à la direction de conscience auxquels il échappe. Il interroge le discours du Maître qu'il met d'ailleurs par le même coup en péril. La possession fait partie de l'histoire politique des corps et c'est en cela qu'elle nous intéresse. Si l'Eglise a entrepris un nouveau mécanisme de contrôle individualisant, le corps y apparaît d'autant plus, au sein de son empire. Le corps de la religieuse y est porté à son paroxysme et signale le point de retournement de ce discours dans le corps même. Le corps devient lui-même un théâtre pour se soustraire involontairement, se dérober, dans une sorte de mutisme qui laisse entendre l'effet du discours sur le corps. Apparaît alors ce qui l'excède, le divise, le partage, le fractionne. Corps langage et politique sont de fait toujours intimement liés.

L'Eglise dans sa volonté de posséder la direction de la chair se heurte à son principe même, l'ambiguïté du désir et l'excès de jouissance qui la traverse. On comprend qu'elle fasse tout pour faire glisser la possession sur un nouveau registre de discours en passant la main (si on peut le dire ainsi) à la médecine.

Faut-il penser ici que la convulsion de la religieuse est au pouvoir de l'Eglise ce que sera ensuite la conversion hystérique au pouvoir médical, c'est-à-dire une certaine forme de résistance mêlée de complaisance au discours du Maître.

Si nous prenons l'exemple des convulsionnaires, puis celles des conversions hystériques, nous sommes obligés de rendre compte de l'hypothèse freudienne d'un corps qui parle sans savoir ce qu'il dit, mais qui ne peut pas s'empêcher de le dire quand même, et qui ne dit pas n'importe quoi, n'importe comment. Dans les deux cas les corps montrent par les convulsions et les symptômes qu'il est lieu de jouissances. Il y a bien quelque chose de l'autonomie qui surgit en ce point, mais elle déborde toujours l'individu dans le champ du politique. Elle peut être contagieuse et se répandre. La convulsion met en scène un corps hétérogène par rapport à l'individu et sa conscience qui renvoie à une autre autonomie : celle du symbolique.

3.5 - L'ENVERS DU POUVOIR

⁷⁶ l'expression est de M. Foucault

⁷⁷ Michel Foucault. 1999, p 198

Si la féminité en tant que telle, comme la virilité n'existe pas, la misogynie à par contre tendance à être partagée par les hommes et les femmes.

Chez l'être humain *« on ne trouve pas de pure masculinité ou de pure féminité au sens psychologique ni au sens biologique. Tous les individus humains par suite de leur prédisposition bisexuelle et de l'hérédité croisée réunissent en eux les caractères masculins et féminins, de sorte que la masculinité et la féminité pure restent des constructions théoriques au contenu mal assuré »*⁷⁸.

Il y a toutes les identifications qui, chez l'enfant, jouent un certain rôle dans le processus de sexualisation. Elles ne sont pas suffisantes pour soutenir la manière dont chaque sujet va se ranger du côté homme ou du côté femme, puis la manière dont, qu'il soit homme ou femme, il fera son choix d'objet de manière hétéro ou homo sexuelle.

Alors comment se joue la différenciation de l'homme et de la femme ? Freud a mis en évidence qu'elle est le fruit du rapport de deux complexes : le complexe d'Œdipe et le complexe de castration. Au moment de la phase phallique, le garçon, comme la fille, doivent affronter une drôle d'idée : ce qui n'est pas phallique est châtré. C'est une façon de dire qu'ils doivent tous les deux affronter le complexe de castration. Selon le sexe anatomique, la manière d'aborder la castration est bien évidemment différente, mais ce qui nous intéresse plus particulièrement ici c'est le préjugé misogyne lié à l'angoisse de castration. *« Pour les deux sexes, la polarité masculin ou phallique/féminin ou châtré s'accompagne d'un jugement défavorable sur le sexe féminin, identifié durablement à la castration »*⁷⁹.

Freud le pointait comme quelque chose de commun aux deux sexes, quelque chose *« qui a été forcé par la différence des sexes et que l'on pourrait appeler l'aspiration à la virilité mais qui n'a pas le même destin chez l'homme et la femme »*⁸⁰.

Le garçon découvre l'absence de pénis chez la fille soit l'horreur de la castration dans le réel du corps de la fille. Qu'il aspire ensuite à la virilité apparaît conforme à son sexe anatomique mais s'accompagne généralement de ce qu'A. Adler avait nommé protestation virile, repris par Freud sous l'idée de refus de la féminité. *« La position passive, étant donné qu'elle présuppose l'hypothèse de la castration, est énergiquement refoulé et plus d'une fois seules d'excessives surcompensations révèlent son existence »*. Freud poursuit *« Chez la femme aussi, l'aspiration à la virilité est en accord avec le moi à une certaine époque, celle de la phase phallique, avant le développement qui mène à la féminité. Ensuite cette aspiration est soumise à cet important processus de refoulement de l'issue duquel, dépendent les destins de la féminité. Ce qui comptera beaucoup, c'est de savoir si une quantité suffisante du complexe de virilité se soustrait au refoulement et influence durablement le caractère... »*⁸¹

La fin de l'analyse freudienne concerne le désir de pénis et la protestation virile. Il y est donc question de l'usage du phallus. L'hypothèse freudienne pose le biologique comme le roc d'origine, roc de la castration. *« Le refus de la féminité ne peut évidemment rien être d'autre qu'un fait biologique, une part de cette grande énigme de la sexualité »*⁸² (23) Freud va d'ailleurs plus loin *« on prêche aux poissons si l'on veut convaincre une femme d'abandonner son désir de pénis comme irréalisable, ou un homme que toute position passive envers un autre n'est pas une castration et qu'elle est indispensable dans de nombreuses relations de l'existence »*⁸³ (24).

Allons au delà de S. Freud avec J. Lacan. La fonction du phallus reste prédominante mais avec un certain recul vis-à-vis de l'anatomie. Le désir d'avoir le Phallus ne correspond pas à celui d'avoir le pénis. Il ne s'agit pas seulement de la question de l'avoir mais aussi de celle de l'être. .

⁷⁸ Sigmund Freud. 1992

⁷⁹ G. Morel. 1996, p82

⁸⁰ G. Morel. 1996, p 85

⁸¹ Sigmund Freud. 1937, p 267

⁸² Sigmund Freud. 1937, p 267

⁸³ sigmund Freud 1937, p. 268

« Il faut que l'homme male ou femelle accepte de l'avoir et de ne pas l'avoir à partir de la découverte qu'il ne l'est pas »⁸⁴ (25).

Pour J. Lacan, il y a deux options d'identifications homme ou femme et deux inscriptions dans la fonction phallique, autrement dit deux positions différentes quant à la jouissance.

Côté homme : pas de virilité que la castration ne consacre. Cela vaut pour tout homme. Cela ne peut valoir pour tout homme qu'au principe d'une exception. Le mythe freudien de Totem et Tabou en fournit la logique. Il faut une exception pour que la règle existe. Il en existe au moins un, « le père », celui de la horde primitive qui jouissait de toutes les femmes. Ce père mythique est mort puisque les fils l'ont institué pour réguler la jouissance entre les hommes.

L'homme est en quelque sorte « tout phallique », sa jouissance est phallique, orientée par l'angoisse de castration.

La femme de son côté est aussi de principe en référence avec ce que la psychanalyse appelle le primat du phallus. Cependant il n'est pas pour elle un signifiant qui, comme le phallus pour l'homme, puisse la définir, puisse définir le féminin. Lacan avait eu sur ce point le don de la formule en assénant « *la femme n'existe pas* ». Par conséquent la femme n'est « *pas toute phallique* ». A la différence de l'homme, la femme est singulière, sur le plan énigmatique de sa jouissance. La femme est peut-être plus proche du réel, du réel du corps, du fait de ce qui en elle n'est pas tout inscrit dans la fonction phallique, soit dans le symbolique. Tirésias d'une certaine manière en est un témoignage mythique, expérimentant tantôt la position de l'homme, tantôt celle de la femme, il affirme que la jouissance de la femme est bien supérieure à celle de l'homme.

Cette Autre jouissance, ainsi que la nomme J. Lacan, prend référence du corps de la femme, mais les femmes n'en ont pas l'apanage. Les grands mystiques hommes et femmes témoignent de cette indicible jouissance dans leur expérience. Supposons qu'ils ne sont pas les seuls.

3.6 - L'HYPOTHESE DE L'INCONSCIENT ET L'UTOPIE DE L'AUTONOMIE

Si on prend au sérieux l'hypothèse de l'inconscient formulé par S. Freud, nous sommes obligés d'envisager le sujet freudien (celui assujéti à son inconscient) comme radicalement distinct de la conscience de soi, du moi. Cela oblige à tirer des conclusions quant à l'idée d'autonomie du sujet en question.

L'autonomie serait-elle « *la domination du conscient sur l'inconscient* » comme le propose C. Castoriadis⁸⁵ (25) ? Je suis tenté de penser que Castoriadis passe sans arrêt de l'inconscient du sujet à l'individu en rabattant l'un sur l'autre. Or, les deux ne sont pas équivalents, ni homogènes. « *La psychanalyse vise à aider l'individu à devenir autonome : capable d'activité réfléchie et de délibération* »⁸⁶ (26) On peut s'élever contre une telle assertion. La psychanalyse ne guérit heureusement pas le sujet de son inconscient. Elle lui permet d'entre-apercevoir ce qui l'oriente dans l'existence à son insu et comment tenter de faire avec. Pour autant, conscient et inconscient ne se recouvre pas. Le sujet de la psychanalyse reste divisé.

La psychanalyse met en évidence combien l'homme avec son corps est dans un rapport de jouissance qu'il tente de fixer, d'ordonner, de réguler. En cela l'inconscient a des rapports avec la pulsion, donc la jouissance et ne se résume pas au symbolique. L'être parlant cherche en permanence à trouver du sens à ce qui lui arrive. Ce que révèle le dispositif analytique c'est la jouissance contenu dans le sens et le fait qu'il y a aussi à composer avec non pas le non-sens mais le hors sens. C'est ce point qui est exclu de la pensée de Castoriadis qui a tendance à

⁸⁴ Jacques Lacan. 1964, p 247

⁸⁵ Cornélius Castoriadis. 1990, p 150.

⁸⁶ Cornélius Castoriadis. 1990, p 148

ramener l'inconscient à l'imaginaire et au symbolique pour mieux éviter la question du réel de la jouissance.

Pourtant l'époque moderne, avec le déclin du père, révèle combien en matière de politique, ce n'est pas la fonction symbolique du père qui gère le champ social mais la jouissance. Les dérèglements du rapport de l'homme dit « civilisé » à la jouissance sont sensibles dans tout le XX^{ème} siècle et le début du troisième millénaire, nous l'avons déjà évoqué. Quand la référence au Père vacille, les figures du père se démultiplient et les appels à l'Autre de la loi aussi abondent.

Nous proposons pour conclure l'idée suivante : la part exclue, comme le refoulé fait toujours retour. Ainsi en va-t-il pour la féminité. L'intérêt de la position féminine du point de vue de la psychanalyse orientée par les travaux de J. Lacan, si elle est assumée, c'est au fond qu'elle est la seule qui permet de penser que féminité et passivité ne sont pas équivalent entre eux, et qu'ils ne correspondent pas à être châtré.

Les conséquences peuvent être éthiquement pensées dans le lien social du côté d'un pouvoir « pas tout », c'est à dire décompleté, obligé de penser de manière inventive avec d'autres, c'est-à-dire à plusieurs pour réguler les débordements actuels de la jouissance. Cela ne correspond pas tout à fait à l'idéal d'autonomie individuel prôné illusoirement par les discours contemporains où le moi serait tout puissant.

J. H-M.

Bibliographie

CASTORIADIS Cornélius

1990. **Le monde morcelé. Les**
Paris, Seuil.

carrefours du labyrinthe III.

FOUCAULT Michel

1999. **Les anormaux.** Paris, Gallimard,
Collège de France 1974-1975

Hautes Etudes, in Cours au

FRAISSE Geneviève

2000. **Les deux gouvernements : la**
Folio/essais, 219 p.

famille et la cité. Paris, Gallimard,

FREUD Sigmund

1937. **L'analyse avec fin et l'analyse**
Idées, Problèmes.

sans fin. Paris, PUF, in Résultats,

1991. **Psychologie des masses et**
Œuvres Complètes, Volume XVI,

analyse du moi. Paris, PUF, in
1921 - 1923, p 1 à 83.

1992. **Quelques conséquences**
des sexes au niveau
Œuvres Complètes, Volume XVII,

anatomiques de la différence
anatomique. Paris, PUF, in
1923-1925, pp 189 à 202

- HERITIER Françoise
1996. **Masculin/Féminin, la pensée de la différence.** Paris, ed O. JACOB
- LACAN Jacques
1964. **La direction de la cure et les principes de son pouvoir.**
Rapport du colloque de Royaumont, 1958. Paris, Seuil, in
ECRITS.
- MOREL G.
1996. **Séminaire théorique, Œdipe aujourd'hui.** Lille, Revue de
l'association de la Cause Freudienne.
- TODOROV Tzvetan.
2000. **Mémoire du mal, tentation du bien, enquête sur le siècle.**
PARIS, R. Lafont.

Chapitre 4

**VERITE ET MENSONGE
DANS LEUR RAPPORT A LA PSYCHANALYSE ET AU
POLITIQUE**

Jean Robin

Avant-propos

En avant-propos, je voudrais dire que je m'intéresse, depuis de nombreuses années, à la question de l'émergence de la psychanalyse. Depuis un certain temps, je travaille pour essayer de repérer, saisir, comprendre comment, à la fin du XIXème siècle, cette hypothèse de l'inconscient, proposée par Freud, a pu permettre la mise en place d'une pratique qui est la pratique analytique. Je travaille cette question depuis maintenant six ans, dans le cadre de Nicéphore, avec des points de référence différents, mais ça reste, pour moi, une question centrale et ça le sera pour cette intervention.

Deuxième point, en avant-propos, c'est que je suis un peu coupable de la proposition de travailler sur Cornélius Castoriadis, puisque c'est lors des journées sur Louis Marin que j'avais proposé à Joël Cadière d'aborder l'œuvre de Cornélius Castoriadis et, ceci, parce que je le connaissais très peu, je connaissais mieux les travaux de sa femme, Piera Aulagnier Castoriadis, qui est une analyste très importante, notamment dans sa façon de penser la rencontre avec la psychose ou l'autisme.

Ce qui m'intéressait chez Cornélius Castoriadis, c'était son parcours un peu atypique pour la plupart des analystes : quelqu'un qui, à un moment de sa vie, étant déjà installé et reconnu comme intellectuel, devient analyste ; quelqu'un qui, dans un parcours de militant, de philosophe, de penseur de la question sociale, à un moment donné de ce parcours, va se passionner pour la psychanalyse, mais pas seulement de manière abstraite, puisqu'il va devenir psychanalyste et exercera, dès lors, en tant qu'analyste jusqu'à sa mort, en 1997.

Par contre, à partir du moment où j'ai commencé à travailler l'ensemble de ses articles consacrés à la psychanalyse, sa lecture de l'œuvre de Freud m'a à la fois intéressé, mais aussi, mis mal à l'aise. En effet, en le lisant d'un peu près, j'ai pu saisir de quelle manière il se situait dans un antagonisme parfois systématique et un peu obtus à Lacan : il a assisté aux séminaires de Lacan, y a participé, a ensuite quitté Lacan -ce qui est arrivé à un certain nombre de lacaniens- mais exprime, souvent, une volonté polémique pour faire obstacle à la pensée lacanienne qui l'amène, parfois, à énoncer des contrevérités. Donc, de ce point de vue, j'ai eu plutôt du mal à le lire et je m'en suis éloigné. Et, en m'en éloignant, j'ai fait un petit parcours historique qui va nous mener sur quelques siècles passés. Mais je vais essayer, quand même, aujourd'hui -c'est un peu, pour moi, le projet de cette intervention- de lire Cornélius Castoriadis envers et contre la première lecture que je pouvais en faire.

4.1 - INTRODUCTION

J'ai intitulé cette intervention « Vérité et mensonge dans leur rapport à la psychanalyse et au politique ». En ajoutant, en sous-titre : comment lire, aujourd'hui, cette définition proposée en 1987 par Cornélius Castoriadis « *la psychanalyse vise à aider l'individu à devenir autonome : capable d'activité réfléchie et de délibération. De ce point de vue, elle appartient pleinement à l'immense courant social historique qui se manifeste dans les combats pour l'autonomie, au projet émancipatoire auquel appartiennent, aussi, la démocratie et la philosophie* »⁸⁷.

Cette phrase, je l'ai prise parce qu'elle m'a fait bondir, réagir puisque, dans un premier temps, j'y ai lu une espèce de projet de transformer les analysés en citoyens autonomes. D'autant plus que, dans la suite de cet article, Cornélius Castoriadis dit qu'effectivement, on ne peut pas psychanalyser tout le monde -heureusement pour tout le monde !- mais que ce serait une voie d'accès à la « païdeia » dont parlait, ce matin, Patrick Pelège, ce serait un mode d'éducation. Donc, tout à coup, la psychanalyse s'inféodait à un mode d'éducation : être analysé, ça nous permettait de devenir tous des citoyens autonomes. Ça faisait, me semble-t-il, à cet endroit de la psychanalyse, une voie d'accès à la Vérité ce qui, venant de Cornélius Castoriadis, était assez énigmatique, puisque ça avait une coloration assez totalitaire : si on était tous psychanalysés, on formerait tous une société de citoyens autonomes !

C'est donc pour réagir à cette idée de Vérité que j'ai immédiatement rajouté le mensonge.

Les trois points que je vais vous proposer sont les suivants :

1. Le premier va être d'essayer de poser la question de la vérité et du mensonge à partir de la psychanalyse ; je m'appuierai sur trois cas assez rapidement.
2. Le deuxième consistera à plonger un petit peu dans l'histoire, puisqu'une des conditions d'émergence de la pratique analytique à la fin du XIX^{ème} siècle, c'est de pouvoir travailler sur le singulier du cas. Or, ce singulier du cas s'appuie sur une notion contemporaine de l'individu qui puise ses racines dans différents moments historiques. Nous aborderons donc deux moments essentiels : la période de règne de Saint Louis, au XIII^{ème} siècle, et le moment de la peinture flamande du XV^{ème} siècle. Nous essaierons de voir comment quelque chose de l'individu se joue dans ces deux périodes, de manière à pouvoir préparer, ensuite, ce qui se fera au moment de la Révolution française.
3. Enfin, le dernier portera sur ce qui m'a finalement permis de lire autrement Castoriadis : j'essaierai de témoigner -mais c'est vraiment en cours, c'est loin d'être achevé- de l'effet que me fait la lecture d'un compagnon de route de Cornélius Castoriadis qui s'appelle Claude Lefort et qui a consacré un livre important à Machiavel. Donc, dans ce troisième point, nous verrons comment Lefort lit Machiavel, sans avoir le temps de vous le détailler, et comment cette lecture de Machiavel peut nous permettre de lire la question du sujet politique.

Nous pourrions, alors, tenter de tisser ces trois points : le cas clinique, la dimension historique de l'individu et la dimension du sujet politique, pour revenir à cette citation de Cornélius Castoriadis.

⁸⁷ Cornélius Castoriadis.

4.2 - VERITE ET MENSONGE A PARTIR DE LA PSYCHANALYSE

4.21. Freud et Anna O

Dans ce travail que je mène, actuellement, sur les conditions d'émergence de la psychanalyse, il y a un cas princeps de la psychanalyse, c'est un cas que Freud n'a pas analysé en direct et qui est en même temps à l'origine de la psychanalyse en tant que pratique, c'est le cas Anna O.

Sans entrer dans les détails, une femme dite hystérique souffre de troubles, va voir un thérapeute, Joseph Breuer, qui la plonge en état d'hypnose et, petit à petit, Breuer parvient à guérir Anna O de ses troubles hystériques, en faisant apparaître que ces troubles sont en lien avec l'accompagnement de fin de vie qu'Anna O a effectué auprès de son propre père. Les troubles qui se jouent dans le corps de la patiente relèvent, en fait, de l'histoire de cet accompagnement douloureux. Il semble, alors, que la thérapie est bouclée : Breuer propose à Anna O une dernière séance et, sous hypnose, la patiente lui déclare qu'elle se sait être enceinte de lui. Breuer, face à cette déclaration, s'enfuit et signale à son jeune collègue, Freud, qu'il faut absolument arrêter toutes ces pratiques psychothérapeutiques puisque, dit-il, on arrive à rendre les patients encore plus malades qu'ils n'étaient ! Comment cette femme peut-elle se croire, si ce n'est dans une résurgence de son hystérie, maintenant enceinte de son thérapeute ?

Que s'est-il passé ? Tout au long du XIX^{ème} siècle, les hystériques étaient présentées comme des simulatrices, comme des menteuses : elles ne disaient pas la vérité puisqu'elles simulaient des troubles organiques qu'elles n'avaient pas. Elles prétendaient être paralysées alors qu'elles n'avaient pas de paralysie, elles prétendaient être aphones alors que leurs cordes vocales fonctionnaient. Donc, elles étaient dans le mensonge.

Le premier travail de Breuer et Freud, avec une patiente hystérique, va être de dire que derrière le mensonge, il y a de la vérité, il y a quelque chose que dit vraiment cette femme, même si elle l'exprime en se trompant et en nous trompant. Eux, au moins, faisaient crédit aux hystériques qu'elles se trompaient, qu'elles ne faisaient pas que tromper les thérapeutes, alors qu'un certain nombre de médecins pensaient que les hystériques ne faisaient que les tromper, tandis qu'eux ne se trompaient pas, en tant que médecins.

Mais, là, pour Breuer, point de butée : puisque derrière le mensonge, une vérité débouche sur un autre mensonge. Point d'impasse : on en revient finalement au point de départ !

Là où Freud va inaugurer la psychanalyse, c'est en faisant de ce point d'impasse le point qui consiste à dire : il y a encore de la vérité dans ce mensonge. Et donc, après, ce sera toute la théorie du transfert, à savoir : il s'agit, effectivement, que le patient ressente d'abord des affects douloureux dans sa vie, puis les transfère sur quelqu'un d'autre pour pouvoir examiner le sens de ses émois, de ses affects, de ses émotions, etc. Donc, l'idée de Freud va être de dire : mais derrière ce mensonge, il y a encore de la vérité. Et, petit à petit, la vérité que Freud va essayer de travailler, mais dont Breuer refusera d'entendre parler, c'est qu'à l'intérieur du dispositif thérapeutique, le thérapeute est devenu l'objet d'amour transférentiel de la patiente qui, derrière ses désordres hystériques, disait ses désirs inconscients, sexuels, vis-à-vis de son père.

Donc, il faudra beaucoup de temps à Freud pour déployer toute cette affaire-là. Durant cette période de recherches, Freud est incertain et il se plonge -on le voit dans un livre qui s'appelle **« Naissance de la psychanalyse »** qui est un recueil de lettres- dans un certain nombre de questions avec certains patients pour essayer de dire, à partir du moment où on touche à quelque chose qui semble être un point d'arrêt : « eh bien là, le travail commence ». C'est à partir de là qu'on peut voir que l'inconscient freudien n'est pas l'inconscient de la philosophie, ce n'est pas seulement du « pas conscient ».

4.22. Lacan et les sœurs Papin

C'est le deuxième point que je voudrais aborder. Quelques années plus tard, Jaques Lacan, jeune psychiatre, s'intéresse, en analyse, à un cas qui défraie la chronique : le cas des sœurs Papin.

Je vous rappelle rapidement l'histoire : deux jeunes femmes servantes, bonnes dans un ménage, sont prises d'une folie furieuse et, à un moment incompréhensible, lorsque leur patronne et sa fille reviennent un soir, leur sautent dessus et les massacrent. Elles les massacrent en s'attaquant au corps de manière inouïe, dit-on, dans les annales du crime, puisqu'elles vont jusqu'à arracher les yeux, mélanger le sang des plaies du sexe de l'une avec celui des plaies de l'autre.

On se pose, alors, la question de savoir si ce massacre a du sens, quel sens il peut avoir ? Et on demande, alors, à ces deux jeunes femmes qu'est-ce qui leur a pris ; elles répondent : il fallait bien qu'on se défende !

Elles vont être jugées : l'une sera condamnée à mort, l'autre à la réclusion à perpétuité. Les peines seront commuées en peines de prison. L'une décèdera pendant sa détention, l'autre sortira de prison quelques années plus tard.

Alors, la position de Lacan durant le procès, qui est très médiatisé à cette époque, est d'interroger cette réponse faite par les sœurs Papin : il fallait bien qu'on se défende ! Les psychiatres, les médecins, les avocats, les juges disent : ce n'est pas vrai, il n'y a eu aucune agressivité de la part de la patronne et de sa fille vis-à-vis de ces deux jeunes femmes. Lacan va reprendre toute l'histoire, et d'autres analystes l'ont reprise après lui, pour faire apparaître qu'effectivement, ce n'est pas vrai et, qu'en même temps, ça dit la vérité de la structuration paranoïaque qui fait emprise pour ces deux femmes. A savoir qu'inconsciemment, ces deux femmes sont persécutées, non par leur patronne, mais par la relation mère-fille. Elles sont persécutées par leur propre mère qui les déplace systématiquement, à chaque fois qu'elles commencent à trouver du plaisir dans un travail, elles sont donc sous une domination maternelle et dans une folie de la relation à leur mère ; et, à partir du moment où, à un instant banal, elles sont face à deux femmes dont la relation mère-fille est une relation harmonieuse, ça vient pile à l'endroit de leur persécution et ça les rend folles, folles furieuses.

Donc, derrière cette idée mensongère qu'elles se seraient défendues, la vérité de leur structuration peut commencer à apparaître. Ce qui, pour autant, ne les fait pas non responsables de leur acte, mais peut, justement, permettre d'y accéder.

4.23. Carrère et le docteur Romand

La troisième situation sur laquelle je voulais travailler avec vous est une situation contemporaine, dans le cas d'un passage à l'acte : il s'agit de l'affaire Jean-Claude Romand.

Je vous en rappelle brièvement l'histoire : un homme est découvert dans une maison en flammes, ayant pris des médicaments. On le sauve, puis l'on trouve, dans la maison, sa femme assassinée, ses deux enfants assassinés et, à quelques kilomètres de là, on trouve ses parents assassinés et les chiens des parents tués. Dans un premier temps, quand il sort de son coma, Jean-Claude Romand dira avoir été agressé puis, assez rapidement, il va s'avérer que c'est lui qui est l'auteur de ce quintuple meurtre.

Suite à la découverte de ce massacre, il apparaît que cet homme vit depuis dix-huit ans dans un mensonge invraisemblable : le docteur Romand n'existe pas. Jean-Claude Romand n'a jamais validé sa première année de médecine, il a continué à s'inscrire pendant dix ans en première année à la faculté, en prétendant, à son entourage, qu'il réussissait les examens auxquels il ne pouvait pas se présenter, mais en suivant de manière studieuse les cours... Il est, ainsi, apparu comme un médecin en formation puis, comme un médecin diplômé, en prétextant toujours que ses stages avaient lieu dans une autre ville que Lyon. Il profitera, ensuite, d'une position frontalière pour prétendre travailler en Suisse, à l'OMS.

Il a donc construit un mensonge invraisemblable qui ne va se dénouer que dans le passage à l'acte.

Il y a eu un procès, Romand a été jugé et reconnu coupable. Et, pendant ce procès un écrivain, Emmanuel Carrère, a engagé un travail pour le Nouvel Observateur. Il a assisté au procès et a eu envie d'écrire un livre sur l'histoire du docteur Romand. Le livre a eu beaucoup de mal à se faire. Emmanuel Carrère a écrit un autre livre entre-temps qui s'appelle « **La classe de neige** »⁸⁸ et qui offre une version romancée de plusieurs éléments de l'affaire Romand puis, finalement, il est revenu à la charge et a écrit « **L'Adversaire** »⁸⁹, le livre dont je vais extraire deux lettres, vous en donner lecture sans les commenter.

Emmanuel Carrère écrit, donc, ceci :

Paris, le 21 novembre 1996

Cher Jean-Claude Romand,

Il y a maintenant trois mois que j'ai commencé à écrire. Mon problème n'est pas, comme je le pensais au début, l'information. Il est de trouver ma place face à votre histoire. En me mettant au travail, j'ai cru pouvoir repousser ce problème en cousant bout à bout tout ce que je savais et en m'efforçant de rester objectif. Mais l'objectivité, dans une telle affaire, est un leurre. Il me fallait un point de vue. Je suis allé voir votre ami Luc et lui ai demandé de me raconter comment lui et les siens ont vécu les jours suivant la découverte du drame. J'ai essayé d'écrire cela en m'identifiant à lui avec d'autant moins de scrupules qu'il m'a dit ne pas vouloir apparaître dans mon livre sous son vrai nom, mais j'ai bientôt jugé impossible (techniquement et moralement, les deux vont de paire) de me tenir à ce point de vue. C'est pourquoi la suggestion que vous me faites dans votre dernière lettre, plaisantant à demi, d'adopter celui de vos chiens successifs, m'a à la fois amusé et convaincu que vous étiez conscient de cette difficulté. Difficulté qui est la vôtre, évidemment, bien plus que la mienne et qui est l'enjeu du travail psychique et spirituel dans lequel vous êtes engagé : ce défaut d'accès à vous-même, ce blanc qui n'a cessé de grandir à la place de celui qui, en vous, doit dire « je ». Ce n'est, évidemment, pas moi qui vais dire « je » pour votre compte, mais alors, il me reste, à propos de vous, à dire « je » pour moi-même. A dire, en mon propre nom, et sans me réfugier derrière un témoin plus ou moins imaginaire ou un patchwork d'informations se voulant objectives, ce qui, dans votre histoire, me parle et résonne dans la mienne. Or, je ne peux pas. Les phrases se dérobent, le « je » sonne faux. J'ai donc décidé de mettre de côté ce travail qui n'est pas mûr. Mais je ne voudrais pas que cet abandon provisoire mette fin à la correspondance entre nous ! Il me semble, à vrai dire, qu'il m'est plus facile de vous écrire et, sans doute, de vous entendre une fois mis de côté ce projet où chacun trouvait un intérêt immédiat : sans lui, la parole devrait être plus libre...

Et Romand répond :

Villefranche-sur-Saône, le 10/12/96

Cher Emmanuel Carrère,

Je comprends bien votre situation. J'apprécie la sincérité et le courage de votre attitude qui vous font accepter la déception d'un échec après un travail important plutôt que de vous satisfaire d'un récit journalistique qui ne correspondrait pas à votre objectif.

⁸⁸ Emmanuel Carrère.

⁸⁹ Emmanuel Carrère.

Ce qui me donne encore un peu de force, aujourd'hui, c'est d'abord de ne pas être seul dans cette quête de vérité et, d'autre part, il me semble que je commence à percevoir cette voix intérieure chargée de sens qui, jusqu'à présent, n'a pu se manifester qu'à travers des symptômes ou des passages à l'acte. J'ai l'intuition que c'est essentiel d'entendre en moi une parole qui trouve confirmation dans l'écoute d'un autre et de ce qui parle en lui. Il me semble, aussi, que cette impossibilité de dire « je » pour vous-même à mon propos est liée, en partie, à ma propre difficulté à dire « je » pour moi-même. Même si je réussis à franchir cette étape, ce sera trop tard, et il est cruel de penser que si j'avais eu accès à ce « je » et, par conséquent, au « tu » et au « nous » en temps voulu, j'aurais pu leur dire tout ce que j'avais à leur dire sans que la violence rende la suite du dialogue impossible. Malgré tout, désespérer serait un dernier forfait et, comme vous, je crois que le temps permettra une transformation, qu'il apportera du sens. En écrivant ces mots, je pense à une phrase de Claudel : « Le temps est le sens de la vie », comme on parle du sens d'un mot, du sens d'un fleuve, du sens de l'odorat... En découvrant un sens à cette terrible réalité, elle deviendra la vérité et sera, peut-être, tout autre que celle qui semblait aller de soi. Si c'est vraiment la vérité, elle portera en elle son propre remède pour ceux qu'elle concerne...

Laissons maintenant ces trois situations cliniques et abordons notre deuxième point.

4.3 - UN PLONGEON DANS L'HISTOIRE : L'INDIVIDU

Concernant l'individu, il y a deux références : Le Goff et Todorov.

4.31 - Saint Louis : le Moi et la conscience de soi.

Jacques Le Goff est un historien médiéviste, passionné du purgatoire, fou de Saint Louis. Dans sa biographie de Saint Louis⁹⁰, Le Goff historien travaille sur Saint Louis : il décrit sa vie, il reprend tous les éléments biographiques, tous les éléments objectifs qui nous permettent de comprendre qui il était. Et, au bout de cinq cents pages, Le Goff s'interroge : est-ce que celui dont je viens de parler dans toute cette étude biographique est le « vrai Saint Louis » ? Autrement dit, est-ce que Saint Louis (1214-1270, XIII^e siècle) est doté d'une personnalité individuelle comparable à celle des individus de notre monde contemporain, qui nous permette d'utiliser les éléments objectifs dont nous disposons pour le décrire comme on le ferait aujourd'hui. Il met donc complètement en question son travail d'historien et re-parcourt, dans la suite de l'ouvrage, toute la vie de Saint Louis, armé de ce questionnement.

La position de Le Goff, importante, qu'il faut vraiment lire de très près pour pouvoir la travailler, dans le chapitre dix, c'est de dire : notre monde contemporain, sur le plan de l'individu, est en place à partir de la Révolution française, avec la déclaration des droits de l'homme et la Constitution des Etats-Unis d'Amérique. Mais cette notion moderne de l'individu n'apparaît pas du jour au lendemain en 1789. Elle affleure, apparaît, disparaît, tout au long des siècles historiques précédents que nous pouvons étudier. Et le travail de Le Goff consiste donc, alors, à aller voir quelles sont les différentes façons de poser la question de l'individu à différents moments historiques. Ainsi, dans l'Antiquité, à certain moments, il apparaît une dimension de l'individu comparable à notre dimension contemporaine, à ceci près que cette notion ne deviendra pas, alors, une valeur en soi établie mondialement. A l'intérieur des cités grecques, à quelques kilomètres de différence, cette valeur pourra valoir ou ne pas valoir. Donc, cette notion

⁹⁰ Jacques Le Goff.

d'individu existe de tout temps, mais apparaît puis disparaît, et ne devient une valeur en soi qu'à partir de la Révolution française, à la fin du XVIIIème siècle.

Par contre, à partir du XIIIème siècle, pour Le Goff, la notion d'individu -au sens d'unique et inséparable- n'apparaît pas encore pour deux raisons principales.

- D'une part prime, à ce moment-là, la notion de sujet, sujet au sens d'assujetti. L'être humain peut être considéré individuellement, pratiquement comme nous, sauf que là où nous allons le considérer comme un individu, à cette époque là, il sera considéré comme un sujet, et c'est à partir de sa place au niveau de la classe sociale, de son rang dans la famille, etc., que l'on pourra le désigner. C'est donc sa place de sujet assujetti à l'ordre social humain qui permet de le distinguer, et non sa condition individuelle d'homme. Nous serons, alors, dans une société inégalitaire où l'on ne pourra pas considérer qu'un individu vaut un autre individu. La société féodale ne sera pas, pour autant, fondée sur des rapports d'esclavagisme, mais primera toujours cette notion de sujet.
- D'autre part, Le Goff rappelle que la société est alors pensée comme un corps -ça nous vient de Saint Paul-, un corps, une organisation et que, dès lors, tous ses sujets ont une fonction à l'intérieur du corps social organisé : on ne peut échapper à sa fonction à l'intérieur du corps social organisé et, donc, ne peut alors émerger notre notion contemporaine d'individu.

Cependant, ce qui semble important pour Le Goff, c'est que pendant le XIIIème siècle et, pour lui, de manière emblématique à travers Saint Louis, ce qui se met en place, c'est le Moi, la conscience de soi, notamment par rapport à tout ce qui se passe sur le plan religieux et sur le plan judiciaire : c'est la question de l'aveu, tant au niveau de ce qui se dit dans le confessionnal que de ce que l'on va extorquer dans le palais de justice ou la prison.

Avec le Moi et la conscience de soi, va pouvoir émerger la notion de monde intérieur dès ce XIIIème siècle.

Ainsi, s'il y a pour l'histoire de la psychanalyse une racine dans le XIIIème siècle de Saint Louis, c'est parce qu'à ce moment là, se met en place, à travers le Moi et la conscience de soi, une possibilité d'accéder à la notion de conscient, dont Freud révélera bien plus tard tout son lien avec l'inconscient.

Enfin, Le Goff insiste sur le passage, à cette époque, du « memento mori » au « memento vivere », du « souviens-toi que tu vas mourir » au « souviens toi que tu es en vie », car c'est pour lui ce qui prépare, avec la conscience de soi, ce qui deviendra l'individu. En effet, le rapport à la mort commence à changer : la vie après la mort n'apparaît plus comme étant ce qui doit guider la vie sur terre. Nous sommes là, sans le savoir, dit-il, en train d'assister au passage de la théocratie au possible d'une démocratie.

Notre premier point avec Le Goff, dans sa lecture de la vie de Saint Louis, était donc de pointer, derrière cette notion de sujet-assujetti, la mise en place de la dimension du Moi et de la conscience de soi, qui allait, dans son rapport à la mort, permettre de préparer la notion d'individu.

Voyons, maintenant, Todorov.

4.32 - La peinture flamande du XVème siècle : l'émergence de l'autonomie de l'individu.

Todorov, critique, historien, philosophe, a publié cette année un ouvrage intitulé : « *Eloge de l'individu : Essai sur la peinture flamande de la Renaissance* »⁹¹.

A partir de cet ouvrage, nous allons nous arrêter sur trois représentations, afin de marquer les prémisses, l'arrivée puis, l'accomplissement de l'autonomie de l'individu.

⁹¹ Tzvetan Todorov.

- La première, « Néférouré et Néfernéférouré » est le détail d'une fresque peinte dans le palais d'Armana. Il s'agit du portrait des deux filles d'Akhenaton. Mais, ce portrait est exceptionnel car, tout au long de l'Antiquité (égyptienne, grecque, latine), les portraits étaient essentiellement faits pour les morts. Les portraits sont des peintures funéraires, qui ne sont pas faits pour que des yeux vivants les regardent, mais pour que les morts aient un regard sur ce qui a été peint, et sur ce que représentait les personnes décédées.
L'exception de ces deux jeunes filles, c'est qu'elles ont été retrouvées dans les ruines du Palais, mais à un endroit où elles étaient exposées pour des vivants, pour Akhenaton notamment, qui voulait voir et avoir une représentation de ses filles. C'est donc un portrait au sens moderne, malgré sa datation : d'une part, il représente des personnes que l'on peut reconnaître, donc individualiser mais, surtout, du temps même de sa réalisation, cette peinture a été réalisée pour des vivants, et non pour des morts.
- La seconde, « Terentius Néo et son épouse », fait partie des fresques de Pompéi. Selon Todorov, cette peinture met en évidence une dimension individuelle, parce qu'il ne s'agit pas d'un portrait glorifiant, ou destiné à commémorer quelque chose. Les personnes sont relativement typées, on pourrait supposer que plusieurs modèles pourraient correspondre à ces visages-là, mais, en même temps, le portrait est fait, là encore, pour des personnes vivantes. Il représente un couple pris dans une situation banale : la femme a un stylet, l'homme tient un support pour écrire, il ne s'agit pas d'une situation symbolique.
Pour Todorov, dès la fin de l'époque romaine, cette émergence du portrait va disparaître progressivement dans l'art chrétien car, c'est justement le sens symbolique qui va l'emporter dans l'adresse au spectateur de la peinture : les portraits ne vont, dès lors, plus être faits pour des personnes contemporaines, mais pour représenter un événement particulier dont le sens sera à décrypter dans la peinture ; la plupart du temps, il s'agit d'actes de la vie religieuse.
- Enfin, la troisième : « L'artiste et sa femme » du Maître de Francfort, est un double portrait datant de 1496.
Pour Todorov, le XV^{ème} siècle va devenir le moment fondateur de l'autonomie de l'individu dans le champ de la représentation picturale et, notamment, dans la peinture flamande de la Renaissance.

Trois raisons à cette autonomie de l'individu :

- d'abord, l'objet représenté est définitivement identifiable, *individualisé* : l'artiste et sa femme sont deux personnes aux traits singuliers, réellement reconnaissables ;
- ensuite le représentant, à savoir le peintre, est lui aussi identifiable et signe, soit avec son nom, soit par une particularité -sur ce tableau, vous avez des mouches, une sur la coiffe de la femme de l'artiste, une près de la coupelle de fruits- ;
- enfin, le plus important : à partir de la fin du XV^{ème} siècle, le spectateur est assigné en tant qu'individu à cette place de spectateur. Le spectateur est un individu qui peut venir voir, regarder, admirer ces portraits, pour son plaisir, alors que jusqu'au XV^{ème} siècle, les portraits étaient restés à l'intérieur de la symbolique religieuse et nécessitaient de les dé-coder pour les lire et les comprendre. Sans aucune culture religieuse, sur l'Annonce faite à Marie, je vois des individus peints sur le tableau sans pouvoir saisir leurs différents liens. Or, là, face à « L'artiste et sa femme », il n'y a rien à comprendre : *« Ces deux individus-là mangent, boivent, apprécient les fleurs et, de plus, ont l'air de s'aimer l'un l'autre. Il n'y a plus une seule mouche, comme chez Pétrus Christus, mais deux : nous sommes bien le monde réel, semble dire, paradoxalement, ce procédé de virtuosité. Ici, le profane n'a plus besoin d'être en contiguïté avec le sacré pour justifier*

sa représentation, il la mérite en lui-même. Les activités purement humaines sont, maintenant, à elles-mêmes leur but ; l'autonomie des individus est entière »⁹²).

Le fait qu'il n'y ait rien à comprendre face au tableau signe, pour Todorov, l'autonomie des individus, c'est-à-dire, l'échappée de cette position subjective au sens du sujet-assujetti : on peut rencontrer effectivement ces personnes-là. Le spectateur se retrouve en totale contemporanéité avec les portraits.

Ce détour par l'histoire pour vous faire entendre qu'à partir, d'une part, du moi et de la conscience de soi, dès le XIII^{ème} siècle et, d'autre part, de cette notion de l'autonomie de l'individu dans la peinture du XV^{ème} siècle, il faudra encore tout un temps politique pour arriver à l'individu de la Révolution française.

4.4 - MACHIAVEL : UNE PENSÉE DU SUJET POLITIQUE

Machiavel : 1469-1527. Nous passons donc du XV^{ème} siècle au XVI^{ème} siècle.

J'ai été particulièrement touché par la lecture que fait Claude Lefort de Machiavel dans son ouvrage : « **Le travail de l'œuvre Machiavel** »⁹³ paru, pour la première fois, en 1972 et réactualisé jusqu'en 1986.

J'ai essayé de lire Machiavel : je n'y arrivais pas. J'ai essayé de lire Lefort : je n'y arrivais pas non plus. Je suis revenu, alors, à Machiavel et j'ai commencé à entendre quelques petites choses. Du coup, j'ai pu revenir à Lefort... C'est dire les allers-retours nécessaires pour entrer dans cette lecture.

La difficulté de Machiavel, c'est que c'est très lisible. A la première lecture, ça semble trop simple, presque sans intérêt. La lecture de Lefort est, par contre, très complexe, parfois opaque. Ça entraîne le lecteur à penser qu'il doit donc y avoir quelque chose d'autre à saisir chez Machiavel que cette apparente simplicité. Et c'est bien là, d'ailleurs, ce qui a poursuivi toute sa vie, puis après sa mort, Machiavel : depuis maintenant presque cinq siècles, on pense régulièrement qu'il y avait une pensée cachée chez Machiavel, qu'il n'écrivait pas tout ce qu'il pensait. Ainsi, chacun y est allé de **la** vérité de Machiavel : c'est le plus grand des démocrates, le plus grand des despotes, le plus grand des libertaires..., c'est-à-dire que chacun a essayé de retrouver, chez ce penseur, une vérité qu'il désirait y trouver, moyennant, d'ailleurs, un travail intellectuel souvent passionnant.

Ce que j'ai saisi du travail de Lefort, c'est finalement qu'il faisait une lecture de l'œuvre de Machiavel et, notamment, de ce qu'il appelle « le sujet politique », qui correspond au parcours que l'on peut faire, entre autres, mais pas seulement, dans une psychanalyse.

En effet, Lefort, dans un premier temps, reprend tout ce qui s'est dit sur Machiavel -à l'origine, il s'agit d'une thèse universitaire- puis, il va proposer de suivre Machiavel sans en dégager aucune vérité, mais plutôt en essayant de faire émerger le rapport de Machiavel à la vérité. Et, pour ce faire, Lefort va faire apparaître la **méthode** de Machiavel : ni plus ni moins qu'une racine de la méthode freudienne. Ça consiste à pousser une représentation jusqu'à son point de vérité qui nous oblige à ré-interroger la représentation initiale, avec la difficulté de ne jamais céder durant cette entreprise. Ne jamais céder sur le fait qu'il n'y a pas de vérité ultime, définitive, pour Machiavel, de l'événement, de l'homme politique ou de la situation politique. Ceci va se traduire par cette idée force selon laquelle **l'imitation doit se faire en tant que création**.

Pour expliciter cela, prenons les « avants-propos à la première et à la seconde Décade de Tite Live ». Que trouvons-nous ?

- Une thèse : « *c'est extraordinaire* », nous dit Machiavel, « *aujourd'hui, nous admirons tous l'antiquité -nous allons jusqu'à acheter des petits morceaux d'antiquité que nous*

⁹² Tzvetan Todorov. , p.203

⁹³ Claude Lefort.

sommes heureux d'exposer chez nous-, alors que nous sommes incapables de prendre modèle sur les actions politiques qui se passaient dans l'antiquité »⁹⁴. On se dit donc, à la lecture de cet avant-propos, que la position de Machiavel consiste à proposer de prendre pour modèle l'antiquité pour résoudre des problèmes contemporains, en l'occurrence, les problèmes de Florence auxquels il est confronté à ce moment là.

- Une constatation ouvre l'avant-propos du deuxième chapitre : les individus humains sont vraiment affligeants ! Ils sont persuadés que les temps changent, ils regrettent, dès leur maturité ou leur vieillesse, l'époque de leur jeunesse car, en ce temps, tout allait mieux ! Comme si les situations anciennes étaient forcément préférables aux situations actuelles. Pour Machiavel, c'est une bêtise qui confine au mensonge que de penser cela.

Alors, quelle utilité d'aller se rapporter à des événements datant de l'antiquité, si c'est pour nous dire maintenant que cette problématique est une erreur totale ?

En fait, la position de Machiavel consiste à dire qu'il faut aller imiter l'antiquité pour pouvoir créer une situation nouvelle. La politique doit s'inspirer de ce qui s'est passé pour pouvoir lire et créer du nouveau dans la situation actuelle. Lefort explicite ainsi : « À considérer les deux réponses apportées à la crise politique et militaire qu'affronte une cité, le lecteur découvre donc ce que signifie, pour un homme politique moderne, l'imitation des romains. Imiter Camille n'est pas agir comme Camille, c'est trouver, dans une situation nouvelle, des moyens de combattre aussi adéquats que l'étaient ceux utilisés par Camille ; c'est même suivre une voie qui s'oppose apparemment à la sienne »⁹⁵. L'imitation, selon Machiavel, permet de revenir au passé, mais toujours pour créer du nouveau dans le temps actuel.

De ce point de vue là, pour le dire freudiennement, une analyse, ce n'est pas du tout remonter dans son histoire pour s'y complaire, voire y demeurer, mais bien affronter l'actuel en allant s'appuyer sur ce que peut receler le passé. Ce passé qui, la plupart du temps justement, n'arrive pas à passer : à travers le symptôme, il reste, mais de manière incongrue.

Donc, la position subversive, selon Lefort, de Machiavel, c'est de pouvoir penser une totale autonomie du sujet politique, dans sa vie actuelle, pour autant qu'il sait aller puiser dans les modèles de l'histoire, afin de penser et repenser l'événement présent.

Cette position permet à Lefort -et c'est là, pour moi, une des forces de son travail- de dire que l'œuvre de Machiavel nous met perpétuellement en position d'interprète, au sens où il n'y aura jamais une et une seule vérité à atteindre, mais où, à l'intérieur de chaque événement, tout sera toujours à créer et re-crée.

4.5 - CONCLUSION

Pour conclure, nous allons donc relire la phrase de Cornélius Castoriadis dont nous étions partis : « *La psychanalyse vise à aider l'individu à devenir autonome, capable d'activité réfléchie et de délibération. De ce point de vue, elle appartient pleinement à l'immense courant social historique qui se manifeste dans les combats pour l'autonomie, aux projets émancipatoires auxquels appartiennent, aussi, la démocratie et la philosophie* ».

Aujourd'hui, je lis cette phrase avec Machiavel, après avoir lu Le Goff et Todorov, pour dire que la pratique analytique appartient, effectivement, à un courant historique où se joue la question de la représentation de l'individu. Je ne lis plus, dans cette phrase, l'idée que la pratique analytique

⁹⁴ Machiavel

⁹⁵ Claude Lefort

doit rendre l'analysé citoyen, mais bien plutôt que la pratique analytique ne peut s'exercer qu'avec des individus, c'est-à-dire, des êtres humains politiquement pris dans une société qui leur permette d'avoir une conscience d'eux-mêmes et, donc, d'être dotés d'un monde intérieur interrogeable. A partir de quoi, le travail sur le symptôme permettra de mettre en évidence le rapport de subordination entre le conscient et l'inconscient. Cette façon d'être reconnu comme individu n'est apparue, historiquement, que progressivement. Donc, la pratique analytique relève bien du politique, ce qui ne veut pas dire, pour autant, qu'elle puisse se confondre avec un acte politique.

Si, enfin, je reviens à la première partie de la phrase de Cornélius Castoriadis sur la question de l'individu autonome, avec Machiavel et à travers la lecture de Lefort, il faut vraiment entendre cette autonomie, non pas comme une autonomie du soi pour soi tout seul, mais d'une autonomie qui implique la création, la marque d'un lien à l'Autre qui ne soit pas de soumission.

Revenons, maintenant, à cet homme qui a vécu sur le plan social une vie dite « mensongère » et qui a détruit cette vie. Et puis, à cet autre homme, cet écrivain, qui a toujours été attiré par les situations ou les personnages limites et qui, saisi par ce qu'a vécu Romand et ce qu'a fait Romand -sans, bien sûr, d'aucune façon, minorer ses passages à l'acte meurtriers- va essayer d'écrire un livre. Ce livre, *L'adversaire*, permet -et je trouve que ça s'entend très bien dans l'échange des lettres- réellement à cet homme, prisonnier de sa vie mensongère, d'assister enfin à la mise à mort du « Docteur Romand » qui n'a jamais existé... Il permet à Romand de commencer progressivement, maladroitement et douloureusement, à pouvoir se reconnaître doté d'un monde intérieur.

Ce qui m'interroge, dans ce cas, c'est que dans notre société actuelle, quelqu'un qui n'est ni du côté de la pauvreté, ni de celui de l'exclusion ait pu, comme ça, survivre de manière justement autonome, mais alors, dans la folie de l'autonomie !

Cette folie totale de l'autonomie qui consiste, effectivement, à mettre en place ses propres lois, et l'on voit ressurgir la figure du pater familias romain qui aurait droit de vie et de mort sur sa femme et ses enfants, à créer une espèce de mini société à l'intérieur de la société. Jusqu'au moment du passage à l'acte, Romand, pendant dix-huit ans, fonctionne comme un mini Etat à l'intérieur de l'Etat. Quand il tente de se suicider, il est encore prisonnier de la folie de son autonomie -il ne semble pas qu'il ait vraiment cherché à mourir-. Ce qui, me semble-t-il, le sauve de cette folie, c'est que, suite à l'incendie qu'il avait provoqué, il a *vraiment* failli mourir. Le coma qu'il va traverser l'amènera, à son réveil, à naître à notre société et il aura, alors, à se découvrir coupable de ses passages à l'acte.

Ce cas pose donc une question politique : comment une telle situation de mensonge social a-t-elle pu se produire ? Comment avons-nous permis, dans notre société, qu'un homme puisse, à ce point là, vivre dans un état d'asocialité comparable à ce que peuvent vivre certaines personnes autistes prises en charge dans des institutions ?

Le travail de Carrère -sa lecture du dossier, ses projets d'écriture, ses échanges de lettres et, enfin, la rédaction de son livre- est un travail d'humanisation. Et là où Carrère fait preuve d'une rare justesse sur un plan clinique, c'est bien sûr quand il découvre et dit qu'il ne peut pas dire « je » à la place de Romand. L'énoncé de cet impossible ouvre Romand à pouvoir commencer, effectivement, à poser sa question subjective et, dès lors, à commencer à s'individualiser dans le lien à l'autre, donc, à découvrir une autonomie qui lui permette de faire partie de la société, même si c'est, aujourd'hui, en tant que criminel, prisonnier, condamné.

J. R.

BIBLIOGRAPHIE

CASTORIADIS Cornélius

CARRERE Emmanuel

LEFORT Claude

MACHIABEL

TODOROV Tzvetan

Chapitre 5

ANOMIE DES PUBLICS ET ANATOMIE DES INSTITUTIONS : VERS QUELLES FORMES D'AUTONOMIE ?

Patrick PELEGE

Cette formulation se veut à la fois ludique et rigoureuse, dans la mesure où je voudrais tisser des liens entre trois dimensions, trois champs et trois problématiques qui fondent le travail sanitaire et social.

Les publics accueillis dans les filières du secteur médico-social sont en situation anémique par rapport aux droits communs et sont des citoyens qui relèvent, quand ils y ont accès, de droits spécifiques. Nous y reviendrons.

Les institutions peuvent être appréhendées comme constituant un corps à même d'être analysé comme un corps vivant, constitué d'organisations, de flux, de règles et de lois, mais aussi, d'humeurs qui les rendent plus ou moins vivantes ou mortifères.

Les discours et les projets fondés sur le concept d'autonomie ne manquent pas et affluent au quotidien, dans les projets et les discours des intervenants sociaux et médicaux : mais de quel concept s'agit-il ?

A partir de ces questions et après un rapide tour d'horizon de la manière dont Cornélius Castoriadis conçoit la question de l'autonomie, nous allons essayer, à partir des apports des travaux d'Emile Durkheim (pour l'anomie), de Michel Foucault (pour l'anatomie), de Cornélius Castoriadis et de Robert Castel pour l'autonomie, de rendre compte, d'exposer, d'éclairer, sous l'angle des rapports sociaux, ce qui se trame dans les organisations médico-sociales mises en œuvre pour -plus souvent qu'avec- des publics ou des catégories de population en position et en condition politiques, économiques et culturelles de rupture des liens sociaux.

Dans la mesure où le concept d'autonomie est, depuis le début de ce séminaire, au cœur des échanges et des réflexions individuelles et collectives, permettez-nous d'en reprendre les définitions étymologiques, nous replaçant, ainsi, sur un plan sémantique et sur un plan historique, dans la pensée de Castoriadis, dont l'œuvre, « *aux antipodes du « prêt à penser » apporte un rapport vivant, critique et dynamique. Cela suppose qu'on « la mette au travail, qu'on en teste la pertinence, qu'on en éprouve la valeur heuristique et la fécondité* »⁹⁶.

5.1 - APPROCHE ETYMOLOGIQUE ET CASTORIDIENNE DE L'AUTONOMIE

Notre premier souci est, donc, de retrouver les racines sémiologiques de ce terme d'autonomie (du grec « *auto-nomeo* », adjectif né en 1751) signifiant « *qui se régit par ses propres lois ; droit de se gouverner par ses propres lois ; droit, pour l'individu, de déterminer librement les règles auxquelles il se soumet (Kant)* » d'auto (soi) et nomos « loi »⁹⁷. De l'Agora pour son sens plein, au film d'Agnès Varda (« *Sans Toit ni Loi* ») pour son sens creux, le rapport d'autonomie parle des parcours de femmes et d'hommes, seuls ou en groupes, qui connaissent le destin d'être toujours marqués du sceau du rapprochement ou de l'éloignement, du silence ou de la parole, de la protection ou de la violence réelle et symbolique portée par les sociétés.

Pour Castoriadis, cette idée de l'autonomie n'est pas une construction rationnelle, pas plus qu'elle n'est la simple description d'un fait naturel. C'est une *signification imaginaire*, elle-même création historique, qui est à la fois présupposition de notre pensée et de notre faire (parler, réfléchir, délibérer, mettre en question) et visée devant nous⁹⁸. Il s'ensuit que l'idée d'autonomie n'est pas un simple concept. Autour d'elle « *gravite une constellation de représentations, d'affects et d'intentions* »⁹⁹. L'autonomie est le noyau d'un ensemble de significations imaginaires

⁹⁶ Gérard DAVID, 2000, page 17

⁹⁷ Grand Robert, Dictionnaire historique et analogique de la langue française, nouvelle édition, 1993, Paris, Laffont

⁹⁸ Voir CASTORIADIS, COHN-BENDIT, 1981, pp. 102-103.

⁹⁹ Gérard DAVID, op cit, p. 61

sociales qui englobe la mise en question de tout ce qui est reçu, la liberté, l'égalité, l'auto gouvernement, etc. Elle s'incarne dans des dispositions, des attitudes, des comportements individuels, interindividuels et collectifs. Elle sous-tend des intentions, des désirs et se nourrit d'eux.

Outre cela, il est essentiel de noter que l'idée d'autonomie a une signification inséparablement ontologique et politique ; elle désigne l'ouverture, la mise en question de soi liée à la capacité de la société et des individus de remettre en cause lucidement les lois, l'institution et les significations de la société. Le projet d'autonomie doit se donner comme visée l'instauration d'un nouveau mode de s'instituer et d'un nouveau rapport des hommes et de la société à l'institution. Le problème de la révolution est, en fin de compte, que la société se reconnaisse comme source de sa propre altérité et qu'elle s'auto institue explicitement. Il s'agirait, donc, si nous nous plaçons dans cette visée, dans cette perspective, dans cette projection, de penser notre société contemporaine en tant qu'elle pourrait s'auto transformer. Etant entendu que l'hétéronomie instituée est une création des hommes, c'est à eux qu'il revient d'élucider, aussi, le fait même de l'aliénation sociale (la clôture de la signification et l'éviction des possibles), la situation contemporaine d'une telle révolution et, parmi celles-ci, les institutions autonomes (formes de pensée, d'organisation, d'action) sans lesquelles le processus d'auto-institution explicité et permanent n'a aucune chance de s'engager.

Ces institutions, il ne s'agit pas uniquement de les élucider, il faut aussi les créer. Et nous pouvons discerner, sans peine, que le projet d'auto-institution explicite de la société définie ici de façon abstraite correspond à des enjeux, se heurte à des difficultés, pour faire naître des projets bien réels. L'autonomie, en tant que liberté à l'égard des institutions, ne peut être que collective, donc politique. Autrement dit, « *sa logique interne, aussi bien que ses conditions effectives de réalisation, qui dépassent infiniment l'être singulier, renvoie donc à l'institution de la société où la clôture de la signification est rompue, autrement dit, à la démocratie véritable* »¹⁰⁰.

Si nous nous plaçons dans cette perspective, nous viserons, ici, à appréhender le sens de l'autonomie comme effet d'ouverture, ouverture donnant la possibilité de dépasser la clôture caractérisant les êtres hétéronomes. Cette possibilité n'apparaît, pour Castoriadis, qu'avec l'humain, en tant que faculté de remettre en cause ses propres lois, c'est-à-dire, pour la société, sa propre institution.

Si nous avons fait ce premier détour par une approche de la notion d'autonomie chez Castoriadis, c'est qu'il cadre et nomme la posture envisagée dans notre réflexion : dans quelles organisations institutionnelles sont placés, accueillis, accompagnés, éduqués, soignés, les êtres qui, à titre divers, sont considérés comme exclus d'un certain nombre de conditions d'autonomie, se pensent comme autres ou sont pensés comme tels, sont nommés dans des catégories sémantiques et orientés dans des filières construites par des agents sociaux et dans lesquelles leurs conditions d'existence, dans les faits, sont plus proches de la condition du reclus que de l'inclus. Notre hypothèse de compréhension de ces phénomènes institués dans le secteur social et médico-social est fondée sur des représentations du concept d'autonomie qui se rabattent uniquement du côté des individus et non pas du collectif ; par exemple : « *en posant le principe de l'égalité entre les individus, en particulier, sous la forme de l'égalité des chances, les sociétés démocratiques individualisent l'inégalité : si le jeu est ouvert et que tout le monde peut concourir et être classé selon son mérite, l'échec est imputable à l'individu lui-même. Il en résulte que les inégalités peuvent être vécues, non seulement comme des injustices (on ne m'a pas donné ma chance), mais plus douloureusement, comme des situations traumatisantes pouvant conduire à se remettre soi-même en question (j'avais mes chances comme tout le monde, mais je n'ai pas su les saisir)* »¹⁰¹.

¹⁰⁰ Séminaire de l'EHESS, 28 novembre 1990.

¹⁰¹ Robert CASTEL, Claudine HAROCHE, 2001, p.93

5.2 - DES PUBLICS EN SITUATION D'ANOMIE

Le choix d'avoir retenu ce concept, l'un des concepts majeurs dans l'œuvre fondatrice de la sociologie d'Emile Durkheim, relève de plusieurs raisons :

L'a-nomie (absence de normes) se conçoit par opposition à réglementation ou régulation (esprit de discipline) qui est, au même titre que l'intégration (assimilation à un groupe social), l'une des conditions du fonctionnement de la société. Une société existe -c'est-à-dire, ne se dissout pas en ses composantes individuelles- si et, seulement si, elle parvient à aligner les désirs de l'individu sur les objectifs sociaux que son rôle lui impose. Il y a anomie dans le cas contraire¹⁰².

L'anomie dit quelque chose du rapport social ou, plutôt, de son absence, de la déliaison, des ruptures entre des groupes et des individus qui, dans leurs conditions sociales d'existence, se trouvent, à un moment et parfois pour longtemps, à côté des droits sociaux communs, en dehors des formes mécaniques et organiques de solidarité. Ces individus, ces familles, voire ces groupes sociaux, se construisent et sont positionnés dans des formes de socialité qui relèvent soit, pour partie, de l'absence de droits (administratifs, de protection sociale), de logements, soit d'une position symbolique et réelle d'appartenance collective en dehors des droits communs (Outsiders, Becker, 1963).

Les notions d'aide ou d'assistance sociale, de protection et d'assurance sociales s'imbriquent et nécessitent un éclaircissement, autant dans leurs différences conceptuelles que dans leurs effets de mise en œuvre. Ces termes ont des fondements politiques et juridiques et sont au cœur de questions fondamentales quant à la cohérence du lien social, en se référant aux conceptions durkheimiennes de la solidarité¹⁰³.

Le concept d'anomie, qui a l'ambition de traduire de manière précise la notion vague de dérèglement social, est l'un des concepts les plus couramment employés de la sociologie. Il faut noter que Durkheim a emprunté ce terme au philosophe Jean-Marie Guyau (1854-1888). Chez Durkheim, il n'a pas tout à fait la même signification dans « *Le Suicide* » et dans « *La Division du Travail Social* ». Dans ce dernier ouvrage cité, Durkheim associe la notion d'anomie surtout aux ratés du système de division du travail qui caractérisent les sociétés qu'on qualifiera, après lui, d'industrielles.

Alors que dans « *Le Suicide* », la notion d'anomie prend une signification quelque peu différente et peut être plus précise du seul fait qu'elle est, cette fois, immergée dans un ensemble de deux dichotomies conceptuelles. La première oppose les concepts d'égoïsme (du côté de l'*ego*) et d'altruisme (du côté de l'*alter*). Cette notion recouvre, dans une certaine mesure, celle d'individualisme : l'égoïsme est d'autant plus affirmé dans une société que les individus ont davantage tendance à régler leur comportement, non pas sur des valeurs et des normes collectives, mais sur leur libre arbitre. La propension des individus à l'égoïsme, ou à son contraire, l'altruisme, varie selon les sociétés, les cultures et les situations.

Il a, ainsi, établi plusieurs types de suicides : les suicides dus à des états psychopathiques, à des états héréditaires, à des états d'imitation, des suicides qualifiés par Durkheim « d'égoïstes », « d'altruistes » et « d'anomiques ». « *Le suicide varie en raison inverse du degré d'intégration de la société religieuse, domestique, politique* »¹⁰⁴. Nous n'avons pas le temps de développer, ici, tout ce considérable travail mais, pour être plus concret, E. Durkheim a, par exemple, montré qu'il y avait beaucoup plus de suicides chez les protestants que chez les catholiques et les juifs (plus ou moins grande intégration dans la communauté d'appartenance), qu'il y avait beaucoup moins de suicides en périodes de guerre ou en périodes de famine et d'épidémie qu'en périodes d'expansion économique. Dans le champ du SIDA, on observe statistiquement seulement des

¹⁰² Christian BAUDELOT et Roger ESTABLET, 1984, p. 124

¹⁰³ Emile DURKHEIM, 1978, PUF

¹⁰⁴ Emile DURKHEIM, op cit, p. 222

suicides chez les personnes atteintes par le VIH que depuis quelques années, en même temps que depuis l'apparition des traitements...

5.21 - Un processus et un état anoniques

Ce terme, qui peut sembler un peu savant ou barbare, est le concept inventé par E. Durkheim pour parler de la rupture morale (on se suicide par misère morale plus que pour des raisons de misère économique) ou de la rupture du lien social, état de dérèglement qui débouche sur des états d'isolement ou de solitude extrême. « *Toute rupture d'équilibre, alors même qu'il en résulte une plus grande aisance et un rehaussement de la vitalité générale, pousse à la mort volontaire* »¹⁰⁵.

Rappelons, ici, que ces états de désolation (privés de sol) ont été développés dans les travaux de la philosophe Hannah Arendt¹⁰⁶. Isolement veut dire sans sol, privé de sol, c'est-à-dire, déraciné, sans liens qui rattachent au monde des humains, dans un état de relations personnelles et sociales qui n'ont plus de sens pour la personne, pas suffisamment de sens pour continuer d'aller de l'avant. Et c'est souvent cette rupture de sens qui engendre, chez des adolescents, des passages à l'acte, dans la mesure où ils se sentent et se vivent dans un état de grand isolement, même s'ils sont effectivement physiquement et scolairement entourés. L'isolement et le sentiment de désolation viennent d'un sentiment de vide affectif et c'est ce vide affectif ou ces ruptures d'estime de soi-même ou de la part d'autrui qui peuvent entraîner des effets de suicide.

L'anomie, c'est une position sociale ou personnelle qui est en dehors du nomos, de la norme et de la loi ; c'est l'exact opposé de l'auto-nomos, de l'autonomie qui consiste à intérioriser en soi la norme, la loi symbolique et sociale du monde, c'est-à-dire la contrainte du monde, la contrainte de l'autre. « *L'état de dérèglement ou d'anomie est donc encore renforcé par ce fait que les passions sont moins disciplinées au moment même où elles auraient besoin d'une plus forte discipline* »¹⁰⁷. Etre en situation d'**a-nomie**, c'est refuser ou être en incapacité de faire sienne la loi des autres, la contrainte d'autrui, d'intérioriser en soi l'autre, c'est perdre de l'**auto-nomie**. C'est d'ailleurs sûrement dans ce refus que les suicides des sectes se génèrent. Il y a un film qui évoque très bien ce processus d'anomie. Il évoque le parcours d'une jeune femme qui refuse ou ne peut pas investir des liens dans le domaine familial, économique et relationnel et qui finit par se laisser mourir ; c'est un suicide de type anonique, un processus d'une succession de ruptures, de violences physiques, sexuelles, affectives et d'exploitations sociales qui débouchent sur un univers sans hospitalité, un monde plein d'hostilité. Ce film « *Sans Toit ni Loi* » d'Agnès Varda (je crois que c'est un film de 1985, interprété notamment par Sandrine Bonnaire) représente, de mon point de vue, la meilleure mise en images de ce qu'est le processus d'anomie débouchant sur un état anonique.

Autrement dit, pour Durkheim et pour nous, sociologues, l'anomie est l'état individuel, économique, culturel et social que d'autres nomment exclusion, mais anomie est plus précis, parce qu'exclusion est devenue un terme fourre tout et a tendance à inclure, dans son utilisation récurrente, des réalités psychologiques, relationnelles et sociales qui n'ont rien à voir les unes avec les autres. L'anomie est bien le processus qui consiste à refuser les attaches, les contraintes ou à refuser les attaches ou les contraintes vécues, alors, sur le mode de l'aliénation. Dans aliénation, vous retrouvez le terme de lien et l'aliéné était, au 19^{ème} siècle, le fou, c'est-à-dire celui en dehors de la raison, de la norme, de la contrainte, de la loi des hommes et des sociétés. Etre aliéné ou se sentir aliéné, c'est être sans liens porteurs qui donnent sens à l'existence, c'est perdre ces liens ou avoir des sortes de liens qui sont

¹⁰⁵ Idem, p. 271.

¹⁰⁶ Hannah ARENDT, 1997

¹⁰⁷ Émile DURKHEIM, op. cit., p. 281

asphyxiants et ce sont ces processus de rupture de liens ou d'anomie, qui sont présents dans les suicides anomiques, formes d'état de rupture occasionnée par un passage.

C'est l'une des raisons à repérer l'état d'anomie, de rupture réelle et symbolique comme étant un état moral et social organisateur de l'état psychologique des individus. C'est, en effet, la question du passage d'un état à un autre qui représente, symboliquement et réellement, des difficultés, des angoisses, voire des impossibilités. Qui n'a éprouvé, ici, le passage d'un examen (qu'il soit scolaire ou médical) ou d'un entretien d'embauche, comme une épreuve ? En effet, ce qui est éprouvant, c'est que l'annonce des résultats va provoquer un changement d'une manière ou d'une autre, c'est-à-dire une autre étape dans l'existence. Les échecs aux examens, je l'ai observé avec des étudiants intelligents et compétents, renvoient à rompre avec un état antérieur, à passer d'un état à un autre, d'une période de sa vie à une autre ; un examen est une épreuve symbolique ; se retrouver licencié, en rupture d'emploi ou en état d'embauche peut provoquer le même phénomène pour des raisons strictement opposées : l'homme qui n'a investi que son emploi comme identité sociale et familiale, de par la perte de son emploi, va se retrouver en vide existentiel ; alors qu'à l'opposé, un jeune ou quelqu'un qui n'a jamais travaillé ou qui n'a plus travaillé depuis longtemps, qui a intériorisé les échecs, ne va pas supporter de réussir quelque chose et va tout faire pour refuser cette nouvelle étape de son existence. Dans le domaine de la santé, les résultats évoquant l'état d'avancement de la maladie sont des rituels symboliques et réels de passage d'un état à un autre (on connaît bien cela avec les personnes atteintes par le VIH, autour des résultats des T4 et de la charge virale).

La seconde dichotomie, pour Durkheim, oppose les concepts d'anomie et de fatalisme. Il y a anomie lorsque les actions des individus ne sont plus réglées par des normes claires et contraignantes. Il y a fatalisme « lorsque les normes limitent à l'extrême l'autonomie dont bénéficie l'individu dans le choix de ses fins et de ses moyens »¹⁰⁸.

La notion de fatalisme renvoie à des acceptions de sens courant mieux connues et plus répandues : la destinée, le fruit de la fatalité, l'héritage, la condition de naissance qui s'impose aux individus ; dit encore autrement, le fatalisme s'impose aux êtres, alors que l'anomie s'oppose aux destinées. Les normes auxquelles sont assujettis les acteurs sociaux leur laissent une large marge d'autonomie. Cette autonomie entraîne, sur le plan collectif, des effets de la « rupture de la solidarité organique (des crises) » et, sur le plan individuel, « l'exposition au risque »¹⁰⁹, à « l'incertitude »¹¹⁰, éventuellement, à « l'échec et au désarroi »¹¹¹.

Dans la typologie égoïsme/altruisme, anomie/fatalisme, on repère une intuition fondamentale de Durkheim, à savoir que la complexification des systèmes sociaux entraîne une individualisation croissante des sociétés et, partant, des effets de « dérèglement croissant ». Pour Durkheim, l'anomie croît à mesure que le fatalisme (notion qui décrit les sociétés sur-intégrées) décroît. La notion d'anomie évoque, en creux, l'attachement de Durkheim au modèle simplificateur et contestable assimilant société et organisation, voire société et organisme. Notre société engendre des failles dans ce qui relève de la communauté des hommes et produit ce que les sociologues, Alain Ehrenberg¹¹² et Robert Castel¹¹³, appellent, dans leurs travaux, de « l'individualisme négatif »

La rupture anomique se fait jour dès que l'on brise la conscience commune des individus en introduisant des barrages opaques entre eux : les règles juridiques et morales anciennes ne sont plus valides, l'individu est enfermé dans une tâche précise qui « l'empêche de rien voir au-delà ». Si Durkheim recense d'autres formes anormales de division du travail, il lui apparaît

¹⁰⁸ R. BOUDON, F. BOURRICAUD, 1986, pp. 27-31

¹⁰⁹ Robert CASTEL, 1975

¹¹⁰ Alain EHRENBURG, 1998

¹¹¹ Alain EHRENBURG, 1999, et de GAULEJAC, 1999

¹¹² Alain EHRENBURG, 1998

Alain EHRENBURG, 1999

¹¹³ Robert Castel, 1999

clairement que c'est un remède à l'anomie, une nouvelle articulation entre individualisme et solidarité qu'il s'agira d'inventer.

5.22 - Des exemples du champ sanitaire et social

Pour illustrer plus concrètement ces aspects, nous prendrons trois exemples : dans le champ du handicap, comment passer de 30 ans de vie institutionnelle (filière) à l'autonomie dans l'emploi en milieu ordinaire, sans mettre en place des passerelles qui tiennent compte de l'écart entre les deux univers institués (celui de l'établissement médico-social et celui de l'entreprise) ? Autre exemple : comment, à 60 ans, après tant d'années en milieu protégé, passer par magie au milieu ordinaire de la maison de retraite de droit commun, sans heurts, si le passage n'est pas collectivement soutenu ?

Dans le champ des CHRS, comment concilier les trajectoires des désaffiliés qui ont rompu avec différentes formes de protection (à la fois familiale, affective, relationnelle, économique et sociale), sans tenir compte d'un rythme qui ne se mesure pas à celui des mesures administratives et budgétaires (6 mois renouvelables une fois) ? Dans le champ de la santé mentale, comment organiser, à l'extérieur, ce qui relève de la protection hospitalière, ou comment passer d'une position carcérale du reclus à l'autonomie sociale de l'inclus ? La politique italienne menée dans le champ de la psychiatrie et de l'insertion des personnes porteuses de handicap peut être exemplaire de la révolution culturelle et politique qui a permis de changer les représentations de la folie et du handicap et a changé les pratiques asilaires et discriminantes.

Dans les associations de réduction des risques des champs de la toxicomanie, de la prostitution et du sida, la manière dont les acteurs (usagers de drogues, malades porteurs du VIH et personnes prostituées) ont montré les capacités à produire et à inventer d'autres positionnements de régulation et d'affiliation sociales reste exemplaire. En d'autres termes, nous évoquons, ici, la question de l'hospitalité ou de l'hostilité dans les pratiques instituées dans les hôpitaux, les établissements et les services du secteur social et médico-social, aux sens éthique et politique de sa dimension, sans porter une appréciation moralisante ou psychopathologique, dans le sens où Durkheim appelle de ses vœux, comme la conclusion « De la division du travail » le démontre, à une morale collective.

La notion d'anomie propose, dans certaines de ses acceptions au moins, de mesurer les sociétés réelles à l'aune d'un modèle idéal caractérisé par une heureuse « intégration » de l'individu dans la société. Mais elle compte, aussi, des significations plus utiles : il est vrai que certains systèmes sociaux ont une structure telle que les acteurs sont dans l'incapacité de définir des objectifs à la fois désirables et réalisables, ou que certaines organisations proposent à leurs membres de réaliser des objectifs multiples et incompatibles.

5.3 - ANATOMIE DES INSTITUTIONS

L'anatomie est un concept qu'a utilisé Michel Foucault en tant que tel dans « Surveiller et Punir » : « *le corps humain entre dans une machinerie de pouvoir qui le fouille, le désarticule et le recompose. Une « anatomie politique » qui est, aussi bien, une « mécanique du pouvoir » est en train de naître ; elle définit comment on peut avoir prise sur le corps des autres, non pas simplement pour qu'ils fassent ce qu'on désire, mais pour qu'ils opèrent comme on veut, avec les techniques, selon la rapidité et l'efficacité qu'on détermine... La discipline est une anatomie politique du détail* »¹¹⁴. Par contre, si nous nous référons à la colossale collection « Dits et

¹¹⁴ Michel FOUCAULT, 1975, pp. 140-141

Ecrits », parue en 1994, nous ne retrouvons pas ce concept comme il l'a développé, également, dans « La Naissance de la Clinique »¹¹⁵. En effet, l'anatomie est « *l'étude scientifique par la dissection ou d'autres méthodes de la structure et de la forme des êtres organisés, ainsi que des rapports entre leurs différents organes ; par extension, l'anatomie peut se définir comme étant la structure de l'organisme ainsi étudié et la dissection d'un corps ou d'une partie du corps étudié* »¹¹⁶. Pourtant, et en prenant totalement en considération les précautions énoncées par Georges Canguilhem¹¹⁷ et les réflexions de nos travaux sur cette question, ici même, il y a trois ans¹¹⁸, sur les précautions à prendre en compte pour ne pas confondre le corps organique et l'organisme social, il nous paraît que les travaux de Michel Foucault sur la folie, la sexualité et la prison, comme formes d'institutions, peuvent nous éclairer dans l'analyse sur les fonctionnements mis en œuvre dans les dispositifs d'action sanitaire et sociale, à partir des concepts de dispositif, de discipline et de gouvernementalité notamment.

La conception foucauldienne du terme dispositif nous paraît englober les différents éléments qui pourront être abordés et analysés dans ce travail. Michel Foucault disait : « *ce que j'essaie de repérer sous ce nom de dispositif, c'est, premièrement, un ensemble résolument hétérogène comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, bref, du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre tous ces éléments* »¹¹⁹.

A partir de là, nous pouvons envisager la complexité des organisations d'accueil, de rééducation, d'hébergement, de suite ou de protection administrative et judiciaire, de soins, etc., dans les rapports et les liens qu'elles mettent en œuvre avec ou pour celles et ceux qui en ont l'usage (les dits « usagers » ou « clients », ou « patients », selon les catégories mentales et sociales dans lesquelles ils se trouvent effectivement). Autrement dit, nous pouvons comprendre sur quels modes s'organisent les échanges entre usagers et prestataires de l'action et de l'aide sociales.

Pour aller un peu plus en avant et repérer les rapports effectifs, et pas seulement discursifs, de l'inscription dans les droits de citoyenneté et prendre en considération l'autre dans la position d'altérité et non pas d'altération, mais le prendre, aussi, dans ce qu'il est et ce qu'il a de semblable plus que de différent, un autre concept de Foucault nous semble éclairant aux pratiques instituées : celui de discipline.

« *Les disciplines vont donc porter un discours qui sera celui de la règle, mais non pas de la règle juridique dérivée de sa souveraineté ; elles porteront un discours de la règle naturelle, c'est-à-dire, de la norme. Elles définiront un code qui sera celui, non pas de la loi, mais de la normalisation, et elles se référeront nécessairement à un horizon théorique qui ne sera pas l'édifice du droit, mais le champ des sciences humaines et leur jurisprudence sera celle d'un savoir clinique* »¹²⁰. Le concept de discipline est, avant tout, une analyse de l'espace ; c'est l'individualisation par l'espace, le placement des corps dans un espace individualisé qui permet la classification et les combinaisons¹²¹.

Le champ du secteur social et médico-social se constitue à partir de dispositifs réglementaires et institutionnels, à l'articulation de catégories de publics et de catégories d'institutions. Même si nous rejoignons Erving Goffman quand il dit que « *le terme de catégories est tout à fait abstrait, et peut s'appliquer à n'importe quel agrégat dont, ici, les gens affligés d'un stigmatisme particulier* »¹²², nous avons affaire, dans le cas d'une construction et d'une organisation institutionnelle, à des catégories établies à l'intérieur de ce qui est devenu le champ de l'exclusion.

¹¹⁵ Michel FOUCAULT, 1997

¹¹⁶ Le nouveau Petit Robert, 2000

¹¹⁷ Georges CANGUILHEM, 1993

¹¹⁸ Patrick PELÈGE, 2000

¹¹⁹ Michel FOUCAULT, 1994, p. 229

¹²⁰ Michel FOUCAULT, 1994, p. 188

¹²¹ Idem, pp. 516-517

¹²² Erving GOFFMAN, 1989, p. 36

C'est pourquoi, il nous paraît nécessaire d'appréhender les « usagers de l'aide sanitaire et sociale » et les structures catégorielles existantes, à partir de l'articulation des trois éléments suivants :

- une répartition à partir des modèles de dispositifs et de champs existants (le champ hospitalier, le champ médico-social, le champ public ou associatif) ;
- une répartition par typologie institutionnelle, au croisement d'une classification officielle et d'organisations mises¹²³ en place par les acteurs associatifs¹²⁴ (IME, CHRS, MECS, etc.) ;
- une répartition mettant en relief les types de catégories de populations présentes dans ce dispositif, en termes d'âge, de sexe et de critères sociaux et administratifs (établissements ou services pour enfants ou adultes, jeunes de plus ou moins 25 ans, population masculine, féminine avec ou sans enfants, ou mixte), etc.

Ce dispositif s'est établi de manière disparate et complexe, compte tenu de son enracinement dans les histoires associatives extrêmement variées d'une région à l'autre, mais aussi, des politiques d'aide sociale qui ne se sont pas mises en œuvre de manière constante dans les différents départements.

5.4 - VERS QUELLES FORMES D'AUTONOMIE ?

Forts des concepts empruntés chez Durkheim pour qualifier les publics en situation d'anomie ou de désaffiliation, pour Robert Castel, telle qu'il a pu le développer dans « *Les Métamorphoses de la question sociale* »¹²⁵, nous pouvons revenir vers Castoriadis et ses réflexions sur le projet politique d'autonomie, en tentant un parallèle entre ce qu'il concevait comme approche de l'autonomie du point de vue sociétal, en essayant de l'appliquer à un niveau plus micro social qui est celui du secteur de l'aide sociale ou, plus précisément, du champ de l'action sociale et médico-sociale, telle que définie dans le paragraphe précédent, tout un dispositif de dispositions et d'organisations au service des publics en situation de handicap ou de pauvreté, d'exclusion des droits communs dans presque tous les cas (dans le domaine de l'emploi, du salariat, de l'assurance -relevant donc de l'assistance-, de l'habitat et des propriétés sociales contemporaines).

Si nous osons un parallèle entre cette approche politique de la société et notre champ, nous dirons, avec Castoriadis, que toute organisation autonome est d'abord, à la fois, Institution social-historique et communauté politique. Autrement dit, ce premier point désigne un univers humain-social spécifique et possédant une unité-identité, comme mode propre de significations et ensemble cohérent d'institutions secondes. Par exemple, l'ADAPEI du Cantal est un univers propre, lui-même constitué d'organisations, en son sein, qui sont des institutions secondes, à ne pas confondre avec d'autres ADAPEI d'autres départements.

Cette réalité a deux aspects liés : la société autonome, comme toute société, procède d'abord d'une *institution imaginaire*, c'est-à-dire d'un ensemble de significations imaginaires sociales animant l'Institution et se réalisant dans et par elle (par exemple, le sentiment d'appartenance collective pour les parents, les enfants et les salariés abrités dans le même tout associatif). Elle

¹²³ Eugène ENRIQUEZ, Mars-Avril 1998, n° 20, pp. 30-33

¹²⁴ Nous nous référerons principalement aux travaux d'Eugène ENRIQUEZ et, notamment, de « *l'organisation en analyse* », 1992, PUF, en nous rappelant qu'une entreprise « est pleine de bruits et de fureurs et, dans ce sens, elle est à la fois espace de vie et espace de mort. En émergeant, en tant que lieu de culture (au sens anthropologique du terme) et non seulement en tant que lieu d'exploitation et d'aliénation (comme au XIXème siècle), l'entreprise met au point, pour ses membres, des principes éthiques d'action à mettre en œuvre dans la vie de travail et elle se préoccupe, par la formation et le perfectionnement, de la socialisation de ses acteurs ».

¹²⁵ Robert CASTEL, 1995

incarne, aussi, un *régime social*, c'est-à-dire un « type donné d'institution de la société en tant qu'il dépasse une société singulière »¹²⁶ (chaque association a une organisation de représentation des acteurs la constituant spécifique).

A cela, il faut ajouter une donnée *ontologique* relative à l'institution sociale historique globale en général. A savoir, qu'une société autonome s'instituerait « *nécessairement dans et par les trois dimensions indissociables de la représentation, de l'affect et de l'intention* » et qu'elle satisferait à cette condition « *formelle* » dans et par la création d'un ensemble de significations imaginaires sociales et d'une institution social-historique spécifiques, lesquels impliquent, à la fois, certaines « *représentations* » (exemple de la place des invalides dans la société), certains « *affects* » (les relations entre parents, personnes handicapées et salariés) et une certaine poussée de la société (volonté d'intégration à l'école et en milieu ordinaire de travail), le tout manifestant la cohérence d'une « *création social-historique spécifique* »¹²⁷.

La notion de communauté politique -la POLIS au sens d'institution/constitution telle que la concevaient les Anciens- se réfère, quant à elle, au *régime politique* pris au sens plein du terme. C'est-à-dire à un ensemble de réalités articulées faisant système : un certain régime du politique (la dimension de l'institution sociale qui a trait au pouvoir explicite) ; des institutions, des formes d'organisation et d'action ; des valeurs et des normes socialement vécues, un *ethos* animant l'agir des acteurs. Là, encore, la société autonome est une telle communauté politique, en droit, sinon en fait et, en tout cas, comme projet. Poursuivant ce parallèle, nous engagerions l'hypothèse qu'une institution autonome serait celle qui porte un régime politique (un horizon et non pas une seule gestion et, surtout, une éthique qui fonde les valeurs collectives).

Se situer dans la complexe approche de Cornélius Castoriadis sur sa conception d'une société autonome, c'est repérer que les acteurs qui portent le projet d'autonomie puissent œuvrer en tenant compte de la *pluralité des dimensions* qui définit toute société humaine. Ils doivent comprendre dans quel cadre *multidimensionnel* (et non pas le cadre unidimensionnel) ils agissent, l'objet complexe qu'ils travaillent et les difficultés qui en découlent.

Mais, l'existence d'une société -d'une institution- autonome est soumise à d'autres conditions encore : « la première d'entre-elles est de répondre à la question du *sens*, dans la mesure où l'Institution sociale doit assurer une fonction essentielle, « *la socialisation de la psyché, la fabrication sociale des individus, dans et par laquelle l'institution doit pouvoir fournir du sens à la psyché* »¹²⁸.

Outre cela, une société autonome implique un vaste ensemble de *médiations pratiques*, de processus créateurs étayés sur des institutions (matérielles et immatérielles) qui fournissent un cadre propice au déploiement de l'activité autonome ; nous rencontrons évidemment, ici, *la politique*, en l'occurrence, une politique orientée par l'exigence de créer et faire vivre les institutions permettant aux individus et à la collectivité une auto-réflexivité et une participation civique maximale.

Nous trouvons, aussi, l'*éthique* car, pour l'auteur, aucune société autonome n'est concevable sans une éthique socialement et politiquement partagée : éthique et politique peuvent être distinguées en pensée mais, pour Castoriadis, « *ce sont là deux aspects impossibles à distinguer en réalité* »¹²⁹.

En fait, le projet d'autonomie a, d'emblée, une dimension *culturelle* ; il engage et implique l'ensemble de la culture : modes d'agir et de penser, types anthropologiques, formes institutionnelles, significations imaginaires qui leur donnent sens. Souligner cette dimension transversale du projet d'autonomie n'est qu'une autre manière de dire que *société autonome et individus autonomes s'impliquent circulairement*.

Dans l'optique castoridienne, le terme *paideia* signifie culture/socialisation/éducation, l'éducation effective, tout au long de la vie, des individus et portée par l'ensemble de l'Institution social-historique (institutions matérielles, modes de faire, normes, valeurs et significations

¹²⁶ Cornélius CASTORIADIS, 1986, p. 186

¹²⁷ Gérard DAVID, op. cit. pp. 70-71

¹²⁸ Idem, p. 72

¹²⁹ Voir « *Fait et à faire* », 1989, pp. 54-62

imaginaires qui les sous-tendent...). Ainsi entendue, la *paideia* correspond à la création d'individus sociaux, au dressage des individus vers/pour la société, à la création sociale de leurs besoins et de leurs capacités.

La *paideia* est bel et bien, pour Castoriadis, *l'institution la plus radicale*, centrale et fondamentale du projet d'autonomie et de la forme de société qu'il vise et, cela, parce qu'elle est l'opérateur essentiel de la *socialisation à l'autonomie*.

Avant de conclure, nous poursuivons la pensée de Castoriadis pour qui une société autonome est impensable hors l'existence d'individus autonomes ou, en termes politiques, de citoyens démocratiques actifs et lucides. Mais, de tels citoyens sont eux-mêmes impensables hors de leur fabrication, moyennant le jeu de multiples institutions sociales, au premier rang desquelles une certaine *paideia*. Nous retrouvons, ici, un retour aux sources helléniques de l'éducation, aux origines de ce qu'était le précepteur et non pas l'accompagnateur contemporain.

Autrement dit, une société autonome et des individus autonomes se présupposent mutuellement, et le processus dont ils sont le résultat est celui d'une construction des deux termes dans et par leur présupposition croisée : le constat s'impose, en effet, que « *concrètement, la société n'est que moyennant l'incarnation et l'incorporation, fragmentaire et complémentaire, de son institution et de ses significations imaginaires par les individus vivants, parlants et agissants. En se créant, la société crée l'individu et les individus dans et par lesquels seulement elle peut être effectivement* »¹³⁰.

5.5 - CONCLUSION

En prenant la question de l'autonomie sous un angle social-historique, on observe que ce projet s'appuie sur un héritage et des réalisations partielles, que ce projet s'appuie sur un socle qui est, lui-même, en constante évolution, à partir duquel les acteurs peuvent œuvrer plus en avant vers l'autonomie. Ce qui nous fait penser et dire que le travail éducatif ou le travail sanitaire et social pourrait participer à renforcer le socle, les ponts d'appui et d'arrimage servant de base à celles et ceux qui s'en approprient des utilités à leurs trajectoires singulières, mais dans une perspective universelle.

Si nous terminons en respectant fidèlement la pensée de Cornélius Castoriadis, aucune transformation ne semble possible sans un travail. Sans un travail de la société et des individus sur eux-mêmes, mais aussi, de manière plus souterraine, sans un travail sur le plan des significations imaginaires, des valeurs et des normes pratiques en vigueur, sans un travail des investissements psychosociaux. Or, tout cela, au final, alimente et incarne « *un processus de mutation anthropologique* »¹³¹, un changement profond des individus et de la société d'où il résulte, par exemple, que les premiers ne sont ni serfs, ni conformes et la seconde, ni théocratique, ni totalitaire.

Autrement dit, deux lois fondamentales régissent, donc, la liberté dans une société autonome et pour des individus qui veulent l'être : « *Pas d'exécution sans participation égalitaire à la prise de décisions. Pas de loi sans participation égalitaire à la position de la loi* ». Associée à la liberté et à l'égalité, nous trouvons -pour finir- la justice, non pas ce qui relève du droit positif ou des décisions judiciaires, mais ce qui, à l'intérieur du nomos de la cité, dans le cadre de l'Institution ou de la société, permet de décider ce qui est juste ou injuste, dont la véritable définition est d'être l'expression de l'interrogation permanente.

Permettez-nous de faire une ultime analogie entre les réflexions de Castoriadis sur la société¹³² et les nôtres, sur les institutions sanitaires et sociales, en relevant qu'une institution juste n'est pas celle qui a adopté, une fois pour toutes, des lois justes, mais une institution où la question de

¹³⁰ Voir « *pouvoir, politique, autonomie* », 1990, pp. 114-115.

¹³¹ « *Socialisme et société autonome* », *Le contenu du socialisme*, Paris, UGE, Coll. 10/18, p. 38.

¹³² En nous référant, en particulier, aux apports de Gérard DAVID, « *Vers une démocratie véritable* », dans *Cornelius Castoriadis, le projet d'autonomie*, Paris, Michalon, pp. 97-98.

la justice, de l'ajustement reste constamment ouverte, où « *il y a toujours possibilité socialement effective d'interrogation sur la loi et sur le fondement de la loi* »¹³³.

P. P.

¹³³ « Socialisme et société autonome », dans *Le contenu du Socialisme*, 1979, Paris, UGE, Coll. 10/18, pp. 40-43.

Bibliographie

- ARENDT Hannah
1997. **La condition de l'homme moderne**. Paris, édition Folio
La crise de la culture. Paris, édition Folio
- BAUDELOT Christian et ESTABLET Roger
1984. **Durkheim et le suicide**. Paris, PUF
- BOUDON R., BOURRICAUD F.
1986. **Dictionnaire critique de la sociologie**. Paris, PUF
- CANGUILHEM Georges
1993. **Le normal et le Pathologique**. Paris, PUF
- CASTEL Robert
1975. **La gestion des risques**. Paris, Minuit
1999. **Les métamorphoses de la question sociale, chronique du salariat**. Paris, Edition de Poche, Fayard
- CASTEL ROBERT, HAROCHE Claudine
2001. **Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi, entretiens sur la construction de l'individu moderne**. Paris, Fayard
- CASTORIADIS, COHN-BENDIT
1981. **De l'écologie à l'autonomie**. Paris, Seuil
- CASTORIADIS Cornélius
1986. **Le régime social de la Russie**. In « Les carrefours du labyrinthe II », Paris, Seuil, Collection Points Essais
1989. **Fait et à faire : Les Carrefours du Labyrinthe V**. Paris, Seuil
- DAVID Gérard
2000. **Cornélius CASTORIADIS, le projet d'autonomie**. Paris, Michalon
- DURKHEIM Emile
1978. **De la division du travail social**. Paris, PUF
- EHRENBERG Alain
1998. **L'individu incertain**. Paris, édition de Poche
1999. **La Fatigue d'être soi**. Paris, Odile Jacob
- ENRIQUEZ Eugène
1998. **Pouvoir et désir dans l'entreprise**. In « Comprendre les organisations », Revue des Sciences Humaines, hors série, Mars-Avril, n° 20, pp. 30-33

1992. **L'organisation en analyse.** Paris, PUF
- FOUCAULT Michel
 1975. **Surveiller et punir, naissance de la prison.** Paris, Gallimard
 1997. **Naissance de la clinique.** Paris, PUF, Quadrige
 1994. **Le jeu de Michel Foucault, entretien de juillet 1977.** In « *Dits et Ecrits* », Tome III, 1976-1979, Paris, Gallimard
- de GAULEJAC
 1999. **Les sources de la honte.** Paris, Desclée de Brouwer
- GOFFMAN Erving
 1989. **Stigmate, les usages sociaux des handicaps.** Paris, Minuit
- PELEGE Patrick
 2000. **Esquisses du normal et du pathologique.** In « *Des représentations dans les institutions sociales et médico-sociales* », ouvrage collectif du C.C.R.A., Paris, SCOPEDIT

Chapitre 6

LES DESERTS PROGRESSENT : REFLEXION SUR LES PARADIGMES PRODUCTIFS

Patrick Mudler

6.1 - INTRODUCTION

S'interroger sur la « crise du politique », pour un économiste, renvoie immanquablement à la manière dont celui-ci conçoit les places respectives du marché et de l'organisation. Bien entendu, de multiples nuances pourraient être trouvées, mais on peut se risquer à évoquer deux grands types de représentations de cette crise du politique¹³⁴.

Le premier, celui de l'économie orthodoxe, s'appuie sur une conception des lois économiques qui les rend autonomes de la décision politique. En simplifiant, il y a crise du politique lorsque les décideurs s'avisent d'intervenir (en les perturbant) sur des phénomènes qui relèvent de lois générales et presque naturelles (la « main invisible » d'Adam Smith). Ici, la crise du politique sera, avant tout, reliée aux interventions inadéquates de l'État qui empêchent le bon fonctionnement du marché, lui-même restant le meilleur instrument d'allocation optimale des ressources.

Le second type de représentation prend assez exactement le contre-pied de la conception orthodoxe (les économistes de ces courants sont d'ailleurs souvent qualifiés d'hétérodoxes). Il stigmatise la soumission du politique aux forces du marché et critique son incapacité à orienter, voire réguler fondamentalement le fonctionnement des marchés, vus comme étant des créations sociales et non des mécanismes spontanés.

Cette dernière critique n'a de sens qu'en rompant avec la croyance en des lois économiques et en insistant davantage sur l'encastrement de l'économie dans le social. En d'autres termes, les économistes hétérodoxes s'efforcent de penser l'institution de l'économie à partir du postulat que l'essence de l'économie n'est pas qu'économique (Caillé, 1990). La crise du politique correspond, ici, davantage à son effacement qu'à sa trop forte emprise. C'est dans cet esprit que sera présentée cette contribution.

Le point de départ de notre réflexion est presque anecdotique. Il s'agit d'une remarque de Castoriadis qui revient dans un entretien sur ce qu'il avait largement développé dans le tome IV des *Carrefours du labyrinthe : la montée de l'insignifiance*¹³⁵. « L'insignifiance » dit-il « est un désert qui progresse dans le monde contemporain »¹³⁶. Il cite, à l'appui de cette métaphore, une phrase de Nietzsche : « le désert croît, malheur à celui qui protège le désert »¹³⁷ et renchérit sur le fait qu'aujourd'hui, toutes les institutions protègent le désert : le marché, les mentalités qui font de l'économie le centre de tout, un conformisme généralisé (et non, comme il est dit souvent, l'individualisme, nous y reviendrons).

Deux raisons nous ont conduit à nous arrêter sur cette référence au désert et aux institutions qui le protègent.

La première est l'usage du mot « institution » qui recouvre, pour Castoriadis, non seulement des organisations, mais aussi des phénomènes symboliques dont on peut dire qu'ils sont *institués*, dès lors qu'ils sont largement partagés. Ainsi, lorsque Castoriadis affirme que les institutions protègent le désert, il faut entendre ce mot dans ses dimensions formelles et informelles ou,

¹³⁴ Représentations que l'on retrouve dans les débats récents de ces dernières années à propos de la "pensée unique".

¹³⁵ Cornélius Castoriadis, 1996

¹³⁶ Cornélius Castoriadis, 1996, p. 11

¹³⁷ A noter que pour Nietzsche, le désert était représenté par le nihilisme européen en tant que « *dépréciation morbide de toutes les valeurs suprêmes et désert de sens* » (LIPOVETSKY, 1980, p. 69). Il s'accompagnait d'un désespoir, d'un sentiment d'absurdité que l'on ne retrouve pas dans le désert décrit par CASTORIADIS puisqu'au contraire, ce dernier montre qu'il y a adhésion de la population à l'insignifiance, que cette adhésion est même la condition *sine qua non* de la survie du système. Pour lui, cette adhésion est un processus complexe : « *la fabrication sociale de l'individu et des individus* », c'est-à-dire « *l'instillation aux gens, dès leur plus tendre enfance, d'un rapport à l'autorité* » et « *l'instillation aux gens d'un ensemble de « besoins » à la satisfaction desquels ils seront attelés toute leur vie durant* » (Castoriadis, 1996, p. 27).

autrement dit, organisationnelles et symboliques : il y a un ensemble d'institutions, « *un imaginaire* » (que Castoriadis, à la suite de Lacan, appelle par moments « *le discours de l'autre* »¹³⁸) qui sont source d'aliénation pour les individus.

Pour l'économiste, cet usage du mot « institution » renvoie à une école de pensée particulière (les institutionnalistes) qui, à la suite de T. Veblen, J.R. Commons, K. Polanyi et d'autres, ont montré qu'il était vain d'analyser le fonctionnement de l'économie sans s'intéresser, également aux institutions, fort diverses selon les lieux et les époques qui influencent les comportements¹³⁹. Selon ces auteurs, l'institution « *est un terme générique en résonance avec les notions d'organisation, de communauté, de groupement, de collectif ; de règles laïques, morales, religieuses ou juridiques, de valeurs, de conventions, de normes* »¹⁴⁰. Ainsi, l'Etat ou la famille sont des institutions, l'interdiction de l'inceste, le respect de la parole donnée ou la priorité à droite en sont également.

On retrouve, ici, pour partie, une définition de l'institution qui est celle des anthropologues : « *l'institution, c'est tout ce qui, dans une société donnée, prend la forme d'un dispositif organisé visant au fonctionnement ou à la reproduction de cette société et résultant d'une volonté originelle (acte d'instituer) et d'une adhésion au moins tacite à sa légitimité supposée. Une institution comporte nécessairement des valeurs et des normes (...) qui tendent à engendrer, chez les membres de la société considérée, des comportements stéréotypés (...)* »¹⁴¹. On remarquera, toutefois, que la dimension volontairement organisée de l'institution propre à cette définition la rend plus étroite que celle des économistes institutionnalistes : il y a des institutions informelles (certaines représentations sociales, par exemple) pour lesquelles il est sans doute difficile de repérer, à la fois, la volonté qui les a fondées et l'aspect organisé de leur dispositif.

Ce qui relie ces institutions fort diverses, c'est « *qu'elles apportent de l'ordre dans les actions de leurs membres et les relations qu'ils entretiennent* »¹⁴². Elles sont tout ce qui, du formel à l'informel, contribue à cimenter la société¹⁴³. De ce point de vue la proximité avec Castoriadis est évidente.

La seconde raison est la référence au désert, dont on verra qu'elle est métaphoriquement utilisée dans des champs assez divers et, notamment, (dans un domaine sur lequel nous avons travaillé) pour qualifier un certain état du monde rural contemporain.

Avant d'aller plus loin, quelques rappels concernant le contexte dans lequel s'inscrit la citation de Castoriadis. Même s'il est difficile de résumer, en quelques mots, une œuvre foisonnante, il faut avoir en tête que cette œuvre est traversée par deux axes permanents :

d'une part, une critique radicale du capitalisme et du communisme comme systèmes, car ni l'un ni l'autre ne peuvent donner un sens à la vie des hommes (le désert)¹⁴⁴ ;

d'autre part, la tentation de fonder une théorie conduisant à une société autonome, peuplée d'individus autonomes, c'est-à-dire des individus chez qui le conscient domine l'inconscient, des individus capables d'*imagination radicale*, capables -par conséquent- d'inventer des significations, capables de création *ex nihilo*, capables d'instituer la société. « *L'autonomie devient alors : mon discours doit prendre la place du discours de l'Autre, d'un discours étranger qui est en moi et me domine, parle par moi* » ; l'Autre étant « *le dépôt des visées, des désirs, des*

¹³⁸ Cornélius Castoriadis, 1975

¹³⁹ On pourra lire sur la question : Veblen (1899), Dutraive, (1993), Corei (1995).

¹⁴⁰ Corei, 1988, p. 8

¹⁴¹ Bonté et Izard (1991) : « *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* », cité par Jocelyne Huguet-Manoukian, 2000.

¹⁴² Corei, 1998, p. 8

¹⁴³ Pour être plus précis, il existe, dans la littérature économique, deux grandes manières d'appréhender les institutions. Suite aux travaux de Williamson, il y a ceux qui opposent l'institution au marché et qui considèrent que les institutions suppléent au marché, là où il n'est pas efficace ; et ceux qui considèrent que les deux conceptions ne s'opposent pas, mais que le marché est lui-même une institution particulière (Corei, 1998).

¹⁴⁴ Castoriadis a consacré de longues pages à la critique de Marx qui selon lui s'est lourdement trompé dans son analyse du capitalisme. De plus, là où la révolution d'inspiration marxiste s'est produite, elle a donné lieu à un monstre (capitalisme d'état et caste bureaucratique) pire que le capitalisme, puisqu'à la logique du profit s'est ajoutée celle du totalitarisme.

investissements, des exigences, des attentes, des significations dont l'individu a été l'objet, dès sa conception et même avant, de la part de ceux qui l'ont engendré »¹⁴⁵.

Tout au long de son œuvre, Castoriadis reviendra sur cette dialectique autonomie- hétéronomie : *« nous ne sommes, certes, pas déterminés par notre milieu ou notre situation ; mais nous en sommes conditionnés infiniment plus que nous n'aimons le penser et, surtout, en tant qu'individus, nous ne choisissons ni les questions auxquelles nous aurons à répondre, ni les termes dans lesquels elles seront posées, ni, surtout, le sens ultime de notre réponse une fois donnée »¹⁴⁶. Ainsi, l'individu « Supposé "libre" de donner à sa vie le sens qu'il "veut", ne lui "donne", dans l'écrasante majorité des cas, que le "sens" qui a cours, c'est-à-dire le non-sens de l'augmentation indéfinie de la consommation. Son "autonomie" redevient hétéronomie, son "authenticité" est le conformisme généralisé qui règne autour de nous »¹⁴⁷.*

Sans aller jusqu'à affirmer que Castoriadis formule un projet, on peut tout de même noter que ses travaux visent à esquisser une alternative (une *nouvelle création imaginaire*) aux deux systèmes que sont le capitalisme et le communisme. Depuis quelques années, la référence au communisme a sans doute perdu de son actualité, mais la recherche d'une alternative non capitaliste demeure. En ce sens, les réflexions de Castoriadis restent actuelles. Sa critique forte de la démocratie, telle qu'elle existe, trouve un écho, aujourd'hui, dans l'aspiration à une « démocratie participative »¹⁴⁸ (selon lui, un individu peut être libre, même dans un monde où existent des règles, à condition qu'il ait la possibilité réelle de discuter ces règles, de les remettre en cause et de participer à leur formation¹⁴⁹), qui est devenue, depuis quelques années, un des axes (un slogan ?) majeurs du développement « durable » ou « soutenable »¹⁵⁰.

Ainsi, pour Castoriadis, le fonctionnement actuel de la société est inquiétant. Ses travaux sont traversés par des constats pessimistes sur « le délabrement » (terme attribué à la situation des États-Unis qui subissent un délabrement interne dont, selon lui, on doit se soucier dans la mesure où ce pays est le miroir de notre avenir : érosion du tissu social, ghettos, apathie, cynisme de la population, corruption, crise de l'éducation (tous les étudiants diplômés sont étrangers), dégradation de l'appareil productif et économique, etc.). Son inquiétude est renforcée par le silence de la critique à propos des « *problèmes brûlants du présent : la décomposition des sociétés occidentales, l'apathie, le cynisme et la corruption politiques, la destruction de l'environnement, la situation des pays misérables, etc.* »¹⁵¹. Ce silence de la critique a fait l'objet d'un certain nombre de travaux, notamment, BOLTANSKI et CHIAPELLO¹⁵² qui l'expliquent par un changement du capitalisme, lequel a récupéré et s'est approprié les thèmes habituels de la critique.

Il y a donc danger, et ce danger trouve sa source fondamentale dans le fonctionnement économique (le libéralisme, puisqu'il ne reste que lui) impuissant à donner du sens, tenu par une *oligarchie libérale* qui « *maintient une situation aisée ou tolérable pour 80-85 % de la population (inhibée, au surplus, par la peur du chômage)* » et « *reporte toute la merde du système sur les 15-20 % inférieurs de la société, qui ne peuvent réagir que par la casse, la marginalisation et la criminalité : chômeurs et immigrés en France, Noirs et Hispaniques aux États-Unis, etc..* »¹⁵³.

¹⁴⁵ Cornélius Castoriadis, 1975, p. 140

¹⁴⁶ Cornélius Castoriadis, 1998, p. 209

¹⁴⁷ Cornélius Castoriadis, 1996, p. 62

¹⁴⁸ On notera toutefois le pléonasme : étymologiquement, démocratie signifie le *Kratos* du *démos* : le pouvoir du peuple. Le peuple peut-il exercer le pouvoir sans participer ?

¹⁴⁹ Cornélius Castoriadis, 1975

¹⁵⁰ Ainsi, dans l'article 1^{er} de la loi du 29 juin 1999 portant sur l'aménagement et le développement durable du territoire, est-il écrit à propos de la politique d'aménagement : « *les citoyens sont associés à son élaboration et à sa mise en œuvre, ainsi qu'à l'évaluation des projets qui en découlent* ».

¹⁵¹ Cornélius Castoriadis, 1996, p. 85

¹⁵² Boltanski et Chiapello. 2000.

¹⁵³ Cornélius Castoriadis, 1996, pp. 68-69

Cette aisance a pour conséquence que les normes et les valeurs sont remplacées par le « niveau de vie », le bien être, le confort et la consommation. Certes, explique-t-il, les sociétés occidentales donnent une image de richesse et de puissance technologique et militaire, mais *« cela en tant que tel n'implique rien et n'entraîne rien quant à l'émergence d'un processus émancipatoire »*¹⁵⁴. Car ces sociétés, en même temps, présentent une image repoussoir, *« celle de sociétés où règne un vide total de signification »*¹⁵⁵ ; seules valeurs : l'argent, la notoriété médiatique, le pouvoir. Plus de communautés, plus de solidarité réduite à des dispositions administratives. Où est l'individu responsable, *« capable de gouverner et d'être gouverné, comme le dit Aristote de ce qu'est une collectivité politique réflexive et délibérative »*¹⁵⁶ ? demande-t-il.

On l'aura compris, pour Castoriadis, l'individu de notre société est vide, ses libertés *« fonctionnent de plus en plus comme simple complément instrumental du dispositif maximisateur des jouissances individuelles »*¹⁵⁷. Cet individu ne fait pas ce qu'il veut, et ce qu'il fait est déterminé par le champ social-historique, par l'institution spécifique de la société et ses significations imaginaires.

Un si noir constat ne peut qu'interroger. Le délabrement est-il arrivé au stade décrit par Castoriadis ? Sommes-nous vraiment des individus vides mangeant des pizzas devant une télévision nous débitant des âneries à longueur d'année ? Quels outils d'analyse peut-on mobiliser pour examiner plus rigoureusement en quoi l'économie conduit au désert ? C'est sur ces questions que cette contribution se propose de réfléchir.

Dans un premier temps, nous allons revenir rapidement sur le désert, puisque ce dernier est souvent mobilisé pour broser les traits d'un avenir sombre (et sec !) ; et ce, comme nous le verrons, dans de nombreux domaines.

Dans un second temps, nous utiliserons le concept de paradigme socio-technique¹⁵⁸ pour montrer comment on peut inscrire le fonctionnement économique dans un ensemble plus vaste d'institutions formant un tout cohérent. Nous tenterons de rassembler les principales institutions repérables pour examiner comment elles s'articulent entre elles pour faire progresser le désert.

6.2 - LE DESERT COMME REPRESENTATION DU VIDE

Le désert est, au sens premier, une réalité géographique et naturelle, mais c'est aussi, comme le souligne le géographe Y. Lacoste, *« un mot, une idée dont la signification est grande »*¹⁵⁹. Du point de vue géographique, le désert implique un paysage minéral, une vaste étendue qu'on ne peut embrasser du regard, de l'aridité, un espace pour l'essentiel inhabité. Métaphoriquement, on l'utilise pour désigner d'autres surfaces : Antarctique, Sibérie, forêt amazonienne, même si pour les géographes, il est vain d'assimiler, dans ce concept de désert, des milieux aussi disparates. Et pourtant, sorti de la désignation d'espaces géographiques, le concept de désert est utilisé de multiples façons pour représenter, tour à tour, le vide, la mort, l'aridité, l'absence, ... dans des domaines aussi variés que celui de l'écologie, du développement économique ou de la démographie.

Il y a, d'abord, la désertification des géographes ou des agronomes. Celle là désigne une progression des déserts au sens propre, progression due à l'érosion, à des pratiques agricoles

¹⁵⁴ Cornélius Castoriadis, 1996, p. 61

¹⁵⁵ Cornélius Castoriadis, 1996, p. 61

¹⁵⁶ Cornélius Castoriadis, 1996, p. 62

¹⁵⁷ Cornélius Castorines, 1996, p. 62

¹⁵⁸ Dockes. 1990

¹⁵⁹ Yves Lacoste, 1990, p. 71

destructrices, à une irrigation non maîtrisée, mais aussi, à l'urbanisation et l'industrialisation. Selon certains spécialistes¹⁶⁰, cette désertification représente 6 millions d'hectares par an, soit presque l'équivalent du quart de la surface agricole française. Elle peut localement prendre des proportions dramatiques. Le cas de la mer d'Aral, immense lac salé situé entre le Kazakhstan et l'Ouzbékistan est bien connu. La mer d'Aral a perdu la moitié de sa surface en 30 ans du fait de l'assèchement des deux fleuves qui l'alimentaient. Eux-mêmes ont disparu à cause de la mise en culture d'une monoculture de coton irrigué sur 7 millions d'hectares. Le niveau de la mer a baissé de 15 mètres, elle s'est retirée, par endroits, de plus de 100 kilomètres. Des ports de pêche se sont trouvés à l'intérieur des terres, 60 000 emplois ont été perdus, la mortalité infantile s'est accrue du fait de la raréfaction de l'eau potable et de l'usage immodéré des pesticides¹⁶¹.

Il y a, ensuite, le désert des philosophes, ce désert que G. Lipoveski appelle « *cette figure tragique que la modernité substitue à la réflexion métaphysique sur le néant* ». Comme en écho à Castoriadis (avec lequel il est pourtant en désaccord sur la question de l'individualisme, nous y reviendrons), Lipoveski se fait prophète : « *le désert gagne, en lui nous voyons la menace absolue, la puissance du négatif, le symbole du travail mortifère des temps modernes jusqu'à son terme apocalyptique* »¹⁶². Ce désert qu'il désigne, ici, c'est le « rien », le « vide », en illustrant ses propos par un inventaire de quelques grandes caractéristiques des dernières décennies, comme Hiroshima, les génocides, le stock d'armes nucléaires, etc.

Il y a, encore, le désert des aménageurs, celui désignant l'abandon progressif de certains espaces par les hommes. En France, la menace d'une telle désertification est régulièrement brandie, depuis la parution du livre de Gravier : « *Paris et le désert français* »¹⁶³. Pour faire vite, la thèse est la suivante : la politique (ou, plutôt, l'absence d'une politique) d'aménagement du territoire conduit à une concentration des activités et de l'habitat sur une fraction réduite du territoire ; la concentration de richesses et d'activités en un pôle central joue un effet de pompe qui aspire la richesse et les activités des territoires périphériques, lesquels se vident peu à peu de leurs habitants.

Il y a, enfin, un quatrième désert, celui des critiques de la toute puissance de l'économie, celui de Castoriadis, bien sûr, qu'il attribue au libéralisme et au conformisme généralisé, celui qui est défini par l'insignifiance : « *cette usure sans précédent des significations imaginaires* »¹⁶⁴, celui que d'autres auteurs partagent : « *cette vague de désinvestissement par laquelle toutes les institutions, toutes les grandes valeurs et finalités, ayant organisé les époques antérieures, se trouvent peu à peu vidées de leur substance (...) cette désertion de masse transformant le corps social en corps exsangue, en organisme désaffecté* »¹⁶⁵.

Tous les auteurs n'ont pas la même analyse concernant la progression de ce désert là. Pour Lipoveski, c'est la montée de l'individualisme, de l'indifférence et de l'apathie qui est à la base de ce mouvement généralisé. Pour Castoriadis, au contraire, c'est le conformisme généralisé, l'absence d'une vraie critique et l'hétéronomie qui aboutissent à ces résultats¹⁶⁶. Hormis la référence au désert, on retrouve des analyses proches chez des auteurs comme Y. Illich (1975), A. Gorz (1988) ou, plus récemment, L. Boltanski et E. Chiapello (1999).

Peut-on trouver une unité à tous ces déserts ? Y a-t-il un lien entre la progression des « vrais » déserts, le « vide » des philosophes, la désertification des aménageurs et l'insignifiance de

¹⁶⁰ Ruellan. 1993

¹⁶¹ Mandrillon . 1993

¹⁶² Gilles. Lipoveski, 1990, p. 68

¹⁶³ Gravier, 1947

¹⁶⁴ Cornélius Castoriadis, 1996

¹⁶⁵ Gilles. Lipoveski, 1990, p. 68

¹⁶⁶ Parfois, la critique devient ambiguë lorsqu'elle se focalise sur la disparition des valeurs anciennes (par exemple, Saint Marc, 1992).

Castoriadis ? En d'autres termes, tous ces déserts relèvent-ils d'un paradigme commun ? C'est ce que nous allons tenté de découvrir dans la section suivante.

6.3 - LE CONCEPT DE PARADIGME¹⁶⁷

L'usage du mot « paradigme » pour qualifier un ensemble de théories, de lois, d'applications et de dispositifs expérimentaux utilisés dans le cadre d'une « science normale » a commencé avec T. Kuhn. Pour cet auteur, une communauté scientifique se regroupe autour d'un paradigme dominant, jusqu'à que ce dernier entre en crise et qu'un autre paradigme soit reconstruit sur de nouveaux fondements. « *Les hommes dont les recherches sont fondées sur le même paradigme adhèrent aux règles et aux mêmes normes dans la pratique scientifique* »¹⁶⁸. Selon Kuhn, cette adhésion d'une communauté à cet ensemble de règles est un préalable nécessaire à la science normale. Il nie le fait que le développement de la science soit un processus ordonné et cumulatif, mais voit plutôt un schéma dynamique fait de ruptures et de crises. A un savoir constitué sur un groupe d'hypothèses fondamentales peu discutées, se heurtera un nouveau savoir en construction et basé sur de nouvelles hypothèses (la révolution scientifique). Pour Kuhn, comme pour d'autres utilisateurs du concept de paradigme, l'intérêt est de construire une démarche qui intègre le rôle des représentations collectives. Ainsi, les hypothèses sur lesquelles repose un paradigme dépendent des représentations collectives, tout en étant des descriptions pertinentes du monde environnant. « *Le passage d'un paradigme en état de crise à un nouveau paradigme d'où puisse naître une nouvelle tradition de science normale est loin d'être un processus cumulatif, réalisable à partir de variantes ou d'extensions de l'ancien paradigme. C'est plutôt une reconstruction sur de nouveaux fondements, reconstruction qui change certaines des généralisations théoriques les plus élémentaires de ce secteur et, aussi, nombre de méthodes et applications paradigmatiques* »¹⁶⁹.

L'usage du mot « révolution » est expliqué très clairement par T. Kuhn pour qualifier ces changements paradigmatiques. Il évoque un parallélisme entre développement politique et développement scientifique. « *Un aspect de ce parallélisme est déjà clair. Les révolutions politiques commencent par le sentiment croissant, parfois restreint à une fraction de la communauté politique, que les institutions existantes ont cessé de répondre de manière adéquate aux problèmes posés par un environnement qu'elles ont contribué à créer. De semblable manière, les révolutions scientifiques commencent avec le sentiment croissant, souvent restreint à une petite fraction de la communauté scientifique, qu'un paradigme a cessé de fonctionner de manière satisfaisante pour l'exploration d'un aspect de la nature sur lequel ce même paradigme a antérieurement dirigé les recherches* »¹⁷⁰.

Cette vision un peu manichéenne de l'évolution scientifique a, bien entendu, suscité de nombreux commentaires, voire des remises en cause¹⁷¹. Le fait est qu'en inscrivant le scientifique dans les représentations sociales de son environnement, tant temporel que géographique, la théorie de Kuhn ébranle le mythe de la scientificité.

¹⁶⁷ Cette section doit beaucoup aux enseignements de Pierre DOCKES.

¹⁶⁸ Thomas. Kuhn, 1962, p. 29

¹⁶⁹ Thomas. Kuhn, Orléans, 2001, p. 123

¹⁷⁰ Thomas. Kuhn, p. 134

¹⁷¹ Voir, par exemple, I. Prigogine et I. Stengers. 1979. qui opposent au paradigme kuhnien « *une dynamique interne de la science en termes de panoramas assez vastes de questions sans cesse posées et reposées, de changements au rythme lents* » (p. 379). Ces deux auteurs contestent le fait que la science soit faite par des « *somnambules kuhniens* », à la rigueur concèdent-ils la description de KUHN « *ne concerne au mieux qu'une dimension de l'activité scientifique plus ou moins importante, selon les chercheurs individuels et le contexte institutionnel où ils travaillent* » (p. 382)

Quoi qu'il en soit, le concept de paradigme a été repris par de nombreux économistes pour qualifier un certain esprit du temps, une façon de penser le développement, partagée par le plus grand nombre.

Ainsi, G. Dosi (1982) a-t-il mis en évidence l'existence de paradigmes technologiques définis comme une collection d'objets techniques et un ensemble de schémas explicatifs¹⁷². G. Dosi insiste, au fond, sur le fait qu'à une époque donnée, pour une industrie donnée, on peut mettre en évidence certaines façons d'aborder le problème technologique, de proposer des solutions et d'organiser le tout de manière cohérente. Un paradigme technologique, selon lui, comprend -à la fois- des objets issus d'une manière commune de réfléchir aux solutions techniques et un mode d'anticipation des techniques futures, un peu comme une voie sur laquelle seraient engagés les chercheurs. Cela a, entre autres, pour conséquence d'engager la science sur des trajectoires irréversibles : on adopte une technique à un moment donné et les autres techniques, qui auraient pu être concurrentes, sont abandonnées à jamais.

A sa suite, C. Freeman et C. Perez (1988), en employant les termes de « paradigme technico-économique », ont insisté sur le fait que le style technologique dominant décrit par Dosi n'engage pas seulement telle ou telle industrie, mais bien toute une époque. Le paradigme technico-économique est le fruit d'une combinaison d'avantages techniques et d'avantages économiques. L'influence de l'environnement économique dans la sélection et la diffusion des innovations techniques est mise en évidence, le paradigme comprend des caractéristiques techniques, mais aussi organisationnelles et managériales. De ce fait, selon eux, le paradigme technico-économique concerne tout le système productif, et pas seulement quelques branches ou quelques industries.

Enfin, d'autres chercheurs ont utilisé les termes de « paradigme socio-technique » ou de « paradigme productif » (Dockès, 1990, Boyer, Durand, 1993) pour souligner davantage l'enracinement institutionnel et social des paradigmes.

Ainsi, plus qu'un « style », le paradigme socio-technique est une conception commune de la manière de produire, « *une manière dominante de penser la production au sens large* »¹⁷³. Il est relié à une vision, une idéologie partagée par ceux qui jouent un rôle déterminant dans l'évolution de la société. Les institutions formelles et informelles sont intégrées dans le paradigme, ce qui a pour conséquence que trois niveaux (ou dimensions) peuvent être distingués :

- une dimension socio-organisationnelle articulant le micro système productif et les formes de régulation sociales. Si les entreprises peuvent agir sur le premier (le micro système productif), elles n'ont que peu de prise sur les aspects institutionnels et les considèrent comme faisant partie de leur environnement ;
- une dimension technique comprenant les caractéristiques relevées par G. Dosi, à propos du paradigme technologique ;
- une dimension économique intégrant les relations inter-industrielles et les modalités de répartition et d'accumulation.

Ces trois dimensions ne peuvent être séparées, le transfert et la diffusion d'un paradigme se faisant en bloc. Les modalités concrètes de mise en œuvre du paradigme peuvent présenter des variantes, mais l'esprit reste le même. En résumé, P. Dockès note une certaine flexibilité des modalités concrètes de mise en œuvre, mais une certaine rigidité du paradigme.

On retiendra, de ce bref tour d'horizon, que ces travaux ont progressivement rassemblé un ensemble de phénomènes apparemment distincts (les innovations technologiques et les modes de répartition, par exemple) pour construire l'idée d'une logique commune, d'une cohérence

¹⁷² G. Dosi, "A set of examples (and) a set of heuristics", 1982, p. 224

¹⁷³ Pierre Dockès, 1990, p. 39

globale qui réunit, à la fois, la manière dont on travaille, dont on produit, dont on gouverne ou dont on répartit¹⁷⁴. Le rôle des représentations collectives est évidemment important, elles sont le fondement du paradigme et leur solidité assure sa stabilité. Un paradigme productif n'existe que soutenu par la cohérence des différentes institutions formelles et informelles qui le supportent. Même si Castoriadis n'a pas utilisé le terme de paradigme, il défend, au fond, la même idée lorsqu'il insiste sur le fait que les institutions économiques sont insérées dans un continuum social-historique (1975).

Nous allons tenter, maintenant, de rechercher au sein du paradigme productif actuel, quels sont les éléments de permanence qui justifieraient qu'on l'accuse d'être à la source d'une progression des déserts dans les domaines variés que nous avons évoqués précédemment.

6.4 - UN PARADIGME PRODUCTIF TOURNE VERS LA CROISSANCE PAR LA CONCURRENCE

Il serait, bien entendu, illusoire de prétendre embrasser la totalité des éléments qui fondent l'actuel paradigme productif. Néanmoins, nous pouvons tenter de repérer quelques unes de ses principales caractéristiques.

6.41 - La victoire du marché sur l'organisation

Commençons par un fait important : l'économie de marché s'est, aujourd'hui, imposée et n'a plus de véritable concurrent depuis la disparition des systèmes planifiés. Il n'est pas dans notre propos de développer ce point ici, des milliers de pages ont été écrites sur ce sujet. Nous ferons simplement trois rappels importants.

La « victoire » du capitalisme sur le socialisme, tel qu'il s'est appliqué en URSS, est avant tout un phénomène qu'il faut analyser sur le plan politique. Trop souvent, la confrontation entre ces deux systèmes a été réduite à une confrontation entre deux théories économiques : le marché contre la planification. Or, réduire chacun des systèmes à une partie de ses composantes économiques ne permet, en aucun cas, de comprendre les raisons complexes de leur évolution respective¹⁷⁵. Dans les deux cas, on peut analyser le système économique et social en termes de paradigme, comprenant des institutions économiques, techniques et socio-organisationnelles. Certaines de ces composantes étaient très proches dans les deux systèmes (par exemple, la manière de voir, en la nature, une ressource à maîtriser sans frein ou les rapports d'exploitation entre classes sociales), alors que d'autres étaient radicalement différentes (par exemple, la place laissée au multipartisme ou à la propriété privée).

Malgré cela, le marché, comme institution, sort « grandi » de la confrontation, et l'idée, pourtant invalidée depuis longtemps par de nombreux économistes, dont le principal fut Keynes, qu'il est

¹⁷⁴ Robert Boyer et Jean Pierre Durand. 1993. Le fordisme a souvent été décrit (par les auteurs de l'école dite « de la régulation ») comme un exemple type de paradigme productif associant, en un ensemble cohérent : des principes de gestion, une articulation entre industries, des modalités spécifiques de relations salariales et un mode de consommation.

¹⁷⁵ On retrouve d'ailleurs, ici, les travaux de Castoriadis qui a consacré une partie de ceux-ci (pour l'essentiel rassemblés dans Castoriadis, 1973) à condamner vigoureusement le socialisme bureaucratique et totalitaire, tel qu'il a été appliqué en Union Soviétique. Moins que la planification économique en elle-même, c'est la prise de pouvoir par une bureaucratie, l'absence totale de démocratie, le nationalisme et les rapports d'exploitation reproduits entre la bureaucratie dirigeante et les travailleurs, qui ont rendus le système monstrueux. Castoriadis n'a jamais conclu que le capitalisme était, de ce fait, le seul système qui tienne, mais a voulu, au contraire, montrer que, dans les deux cas, en dehors du « voile mystificateur de la nationalisation et de la planification » (p. 19), on retrouvait « des rapports effectifs de production comme fondement de la division de la société en classes » (p. 20)

le meilleur outil d'allocations des ressources, s'est imposée. De grandes institutions internationales la relaient consciencieusement¹⁷⁶, l'avantage du marché sur toute forme d'organisation se diffuse, s'insinue dans les têtes et devient, même, le point central des discussions entre libéraux et socio-démocrates, non sur le fond, mais sur la place relative à laisser à l'Etat dans une société de marché libre.

La conséquence en est, comme le montre J. L. Laville, qu'entre les tenants de ce qu'il appelle le « *libéralisme social* » (droite centriste modérée et gauche « marchande ») et les tenants d'une gauche plus radicale, il y a consensus sur le fait que « *seul le rempart public est capable d'endiguer les vagues d'un libéralisme débridé* »¹⁷⁷. En d'autres termes, le débat a tendance à se stériliser autour de la discussion marché - Etat et ne laisse plus place à un renouvellement plus radical des perspectives.

Du fait des deux points ci-dessus, l'économie se libéralise fortement depuis une quinzaine d'années : privatisations, mondialisation, déréglementations, etc. La recherche d'une meilleure compétitivité est, selon certains observateurs (Groupe de Lisbonne, 1995), devenue le principal objectif économique et politique, la concurrence de moyen est devenue une fin.

6.42 - Le productivisme : enfant terrible de la concurrence

Outre la marchandisation générale, le paradigme productif de marché, reposant sur la concurrence permanente comme mécanisme d'incitation, a d'importantes conséquences sur la manière dont se pense la production et, la première d'entre-elles, est la recherche constante, permanente, de l'efficacité productive.

Ici, une parenthèse doit être ouverte concernant cette caractéristique de notre paradigme productif. En effet, à bien des égards, cette recherche permanente de la plus grande efficacité productive n'est pas propre à la seule économie de marché, puisqu'on peut parfaitement la constater, également, dans l'économie planifiée. Elle est une des caractéristiques d'une économie de croissance, que celle-ci soit de marché ou planifiée.

Une première conséquence de cet état de fait est presque inhérente au raisonnement économique habituel et a été assez finement décrite par A. Sen (1992-2000). L'efficacité suppose de raisonner par agrégation, c'est-à-dire en se centrant sur des considérations qui accroissent la masse globale de ce qui est produit, sans s'occuper de la manière dont se distribuent les ressources produites, c'est-à-dire sans tenir compte des considérations de répartition. Il n'est pas étonnant, alors, de voir croître les inégalités, dans la mesure où les indicateurs retenus (et dont la progression est recherchée) se réfèrent exclusivement à l'accroissement (l'agrégation) et non à la répartition.

Outre « l'oubli » de la répartition, cette recherche constante d'une plus grande efficacité s'est faite au détriment d'un certain nombre de choses, notamment, toutes celles qui ont le malheur de ne pas être prises en compte par le marché (et la nature est, sans doute, la première d'entre-elles). Ce mode de croissance maximale, on peut l'appeler « productivisme » en référence au qualificatif donné à une agriculture qui a fondé son progrès sur le seul indicateur de la croissance de la production et des rendements, à l'exclusion de toute réflexion sur les conséquences sociales et environnementales de ce mode de production¹⁷⁸.

¹⁷⁶ On trouvera une critique radicale de cette soumission à cette croyance des grandes institutions internationales et, particulièrement, le FMI dans le livre d'un prix Nobel de l'économie, passé par la Banque Mondiale : J. Stiglitz. 2002

¹⁷⁷ Jean Louis. Laville, 2000, p. 36

¹⁷⁸ Depuis la crise de la "vache folle", le mot productivisme est très fréquemment employé pour qualifier les dérives de l'agriculture moderne. En réalité, son usage est beaucoup plus ancien et on le trouve, déjà, dans certains écrits,

Le but n'est pas, ici, de s'arrêter sur l'agriculture, même si chacun verra que sur ce point, au moins, l'image du désert par épuisement des sols et de la population rurale s'impose spontanément. Ce que nous voudrions développer rapidement, c'est davantage l'idée que le productivisme s'est institutionnalisé dans les manières de penser la production en général, qu'il fait partie intégrante du paradigme socio-technique en vigueur, bloquant, par là même, des voies alternatives. Que ce soit dans le secteur privé ou dans le secteur public, la même logique d'une efficacité quantitative maximale est à l'œuvre.

Ainsi, on a vu dans la mise en place de collèges ou de lycées les plus grands possibles, la garantie d'une meilleure distribution des ressources et celle d'un accès, de chacun, à l'éventail complet des options possibles. On voit encore, dans la mise en place d'hôpitaux géants, la garantie de pouvoir fournir aux malades l'accès aux technologies les plus pointues et les plus coûteuses. On ne pense l'approvisionnement énergétique de chacun que par une centralisation de la production dans des barrages gigantesques ou des centrales nucléaires capables de produire, en un seul lieu, l'électricité nécessaire à plusieurs dizaines de milliers de ménages et d'entreprises. Partout, plus productif veut dire plus grand, plus gros, plus rapide. Produire plus efficacement ne se pense que par la concentration, voire la centralisation.

Certes, ici ou là, le productivisme montre ses limites et a été effectivement remis en cause. Ainsi, dans les domaines comme l'agriculture ou l'urbanisme, où la substance même de l'être humain a été niée ou oubliée. Il montre, également, ses limites dans le fait que les gains de productivité permis par ce mode de production ont tendance à s'épuiser. Certaines des industries les plus emblématiques de cette manière de penser la production (sidérurgie chantiers navals, pétrochimie) ont rencontré des crises importantes. On pourrait y voir l'avertissement de Marx (1881) concernant la baisse tendancielle du taux de profit. Toujours est-il qu'une autre conséquence va se produire dans nos économies de marché : pour que se maintiennent des possibilités de croissance et de profits, le marché va s'étendre, mordant de plus en plus dur des domaines qui relevaient, auparavant, d'autres formes de distribution ou de production.

6.43 - L'extension des champs couverts par le marché

La prédominance du marché sur les autres formes d'organisation que nous venons rapidement d'esquisser a pour corollaire son extension dans des domaines qui relevaient, auparavant, d'autres formes de distribution.

Rappelons, pour commencer, que du point de vue des économistes hétérodoxes, le marché est une institution, créée de toutes pièces par l'homme. Pour K. Polanyi (1944-1983), considéré comme un théoricien fondateur, le marché est une invention artificielle et récente de ce qu'il appelle « une société de marché ». La caractéristique fondamentale de la Révolution Industrielle, selon lui, c'est la création de l'économie de marché. En effet, pour que des machines complexes soient rentables, il leur faut produire beaucoup, pouvoir s'approvisionner tout le temps, y compris en travail, bref, il leur faut un marché où tout, y compris le travail, soit monnayable. Dans ces conditions, écrit-il : « *l'idée d'un marché autorégulateur ne pouvait que prendre forme* »¹⁷⁹.

Pourtant, rappelle-t-il, « *les systèmes économiques sont encastrés dans les relations sociales ; la distribution des biens matériels est assurée par des mobiles non économiques* »¹⁸⁰. Il montre, à l'aide d'études anthropologiques, que l'économie repose sur trois formes de distribution :

dès le début des années 1960, écrits qui montraient explicitement les dangers encourus par le développement agricole tel qu'il était à l'œuvre (Gervais, Servolin, Weil, 1965)

¹⁷⁹ Karl.Polany p. 68. Les citations correspondent à la version traduite en français et publiée en 1983

¹⁸⁰ Karl.Polany, p. 354

l'échange, le don et la redistribution : « *Toutes les économies de grande échelle reposant sur les produits de la nature ont été gérées à l'aide du principe de redistribution* »¹⁸¹.

De ce fait, pensait Polanyi, l'économie libérale n'allait être qu'une parenthèse dans l'histoire de l'humanité, dans la mesure où elle était fondée sur le mythe d'un marché autorégulateur. « *Notre thèse est que l'idée d'un marché s'ajustant lui-même était purement utopique. Une telle institution ne pouvait exister de façon suivie sans anéantir la substance humaine et naturelle de la société, sans détruire l'homme et sans transformer son milieu en désert* »¹⁸².

Ecrit en 1944, son livre annonçait les prémisses d'un retournement qu'il croyait percevoir à la fois dans le New Deal américain, dans la montée en puissance de l'économie soviétique ou dans l'arrivée du fascisme en Europe.

Si Polanyi s'est évidemment trompé quant à l'imminence de la « grande transformation » qu'il pressentait, son analyse des effets destructeurs d'un marché étendu à tous les compartiments de la vie humaine mérite qu'on s'interroge sur les conséquences de la marchandisation générale à laquelle nous assistons.

Dès lors, en effet, que le marché est reconnu comme étant la forme de distribution la plus efficace, le mouvement de libéralisation des économies va s'accompagner d'un transfert, vers le marché, de compartiments entiers de la vie sociale qui, jusqu'ici, avaient été préservés de la concurrence.

On peut citer, pour exemple, les politiques de préservation de l'environnement qui, de plus en plus, mobilisent les marchés pour corriger les effets négatifs de la production¹⁸³. Ainsi, pour lutter contre l'effet de serre, le mécanisme retenu lors de la conférence de Kyoto (et remis en cause, aujourd'hui, par les Etats-Unis) passera, dès lors que les principaux pays se seront mis d'accord sur les mécanismes d'attribution, par la création de permis négociables, véritables droits à polluer qui seront mis sur un marché international.

On peut évoquer, également, la création de droits de propriété nouveaux sur les ressources vivantes, afin de protéger la propriété intellectuelle des recherches sur les biotechnologies¹⁸⁴. La création de ces droits a pour conséquence de protéger, non seulement la découverte (l'organisme modifié), mais également, l'information qu'il contient, soit les éléments du patrimoine génétique, eux-mêmes qui sont, alors, assimilables à des marchandises.

Dans un tout autre domaine, on peut citer l'extension des marchés financiers et la transformation des mécanismes de solidarité en vigueur entre générations. Ainsi, la montée en puissance des fonds de capitalisation remplace ce que A. Orléan appelle « l'individualisme citoyen » par un « individualisme patrimonial ». Là où des systèmes de répartition assuraient un transfert intergénérationnel de solidarité garanti par l'Etat, on assiste à leur substitution par des mécanismes de capitalisation qui reposent sur l'individu et sur l'entreprise qui l'emploie. D'un principe de dette sociale, on passe à un principe de dette privée, à une logique de contrat et de responsabilité individuels, « *on entre dans une logique patrimoniale bien décrite par la théorie économique comme un processus de gestion inter temporelle des actifs dont dispose l'agent tout au long de sa vie* » (...), ce qui est « *en profonde harmonie avec la vision libérale qui fait de la propriété privée la base de l'efficacité de l'ordre marchand* »¹⁸⁵.

Nous pourrions poursuivre longtemps cette énumération des exemples de l'extension des principes marchands, extension régulièrement condamnée par les mouvements anti-

¹⁸¹ Karl Polanyi, p. 81

¹⁸² Karl Polanyi, 1944-1983, p. 42

¹⁸³ Abdelmalki, Mundler, 1997

¹⁸⁴ Avec son corollaire, la "biopiraterie" qui consiste, pour des firmes du Nord, à déposer des brevets sur des médicaments traditionnellement utilisés dans le Sud (Stiglitz, 2002)

¹⁸⁵ André Orléan, 2000, pp. 66-67

mondialisation. Castoriadis de son côté avait, lui aussi, insisté sur les dangers que représentait, selon lui, « l'individu privatisé », vu non comme un individu qui s'est mis sur le marché, mais comme un individu « *enfermé dans son petit milieu personnel et qui est devenu cynique par rapport à la politique* »¹⁸⁶. Ce qu'il voulait, alors, souligner, c'était l'effacement de l'individu autonome, désintéressé par la sphère publique et replié sur la sphère privée¹⁸⁷. Ce lien nous amène à la quatrième phase de notre raisonnement : le paradigme productiviste, appuyé sur la généralisation du marché et son extension, ne peut se réaliser qu'en correspondant aux représentations dominantes, aux institutions informelles en vigueur dans nos sociétés.

6.44 - L'individu privatisé au service du paradigme productiviste

Pour que le marché puisse s'étendre, pour que l'efficacité productive reste l'indicateur privilégié de la santé du système, il est nécessaire que ce système rencontre l'adhésion des populations. Rappelons que l'hypothèse majeure d'une économie hétérodoxe sera celle d'une cohérence entre ce que croient les gens et ce qu'il se passe dans l'économie (et sur les marchés). En d'autres termes, pour que le système tienne durablement, il faut que les gens le soutiennent, qu'ils adhèrent à ses finalités.

L'économie orthodoxe dispose d'un individu type, dont le comportement est purement utilitariste : l'homo oeconomicus. Ce personnage est, bien évidemment, une abstraction et la plupart des économistes ne considèrent pas que sa description soit normative. On se sert de lui pour établir des modèles (qui sont toujours des représentations simplifiées du réel), comprendre le fonctionnement des marchés et faire diverses hypothèses permettant d'anticiper les comportements. L'homo oeconomicus a quelques caractéristiques intangibles : il est rationnel (et lorsqu'il agit de manière irrationnelle, c'est parce qu'il est mal informé et non irrationnel), son comportement général (qu'il soit professionnel, ludique ou, même, matrimonial) est orienté vers la maximisation de ses plaisirs et la minimisation de ses peines. Ainsi défini, tout comportement peut être rapporté à ces deux caractéristiques, puisque tout acte résulterait, systématiquement, d'un arbitrage entre coûts et avantages.

Nous n'allons pas entrer, ici, dans les débats sans fin qui existent autour de ce personnage¹⁸⁸. Ce que nous allons rapidement développer, c'est l'idée selon laquelle le système a obtenu progressivement qu'une part significative de la population s'identifie de plus en plus à cet homo oeconomicus, en un mot, lui ressemble.

Ce résultat a été obtenu par trois moyens que nous allons rapidement esquisser : l'intérêt, l'assoupissement et la terreur¹⁸⁹.

L'intérêt

L'intérêt suppose que les gens s'identifient aux modes de fonctionnement qui leur sont suggérés. Plusieurs facteurs y ont contribué : la valorisation de la réussite individuelle (élément essentiel de l'esprit du capitalisme déjà mis en évidence par Weber en 1920¹⁹⁰ ; un certain type de conventions salariales qui a permis aux salariés d'être associés (par un accroissement fort des salaires et de la consommation) aux succès du système¹⁹¹; puis, plus récemment, lorsque la

¹⁸⁶ Cornélius Castoriadis, 2000, p. 17

¹⁸⁷ Ce repli sur la sphère privée n'était possible, selon Castoriadis, que dans les pays riches, puisque ce repli n'est possible qu'à un certain niveau d'aisance et de consommation.

¹⁸⁸ Cet homo oeconomicus rationnel est souvent présenté comme un mythe. Ainsi, BOURDIEU, 2000 : « *l'univers de la raison s'enracine dans une vision du monde qui, si elle fait une place centrale au principe de raison (...), n'a pas la raison pour principe* », p.17

¹⁸⁹ On retrouve ces trois éléments en filigrane de l'œuvre de Castoriadis.

¹⁹⁰ Max Weber. 1964

¹⁹¹ Boyer, Durand, 1993

consommation de masse, comme moteur, s'est essouffée : l'appropriation, par le système capitaliste, d'une part importante de la critique¹⁹² par la valorisation de comportements symbolisant l'esprit du temps : créativité individuelle, souplesse et flexibilité, maîtrise des réseaux, etc.

Ce qu'il faut bien comprendre, c'est qu'une partie de ces caractéristiques va pouvoir s'imposer comme valeurs positives dans les représentations sociales. Certains éléments devenus, aujourd'hui, permanents du système comme les notions de projet, de contrat, s'inscrivent directement dans cette dynamique générale, dans la mesure où, de plus en plus, c'est l'individu seul qui est, à la fois, valorisé et identifié comme unique responsable de sa vie.

Le conflit autour du PARE (Programme d'Aide à la Recherche d'Emploi) en fournit une illustration intéressante, dans la mesure où le débat s'est surtout focalisé sur les droits des individus, certaines organisations syndicales affirmant que les demandeurs d'emploi seraient perdants, d'autres qu'ils seraient gagnants. Curieusement, à l'exception de quelques chercheurs, peu de participants au débat ont souligné combien le PARE avait, pour fondement, une individualisation forte de la question du chômage, excluant par là même, toute réflexion sur sa nature collective et sociétale.

On peut noter l'existence des mêmes forces souterraines dans le débat très actuel concernant l'avenir des retraites : une partie des observateurs suggère de créer un système de capitalisation en plus du système par répartition, sans qu'il ne soit jamais clairement dit que cette solution est susceptible de coûter rigoureusement autant aux générations actives, aujourd'hui, que celle qui consisterait à accroître les cotisations. En revanche, comme nous l'avons vu dans la section précédente, le système par capitalisation renvoie, à chaque individu, la responsabilité de sa propre retraite.

A cette individualisation des parcours personnels et professionnels, s'ajoute la valorisation de l'initiative individuelle, de la créativité personnelle et de leur corollaire éventuel : l'enrichissement. La valeur du travail n'est plus, aujourd'hui, un sujet de débat, tant s'est imposée l'idée que cette valeur s'exprime correctement sur le marché. De même, la redistribution assurée par l'État subit d'importantes attaques sur les thèmes des prélèvements obligatoires trop élevés, de la spoliation dont l'État serait responsable par les impôts qu'il prélève, de son inefficacité (rappelons l'importance que revêt, dans le système, l'efficacité productive) ou, encore, de « lois » économiques démontrant l'aspect non incitatif (au travail) de l'impôt.

Il convient, ici, de souligner une contradiction importante inhérente à ce que nous venons de décrire. Cette contradiction peut-être trouvée chez Castoriadis ou chez Latouche, lorsque ce dernier s'interroge sur la moralité de l'économie. En effet, cette individualisation générale, ce repli sur la sphère privée et la poursuite de son seul intérêt, sont susceptibles de conduire à l'éclatement du système. Comme le note S. Latouche à propos de la mondialisation capitaliste : *« elle ne peut fonctionner que si les acteurs, au moins la plupart d'entre eux, ont une morale contraire à celle que propage l'économie, autrement dit, à l'éthique du business »*¹⁹³.

Ainsi, la question qui se pose est la suivante : en quoi la recherche permanente de l'efficacité productive et de l'intérêt personnel est-elle susceptible de faire, malgré tout, système ?

Castoriadis y avait répondu lorsqu'il évoquait la corruption généralisée qui affectait, selon lui, le capitalisme et ses élites. On pourrait voir, dans ces propos, une dénonciation un peu caricaturale du type « tous pourris » fréquente dans les mouvements populistes. En réalité, la démonstration de Castoriadis est plus subtile. Ce qu'il note, c'est le fait que le capitalisme « a hérité d'une série de types anthropologiques qu'il n'a pas créés et n'aurait pas pu créer lui-même : des juges

¹⁹² Boltanski, Chiapello, 2000

¹⁹³ Serge Latouche. 2000, p. 75

incorruptibles, des fonctionnaires intègres et weberiens, des éducateurs qui se consacrent à leur vocation, des ouvriers qui ont un minimum de conscience professionnelle, etc. »¹⁹⁴. Ce qui est important, ici, c'est l'idée selon laquelle ces types anthropologiques ont été créés dans des périodes antérieures « par référence à des valeurs consacrées et indiscutables : l'honnêteté, le service de l'État, la transmission du savoir, la belle ouvrage, etc. »¹⁹⁵.

En clair, le système n'a pu se construire et tenir que tant que survivaient, en son sein, des valeurs qui ne sont pas les siennes, des valeurs qui ne se réfèrent pas à l'individualisme que nous décrivons ici. Par contrecoup, le système s'affaiblit dès lors que ces valeurs s'effacent, parce qu'elles apparaissent décalées par rapport au système de valeurs qui s'installe. Et Castoriadis de conclure : « *Lorsque, comme c'est le cas dans toutes les sociétés occidentales, on proclame ouvertement (...) que la seule valeur est l'argent, le profit, que l'idéal sublime de la vie sociale est l'enrichissez-vous, peut-on concevoir qu'une société peut continuer à fonctionner et à se reproduire sur cette unique base ? S'il en est ainsi, les fonctionnaires devraient demander et accepter des bakchichs pour faire leur travail, les juges mettre les décisions des tribunaux aux enchères, les enseignants accorder de bonnes notes aux enfants dont les parents leur ont glissé un chèque, et le reste à l'avenant* »¹⁹⁶.

Ainsi, pour ramener cette contradiction aux institutions, le système se mine lui-même : pour qu'il fonctionne, il faut que s'affaiblissent certaines institutions formelles, comme l'État, ou informelles, comme la solidarité, au profit d'autres institutions formelles, comme la bourse, ou informelles, comme la responsabilité individuelle. Mais, en même temps, le système n'a pu se construire que grâce aux institutions dont il a hérité et qui ont permis son instauration dans des conditions soutenables.

Même si on ne peut sérieusement affirmer que les anciennes institutions ont disparu, il semble clair, malgré tout, que la poursuite de l'intérêt personnel, vue et décrite comme valeur largement partagée (et caractéristique, au fond, de l'homo oeconomicus), justifiée par des modèles et des discours qui, depuis Adam Smith, montrent qu'elle est source d'efficacité générale, est devenue l'un des piliers forts de soutien de notre paradigme productif. La conséquence en est, bien évidemment, un affaiblissement du lien social, une remise en cause des autres formes (que le marché) de partage des richesses, une responsabilisation croissante de chacun face au monde et au marché.

L'assouplissement

Outre l'individualisation progressive des finalités au sens large, un certain nombre d'auteurs se sont attachés à condamner ce que certains, comme Castoriadis, à la suite de Marx, appellent « l'aliénation », que d'autres, comme Lipovetski, appelle « la désaffection », que Durkheim avait appelé « l'anomie » que nous nommerons, ici, « l'assouplissement » et qui, pour plusieurs de ces auteurs, se raccroche directement à la figure métaphorique du désert.

Repartons de l'homo oeconomicus, puisque notre thèse vise, ici, à montrer que le système tend à faire coïncider les comportements concrets des individus à celui de ce modèle abstrait, alors même que le reproche principal fait à l'abstraction économique est qu'elle « *repose toute entière sur l'ignorance de ce qu'est un être humain concret* »¹⁹⁷.

En effet, l'homo oeconomicus est réduit à n'être qu'un agent économique (ce qui est une tautologie), c'est-à-dire à n'être qu'un individu achetant, vendant, consommant, poursuivant un profit, déployant un intérêt matériel. Ce qui a été maintes fois critiqué par les autres sciences

¹⁹⁴ Cornélius Castoriadis. 1996, p. 68

¹⁹⁵ Cornélius Castoriadis, op. cit.

¹⁹⁶ Cornélius Castoriadis, p. 91

¹⁹⁷ Robert Misrahi, 2000, p. 21

sociales, c'est évidemment cette réduction des besoins de l'individu à ses seuls besoins matériels¹⁹⁸. Il y a, là, une propension très forte de l'économie à ramener l'ensemble de ce qu'il se passe dans la réalité au paradigme mécaniste¹⁹⁹. La nature même de l'homo oeconomicus correspond à cette vision mécanique du monde : il est réduit à n'être qu'une machine constituée d'un faisceau de besoins matériels, ses dimensions d'être conscient et de sujet sont évacuées, ses besoins symboliques et, notamment, ses exigences de sens sont ignorées.

Dans ce cadre, faire de l'homme réel un clone de l'homo oeconomicus nécessite de lui offrir des désirs matériels croissants, d'orienter son comportement vers la satisfaction des ces « besoins », (vers l'hétéronomie, dirait Castoriadis), de manière à ce que les individus renoncent à rechercher un autre sens à leur existence (société de l'avoir et non de l'être, expliquait René Passet). La consommation de masse, les médias et, particulièrement, la télévision jouent, selon les critiques, un rôle important dans cet assoupissement. Pour en revenir à Castoriadis, il n'avait pas de mots assez durs pour qualifier la transformation des individus : « *La société moderne a changé le citoyen en consommateur* »²⁰⁰.

Deux choses méritent d'être soulignées à ce propos.

A plusieurs reprises, Castoriadis rejette avec virulence le qualificatif d'individualiste pour désigner les individus hétéronomes qu'il décrit. Au contraire, dit-il, c'est du conformisme généralisé. Il dénonce entre autres « *la confusion impardonnable de gens comme Lipovetski et d'autres qui parlent d'individualisme, de narcissisme, etc.* ». Pour lui, ce dont le capitalisme a besoin c'est de conformisme et non d'autonomie : « *vingt millions de foyers, à la même heure et à la même minute, tournent le même bouton de leur télévision pour voir les mêmes âneries* »²⁰¹. Cette remarque ne nous semble pas contradictoire avec la comparaison que nous faisons, ici, avec l'homo oeconomicus. Ce dernier, s'il est bien individualiste dans son comportement (dans le sens où la théorie économique le décrit comme prenant des décisions sans être inscrit dans un mode social et dans le sens où la théorie postule que l'examen des comportements individuels permet la compréhension du tout) est, en même temps, fortement conformiste au sens que donne Castoriadis.

Le deuxième point à soulever concerne l'ascétisme présent dans les propos de Castoriadis, ascétisme que l'on retrouve chez de nombreux auteurs critiques de la société contemporaine, lorsqu'il rejette la consommation comme étant source d'insignifiance. « *Il faudrait que les êtres humains acceptent un niveau de vie décent, mais frugal, et renoncent à l'idée que l'objectif central de leur vie est que leur consommation augmente de 2 à 3 % par an* »²⁰² écrit-il. Il y a deux dimensions dans cette frugalité : le rejet de la consommation elle-même, comme futilité, et le rejet de l'argent en tant que tel (qu'un grand nombre de personnes recherchent en permanence pour accroître leur consommation). Cette pensée, partagée par certains auteurs ayant fortement marqué l'écologie politique comme Georgescu Roegen²⁰³ ou Illich²⁰⁴, constitue, chez Castoriadis, une condition déterminante de l'autonomie, dans la mesure où il voit la consommation comme pervertissant les individus, comme orientant leurs désirs vers des choses stériles, ce qui les empêche, bien entendu, de s'investir dans la sphère publique et la construction de sens.

¹⁹⁸ Ce que ne font, évidemment, pas tous les économistes, même ceux ne se revendiquant pas explicitement de l'hétérodoxie. Ainsi, le prix Nobel Amartya Sen .2000. a-t-il consacré une partie de son œuvre à rechercher les sources de l'inégalité, en mobilisant une série de concepts qui n'ont pas grand chose à voir avec les seuls besoins matériels (par exemple, mener une vie digne)

¹⁹⁹ Passet, 1979

²⁰⁰ Cornélius Castoriadis, 1998, p. 12

²⁰¹ Cornélius Castoriadis, 1994, p. 13

²⁰² Cornélius Castoriadis, 1996, p. 96

²⁰³ Georgescu Roegen. 1979

²⁰⁴ Yvan Illich. 1977. Et même, Thomas More qui, dans l'Utopie, met en scène des enfants jouant avec des objets fabriqués dans les matières considérées comme précieuses (or, argent, pierres précieuses), afin d'être mieux en mesure de les mépriser une fois devenus adultes (cité par DUMESNIL, 2000).

Cette critique n'est pas sans rappeler les débats entre économistes à propos de l'État stationnaire (soit une situation dans laquelle la croissance est durablement arrêtée). Certains auteurs, comme Ricardo ou Malthus, se montraient terrorisés par cette perspective, alors que d'autres la regardaient avec davantage de recul. Ainsi, John Stuart Mill (1873), pourtant l'un des pères fondateurs de l'utilitarisme, voyait dans un arrêt de la croissance un état où plus de place serait laissée à la « *culture morale* », aux « *progrès sociaux* » et à « *l'art de vivre* ». Au fond, les critiques contemporains ne disent pas autre chose, lorsqu'ils évoquent le pouvoir assoupissant de la consommation et du système qu'elle supporte.

Dans le même temps, le retour de ce débat montre, également, que cette frugalité contient une remise en cause si radicale des fonctionnements actuels, qu'on ne voit pas comment elle pourrait s'imposer mieux aujourd'hui qu'il y a un siècle. Véritable « cauchemar pour technocrates », pour reprendre les termes de Perret et Roustang²⁰⁵, la frugalité serait, en effet, susceptible d'ébranler fortement le système dans sa logique même : que se passerait-il si les consommateurs ne consommaient plus ? Dans le même temps, on peut reprocher, assez justement, à ce type d'idée de prendre sa source chez des personnes déjà fort bien nanties.

La terreur

Le dernier moyen mobilisé pour obtenir l'adhésion des individus a trait bien entendu à tout ce que porte en germe le système comme risque d'exclusion. Le paradigme productif puise en effet une partie de sa force dans la puissance des normes qu'il génère : normes de l'emploi salarié, normes de consommation et de comportement.

La première peur est bien sûr celle du chômage, dans la mesure où la perte de l'emploi signifie à la fois la perte de son identité sociale et citoyenne et celle des revenus liés au travail. Cette crainte du chômage a été abondamment décrite, nous n'y reviendrons pas. Notons juste sa violence fondamentale qui a entraîné non seulement la souffrance de ceux qui sont sans emploi, mais également la souffrance de ceux qui travaillent, acteurs parfois passifs, parfois actifs de l'exclusion des autres : « *le théâtre premier de la souffrance est bien sûr celui du travail, tant pour ceux qui en sont exclus, que pour ceux qui y demeurent* »²⁰⁶.

Outre l'identité sociale, le travail fournit également le revenu, lequel permet la consommation. Dans ce domaine aussi, la peur de manquer a joué un rôle important. « *l'individualisation de la consommation* », « *l'assimilation du bonheur à l'abondance* » offre d'après Perret et Roustang un sentiment d'autonomie. Selon eux, la consommation serait source de bien-être dans la mesure où elle symbolise pour les individus leur émancipation²⁰⁷. Sa disparition ou sa simple diminution entraîne par conséquent la perte de ce sentiment d'autonomie et d'épanouissement.

Et pourtant, la centralité du travail dans la vie des hommes (qui a fait l'objet au cours de ces dernières années d'un très grand nombre d'analyses), mérite d'être interrogée quant à sa contribution à l'autonomie. Pour A. Gorz²⁰⁸, autre théoricien important de l'autonomie, cette soi-disant centralité du travail n'est qu'un message idéologique permettant d'entretenir la terreur de la perdre et la croyance qu'il est indispensable à la construction de soi. Le travail de créateur de richesse est devenu par un étrange retournement des choses, une richesse par lui-même. Avoir un emploi est devenu un privilège.

Or, cette centralité du travail a été d'autant plus présente dans les discours, que le travail réel des individus est détachable des personnes qui le fournissent, qu'il est devenu précaire, flexible

²⁰⁵ Perret et Roustang. 1993.

²⁰⁶ Christophe Dejours, 1998, p. 41

²⁰⁷ Veblen (1899) .1978.avait déjà largement développé les rôles symboliques de la consommation pour les groupes sociaux aisés (soit ne travaillant pas).

²⁰⁸ André Gorz²⁰⁸.1998.

et incertain. Contrairement au labeur du paysan ou de l'artisan, le travail, tel qu'il est présenté dans le nouveau paradigme productif ne peut pas être la base de la socialisation et de l'intégration dans la mesure où il ne structure plus la vie des gens. L'utilité d'une telle idéologie pour A. Gorz²⁰⁹ est très clairement proche de celle que nous développons ici : maintenir les hommes dans la croyance que leur bien-être est fondamentalement lié à leur travail ; les obliger à se donner tout entier à leur travail, alors même que celui-ci n'offre plus les conditions de l'intégration sociale et économique.

Ainsi, par cette combinaison subtile d'intérêt, d'assoupissement et de terreur, le paradigme productif recueille-t-il l'adhésion du plus grand nombre. Certes les dosages peuvent différer selon les besoins en travail et les biens disponibles, on peut voir par exemple dans l'irruption simultanée d'une émission comme Loft Story et d'une baisse sensible du chômage un accroissement de l'assoupissement et une diminution de la terreur.

Quoiqu'il en soit, c'est bien la cohérence de toutes les institutions qui donne sa solidité au paradigme productif. Ce que nous venons de voir, c'est l'importance de l'adhésion du plus grand nombre au système pour qu'il puisse exister et la valorisation des comportements « économiques » (marchands) au détriment de ceux davantage basés sur d'autres formes de répartition. Pour Bourdieu²¹⁰, par exemple, l'intérêt économique s'est imposé comme principe dominant et il n'y est parvenu qu'en allant contre le contrôle des inclinations calculatrices propre à l'économie domestique.

Il est par conséquent difficile de désigner un responsable ou d'identifier un complot derrière la progression du désert que Castoriadis appréhende puisqu'à plusieurs reprises il admet la participation du plus grand nombre au phénomène. Le système ne tient pas par la répression ou la manipulation, il tient parce qu'il suscite l'adhésion des gens qui par ailleurs ne sont pas convaincus qu'il peut exister une alternative. En résumé dit Castoriadis, le système tient parce que : « *tout conspire dans le sens où tout respire ensemble* »²¹¹.

6.5 - CONCLUSION : LA MONTEE DES DESERTS

Un court retour va nous permettre de confronter maintenant les caractéristiques du paradigme productiviste aux différents types de désert que nous avons évoqué rapidement.

Nous avons vu qu'un paradigme productif est constitué de différentes dimensions : une dimension socio-organisationnelle, une dimension technique, une dimension économique. En clair, les institutions économiques s'encastrent dans les institutions sociales.

Nous avons vu que l'actuel paradigme productif se distingue par quelques phénomènes caractéristiques :

la victoire du marché sur l'organisation ;

un développement économique productiviste dans le sens où l'accroissement de la production et des rendements est vu comme le seul indicateur pertinent de mesure de la santé du système ;

une extension des champs couverts par le marché (environnement, services publics, patrimoine génétique, ...)

des individus eux-mêmes privatisés dans le sens où ils adhèrent au système grâce à une combinaison d'intérêt, d'assoupissement et de terreur.

²⁰⁹ André Gorz²⁰⁹. 1998.

²¹⁰ Pierre Bourdieu. 2000.

²¹¹ Cornélius Castoriadis. 1998, p.13

En reprenant maintenant les différents déserts examinés en 1^{ère} partie, nous en avons retenu quatre :

le désert des géographes et des agronomes, qualifiant une vaste étendue sèche, aride et peu habitée ;

le désert des philosophes illustrant le « rien », le « vide » ;

le désert des aménageurs, celui qualifiant surtout la répartition déséquilibrée de la population selon les espaces ;

le désert des critiques de l'économisme, celui de Castoriadis, qualifiant l'absence de sens du fonctionnement économique et social.

On peut alors effectuer un certain nombre de croisements entre les caractéristiques du paradigme productif et les différents types de désert.

Le croisement qui vient le plus spontanément à l'esprit concerne la progression des déserts au sens propre (celui des géographes et des agronomes), progression due pour une grande partie à un système de production qui ne tient pas compte de l'environnement.

Que ce soit les techniques agricoles intensives qui favorisent l'érosion et la déforestation, l'exploitation non durables des forêts, le réchauffement climatique, tout concourt à ce que les déserts progressent : 6 millions d'hectares par an, soit le quart de la surface agricole française.

Du point de vue des caractéristiques du système productif, c'est essentiellement son caractère productiviste qui peut-être ici analysé du point de vue de ses conséquences. Dans la mesure où la santé du système n'est appréhendée que par un profit, on aboutit inmanquablement à un système qui bénéficie d'autant plus aux producteurs, que ceux-ci économisent les facteurs coûteux (travail et capital) et utilisent au maximum les facteurs gratuits (ressources naturelles).

Cela renvoie directement à 2 autres caractéristiques : la victoire du marché sur l'organisation et l'extension des champs couverts par le marché. En effet, sur le plan environnemental, ces deux facteurs sont liés, ce qu'on peut illustrer par la célèbre « tragédie des communaux » de Garrett Hardin²¹², laquelle raconte comment l'usage collectif des terres communales aboutit en l'absence de régulation, à la ruine des paysans. Chaque paysan ayant le droit de faire pâturer autant de vaches qu'il souhaite sur les terres communales, chacun a intérêt individuellement à mettre le plus grand nombre de vaches sur les prés. Ce faisant, chacun contribue à ce que les terres soient surchargées, le rendement individuel de chaque animal baisse mais aucun paysan n'a intérêt seul à diminuer son nombre de vaches. Il y a alors deux solutions : l'une consiste à organiser l'usage collectif du pré (on, est ici dans une option d'organisation) ; l'autre consiste à privatiser le pré, soit rendre marchand le droit d'accès au pré, et ainsi éliminer un certain nombre de paysans.

On peut noter que cette tragédie concerne aujourd'hui un grand nombre de ressources : celles pêchées dans les océans, les forêts, l'air qu'on respire, voire la couche d'ozone stratosphérique²¹³, etc. Ce que nous avons montré des caractéristiques du paradigme productif en place, laisse penser qu'à un partage organisé des ressources, sera petit à petit préféré leur privatisation (voir l'exemple des droits à polluer dont nous avons parlé en première section).

Un autre croisement peut être établi, toujours en lien avec l'environnement, avec le désert des philosophes, celui illustrant le « vide total », le « rien ». Le développement de technologies permettant pour les unes la destruction totale de la planète (armement atomique) et pour les autres la transformation en profondeur du vivant (biotechnologies) est un croisement assez

²¹² Garrett Hardin²¹², 1968.

²¹³ Encore que dans ce cas, un protocole international signé en 1990 a permis la mise en place d'une organisation commune de préservation.

récent. Il est une nouveauté majeure de notre paradigme productif, sur le plan philosophique, il pose de nouvelles questions fondamentales²¹⁴.

L'examen des conditions de désertification au sens des aménageurs, soit celles qualifiant la concentration de la population sur un territoire restreint, amène des résultats plus nuancés.

Il convient d'abord de souligner le mouvement de fond que représente la métropolisation, soit la concentration des populations dans les espaces urbains. Selon le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD, 2000), l'évolution des taux d'urbanisation (mesuré par le pourcentage de population vivant en milieu urbain²¹⁵ est le suivant :

²¹⁴ Hans Jonas, 1979

²¹⁵ A noter que les comparaisons présentées ici doivent être faites avec prudence dans la mesure où les données viennent des déclarations faites par les pays, sachant que chacun a son propre mode de calcul

	Taux de population urbaine en %		
Pays à :	1975	1998	2015
Revenu élevé	75, 0	78, 2	81, 9
Revenu moyen	52, 7	65, 9	72, 9
Revenu faible	19, 0	30, 8	41, 6

Comme on le voit, la concentration de la population dans les villes s'accélère fortement, elle augmente en proportion plus vite dans les pays les plus pauvres. Le commentaire fait à propos de cette situation est contenu dans le titre de l'ouvrage de Gravier : il y a une désertification des campagnes et du monde rural.

Dans ce cadre, la référence au désert mérite qu'on s'interroge. De quel désert parlons-nous ? Cette utilisation du désert que l'on retrouve ensuite chez de nombreux auteurs s'accompagne chez certains d'une confusion entre la diminution de la population sur un territoire et l'abandon de l'espace (soit la montée des friches).

D'une part il n'y a pas de lien automatique entre les deux (certaines régions à fort potentiel agricole perdent des habitants du fait même d'une agriculture très productive qui absorbe beaucoup d'espace et n'a besoin que de peu d'hommes) ; d'autre part il est apparu que l'enfrichement annoncé avec fracas (par exemple Fottorino²¹⁶), comme conséquence de cette diminution de la population, est très largement un mythe, voire un slogan qui masque des changements plus profonds dans l'utilisation faite du territoire (Laurent²¹⁷), mais non son abandon. La "déprise" tant annoncée n'existe vraisemblablement pas !

Quoi qu'il en soit, de quel désert parlons-nous ici ? Dans un article remarqué, J. Lévy abordait la question de manière provocatrice : « *il faut savoir oser le désert* ». Pour lui, les slogans « halte à la désertification ; pas de pays sans paysan », se réfèrent à une représentation mythique de la campagne peuplée « *de paysans d'autrefois, sans machines, sans engrais* »²¹⁸, bref, celle d'une ruralité depuis longtemps disparue. Certes, admet-il, « *c'est gênant pour ceux qui restent et la solidarité à leur égard s'impose, mais est-ce au fond si grave ?* »²¹⁹. Sa réponse est bien entendue négative : des territoires sans habitants existent dans la plupart des pays et l'expérience montre que ces territoires peuvent connaître de nouveaux usages, du fait justement qu'ils ne sont plus habités. De plus, l'usage du mot "désert" à leur propos paraît clairement abusif puisqu'au contraire : des territoires moins densément peuplés retournent pour partie à la nature et à une végétation abondante, ce qui n'a aucun rapport avec les caractéristiques physiques propres au désert (paysage minéral, espaces vides, aridité).

Il nous faut terminer par le désert de Castoriadis, le désert de sens, ce désert qui est aussi celui des critiques les plus virulentes de l'économie. "*L'observation de l'économie en tant que science ne peut susciter chez le philosophe qu'un sentiment de désolation* " écrit par exemple Robert Mishrahi²²⁰ qui traduit ainsi, par une métaphore qui rappelle le désert, la pauvreté des systèmes d'explication de l'économie face à l'immensité et la richesse des questions posées.

²¹⁶ Eric Fottorino²¹⁶. 1989.

²¹⁷ Catherine Laurent. 1992.

²¹⁸ Jacques Lévy. 1994, p.6

²¹⁹ Jacques Lévy. 1994, p.8

²²⁰ Robert Mishrahi²²⁰. 2000, p.19

Ce désert là ressort de multiples manières : la désolation dont il est question plus haut ; le parallèle entre désir et désert (soif de consommer toujours plus, soif jamais assouvie), parallèle que l'on retrouve par exemple chez Gide dans *les nourritures terrestres*²²¹ ; l'assèchement des rapports humains qui se concentrent sous leur forme marchande, parce qu'elle devient la seule reconnue, la seule légitime, ceci malgré les nombreux auteurs ayant tenté d'en montrer les limites, Polanyi lui-même pensait au désert, lorsqu'il évoquait l'utopie du marché auto-régulateur : *"Notre thèse est que l'idée d'un marché s'ajustant lui-même était purement utopique. Une telle institution ne pouvait exister de façon suivie sans anéantir la substance humaine et naturelle de la société, sans détruire l'homme et sans transformer son milieu en désert"*²²² ; les mentalités qui font de l'économie le centre de tout (selon Castoriadis), alors même que l'économie est dans le même temps pleine d'absurdités (Castoriadis donnait de nombreux exemples connus de tous : les excédents alimentaires que l'on jette alors qu'il y a de la faim ailleurs dans le monde, la production d'armes, etc.)

Tout cela n'a pas de sens, concluait-il, et on peut traduire cela à partir des deux acceptions du mot sens qui désigne à la fois une direction, et une signification. Lorsque Castoriadis évoque le désert de sens, il désigne à la fois l'absence de direction et l'absence de signification, même s'il emploie le terme d'insignifiance qui se rapporte de fait davantage à la seconde définition.

En conclusion, on voit à la fois comment le paradigme productif actuel ouvre la porte aux différents usages métaphoriques de l'image du désert ; mais également comment sa cohérence interne le rend difficilement transformable.

La perspective proposée par Castoriadis et par bon nombre d'autres auteurs reste floue. Castoriadis constate, mais ne dit jamais comment les choses pourraient changer. Où plus exactement, il les voit évoluer de l'intérieur, lorsque les gens souhaiteront participer et redonner un sens à leur existence et au travail politique collectif. En ce sens, il est proche de Kuhn qui explique qu'un paradigme est bousculé dès lors que les gens commencent à éprouver le sentiment que le paradigme en vigueur ne répond plus à leurs attentes et aux enjeux qu'ils perçoivent. Peut alors émerger un autre paradigme, mais pour Kuhn dans le domaine scientifique, comme pour Castoriadis dans le domaine politique, cette émergence est un processus révolutionnaire.

P. M.

²²¹ André Gide 1998, 246 p.

²²² Karl Polanyi. 1983, p. 22)

Bibliographie

- ABDELMALKI A., MUNDLER P.
1997. ***Economie de l'environnement.*** Paris, Hachette, coll. Les fondamentaux, 155 p.
- BOLTANSKY Luc, CHIAPELLO Eve
1999. ***Le nouvel esprit du capitalisme.*** Paris, nrf essais, Gallimard, 843 p.
- BOURDIEU Pierre
2000. ***Les structures sociales de*** l'économie. Paris, Seuil, coll Liber, 289 p.
- BOYER Robert, DURAND Jean-Pierre
1993. ***L'après fordisme.*** Paris, Syros, 174 p.
- CASTORIADIS Cornelius
1973. ***La société bureaucratique*** (Tome d'Editions, coll 10 – 18, 315 p 1). Paris : Union générale
1975. ***L'institution imaginaire de la*** société. Paris, le Seuil, 502 p.
1996. ***La montée de l'insignifiance : les*** carrefours du labyrinthe IV. Paris, le Seuil, 241 p.
1998. ***Post-scriptum sur l'insignifiance.*** Entretiens avec Daniel Mermet. La Tour d'Aigues : éditions de l'Aube, 37 p.
- CASTORIADIS Cornelius, COHN-BENDIT Daniel
1981. ***De l'écologie à l'autonomie.*** Paris, Editions du Seuil, 126 p.
- CAILLE
1990. ***La socio-économie, une nouvelle*** discipline. In la revue du Mauss, n° 9, pp. 3 - 10
- COREI T
1995. ***L'économie institutionnaliste.*** Paris, Economica, 112 p.
- DEJOURS Christophe
1998. ***Souffrance en France : la*** banalisation de l'injustice sociale. Paris, Le Seuil, 183 p.
- DOCKES Pierre
1990. ***Formation et transferts des paradigmes socio-techniques.*** In revue française d'économie, volume V, 4, automne 1990. pp. 29 - 82.
- DOSI G.

1982. **Technological paradigms and suggested interpretation of the technological change.** In juin 1982. pp. 147 - 162.
- DUMESNIL Pierre
2000. **Penser l'économie avec du Mauss n° 15 : Ethique et Découverte**, 2000, pp. 171 - 185
- DUTRAIVE Véronique
Les fondements de l'analyse dynamique du capitalisme.
- FOTTORINO Eric
1989. **La France en friche.** Paris, Lieu Commun, 208 p.
- FREEMAN Christopher, PEREZ Carlotta
1988. **Structural crises and and investment behaviour.** In Silverberger G., Soete L. *Technical Change and Economic Theory.* London, Pinter Publishers
- GERVAIS Michel, SERVOLIN Claude, WEIL Jean
1965. **Une France sans paysans.** Paris, Seuil, coll. Sociétés, 127 p.
- GEORGSCU ROEGEN Nicholas
1995. **La décroissance Entropie-** J. Grinevald. première édition Terre, 254 p.
- GIDE André
1998. **Les nourritures terrestres.** Paris, Gallimard, coll. Folio, 246 p.
- GORZ André
1988. **Métamorphoses du travail, Quête de sens.** Paris, Galilée, 302 p.
1998. **Le travail fantôme.** In Kergoat, Boutet, Jacot et Linhart. *Le monde du travail*, pp. 30 – 39
- Groupe de Lisbonne
1995. **Limites à la compétitivité.** Paris, La Découverte, 225 p.
- HARDIN Garrett
1968. **The tragedy of Commons".** In *Science* vol. 162, pp.1243-1248.
- HUGUET-MANOUKIAN Jocelyne
2000, in Boursier et alii, **Des institutions sociales et médico-143 p.**
- ILLICH Ivan
1973. **La convivialité.** Paris, Le Seuil (collection points), 158 p.
- technological trajectories : a determination and direction of** *Research Policy*, vol. II, n° 3,
- Cornelius Castoriadis.** In *Revue économie. L'impossible remariage.* La
- institutionnaliste de la** Thèse de doctorat, Lyon, 285 p.
- ajustement : Business cycles** Dosi G., Freeman C., Nelson R., *Change and Economic Theory.*
- Ecologie-Economie.** Traduit par 1979. Paris, Editions Sang de la
- représentations dans les sociales.** Paris, Scopedit, 2000,

1977. **Le chômage créateur**. Paris, Editions Seuil
- JONAS Hans
1990. **Le principe Responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique**. Paris, Editions du Cerf, 336 p.
- KUHN Thomas
1962. **La structure des révolutions scientifiques**. (Trad de l'anglais *The structure of scientific revolutions*) Paris, Champs-Flammarion.
- LACOSTE Yves
1980. **Unité et diversité des déserts.** ; In Revue *Traverses* n° 19, juin, pp 7 – 22
- LATOUCHE Serge
2000. **L'économie est-elle morale ? In économie. L'impossible remariage.** *Revue du Mauss n° 15 : Ethique et* Paris, La Découverte, pp. 67 – 83
- LAURENT Catherine
1992. **L'agriculture et son territoire dans la crise**. Thèse de doctorat, Université Paris VII, 1992, 554 p.
- LAVILLE Jean-Louis
2000. **Au-delà du libéralisme social**. In *Revue Esprit* n°1, janvier 2000, pp. 36 – 50.
- LEVY Jacques
1994. **Oser le désert**. In Revue *Sciences Humaines*, hors série n° 4, février-mars, pp. 6 - 11.
- LIPOVETSKY Gilles
1980. **L'indifférence pure**. In Revue *Traverses* n° 19, juin, pp 68 - 77
- MANDRILLAN Marie-Hélène
1993. **Un cinquième du territoire sinistré**. In Beaud Michel et Calliope, Bouguerra Mohamed Larbi (Sous la Direction de). *L'état de l'environnement dans le monde*, Paris, La Découverte, 1993. pp. 204 - 208.
- MILL John-Stuart
1873. **Principes d'économie politique**, Tome II. Traduit de l'anglais par H. Dussard et Courcelle-Seneuil. Paris, Guillaumin et Cie, 564 p.
- MISRAHI Robert
2000. **L'éthique de la joie face à la question de l'économie**. In *Revue du Mauss n° 15 : Ethique et économie. L'impossible remariage*. La Découverte, pp. 19 - 34
- ORLEAN André
2000. **L'individu, le marché et l'opinion : réflexions sur le capitalisme financier**. In *Esprit* n°1, janvier, pp.51 – 75.
- PASSET René

1979. **L'économique et le vivant.** Paris, Petite bibliothèque Payot, 287 p.
- PNUD
2000. **Rapport mondial sur le développement humain 2000.**
Paris, Economica, 290 p.
- POLANY Karl
1983. **La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps.** Première édition 1944, trad de l'anglais par Catherine Malamoud et Maurice Angeno. Préface de Louis Dumont. Paris, Gallimard, coll nrf, 419 p.
- PRIGOGINE et STENGERS
1979. **La nouvelle alliance.** Paris, Gallimard
- RUELLAN Alain
1993. **Dégradation des sols, une atteinte à la vie.** In Beaud Michel et Calliope, Bouguerra, Mohamed Larbi (Sous la Direction de). *L'état de l'environnement dans le monde*, Paris, La Découverte, pp. 68 - 70
- SEN Amartya
2000. **Repenser l'égalité.** trad de l'anglais Inequality Reexamined par Paul Chemla, première édition en 1992, Paris, le Seuil, 281 p.
- STIGLITZ Joseph E.
2002. **La grande désillusion.** Trad de l'anglais "Globalization and Its Discontents" ; par Paul Chemla, Paris, Fayard, 324 p.
- VEBLEN Thorstein
1978. **Théorie de la classe de loisir.** Paris, Gallimard
- WEBER Max
1964. **L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme.** Paris, Plon, 340 p.

Chapitre 7

**DE L'INDIVIDU AU SINGULIER :
LE CHAMP DE BATAILLE DE LA « COMMUNICATION »**

Paul Blanquart

Comme on me fait intervenir à titre de philosophe, je m'intéresse aux mots. Le rôle du philosophe étant de donner aux mots une valeur de concepts - participe passé du verbe concevoir - c'est-à-dire, tenir dans la tête, maîtriser dans l'intelligence, les mots.

C'est donc une question de sens. C'est pour cela que le philosophe est spécialiste du sens, dans le double sens de signification et de direction. C'est l'occasion de reprendre conscience que la signification est inséparable de la direction parce que, lorsque je parle et que vous me regardez d'un air soupçonneux et que vous me dites : « qu'est ce que ça veut dire ? Où est ce que vous êtes en train de nous emmener ? », les significations sont riches, sont grosses d'orientation. Ce qui justifie l'unicité du mot, c'est une richesse à ne pas perdre à condition qu'on soit capable de le déplier ou de le déployer.

Il y a trois mots dans le titre de ce séminaire : politique, individu et autonomie. Donc, je vais traiter des figures, des combinaisons possibles ou ayant existé entre ces trois mots, ou de leur non combinaison : la politique sans l'individu, ni l'autonomie ; la politique avec l'individu et l'autonomie ; mais l'individu ne va pas forcément avec l'autonomie. Et c'est le fond de ce que je dirai aujourd'hui, la politique avec l'individu, mais pas autonome.

Mon point de vue sera socio-historico- philosophique.

Socio parce que c'est une affaire d'organisation sociale, historico parce qu'il y a de multiples figures dans l'histoire, et philosophique parce que je cherche à définir « individu autonome ».

Puisqu'il s'agit d'histoire, je découpe en trois colonnes : avant-hier, hier, et aujourd'hui en crise d'où demain que nous avons à définir, à penser. On ne peut pas penser l'histoire en moins de trois temps, s'il n'y en a que deux et qu'aujourd'hui ne va pas, on retourne à hier et on tourne en rond : conception cyclique du temps. En histoire, il en faut donc trois, c'est le minimum. Mais comme je ne veux pas paraître trop schématique, je vais découper avant hier et hier en deux et pareillement pour aujourd'hui. Dans aujourd'hui, qui repose sur la crise d'hier, une alternative : c'est là que je propose le passage de l'individu au singulier, si l'on veut, bien sûr, qu'il y ait de l'autonomie. A l'horizontale, vous pouvez mettre lien social, fondement de la société, valeur, etc....

Premièrement : je dirai volontiers qu'avant-hier le fondement est religieux, que sous le religieux émerge le politique dans la colonne 2 et s'autonomise du religieux dans la colonne 3, même chose pour l'économie qui émerge sous le politique dans la colonne 3, et qui s'autonomise dans la colonne 4, qui fait que lorsque nous arrivons ici nous avons grillé pas mal de fondements puisque habituellement on parle de la société dans ses dimensions culturelles, religieuses, politiques, économiques...

	AVANT-HIER	HIER	DEMAIN ?			
	1	2	3	4	5	6
Organisation sociale						
Valeurs						

Religieux

Politique

Economique

Donc l'antiquité, les anciens, et ici les modernes (du 14^{ème} siècle jusqu'en 1970 pour faire bref), puis la crise comme on dit. Maintenant allons-y avec nos trois mots :

Par rapport à la culture, à l'intelligence accumulée, vous pouvez faire fonctionner dans l'opposition avant-hier et hier : l'opposition entre le holisme et l'individualisme. Pensez à Louis DUMONT²²³, le holisme c'est lorsque le Tout est antérieur aux parties et donc vous entrez dans quelque chose qui existe déjà, alors que l'individualisme, c'est lorsque les parties sont antérieures au Tout. Donc les parties ce sont les individus, et c'est à partir d'une association entre eux que peut émerger ce que l'on appelle la société, que l'on distinguera alors de la communauté. La communauté est évidemment la communauté religieuse. Comme vous le savez, on entre en communauté religieuse encore aujourd'hui, et on ne discute pas les constitutions de la Mère fondatrice ; si on les discute, on n'a plus qu'à sortir, parce que ce n'est pas une affaire démocratique, de débat entre individus qui refonderaient sans cesse. Ça a été fondé et c'est une fois pour toutes.

Alors on peut ajouter, à ces 2 oppositions holisme – individualisme, et communauté – société, un troisième couple de concepts : hétéronomie (la loi, la norme, le code viennent de l'extérieur) et autonomie (la société est à l'origine d'elle-même par le travail qui se passe entre les individus libres).

7.1 - IL N'Y A PAS D'INDIVIDUS NI DE POLITIQUE

Donc, première figure, je reprends ma colonne 1, on peut parler de religion pure ou de communauté proprement dite et de holisme.

Il n'y a pas d'individus, il n'y a pas d'autonomie. Est-ce qu'il y a de la politique ? Non !

Si je prends le mot religion, quand nous parlons latin il vient de deux mots **religare** : ligaments, ligatures, liens, lier, donc les liens entre humains ; et de **relegere** : relire, recevoir, recueillir. C'est-à-dire que les humains sont liés entre eux lorsqu'ils reçoivent, lorsqu'ils recueillent quelque chose qui ne vient pas d'eux. Voilà le fondement de l'hétéronomie. Alors pour faire ça, il faut quelque chose de divin qui constitue l'origine. Une société est dite religieuse lorsqu'elle tient du dehors d'elle-même (hétéronomie) le principe de son ordre interne. L'interne est habité par l'externe. Lorsque l'externe est constitutif de l'interne et de l'organisation de l'interne, on peut parler vraiment d'hétéronomie. Concrètement ça définit les sociétés comme étant des familles, des tribus, des clans, c'est-à-dire qu'il y a une origine et cette origine est intouchable, car je ne peux pas vivre sans que cette origine m'habite. Cette origine intouchable, dont je ne suis pas moi-même à l'origine, c'est ce que nous raconte le mythe : au commencement...Et ce récit d'origine, la structure de ce mythe d'origine, va structurer toutes les activités de ce groupe dépendant de cette origine. Là, référez-vous par exemple à Claude LEVI-STRAUSS : la structure symbolique, où tout ce qui est vécu est vécu selon le mythe, selon le code du mythe. On parlera

²²³ Louis Dumont.1977.

donc de code symbolique qui est anonyme et qu'on ne peut pas remettre en question. Si on le remet en question on transgresse le tabou, déstructure le groupe, ou alors il faut dégager pour se faire adopter dans un autre groupe, se soumettre à une autre origine.

Pensez aussi à DURKHEIM, comment il définit le « fait social » : comme extérieur et contraignant. Comme hétéronomie la définition est parfaite ! Marcel MAUSS, continuant DURKHEIM, parlera de « fait social total », c'est-à-dire que ce sont toutes les dimensions d'une existence qui sont prises par ce code symbolique.

La politique : qu'est-ce qu'il y a comme politique ?

Pensez à Pierre CLASTRES, là ce sont des communautés sans Etat, et même sans Etat. Bien sûr, il y a des chefs de clans, de tribus, de famille, mais tout est organisé pour neutraliser son érection éventuelle au dessus de la société, tout est fait pour qu'il n'y ait pas d'érection du politique au dessus du social. Et un autre ethnologue, Marshall SAHLINS²²⁴, il aboutit au même résultat à propos de l'économie : tout est fait pour que l'économie ne s'érige pas au dessus du social.

Si on reprend la visée de Durkheim, le social c'est ce que l'on peut appeler le religieux au sens premier du terme. C'est le règne de l'hétéronomie donc pas d'autonomie, pas d'individu, puisque c'est le social comme contraignant, et pas de politique : première figure d'humanité. Sans doute que le mot qui exprimerait le mieux, y compris dans l'actualité, cette figure là, à mon avis, ce serait le mot « intégration » ; intégration dans le pur en opposition à l'impur. Donc pureté de race, pureté de sang, il descend bien de l'ancêtre. Intégration – intégrisme : ethno nationalisme. Lorsque la nation (la nation vient du verbe naître), lorsque l'origine c'est le sang : ethno - nationalisme. Quand il n'y a plus de repère, le dernier repère est le père - le sang, la famille, le clan. Pensez à l'ex-Yougoslavie lorsque l'Etat – nation titiste n'existe plus, à quoi on va se raccrocher ? A la race ! Mais tous sont slaves ! Ils vont creuser et vont trouver qu'il y a les slaves orthodoxes : les Serbes ; les slaves catholiques : les Croates ; et il y a les slaves musulmans se seront les Bosniaques ! Quand il n'y a plus rien on ne peut remonter plus haut que ça, et ça c'est très solide ! Evidemment il n'y a pas d'individus ni de politique !

7.2 - EMERGENCE DU POLITIQUE

Alors pour trouver le politique, il faut une deuxième figure, deuxième colonne, un peu plus tard. La politique apparaît avec l'Etat. Cité-Etat et puis Empire. Si je voulais par un petit dessin résumer la première colonne je placerais un axe vertical et puis un rond autour de cet axe. Spatialement vous imaginez un clocher avec des tombes autour du clocher, tous les papas, les maisons autour, le cercle des champs, le cercle des pâturages et vous avez le logo de Groupama, l'assureur de la ruralité ... néolithique.

Dans la deuxième colonne, les agriculteurs et éleveurs sont chacun dans leur petit rond d'autant plus intégrés à l'intérieur qu'ils sont sans communication avec l'extérieur : dans l'incapacité de s'ouvrir. Mais il y a des chasseurs – cueilleurs qui sont restés dans les bois ou dans les déserts et qui font des raids, pillant le blé dans les greniers, le petit bétail, et les paysans ils en ont marre. Alors ils passent un pacte avec certains de ces chasseurs – cueilleurs, qui moyennant un certain nombre de pouvoirs sur les paysans, deviennent des gendarmes, des guerriers. Bref, au dessus de la couche paysanne se superpose une couche guerrière : ce sont des truands devenus flics qui constituent l'aristocratie et il y a l'aristocratie des aristocraties : le roi ou l'empereur. Mon deuxième petit dessin sera donc une pyramide.

Il y a bien de la politique qui apparaît, mais est-ce qu'on peut parler d'individu et d'autonomie ? Non, parce qu'il y a toujours cet axe vertical. Il y a bien une division entre les humains - ils ne font pas tous la même chose - que vous trouverez dans la tri-fonctionnalité décrite par Georges

²²⁴ Marshall Sahlins.1972.

DUMEZIL²²⁵, à partir de l'ère indo-européenne mais qui est valable bien au-delà. Il y a la fonction productrice, il y a la fonction guerrière et la fonction souveraine. Georges DUBY²²⁶ va se servir de DUMEZIL pour expliquer la société féodale, le moyen âge d'avant le 12^{ème} siècle : société d'ordres que l'on va connaître en France jusqu'à la révolution française, avec le Tiers-Etat (celui d'en dessous de ceux qui bossent), la noblesse et le clergé. Le clergé qui entoure plus particulièrement le roi parce qu'il est en capacité d'interpréter le « d'où vient la force divine, religieuse,... », et donc le commandement du bas par le haut. Dans cette affaire que symbolise très bien la pyramide, qui est certes sociale mais sentie et pensée comme étant l'habitation de l'humain par un extérieur naturel : c'est-à-dire que l'ordre social n'est que la transcription de l'ordre naturel. Donc, vous avez des cosmologies qui ont cette forme dans toutes les sociétés, dans toutes les grandes civilisations antiques : Mésopotamie, Chine, Japon, Égypte. Il y a les minéraux, les végétaux, les animaux, les humains, les corps célestes, etc. Un univers hiérarchisé. La société est vivable lorsqu'elle intériorise, non plus seulement l'origine divine mais lorsqu'elle intériorise l'ordre du monde : hétéronomie encore.

Individu, il n'y a pas. Chacun se définit par son degré, par son statut social, des sociétés de castes ! Pas d'autonomie puisqu'il s'agit de reproduire jusqu'à l'intérieur de chacun l'ordre du monde. Pensez à Platon, anthropologiquement l'humain est divisé en trois parties : il y a en dessous de la ceinture les bas instincts, entre la ceinture et le cou le cœur, et au-dessus l'intelligence. Alors il y a des vertus qui y correspondent (la tempérance, le courage, ...) ; il y a l'enseignement primaire, secondaire, supérieur ; il y a l'airain, l'argent et l'or. Tout est classé comme ça !

Donc il s'agissait d'intérioriser l'ordre du monde et c'est pourquoi Socrate n'a pas voulu échapper de la prison, parce que s'il échappait de la prison il s'opposait au jugement qui avait été porté sur lui par des gens qui légitimement occupaient le sommet, et donc s'il désobéissait il s'opposait à cet ordre du monde. Que deviendrait son âme ? C'est à dire la partie supérieure de lui-même. Donc, pour le salut de son âme il devait obéir et ne pas sauver son corps.

Par conséquent la fonction souveraine (l'Etat) reste religieuse mais elle devient aussi politique, c'est du politico-religieux. L'empereur du Japon est le Dieu vivant, vous voyez la continuité de la pyramide, l'empereur de Chine est fils du ciel, l'Inca est fils du soleil, le pharaon est immortel. Tous les petits rois sont plus ou moins magiciens, guérisseurs.

7.3 - Coupure de la modernité

Après toutes ces premières figures, qui sont universelles, la modernité se coupe du fondement religieux, c'est à dire affirmation de l'autonomie, contre l'hétéronomie, c'est à dire affranchissement d'avec Papa et affranchissement d'avec l'ordre du monde, d'avec la hiérarchie cosmique. C'est essentiellement une affaire occidentale.

Avec cet Occident, par cette coupure, alors qu'il y avait un grand Tout où il y a les dieux dans l'ordre du monde et en chaque individu, maintenant il y a comme 3 zones qui sont distinguées les unes des autres, il y a Dieu, il y a le monde et il y a les humains.

Dieu prend de la distance, il se coupe. Les monothéismes, le christianisme n'y sont pas pour rien. Absolu veut d'abord dire délier, transcendance veut dire coupé de. Il n'y a pas de continuité. Il n'y a plus les marches de la pyramide. Les humains s'autonomisent et par rapport à Dieu et par rapport à l'inscription dans la Nature, c'est-à-dire vis-à-vis des deux fondements qu'il y avait dans la société jusque-là. Alors qu'est-ce que ça nous donne ? Au démarrage, vous avez dans la sphère chrétienne occidentale des distinctions entre César et Dieu, entre la souveraineté politique et la souveraineté religieuse. Il y a des papes qui ont voulu soumettre le politique au

²²⁵ Georges Dumézil. 1995

²²⁶ Georges Duby. 1978

religieux, pensez à Grégoire VII au 10^{ème} siècle, mais ça a inauguré la lutte du sacerdoce et de l'empire. Il y avait une tiare à trois étages, la couronne du roi, la couronne de l'empereur et la couronne du Pape. Ce dernier prétendait nommer lui-même les empereurs et les rois. C'est vraiment pyramidal. Mais la résistance du pouvoir politique réclamait son autonomie et ça a duré 4 siècles. A partir du moment où le sommet tombe, c'est toute la question de l'hétéronomie qui nécessairement vacille mais on n'a pas encore vu arriver l'individu.

Il y a une autre ligne que cette bagarre intra-théologique, elle concerne la représentation du monde.

Voilà pour Homme et Dieu, et maintenant le rapport Homme monde et Dieu monde.

Vous avez dans les cosmologies anciennes, le soleil qui est au centre. Il y a des gens qui vont voir plus loin. L'orbite céleste percée, avec le feu derrière donc les étoiles, puis Dieu. Or, en améliorant le polissage des verres de lunettes, en particulier à Murano près de Venise, on franchit l'orbite céleste et on se dit zut ! ça continue pareil ! On passe d'un monde clos à un univers infini qui est le premier élément de la pensée cartésienne. D'un monde clos, donc fini et parfait, achevé et hiérarchisé, à un univers infini et homogène : ça va ensemble, infini et homogène. L'espace qualitativement différencié devient le spatio-temporel mathématisable. Et en particulier géométrisable. La substance de l'univers est unique et non pas multiple. Elle est homogène. Vous voyez bien que cela va être le fondement de la physique moderne par opposition à la physique ancienne. Nous avons là les deux dimensions de la rupture moderne par rapport au monde ancien. Conséquence de cela quant à la politique : ce sera donc la philosophie politique moderne.

De MACHIAVEL - la politique est une affaire d'hommes et non de Dieu - jusqu'à JJ ROUSSEAU - le Contrat Social -. Donc autonomie des humains dans la pratique politique et dans la construction de la société. L'être humain est délié de Dieu. Mais qu'en est-il de la nature ? C'est très important, c'est très ambivalent, très mêlé, or il y a la question de l'individu à la clé. Donc quid de la nature ? Vous avez le génie de Thomas HOBBS qui va opposer l'état de droit à l'état de nature avec son grand livre *LEVIATHAN*²²⁷. Nous sommes au 17^{ème} siècle. Dans la nature l'homme est un loup pour l'homme. L'état de nature empêche la vie sociale. On va lui substituer par conséquent un état de droit. Il y a des individus qui passent contrat d'association entre eux, lequel prend la forme de l'érection d'un moyen que l'on va appeler Etat auquel chacun délègue de ses pouvoirs, à charge pour celui-ci d'assurer les droits des individus à la liberté et à la sûreté ou encore à la sécurité. Voilà la figure fondamentale de la philosophie politique moderne. C'est donc à l'Etat d'assurer les droits, mais les droits des individus sont naturels, chacun a le droit naturel à la vie, mais la nature est impuissante à garantir le droit naturel. Et c'est pourquoi, c'est quelque chose d'artificiel, l'Etat va suppléer à la nature dans son incapacité d'assurer le droit naturel de chacun. Donc, il y a bien une rupture du droit par rapport à la nature, mais le droit a pour but d'assurer la nature de chacun, c'est-à-dire son droit à la vie, à la liberté et à la sécurité. Autrement dit, c'est en tant que naturel que les humains sont des individus. L'artifice a pour but d'assurer ces individus en tant que nature ayant droit à la vie. Et c'est dans ce prolongement que va s'inscrire la révolution française. Les individus sont libres et égaux par naissance, par nature au fondement de la société.

Émergence d'un Etat : le roi va avec l'affirmation du droit s'opposer aux guerriers, c'est-à-dire à la noblesse qui est allié avec la force. C'est particulièrement clair en ce qui concerne ce pays-ci. Le Roi est le grand destructeur de la féodalité, c'est-à-dire de l'ordre hiérarchique pyramidal. Et c'est au nom de la paix qu'il s'oppose aux nobles qui n'exercent leur pouvoir que par la force. La force de dominium et de l'imperium, l'assujettissement au bout d'une épée. Les légistes du roi vont théoriser une souveraineté, du type de celle dont on a parlé à propos de HOBBS, qui remplacera la suzeraineté dont le contenu est celui d'asservissement, de soumission. Le mot sujet continue à être ambivalent. Il y a un sens moderne « sujet de droit » ça indique la liberté, le jaillissement, l'origine, mais sujet veut d'abord dire soumis, assujetti, et à propos de la France on

²²⁷ Thomas HOBBS.

est beaucoup moins clair qu'on le croit. Apparemment on a de l'autonomie, de l'individu qui apparaît et une modification de l'Etat. L'Etat de force - cosmiquement légitimé - devient un Etat de droit qui ne se soumet plus au Pape. Mais de cet Etat on dit de lui qu'il est une monarchie absolue. Alors, ambivalence la dessus. Cet Etat qui dispose d'autant de force, il peut échapper au contrôle des gens qui se sont associés pour l'ériger afin qu'il leur assure les droits. Il a de fait une capacité de dire laissez-moi, je sais quoi faire et ne pas faire ! Ne vous mêlez plus de cela ! Il se délie d'une certaine façon du pacte social et des individus naturels qui étaient à son origine pour qu'il assure leurs droits. Donc émergence de l'Etat absolu. Qu'est-ce que ce pouvoir de Louis XIV ? J'ai fait allusion à DESCARTES.

Premier principe : passage d'un monde clos à un univers infini et homogène, mathématisable.

Deuxièmement cet univers infini et homogène va devenir objet de science. La question se pose : mais que devient Dieu ? Il n'est plus l'infini extensif, lequel infini devient un indéfini, ça va devenir un infini intensif, autrement dit, Dieu va devenir intérieur. Dès lors, on n'atteint pas Dieu en escaladant la pyramide du cosmos. La pensée de Thérèse d'Avila (les Châteaux de l'Âme), atteint Dieu en s'épluchant comme un oignon pour arriver à l'intime de l'intime...

Descartes enregistre ça par la distinction entre l'étendue objet de science qui est matière et le sujet qui est pure intériorité, pure volonté. Il y a le sujet subjectif face à l'étendue objective. Qu'est ce que le pouvoir de Louis XIV ? C'est un sujet pure volonté qui grâce à un savoir scientifique dont il s'entoure va faire de la France une étendue homogène qu'il va scientifiquement gérer en un jardin à la française. C'est la transcription en termes de pouvoir de l'espace cartésien. L'homme est maître et possesseur de la nature, le sujet organisateur de l'espace devenu quelque chose de neutre.

7.4 - Emergence de l'individu

Alors, conséquences ?

Dès lors, un égale un, égale un,... à l'infini. Tous les points du royaume sont égaux, puisque c'est homogène. Mais qui va individualiser dans l'homogène ? La tâche du quadrillage et du découpage revient au sujet qui a le pouvoir sur l'étendue. Socialement, c'en est fini avec la société des castes avec la victoire remportée par Louis XIV sur la Fronde. On a un sujet de pouvoir, entouré de science, qui va aménager un peuple qu'il va traiter comme objet.

Ambivalence du mot sujet : libres comme les sujets du roi en France ! Sujet au sens d'objet. Comment est-ce qu'on pourrait les dire libre ? Vous avez sans doute lu certains travaux comme ceux de Norbert ELIAS ou de Michel FOUCAULD. La transcription culturelle de cette figure là : c'est le roi qui est à l'origine de l'émergence des individus. C'est l'Etat absolutiste qui permet à des individus sujets de s'affirmer ! Donc on devient libre par le Roi et sous lui.

L'assimilation : on est français lorsqu'on est assimilé ! Homogénéisé !

La thèse de Norbert ELIAS est que le roi a réalisé ce nouvel espace, cette nouvelle société, grâce à ce nouveau pouvoir, ce nouvel Etat, en intériorisant sa subjectivité à lui dans la subjectivité de ses sujets. Il appelle ça l'auto contrainte. Qu'est ce qu'il fait à la cour de Versailles ? Les nobles qui se révoltaient, il les déplace et les met dans des maisons qui sont toutes pareilles pour qu'ils intériorisent la norme. La norme est son pouvoir. Pensez à la création des académies, l'académisme, la France classique est académique. On s'individualise dans cet espace par l'intériorisation de la volonté du roi. La volonté de chacun est soumise – sujet objet – par la normalisation qui est l'intériorisation de la volonté royale.

Autrement dit, les Français marchent à l'Etat. L'individu en France, l'individu de droit, sujet de droit, marche à l'Etat. Peut-on parler d'autonomie ? La liberté est asservie à la contrainte. Ca c'est très fort, cela a constitué l'identité Française qui est souvent très peu consciente de son mystère. Les français marchent à l'Etat. Et quand on parle de public en France on parle

d'étatique. En principe, public veut dire démocratique. L'agora athénienne était par tous ! Ici la société est une mécanique dont le roi est le machiniste.

7.5 - Mécanique, thermodynamique, communication

A l'aube de la modernité occidentale on a cette figure où il y a Dieu qui prend de la distance, où il y a le monde-Nature et l'Homme qui sont distincts. La politique, ça a à voir avec les humains et on s'aperçoit que la philosophie politique moderne, théorisée notamment en France, aboutit à la normalisation.

Je pense aux travaux de Michel FOUCAULD. La création de l'Hôpital général est sensiblement la même année que le *Discours de la méthode* de Descartes et la même année que la leçon d'anatomie de REMBRANT lequel a fait du corps une machine. Si on ajoute l'artificialisation, c'est à dire, en filiation cartésienne, l'homme maître et possesseur de la nature, on aboutit politiquement à cette normalisation, qui est très caractéristique de la royauté française, mais aussi de la république jacobine laquelle se vautrera dans les bâtiments matériels et intellectuels de la royauté. On aura pu couper la tête du roi, la machine est en place. C'est la machine de l'Etat que d'autres vont faire fonctionner et elle fonctionnera sensiblement pareil. Vous savez, de Colbert jusqu'à « l'impérieuse nécessité du plan » de DE GAULLE, la continuité, via l'ENA, est complète. Le politique c'est du techno-administratif.

Toutefois, si on ne valorise pas la politique, nous avons le discours du libéralisme économique où l'homme finalement se naturalise. On a un individu normé d'un côté et on a un individu naturalisé de l'autre. Il y a une certaine évolution de normalisation et de naturalisation. On touche là au politique et social. Pour que la machine industrielle marche, l'Etat va mettre sur pied des politiques sociales, de l'éducation, du logement,... Ca va se développer en Etat social et en Etat providence, et en particulier va émerger la notion de besoin sur laquelle je reviendrai. Les travailleurs sociaux doivent répondre aux besoins. C'est quoi les besoins... naturels ? : manger, dormir,...

La crise actuelle : capitalisme de production, puis de consommation vers capitalisme de communication. Ce qui va se renforcer ce sont les tubes de la machine à vapeur qui vont devenir d'autres tubes et ça constitue une transition vers **aujourd'hui**. La communication est une logique qui prolonge un certain nombre de traits qui se sont constitué au cours de la modernité. C'est en particulier la logique des tuyaux (mécaniques, puis thermodynamiques, puis communicationnels), moi je parle à ce propos de logique du « trans ».

Regardez des réalisations qui se présentent comme points d'aboutissement de la modernité, par exemple la ville fonctionnaliste. On voit très bien dans la charte d'Athènes appliquée à Vaulx-en-Velin ou près de Paris, on voit bien l'esprit cartésien d'aplatissement et de découpage en fonctions. La fonction de circuler : le chemin de fer, la route. La fonction d'habiter : « la maison du Fada » à Marseille, les tours. La fonction loisir : le stade, la M.J.C. La fonction travailler : l'usine. Capitalisme de production, capitalisme de consommation et finalement Super Mammouth. Ca tient parce qu'il y a le techno-administratif royal, puis jacobin, qui est derrière, et puis parce qu'il y a du travail ; il y a la combinaison du techno - administratif et du travail territorialisé. C'est l'Etat qui est à l'origine de ce social territorialisation. On va pouvoir affiner avec des équipements et des sous équipements : le bac à sable pour les chiens, la trottinette pour les vieux,... On est un bon maire quand il y a tout pour tous. Mais justement cela pète, parce qu'il y a crise du travail et parce qu'il y a crise de l'Etat c'est-à-dire de la capacité techno - administrative. Qu'est ce qui est à l'origine de cette double crise ? Ce que l'on appelle la mondialisation, autrement dit la mise en flux qui traverse les frontières. De plus en plus impuissance de l'Etat et déterritorialisation de l'économie. Donc trouble considérable de ce qu'était le politique. Et qu'est-ce qui, de la situation antérieure, va s'affirmer, qu'on avait déjà trouvé existant ? Les tubes, ou les tuyaux.

7.6 - Maintenant nous sommes à l'âge des flux

Alors si je dessine un flux par une flèche, et si je dessine les entités antérieurement existantes, individuelles ou collectives, par des ronds, la question qui se pose : quid des petits ronds du fait des flèches ?

Quel est l'effet par exemple sur la France, ou sur vous, de la mise en circulation de tout ?

Alors ça nous donne une première hypothèse. Nous avons des petits ronds : la France, la Papouasie Française, etc., et nous avons des flux. Je viens de dessiner un système. Aujourd'hui, tout est affaire de relations entre des petits ronds et des flèches, c'est à dire entre des identités et des flux. S'il y a eu l'âge de la mécanique, celui de la thermodynamique aujourd'hui c'est l'âge du systémique. Alors, première hypothèse pour comment faire marcher le système. Je vais le faire dans la continuité du machinisme antérieur, donc de la machine à vapeur, donc des tuyaux. A ce moment là, qu'est ce que je fais ? Je globalise, c'est-à-dire que je ferme. Globalisation disent les Anglo-saxons et nous avons malheureusement traduit par mondialisation. A ce moment là, le pilotage se fait par le contrôle des tuyaux de façon cybernétique, comme science des interrelations entre les éléments constitutifs d'un système, et comme technique de contrôle des robinets.

Les flux sont de toutes sortes : techniques, financiers, d'information, d'images, de populations, ... A ce moment là, qu'est ce qu'on a socialement ? On a des gens qui sont les maîtres des flux : les trois principaux étant financiers, d'images et d'intelligence. Que deviennent les petits ronds qui sont censés être des individus autonomes ? Quid de l'individu autonome à l'âge de la politique des tuyaux ?

Comme les lieux de l'espace, ils se transforment de plus en plus en échangeurs routiers, ça passe par eux, ... d'où mon expression de logique « trans », qui traverse. Nous sommes de plus en plus traversés, de moins en moins consistants en nous-même, de moins en moins autonomes, nous sommes de plus en plus formatés ou manipulés. On pourrait sonder tous les aspects de la vie quotidienne, ça se fantômise. Je distingue les maîtres des flux d'un côté et les flués-floués de l'autre. Ils sont pris dans et par les flux et ils en sont vidés. Vous pouvez dire aussi entubeurs / entubés ! Les nouvelles techniques informatico-médiatiques sont le support de l'intelligence que l'on enseigne dans les grandes écoles de management, de gestion,... On y enseigne l'optimum opérationnel de la circulation.

Que devient l'individu ? Hier il était lié à la norme (normativité) ou à la nature (naturalisé). L'individu aujourd'hui, il va avec formatage, manipulation, clonage. ...tous pareils. On se demande s'il n'y a pas en profondeur une grande complicité entre la logique « trans » et l'Etat providence. Finalement l'Etat providence aujourd'hui cherche surtout à ce que les flués-flués soient le plus soft possible pour que ça continue à marcher. Monsieur QUETELET, sociologue du deuxième tiers du 19^{ème} siècle, qui voulait introduire les mathématiques dans la sociologie, y a donc introduit les statistiques. Il a trouvé le français moyen qui n'existe pas : c'est une moyenne mathématique. Toutes les politiques sociales consistent à passer du français moyen au français normal. Le français normal entre 30 et 70. Pour que tout le monde soit normalisé on pompe au-dessus de 70 pour injecter en dessous de 30, c'est ce que l'on appelle les transferts sociaux. Toutes les politiques sociales, dans les moindres détails, fonctionnent comme ça. 30 m² de logement par habitant suivant l'âge. Qu'est ce qui est vu par cette lunette ? C'est le français consommateur...des besoins. Vous voyez comment, via cet Etat social ou providence, l'Etat va se concilier avec la naturalisation du marché et du libéralisme économique. C'est-à-dire que c'est l'être de « besoins naturels », dont on va satisfaire les besoins par ce traitement de répartition et d'assistance. Non pas des acteurs, mais des consommateurs. Le social, non pas en tant que productif, mais en tant qu'assisté. Bref on a les flués-floués concrets pour qu'ils soient soft. En conséquence, le devenir de l'Etat, royal et républicain jacobin, c'est l'Etat social, puisqu'il cadre

un peu le marché pour qu'il y ait une juste répartition. Alors il y a politique, individu, mais pas autonome, au contraire il est hétéronomisé comme jamais.

Y a – t – il une alternative à la logique « trans » ? Pour ma part, je parle de la logique « inter ». La société de communication est un champ de bataille. Je reprends mes petits ronds et mes flèches et je ne boucle pas, je ne globalise pas. Comment cela peut – il marcher ? Alors je dis que ça ne peut marcher que par tous, c'est-à-dire par tous les petits ronds, pas seulement récepteurs mais émetteurs. Il suffirait qu'un seul ne soit pas émetteur mais seulement récepteur, pour que les autres soient en position de maître des flux par rapport à lui flué et floué. D'un point de vue logique c'est forcément par tous. A vrai dire, on retrouve ainsi la définition de la démocratie. La démocratie n'a rien à voir en effet avec le pour tous de l'Etat social-providence dont je viens de parler. A la révolution française, c'est tous à égalité, chacun dans sa liberté à l'origine du droit. Non pas client du droit, car du coup on ne peut plus distinguer droit et devoir ! J'ajoute cependant par tous entre autres. Entre A et B, il y a un entre qui à la fois distingue et unit. Nous sommes liés par ce qui nous délie. Il n'y a pas de hiérarchisation entre A et B qui sont à la fois égaux et différents. Et ça c'est nouveau.

Si on est socialisé, liés en tant qu'égaux et différents, quelle est la nature du lien social ? C'est que nous sommes inté-essants ! Tu ne m'intéresses que si tu restes autre. A ce moment là nous sommes dans une autre problématique que celle de l'individu. Socialisation et singularisation sont inséparables. Singulier ne veut pas dire être unique, mais dans le cadre d'une relation. Et dans cette relation on est intéressant. Au 14^{ème} siècle le premier à théoriser sur le concept de singulier c'est Guillaume d'OCKHAM. Le singulier n'est pas le concept de l'individu qui est un exemplaire de l'espèce, de l'essence humaine. Le concept principal ici c'est la différenciation, la biodiversité. On n'est pas dans l'identification. Nous sommes très loin de la problématique de l'individu. Et l'autonomie va avec la relation, parce que je suis lié à la mesure de ma distinction donc à ma singularisation.

Le nouveau concept émergeant pour rendre compte de cette nouvelle façon de faire l'unité du multiple, c'est le concept de complexité. Il y a plusieurs façons de faire l'unité du multiple : il y a la fusion religieuse, la hiérarchie, la normalisation, la machine à vapeur, l'entubage ou le formatage,...

La complexité avec deux grands principes. D'abord le décroissement par exemple des disciplines. Cela veut dire qu'il y a distinction du singulier mais cette distinction me conjoint. Donc dynamique de décroissement sans pour autant conduire à l'état de purée. Appliqué au travail social, on voit tout de suite que si vous découpez ses besoins il n'arrivera jamais à se récupérer comme étant quelque part, à l'origine de lui-même ou de quoi que ce soit. On dit qu'on va accompagner. On dit souvent qu'on va le prendre comme une globalité, surtout pas, fermez pas, mais prenez le sous divers aspects de telle sorte que par des connections pas encore faites, et qui émergent, il puisse se découvrir à l'origine d'un dynamisme. L'autre grand principe c'est l'implication des échelles. Le mot **glocal**, qui est la combinaison de local et global. La planète est tout entière présente en chacun des lieux de façon singulière. Elle sera d'autant plus vivante que chaque lieu sera singulièrement vivant. Et sa singularité consistera à combiner, de façon la plus singulière possible, la plus originale, les multiples connections rendues possibles. Et par la planète, personne ne joue le même jeu, et à ce moment là ça devient vraiment très intéressant, très différent et intelligent.

Dans le métier de travailleur social il y a les mots à la mode comme la médiation. On parle de sauvageons. Le juge qui n'arriva pas à passer la loi aux sauvageons. L'enseignement n'arrive pas à passer son savoir à ce même sauvageon. Donc on introduit des médiateurs. Mais est-ce pour faire passer la loi ou le savoir du haut en bas ? Alors le jeune se retrouve dans une situation où il ne peut s'approprier la loi puisqu'il n'est pas à l'origine de la loi. La citoyenneté exige aujourd'hui tout ce que j'ai raconté, et si on en reste au concept d'individu on sera incapable de construire de la citoyenneté aujourd'hui.

Autonomie veut dire que nous sommes responsables, aujourd'hui nous le sommes plus que jamais. Nous sommes responsables de la vie sur la planète. Ca ne dépend plus de Dieu, ni d'une certaine Nature qui s'imposait à nous. Le développement de notre puissance est tel que nous sommes responsables de l'avenir de la vie. Et en face de ça nous sommes dans l'incertitude. Le prix de l'autonomie, c'est l'incertitude. Cet écart entre la responsabilité et l'incertitude est à l'origine d'une maladie tout à fait propre à aujourd'hui qui est la dépression. En principe je peux tout, en pratique je ne sais pas ! Et donc devant cette béance insupportable la plupart choisissent la dépression, ou bien alors on fait face et à ce moment là après la phase cosmique, vivante, il y a la phase culturelle. L'avenir, la grande aventure de notre évolution, dépend de la culturalisation, de l'humanisation.

A ce stade actuel, le défi, qui nous est posé, est que nous sommes acculés à tenir de pair la socialisation et la singularisation.

P. B.

BIBLIOGRAPHIE

BLANQUART Paul

1998. **Une histoire de la ville, pour repenser la société.** Paris, La découverte / poche, 200 p.

CLASTRES Pierre

1974. **La société contre l'Etat.** Paris, Les éditions de Minuit, 186 p.

DUMEZIL Georges

1995. **Mythe et épopée I, II, III.** Paris, Gallimard / Quatro, 1464 p.

DUMONT Louis

1977. **Homo Aequalis.** Paris, Gallimard, 307 p.

DUBY Georges

1978. **Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme.** Paris, Gallimard, 425 p.

GAUCHET Marcel.

1985. **Le désenchantement du monde.** Paris, Gallimard, 307 p.

HOBBS Thomas

Léviathan.

SAHLINS Marshall

1972. **Âge de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives.** Paris, Gallimard, 409 p.

BIBLIOGRAPHIE GENERALE DE

CASTORIADIS Cornélius

- 1968 – **Mai 1968 : la brèche.** Avec C.Lefort et E.Morin. Paris, Fayard
- 1974 – **L'expérience du mouvement ouvrier.** Paris, 10/18
- 1975 - **L'institution imaginaire de la société.** Paris, Seuil et « Points Essais », 1999
- 1978 – **Les Carrefours du labyrinthe.** Paris, Seuil et « Points Essais », 1999
- 1979 – **Capitalisme moderne et Révolution.** Paris, 10/18
- 1979 – **Le contenu du socialisme.** Paris, 10/18
- 1979 – **La Société française.** Paris, 10/18
- 1981 – **Devant la guerre.** Paris, Fayard
- 1981 – **De l'écologie à l'autonomie** avec Daniel Cohn-Bendit. Paris, Seuil
- 1986 – **Domaines de l'homme : Les Carrefours du labyrinthe, II.** Paris, Seuil et « Points Essais », 1999
- 1990 – **La société bureaucratique.** Paris, Christian Bourgeois éditeur
- 1990 – **Le monde morcelé : Les Carrefours du labyrinthe, III.** Paris, Seuil
- 1996 – **La montée de l'insignifiance : Les Carrefours du labyrinthe, IV.** Paris, Seuil
- 1997 – **Fait et à faire : Les Carrefours du labyrinthe, V.** Paris, Seuil
- 1998 – **Post-scriptum sur l'insignifiance.** **Entretien avec Daniel Mermet.** Editions de l'Aube
- 1999 – **Figures du pensable : Les Carrefours du labyrinthe, VI.** Paris, Seuil
- 1999 – **Sur LE POLITIQUE de Platon.** Paris, Seuil
- 1999 – **Dialogue.** Editions de l'Aube

TABLE DES MATIERES

AVANT-PROPOS	5
---------------------------	----------

CHAPITRE 1 : DEMANDE D'AUTONOMIE ET APPEL AU DROIT 7

1.1 - En Grèce antique déjà... ..	
1.2 - L'autonomie chez Castoriadis.....	
1.3 - Saisir la réalité protéiforme du droit.....	
1.4 - Genèse du sujet de droit contemporain.....	
1.5 - Un nouvel auto-nomisme et son dévoilement	
1.6 - Quels effets sur le droit ?	
1.7 - Les « chantiers » du droit civil	
1.8 - Droit de la vie privée et autonomie politique.....	
<i>Bibliographie du Chapitre 1.....</i>	

CHAPITRE 2 : LE POLITIQUE :

BUREAUCRATIE ET TRAVAIL SOCIAL 22

2.1 - Le pasteur	
2.2 - Le tisserand	
2.3 - Leçon	
2.4 - La pauvreté : une mesure socio-politique.....	
2.5 - L'intervention bureaucratique	
<i>Bibliographie du Chapitre 2.....</i>	

CHAPITRE 3 : LA FEMINITE DU POLITIQUE ? CONSIDERATIONS

SUR UNE UTOPIE : L'AUTONOMIE INDIVIDUELLE 34

3.1 - Le politique et la féminité	
3.2 - Le sexué et le neutre	
3.3 - Les valeurs féminines ?	
3.4 - Les entrelacs du corps, du langage et du politique	
3.5 - L'envers du pouvoir	
3.6 - L'hypothèse de l'inconscient et l'utopie de l'autonomie	
<i>Bibliographie du Chapitre 3.....</i>	

CHAPITRE 4 : VERITE ET MENSONGE DANS LEUR RAPPORT A

LA PSYCHANALYSE ET AU POLITIQUE..... 45

4.1 - Introduction	
4.2 - Vérité et mensonge à partir de la psychanalyse.....	
4.21 - Freud et Anna O	
4.22 - Lacan et les sœurs Papin	
4.23 - Carrère et le docteur Romand	

4.3 - Un plongeon dans l'histoire : l'individu.....	
4.31 - Saint Louis : le Moi et la conscience de soi	
4.32 -La peinture flamande du XVème siècle : l'émergence de l'autonomie de l'individu.....	
4.4 - Machiavel : une pensée du sujet politique	
4.5 - Conclusion.....	
<i>Bibliographie du Chapitre 4</i>	

CHAPITRE 5 :ANOMIE DES PUBLICS ET ANATOMIE DES INSTITUTIONS : VERS QUELLES FORMES D'AUTONOMIE ?.....	59
5.1 -Approche étymologique et castoridienne del'autonomie	
5.2 - Des publics en situation d'anomie	
5.21 - Un processus et un état anomiques.....	
5.22 - Des exemples du champ sanitaire et social	
5.3 - Anatomie des institutions	
5.4 - Vers quelles formes d'autonomie ?	
5.5 - Conclusion.....	
<i>Bibliographie du Chapitre 5</i>	

CHAPITRE 6 :LES DESERTS PROGRESSED : REFLEXION SUR LES PARADIGMES PRODUCTIFS	74
6.1 - Introduction.....	
6.2 - Le désert comme représentation du vide	
6.3 - Le concept de paradigme	
6.4 -Un paradigme productif tourné vers la croissance par la concurrence	
6.41 - La victoire du marché sur l'organisation.....	
6.42 -Le productivisme : enfant terrible de la concurrence	
6.43 -L'extension des champs couverts par le marché	
6.44 -L'individu privatisé au service du paradigme productiviste.....	
6.5 - Conclusion : la montée des déserts	
<i>Bibliographie du Chapitre 6</i>	

CHAPITRE 7 :DE L'INDIVIDU AU SINGULIER : LE CHAMP DE BATAILLE DE LA « COMMUNICATION ».....	100
7.1 - Il n'y a pas d'individus, ni de politique	
7.2 - Emergence du politique.....	
7.3 - Coupure de la modernité	
7.4 - Emergence de l'individu	
7.5 - Mécanique, thermodynamique, communication.....	
7.6 - Maintenant, nous sommes à l'âge des flux	
<i>Bibliographie du Chapitre 7</i>	

