

Grand résumé de *La Démocratie insensible*, Toulouse, Éditions érès, 2009

<http://sociologies.revues.org/3755>

par Matthieu de Nanteuil¹

Notes de la rédaction

La discussion de l'ouvrage *La Démocratie insensible* par Alain Eraly est accessible à l'adresse :
<http://sociologies.revues.org/index3756.html> et par Pascal Fugier à l'adresse :
<http://sociologies.revues.org/index3758.html>

Texte intégral

Peut-on renouveler la critique de la modernité libérale en travaillant à l'intérieur de ses contradictions ? Tel est le questionnement à l'origine de ce livre. Alors que la fin de la Guerre froide semble avoir laissé le champ libre à un système économique et politique sans alternative crédible, ce livre propose d'ouvrir à nouveau le dossier, sans pour autant céder aux thèses d'un « antilibéralisme » pur et simple, qui est souvent fasciné par l'objet de son ressentiment. En soi, il n'y a rien là de très nouveau. Les critiques du libéralisme n'ont pas manqué au cours de ces dernières années, portées à la fois par des populations en proie à une instabilité croissante de leurs conditions de vie et par une crise générale de notre rapport à l'avenir, comme s'il n'y avait plus rien à espérer du monde d'aujourd'hui que la répétition lancinante des « vraies crises »... et des « fausses réponses ». Dans cette perspective, un large faisceau d'interrogations et d'analyses s'est déployé, cherchant à rouvrir l'espace des possibles et à jeter les bases d'un monde plus juste. Cela étant, s'il s'en tenait au seul projet de réactiver ces orientations, ce livre n'aurait, à vrai dire, pas grand-chose d'original. Son originalité tient à sa manière de repenser les fondements de la critique sociale en s'inspirant de la démarche phénoménologique – essentiellement celle initiée par Edmund Husserl et Maurice Merleau-Ponty – et en considérant la question de la subjectivité comme un point de passage obligé dans l'élaboration d'alternatives crédibles.

¹ Centre de recherches interdisciplinaires Démocratie, Institutions, Subjectivité (CriDIS – IACCHOS) – Université catholique de Louvain

Quelques intuitions...

Dans cette perspective, trois intuitions fondatrices ont guidé l'écriture de ce livre. La première est simple, mais mérite d'être rappelée. Pour fondamental qu'il soit, le traitement de la question sociale par les États-providence doit être renouvelé. Sur quelles bases ? En sortant de la gestion anonyme des singularités, qui fabrique l'indifférenciation et, loin de solidifier le lien social, contribue à son délitement. Poursuivre une telle perspective contribuerait d'ailleurs à renouer avec le mouvement social du XIX^e siècle, qui fut d'abord une demande de sens et d'égalité face à l'expérience de ces corps obligés de travailler dans l'insalubrité, la promiscuité, la misère. En amont de la bureaucratie de l'État-providence, il y a ce rapport sensible au monde dans lequel s'ancre la critique du monde industriel et de son lot de déshumanisation.

La deuxième intuition prolonge la première, mais l'étend à la sphère politique proprement dite. Si le droit et la représentation sont des acquis de la tradition libérale, ils en révèlent en même temps le caractère tronqué. Qu'est-ce qu'un droit qui ne serait pas construit, revendiqué, institué par des populations confrontées à l'expérience de l'injustice ? Peut-on penser les droits – notamment les droits dit « fondamentaux » – sans les luttes qui en sous-tendent le développement ? Il en va de même pour la représentation parlementaire. Certes, celle-ci prolonge cet acquis originaire du libéralisme qu'est le pluralisme des opinions. Mais elle a en même temps pour effet de réduire le citoyen à une opinion et la pluralité des expériences de vie à de simples options, sans projets ni souffrance. Doit-on se contenter d'un tel réductionnisme ? L'utopie ne serait-elle pas précisément cette autre manière d'expérimenter l'espace public, capable de faire écho au désir de surmonter les fractures de la société et d'attacher la vie humaine à une signification plus profonde que ce qu'implique la seule représentation ?

Au carrefour de ces différentes perspectives, se dessine alors ce qui forme la trame souterraine du livre : il y a une violence propre au monde objectif ou, plus exactement, une *violence de l'objectivation* qui consiste à suspendre notre condition de sujet au nom d'idéaux rationnels, plus ou moins légitimes. De Franz Kafka à Milan Kundera en passant par Vassili Grossman ou Václav Havel, cette violence a été très largement décrite dans les régimes totalitaires. Mais – et ceci est évidemment central – elle n'est pas le propre du totalitarisme. On la trouve également, de façon potentielle et non nécessaire, dans la tradition libérale, du moins tant que celle-ci s'attache à faire du sujet humain un simple objet au service d'une logique de calcul ou de pouvoir, tant que la société se voit réduite à une série de droits et d'opinions sans autre consistance que la volonté de ceux qui la gouvernent. C'est donc bien en faisant le détour par la question de la subjectivité

qu'une complicité inattendue se renoue entre le libéralisme et son envers. Et c'est aussi sur ce point qu'il faut s'arrêter pour tenter d'y voir plus clair...

Une subjectivité incarnée

Peut-être est-ce un point de départ incongru pour un travail de sociologie critique, mais peut-être est-ce aussi un préalable nécessaire, tant sont diffusées sur la question de nombreuses définitions, qui virent parfois à la confusion. Qu'entend-on dans ce livre par « subjectivité » ? La réponse est double : par opposition à l'objectivité, la subjectivité est d'abord le lieu d'une indépassable *singularité*, ce par quoi chacun(e) fait, dans son corps, l'expérience d'une double limite constitutive de la condition humaine : la limite de la sexuation et celle de la mortalité. Mais il y a plus : la subjectivité n'est pas entendue ici seulement comme la modalité d'un *rapport à soi*, mais comme la modalité d'un *rapport au monde*. L'idée de subjectivité induit un rapport au monde qui échappe à la seule médiation du concept – ou, de façon plus large, à la seule médiation de l'activité intellectuelle. Elle désigne une manière d'être qui assume notre donné charnel, non comme un obstacle, mais comme une condition de la pensée. En d'autres termes, être sujet revient d'abord et avant tout à *être sujet d'un corps*, à tenir pour ineffaçable cette corporéité sur laquelle se fonde notre expérience singulière du monde. C'est cela que désigne le terme de « sensibilité », sur laquelle la subjectivité fait fond : la matière d'une incarnation². Une telle attention a-t-elle pour conséquence inéluctable de nous enfoncer dans le gouffre du particulier, dans la spirale de l'appréhension immédiate et émotionnelle du monde, au détriment d'une conscience aigüe de l'universel ? À l'heure où la pensée experte cohabite avec une sensiblerie généralisée, où la politique la plus implacable s'appuie sur la « pipolisation » des élites, où la financiarisation de l'économie et la taylorisation du travail s'accompagnent de méthodes de management tournées vers le « savoir-être », ce livre tente précisément de défendre la thèse inverse : se couper de cette singularité par laquelle nous faisons, dans notre corps, l'expérience du monde nous rend en réalité incapable d'accéder à l'universel.

² Ce que le livre présente de la façon suivante : « Le sensible ne désigne pas le domaine limité par lequel les objets du monde nous sont donnés, avant d'être assujettis à une pensée dont les fondements transcendants demeurent sans rapport avec l'expérience (Kant, *Critique de la raison pure*) ; il ne constitue pas non plus le théâtre indéfini d'une subversion de toutes les valeurs, identifiée arbitrairement à une pensée en mouvement (Nietzsche, *Généalogie de la morale*) : il désigne au contraire la *modalité* sous laquelle chacun est aux prises avec une réalité charnelle qui à la fois lui échappe et lui commande d'agir, le *mouvement* par lequel la pensée est toujours comme en retard sur une sensibilité qui la travaille, l'oblige, la hante. C'est cette rationalité-là [...] qui est à l'œuvre dans le domaine de ce que nous proposons de désigner ici par "expérience sensible" » (pp. 40-41).

Pourquoi ? Parce que le rappel de cette vie subjective n'a aucunement pour but de tracer un nouvel idéal, encore moins d'ouvrir sur une sorte d'« hygiène de vie » à laquelle devrait œuvrer cette chose qu'on appellerait « le corps ». Elle désigne plutôt une ligne de fracture, une mise en suspens de la prétention de la pensée objective à produire *par elle seule* les ressorts d'un monde plus juste. Elle forme la condition même pour que l'accès à l'universel ne se fasse pas dans l'oubli de cette singularité par laquelle nous sommes en mesure d'attester de ce que nous sommes – sujets d'un corps *fini*, sexué et mortel. « Fragilité signifiante » (p. 60), la subjectivité n'est pas convoquée ici comme une substance, mais comme la mémoire d'une vie qui n'est pas manipulable à l'envi et requiert, pour cela même, d'être reconnue comme le vecteur du sens. Quelles sont les implications critiques de cette anthropologie ? C'est ce à quoi nous allons nous atteler maintenant.

Le Jeune Marx, le rationalisme libéral et « l'abstraction réelle »

C'est en effet ici qu'il faut revenir à la spécificité de la modernité libérale et tenter d'en saisir l'une des contradictions centrales. Celle-ci peut être formulée de la façon suivante : d'un côté, le libéralisme économique et politique prétend servir des individus concrets, à qui il assigne des droits et des conditions matérielles d'existence ; d'un autre côté, il énonce des principes généraux qui reposent, précisément, sur la négation de cette singularité. Ces principes relèvent du calcul (en vue de l'efficacité économique) et du droit (en vue de l'universalité juridique). Certes, cette montée en généralité apparaît plus que jamais nécessaire. Mais cette nécessité n'efface pas la contradiction qui la fonde. C'est une « nécessité contradictoire ».

Comment s'opère le passage de l'un à l'autre ? Le premier moment théorique, avancé dans le chapitre 2, consiste à répondre à cette question en articulant certains acquis d'Edmund Husserl avec la réflexion critique du Jeune Marx. Comment ? En opérationnalisant la notion husserlienne de « forme » et en lui donnant une connotation ouvertement critique. La forme n'est pas seulement un mode de structuration de la diversité des expériences vécues, elle est avant tout un processus – un « processus d'abstraction réelle », comme dit Karl Marx. Qu'est-ce que cela signifie ? Cela signifie que la montée en généralité n'est pas une condition formelle, mais un processus matériel qui repose sur la production de catégories abstraites *séparées* de l'expérience qui les fonde. Ce que le Jeune Marx décrit brillamment, dans un texte méconnu de 1845 :

« Les individus sont toujours partis d'eux-mêmes, partent toujours d'eux-mêmes. Leurs conditions sont les conditions du mouvement réel de leur vie. Comment se fait-il que leurs conditions *se rendent indépendantes* des individus et les contrarient ? Comment se fait-il que les puissances de leur propre vie deviennent plus

puissantes qu'eux-mêmes ? *Un seul mot suffit : la division du travail*, dont le degré dépend de la force productive telle qu'elle s'est développée jusqu'alors » (Marx, 1982, p. 1036, cité p. 65).

À la question de savoir comment le libéralisme articule le singulier et le général, la réponse devient donc : par la division du travail. C'est par la division du travail que les uns sont assignés à une position d'« élu », les autres à celle de « simple citoyen », les uns à des fonctions de « dirigeant », les autres à des tâches d'« ouvrier », etc. Mais c'est aussi par la division du travail que chacun est assigné à un « rôle ». La division du travail est donc beaucoup plus qu'un simple dispositif de répartition des tâches et des fonctions. Elle désigne un processus socio-anthropologique par lequel s'opère le passage du concret à l'abstrait, du sensible à l'intellect, du singulier au général... Un processus qui *transforme* chaque singularité en une catégorie abstraite au nom de la marche en avant vers le progrès – un processus de scission d'avec soi-même en quelque sorte. Il serait bien évidemment absurde d'imaginer un monde sans abstraction. C'est la tendance à faire de l'abstraction une nouvelle transcendance qui s'avère problématique. Karl Marx rappelle ici, fort utilement, qu'aucune catégorie abstraite ne saurait se dédouaner de l'exigence critique consistant à rendre compte du processus matériel de division du travail qui en sous-tend l'existence. D'où un nouvel horizon pour la critique sociale : non pas brandir l'exigence d'une subjectivité isolée du monde, mais s'appuyer sur l'expérience vécue pour questionner, interpeler, déconstruire les modes de division du travail qui sous-tendent l'illusion transcendantale de la pensée objectivante. Et ses implications pratiques.

D'un côté en effet, cette suspension du singulier paraît une condition incontournable de la modernité libérale, c'est-à-dire de l'octroi de droits et de conditions matérielles *pour tous*. Mais d'un autre côté, cette nécessité semble construite sur une violence potentiellement illimitée. Pourquoi ? Parce que dans la suspension du singulier, dans la mise entre parenthèse de l'expérience sensible par laquelle chaque sujet fait, dans son corps, l'expérience d'une double limite constitutive de la condition humaine (sexuation, mortalité), *est levée une limite anthropologique fondamentale* : celle qui oppose un sujet, une subjectivité concrète, au risque de sa transformation en chose, en objet de l'administration du monde, fut-ce au nom d'un idéal de liberté et d'égalité. Comment en sortir ? L'hypothèse sur laquelle repose ce livre est que l'issue d'un tel problème ne réside pas d'abord dans la formulation d'un nouvel « idéal de vie bonne », dans la formulation d'un ensemble de normes de vie réussie. Non seulement en raison du caractère pluraliste de nos sociétés modernes mais, plus fondamentalement, parce que l'important est moins le résultat que l'analyse des conditions socio-anthropologiques par lesquelles de nouvelles situations objectives sont susceptibles d'être mises en place. À la question de savoir comment il serait possible de se

dégager d'une telle contradiction, la réponse est donc : par la critique des formes de division du travail, qui organisent l'oubli de la subjectivité et rendent impossible la production ou la réappropriation du sens de l'action par les populations concernées.

Mais de quelle division du travail parle-t-on ? C'est ici que le chapitre 2 propose un second moment théorique, consistant à rapatrier la distinction, fondatrice dans l'œuvre d'Hannah Arendt, entre la sphère économique et la sphère politique. Chacune de ces sphères est susceptible d'être traversée par des processus de division du travail qui séparent le « travailleur » ou le « citoyen » de ce que Karl Marx définit comme « l'homme social ». Mais contrairement à Karl Marx, il n'y a pas *a priori* de surdétermination d'une sphère par l'autre, sauf à penser que la politique serait une sous-production du capitalisme. Une thèse que réfute Hannah Arendt en raison de la fonction-socle qu'elle assigne au politique, ciment de l'action et de la parole communes. Examinons-donc les conséquences de cette posture critique dans ces deux sphères distinctes que sont l'économie et la politique.

Une économie à visage humain ?

La division du travail économique renvoie à ce que nous entendons classiquement par « division du travail ». Sa critique reprend la critique traditionnelle du « taylorisme » (un travail divisé, morcelé, abrutissant, etc.) mais à partir d'un point départ spécifique : la question du rapport subjectif au monde que chacun(e) noue dans le champ du travail salarié – ici, dans l'univers des services, détaillé dans le chapitre 3. C'est que cet univers apparaît effectivement comme un nouveau domaine d'expérience.

À la différence du travail industriel, dans lequel les rapports hiérarchiques faisaient fi de la subjectivité du travailleur mais où, en même temps, celui-ci n'était pas tenu par les exigences du face-à-face avec le client, « la figure du client change tout » (p. 122). Là encore, quelques explications sont nécessaires, que le livre détaille à partir des analyses en vigueur dans la grande distribution alimentaire, complétées par des observations réalisées en centres d'appel. À quoi assiste-t-on en effet ? À l'existence d'une tension que l'on peut résumer de la manière suivante : d'une part, il est demandé aux caissières d'engager avec les clients des liens singuliers, des rapports de face-à-face (et c'est aussi pour ces travailleuses un moyen de sortir de l'anonymat du travail répétitif et de redonner du sens à leur activité) ; d'autre part, cette exigence de singularité vise à accroître la logique de flux et les pressions qui pèsent sur le travail, créant les conditions pour qu'une telle exigence soit littéralement insoutenable dans la durée. En d'autres termes, la division du travail entre producteurs et consommateurs crée une *contrainte d'indifférenciation*, une

obligation pour les premiers de considérer les seconds comme de simples objets afin de leur permettre d'accomplir malgré tout leur travail. Ce que le livre désigne comme la « violence d'indifférence » est une caractéristique nouvelle du travail des services, en tout cas pour les services de « *front-office* ». Elle offre une clé importante pour comprendre la dynamique de mépris dont ces populations sont souvent la cible. Mais elle est également l'illustration de ce que l'expérience sensible permet de mettre à jour.

C'est en effet une division du travail d'un type nouveau – qui se superpose et parfois contredit l'ancienne hiérarchie industrielle des rôles – qui vient ériger l'autre – ici, le client – en objet, tout en dissimulant cette violence derrière l'illusion d'une « présence ».

« Dans les termes de Marx, on dira que “la figure du client” donne un visage au travail abstrait, mais qu'elle ne diminue en rien l'abstraction elle-même. On peut même avancer qu'en donnant un visage à l'abstraction, elle neutralise de façon particulièrement profonde la possibilité d'une prise de conscience critique de la division du travail économique, en contribuant à l'illusion d'un travail qui serait subitement rendu concret par la simple juxtaposition de l'autre. Cette figure n'est donc pas seulement déterminante du point de vue de son statut philosophique : elle l'est aussi du point de vue de ses conséquences sociologiques. Dans la mesure même où le client n'est plus inscrit dans l'ancienne division du travail industriel et représente imaginativement tout un chacun, sa présence sur le lieu de travail marque en fait l'entrée de la contradiction (qui liait auparavant cadres et non-cadres) dans le champ même du travail d'exécution, *sans pour autant doter les salariés concernés des attributs – matériels et immatériels – leur permettant d'y faire face*. Il y a là un nouveau régime de violence symbolique auquel se trouve confrontée la population des services, en particulier ceux soumis à l'exposition directe à la clientèle, qui nécessite un approfondissement de la critique sociale » (pp. 122-123).

Dans quelles directions ? Au regard de ce qui a été dit plus haut, le livre évoque plusieurs perspectives : redéfinir les dispositifs d'apprentissage en s'interrogeant sur les conditions permettant de donner aux « savoirs pratiques » de nouveaux appuis conceptuels ; repenser la formation des identités sexuées à partir des modalités d'engagement du corps au travail, mais aussi à travers la façon dont la division du travail reproduit les stéréotypes sexués pour mieux masquer la diversité des engagements subjectifs ; renouveler l'action syndicale en cherchant à mieux l'articuler à la façon dont les salariés s'éprouvent subjectivement dans le travail et, par le fait même, examiner de façon critique le rapport que le mouvement syndical entretient vis-à-vis du thème de la représentation. Le paradoxe même du syndicalisme tient en effet au fait de s'être institué comme un sujet politique à part entière dans l'espace public, en y contestant le réductionnisme de la représentation parlementaire... tout en assumant ce réductionnisme dans le champ social. Sur ce plan, le livre suggère qu'une partie de l'avenir du mouvement syndical dépend de sa capacité à réarticuler subjectivité et action collective.

Mais c'est surtout sur le terrain de l'économie solidaire que le livre dégage de nouvelles orientations. Alors que l'étatisme repose sur la reproduction de cette violence d'indifférence grâce aux rouages de l'action bureaucratique – et ce, au nom même de l'intérêt supérieur de l'État – le champ ouvert par l'économie solidaire cherche à regrouper un certain nombre de pratiques qui se caractérisent précisément par la tentative de fonder l'échange économique sur la revalorisation des rapports de proximité et, plus largement, la logique du don/contre-don. Si l'on considère le marché comme le périmètre où la violence d'indifférence se voit *de facto* en mesure d'exercer sa légitimité et les régulations étatiques comme des modes d'intervention de la puissance publique visant à limiter les inégalités produites par le marché mais à l'intérieur de ce même régime d'indifférenciation, la multiplicité des pratiques d'économie solidaire peut être interprétée, au plan anthropologique, comme la tentative d'inscrire les activités économiques dans une dynamique se refusant à séparer de façon irrémédiable le sujet et l'objet, les services fournis des partenaires de la prestation.

On retrouve de telles pratiques dans de nombreuses activités où la standardisation est contraire à la finalité même de l'organisation concernée (entreprises d'insertion, organisations à finalité citoyenne, activités de soutien aux producteurs du Sud, etc.), mais tout particulièrement dans ces activités où la vie humaine se déploie sous les traits d'une fragilité indépassable (crèche et soins aux personnes âgées).

« Dans le cas des deux extrémités de la vie, il est encore à peu près clair que l'industrialisation des soins et la standardisation de la relation aux personnes se heurtent à ce que l'on pourrait désigner comme les limites générales de l'indifférence dans une société d'individus, réglée par les normes démocratiques de l'égalité et du respect d'autrui » (p. 150).

Toute la difficulté est cependant de savoir si l'économie solidaire doit se cantonner à de telles activités ou si elle ne devrait pas plutôt s'étendre à l'ensemble de la société, sous la forme d'une contestation générale des modalités dominantes d'organisation de l'échange économique. Il y a là des ressources normatives essentielles, permettant de surmonter les tensions issues de la division du travail dans les services, notamment à l'aide de nouvelles alliances entre producteurs et consommateurs.

Critique du droit, phénoménologie de l'espace public

La division du travail politique renvoie, quant à elle, à un processus à la fois plus simple et plus complexe. Elle sous-entend d'abord que la distribution des rôles dans une démocratie libérale n'a

rien de « naturelle » et pose autant de problèmes qu'elle en résout. Elle s'attaque alors à deux questions centrales : le droit et la représentation parlementaire.

Commençons par la question du droit. Sur ce plan, le livre défend la thèse selon laquelle les mouvements de défense des droits humains ne luttent pas seulement pour le respect de certains droits : ils défendent aussi un idéal politique qui a trait à la possibilité d'une réappropriation subjective des fondements juridiques de la démocratie. Ils tentent ainsi de surmonter la division du travail qui oppose, d'un côté, l'existence d'un certain nombre de droits abstraits et, de l'autre, l'idée que les citoyens seraient de simples « assujettis », c'est-à-dire des titulaires de droits construits indépendamment d'eux. Loin de se contenter de cette distribution des rôles, les mouvements de défense des droits humains fondent, constituent le droit. Tout en usant de la langue du droit, ils disent l'expérience subjective de la violation des droits, qui forme la toile de fond sur laquelle la mobilisation d'un appareil juridique prend sens – un autre aspect que la tradition libérale ignore.

« On soutiendra alors, avec Alain Touraine, que le mouvement social est un moment de subjectivation du politique, c'est-à-dire un vecteur de protestation contre l'abstraction qui caractérise l'espace public démocratique. Mais à distance de sa réflexion, on insistera sur le fait que cette lutte n'est pas seulement une lutte culturelle – visant à "assurer le contrôle de l'historicité" – mais une lutte au péril de la vie. Une lutte qui naît de la confrontation sensible à la déshumanisation et se prolonge par un engagement public fondé sur le risque de la mortalité. C'est là, nous semble-t-il, le sens politique profond des droits humains : cette manière d'investir le droit en suspendant la logique de l'abstraction, en faisant du droit la matière d'une *praxis*, d'une sensibilité immémoriale » (p. 163).

Revisitant les travaux fondateurs de Claude Lefort et Jan Patocka, issus de longues années de réflexion sur la pratique de la dissidence en ex-Europe de l'Est, le chapitre 4 cherche donc à jeter les bases d'un espace public organisé à la fois par le droit... et au-delà du droit. Il s'agit en effet d'éviter que le droit ne redevienne un simple élément du système administratif et ne se retourne contre les populations qui l'ont mobilisé pour demander justice, reconstruire le sens de leur action.

« La lutte doit désormais agir sur un double front : il s'agit d'une lutte pour la dignité de la vie humaine face aux instances de pouvoir qui l'écrasent, mais aussi d'une lutte contre la prise en charge entièrement rationalisée de cet idéal de dignité, contre l'administration objective du digne et de l'indigne. On peut ainsi dire que le combat pour la défense des droits humains désigne une lutte médiatisée par le droit mais phénoménologiquement retournée contre son emprise. [...] On touche alors à la radicalité du sens politique des droits humains : fonder l'idée d'humanité dans le droit et lutter contre la propension de ce droit à se suffire de lui-même » (pp. 188-189).

Dans cette veine, le livre entreprend de réexaminer la situation des droits humains en Colombie, en analysant la façon dont la société colombienne demeure tributaire de la guerre, mais s'avère en même temps capable de générer des mouvements citoyens qui condamnent une organisation sociale schizophrène, cherchent à rendre aux victimes leur dignité, tentent de remédier à la structure des inégalités dans laquelle s'enracine la reproduction des violences. En toile de fond, se joue la possibilité de reconstruire le pays à travers la reconnaissance publique de l'expérience vécue – celle de la réalité colombienne en général, mais celle de la guerre en particulier – condition pour que la société puisse à nouveau s'assumer dans sa diversité interne. Car qu'est-ce qu'un conflit armé qui s'étend sur plus d'un demi-siècle sinon l'expression d'une incapacité foncière à faire droit à la subjectivité de l'autre – dans son existence, dans son aspiration au bonheur, par son ancrage dans un faisceau de responsabilités publiques ? Ce chapitre s'achève alors sur le nécessaire « travail de mémoire » qui accompagne une telle reconstruction : moment de subjectivation de l'action politique face à la mort, moment de réélaboration de normes communes de dignité face à l'épreuve de la temporalité, qui fait continuellement du présent la figure d'un passé, proche ou lointain.

Nous sommes ici au plus loin d'un espace public limité à la figure de l'échange inter-compréhensif ou de la procédure de discussion : non qu'il faille abandonner l'idéal d'une communauté politique capable de transcender les intérêts particuliers, mais sa pérennisation dépend précisément de son degré d'ouverture à une subjectivité qui s'éprouve publiquement dans le monde et exige d'être reconnue comme telle – du moins dans l'invention d'un système juridique qui soit à la hauteur des espoirs placés en lui. Sans quoi, la « haine de la subjectivité » dont la guerre se nourrit finirait pas trouver dans la politique libérale les ressorts inespérés de sa reproduction. Alexandra Laignel-Lavastine est très claire à ce sujet :

« La question sous-jacente pourrait se formuler ainsi : dans quelle mesure l'homme concret, mis entre parenthèses par la science moderne en tant que sujet de l'expérience, n'est-il pas également en passe d'être mis entre parenthèse en tant que sujet moral par l'État et la politique modernes ? Et ce à des degrés différents selon que nous avons affaire à des régimes totalitaires ou à des démocraties libérales » (Laignel-Lavastine, 2005, p. 158, citée par 188).

Faire face à la mort : l'utopie contre la représentation

Dans son dernier chapitre, le livre propose alors une critique de la représentation parlementaire, en mobilisant la notion d'utopie. Là encore, c'est moins le principe général de la représentation qu'il s'agit de critiquer que la prétention d'un tel principe à constituer le trait d'union exclusif

entre une société et les pouvoirs de gouvernement qu'elle se donne. Pourquoi l'utopie cependant, alors que d'autres thèmes auraient sans doute été possibles pour contribuer à une telle remise en cause ? Parce que l'utopie noue un rapport spécifique à notre condition de « mortels ». Contrairement à la représentation et, plus largement, au fait qu'il existe un espace public abstrait, dont l'existence est virtuellement illimitée, la notion d'utopie renvoie à l'expérience que nous faisons d'une vie accomplie, finie. Suivant la voie ouverte par Alfredo Gomez-Muller, la fin est ici à entendre dans le double sens d'une *finalité* et d'une temporalité *achevée*. L'utopie renvoie alors à la nécessité de bâtir un monde plus juste dans l'expérience de la finitude mortelle. Voilà ce que la représentation ne parvient pas à faire, mais que l'utopie rend explicite : donner un statut politique à l'expérience de la mortalité en cherchant à l'assumer collectivement.

En opposition cette fois à Karl Marx et à son dédain pour l'utopie, en opposition également à la visée communicationnelle de Jürgen Habermas et à sa conception excessivement cognitive de l'utopie, le livre essaie de se situer sur le plan d'une analytique de la subjectivité, en considérant que celle-ci est avant tout frappée du sceau de la vulnérabilité et de la défiguration. Sur les traces d'Alain Touraine, mais aussi et surtout d'Axel Honneth, il entreprend de revisiter la question des mouvements sociaux : il insiste sur la contribution des luttes pour la reconnaissance à la critique d'une division du travail qui confère aux élus le monopole « l'avenir » et aux « simples citoyens » le soin de s'y plier passivement. Surtout, il voit dans les conflits sociaux structurés par la demande de reconnaissance la possibilité de récupérer, de façon critique, une certaine continuité entre le concret et l'abstrait, le sensible et l'intellect, le singulier et le général... Cette continuité que la tradition libérale avait précisément pour but d'interrompre, en avalisant de façon définitive la scission entre « le travailleur » ou « le citoyen » et « l'homme social ». Le conflit n'est pas seulement le lieu d'une revendication : il déchire aussi le voile policé des accords ou des convergences de fortune pour laisser place, même furtivement, à un rapport concret, charnel, à l'espace public. Dans l'utopie – notamment l'utopie de la reconnaissance par autrui – est visée une idée de la démocratie qui, à l'épreuve du temps qui passe, fait du monde de la vie éprouvé par la mortalité le ressort d'une souveraineté exercée « par le peuple, pour le peuple ». Utopie certes, mais dont on ne saurait éteindre la flamme au risque sinon de se contenter d'une simple machine à administrer le monde, d'une démocratie déshumanisée, insensible...

Au total, le livre n'évite pas tous les écueils : une conception un peu figée de la subjectivité, au détriment de l'analyse des soubassements nécessairement objectifs de l'action collective ou des formes de subjectivité constituées par les structures socio-politiques, une visée normative somme toute assez floue, la distinction forcée entre sphère économique et sphère politique, etc. Il reste

qu'il aura tenté de contribuer à une généalogie critique du libéralisme, à partir des conditions de formation et/ou de reconnaissance de la subjectivité dans le champ économique comme dans le champ politique. De ce point de vue, il aura défendu à la fois un *certain rapport au réel* – le réel de l'expérience sensible comme point de départ de la subjectivité – et *une orientation normative élargie*, à travers la critique de la division du travail et la quête d'une vie qui, pour se réaliser, doit d'abord s'opposer à ce qui la réduit à l'objet des calculs ou des pouvoirs. Premier pas vers une éthique renouvelée ?

Bibliographie

LAIGNEL-LAVASTINE A. (2005), *Esprits d'Europe*, Paris, Éditions Calmann-Lévy.

MARX K. (1982), *De l'Abolition de l'État à la constitution de la société humaine*, Paris, Éditions Gallimard.