

– Ne pas diffuser sans autorisation –

SOCIALISME ET EMANCIPATION AU XXI^e SIECLE : LA SOLIDARITE EN QUESTION

par Matthieu de Nanteuil

Peut-on préciser les conditions d'un renouvellement de la pensée de gauche au XXI^e siècle ? Pour répondre à cette question, ce chapitre propose trois lignes directrices : prendre la mesure de ce qu'a été la création de l'Etat social au XIX^e siècle, redéfinir les coordonnées de la solidarité à l'aune des mutations contemporaines ; articuler ce projet solidariste avec de nouvelles formes de subjectivation.

LE SOCIALISME DES ORIGINES : ENTRE ÉMANCIPATION ET CRÉATION INSTITUTIONNELLE

Avec Rancière (2004), on rappellera que le socialisme accorde un privilège explicite à l'idée d'égalité. Trois remarques à ce propos.

Si la dette vis-à-vis de Tocqueville est importante, le thème de l'égalité ne se limite pas à la description des formes nouvelles de vivre-ensemble. Avec le socialisme, l'égalité traduit un idéal normatif, qui vise essentiellement la question de l'égalisation des conditions matérielles d'existence. Si cet idéal dérive des Lumières, il est réactivé par le constat qui s'élabore au cours de la première moitié du XIX^e siècle : sans médiation ni action politique spécifiques, la valorisation de l'individualisme conduit à reléguer des pans entiers de la population dans la misère. Un tel idéal plonge donc ses racines dans la contestation des effets concrets que génère un régime politico-idéologique entièrement nouveau (Castel, 1995).

La revalorisation de l'idée d'égalité ne se réalise pas au détriment de celle de liberté. Le constat fait par de nombreux analystes de l'époque, de Villermé à Marx, en passant par Proudhon ou Fourier, est bien que cette inégalité structurelle est privatrice de liberté – elle « aliène » en un sens très général. C'est la condition humaine dans son ensemble qui est visée. Il en découle une définition de la liberté plus complexe et plus riche que celle des

libéraux : si ces derniers considèrent la liberté comme absence de contrainte (« liberté négative »), la pensée socialiste appréhende la liberté comme projet à accomplir. On peut, à cet égard, parler de « liberté positive », même si celle-ci ne se réduit pas à l'égalité matérielle. Comme l'indique Honneth, le lien entre « liberté négative » et « liberté positive » est assuré par la conception kantienne de la liberté comme faculté d'autodétermination, qu'il nomme « liberté réflexive » (Honneth, 2011).

C'est donc à la croisée d'une exigence d'égalité et d'une redéfinition de la liberté que se cristallise le destin de la pensée socialiste au XIX^e. Cette pensée prend des chemins très différents, notamment selon la manière dont se forment les partis travailliste (Royaume-Uni), social-démocrate (Allemagne) et socialistes (France et Belgique). Dans tous les cas, elle se cristallise dans la création de l'Etat social, appuyé sur la naissance du mouvement ouvrier et le développement de lois sociales. Rétrospectivement, on peut dire qu'une telle création procède d'un « compromis » entre libéralisme et socialisme. S'en tenir là serait pourtant en proposer une lecture très réductrice car, selon le regard que l'on adopte, on peut en avoir une vision radicalement opposée. D'un côté, il s'agit d'une *renonciation* à la voie communiste : cette création institutionnelle se déroule dans les limites imposées par l'économie libérale (création du système bancaire, mise sur pied de la société anonyme, répression du mouvement associationniste, institution du salariat généralisant le rapport de subordination, etc.). D'un autre côté, il s'agit d'une véritable *innovation* institutionnelle (implication de l'Etat dans le champ social, invention du droit social faisant obstacle à la marchandisation du travailleur et actualisant l'idée de droits collectifs, initiation d'une politique redistributrice, etc.) Cette seconde voie est celle empruntée par la pensée socialiste qui, à défaut d'en faire une panacée, voit dans l'Etat social une création institutionnelle originale, frappée du sceau d'un certain réalisme (de Nanteuil et Pourtois, 2005).

On peut aussi tenter de cerner la trame anthropologique qui la sous-tend : c'est là que réside à la fois son originalité et les conditions de son renouvellement. En effet une telle construction aurait été impossible si une dynamique culturelle spécifique ne l'avait pas précédée, « préparant » en quelque sorte sa concrétisation progressive. Il y a un *ethos* de l'Etat social, comme Weber a pu parler d'un *ethos* du capitalisme, désignant la trame de normes et valeurs ayant conditionné l'apparition du capitalisme entre le XVI^e et le XIX^e siècles. Quel est cet *ethos* ? Il suit une trajectoire nettement distincte de celle identifiée par Weber. Propre au XIX^e siècle, bien qu'il ressortisse également à un processus historique de grande ampleur, il présente une composante « marxienne » et une composante « durkheimienne ».

La composante « marxienne » décrit *l'état de vulnérabilité générale qui frappe le cœur des sociétés occidentales au XIX^e siècle*. Quand on parle du « cœur », on désigne à la fois la majorité de la population et la « force de travail », cette « ressource » qui, en régime capitaliste, s'avère essentielle à la formation de la valeur marchande. L'enjeu du capitalisme

naissant est d'entretenir la force de travail sans lui permettre de s'émanciper de sa dépendance à l'égard du capital. Peut-être a-t-on oublié la signification d'une telle découverte, sur laquelle Weber mais aussi Polanyi n'ont cessé d'insister : au-delà du sens que Marx conférait à l'aliénation, un nouveau conditionnement social voit le jour. Pour la majorité de la population, rien n'est sûr, tout est précaire, rien ne tient dans la durée, tout est temporaire. En pratique, cette vulnérabilité met en péril beaucoup plus que des ressources matérielles : une manière d'être au monde. Il n'est pas exagéré de parler de « choc anthropologique », quand on voit la brièveté avec laquelle les coordonnées des sociétés occidentales ont changé, passant de l'importance accordée au « rang » à la valorisation exclusive du « mérite individuel » (Hobsbawm, 1969).

La dimension « durkheimienne » procède d'un autre mouvement, *celui qui ne se résout pas à faire de l'individu l'alpha et l'oméga des échanges sociaux*. En toute rigueur, l'individualisme libéral – et l'utilitarisme qui en résulte – n'est pas un égoïsme. Il entend contribuer à l'amélioration du sort du « plus grand nombre ». Mais sa vision de la vie collective reste profondément indexée sur celle d'individu : elle ne conçoit le bien-être collectif qu'à travers l'agrégation des intérêts individuels. Son infrastructure morale suscite donc de vives réactions. Elle ouvre la voie à l'idée inverse, à savoir que la référence à une totalité est censée constituer une forme de « progrès moral ». Chez Durkheim, c'est le respect des règles qui forge le creuset du souci de l'autre et constitue le plus sûr chemin vers un altruisme lucide. Néanmoins, là où Marx entend forcer le passage au communisme, au nom d'une totalité qui s'identifierait à la société elle-même, Durkheim développe l'idée de « solidarité organique », complément indispensable à la différenciation qui traduit l'entrée dans la modernité libérale. Face à la vulnérabilité de condition, l'Etat social est investi d'une qualité éthique spécifique, qui est de produire des règles de solidarité et d'en garantir le respect. Ce faisant, Durkheim relégitime la figure de l'Etat, dans la distance même qui l'oppose à une société de plus en plus différenciée.

Se dessine alors une *matrice culturelle* qui, dans ses grandes lignes, apparaît comme le terreau sur lequel le socialisme va implanter ses idées et ses programmes. A l'inverse du courant libéral, dont le capitalisme procède assez largement mais non en totalité, un mouvement est en cours, qui pose les jalons d'une culture et d'une dynamique institutionnelle différentes.

Cette dialectique n'est pas la même partout. En Allemagne par exemple, le couplage entre parti social-démocrate et syndicalisme, tous deux liés à la naissance du capitalisme industriel sous régime autoritaire avec le régime bismarckien, conduit à poser les bases de ce que sera la social-démocratie, à savoir : un réformisme appuyé, mais étayé sur une série de médiations subversives pour l'ordre capitaliste, incarnée par la puissance de mobilisation du syndicalisme industriel. En Belgique, le parti social-chrétien et le parti socialiste s'appuient sur des réseaux intermédiaires pour se constituer en univers de pratiques sociales ; ces « piliers » ne sont pas de simples courroies de transmission vers le pouvoir, ils permettent

d'inventer des médiations spécifiques qui, si elles conduisent à consolider les assises sociologiques du socialisme, rappellent l'existence d'une culture du quotidien qui ne se réduit pas à la compétition pour le pouvoir. En France, les deux polarités que constituent la vulnérabilité de condition et le « perfectionnisme éthique » de l'Etat social semblent se suffire à elles-mêmes : elles structurent un espace de problèmes-solutions qui jalonne la consolidation mutuelle du marché et de l'Etat.

Dernier point, mais non le moindre. Cette matrice culturelle s'est accompagnée d'une figure historique qui aura durablement marqué les esprits : celle d'un *sujet politique appelé à occuper le centre de la société industrielle, le mouvement ouvrier*. On le sait, cette idée était à la fois présumée et rejetée par Marx, qui préférait celle de « transindividualité » puis celle de « classe » à celle de sujet (Balibar, 2001). Son défenseur principal fut Luckács, avec tous les risques qui accompagnèrent une telle reconstruction, notamment celui d'en faire un sujet hypertrophié. Ajoutons que, dans cette tradition comme chez celle qui verra le jour chez Foucault ou Touraine, cette idée va de pair avec la déconstruction de la notion même de sujet : celui-ci est appelé à tourner le dos à la position du sujet transcendantal, pour se comprendre dans sa contextualisation sociale et sa dynamique historique.

LA SOLIDARITÉ ENTRE INDIVIDUALISATION ET VULNÉRABILITÉ

Au sortir de la guerre, l'Etat social apparaît comme l'incarnation nationale de la solidarité. Les sociétés exsangues doivent redéfinir les institutions qui devront leur permettre de sortir de l'état de barbarie qu'elles viennent de traverser. Très vite, les Etats européens – aidés en cela par le Plan Marshall – vont comprendre l'importance de donner au tissu social les moyens de sa reconstruction. L'inégalité est condamnée dans son principe, même si les conflits de classe ne vont pas cesser de ponctuer la période des Trente Glorieuses. Les pactes sociaux de l'après-guerre – à commencer par la mise en œuvre des régimes de sécurité sociale – se succèdent pour matérialiser ce consensus. C'est une étape importante mais paradoxale pour la pensée socialiste. Si celle-ci a été le foyer principal de ce volontarisme solidaire, ce dernier lui échappe au moment où il est consacré.

La voie est ouverte pour « l'oubli des origines » : ayant élargi son assise dans la société, l'Etat social va progressivement effacer la dynamique culturelle qui lui a donné naissance, pour se focaliser sur la dimension technico-économique de sa propre construction. Le keynésianisme arrive à point nommé, qui inscrit ce moment historique très particulier dans la théorie économique, et fournit ainsi à la gauche non-communiste – mais aussi à une partie des droites – un outillage permettant de valider économiquement ce qui était le fruit d'un combat politique.

En stabilisant le rapport salarial et en promouvant la consommation de masse, les Trente Glorieuses consacrent une telle invention, sans voir que celle-ci présente des sérieuses faiblesses, à commencer par l'idée d'indexer la solidarité sur la redistribution. Il y a, à l'évidence, un débat proprement politique quant au rôle que doit jouer la redistribution dans

le combat contre les inégalités : sur le plan de sa capacité à réduire les inégalités de revenu, à soutenir les plus faibles, à favoriser la demande intérieure. Cet enjeu est loin d'être négligeable, en particulier à une époque comme la nôtre, marquée par des inégalités de revenu considérables et le rétrécissement des assiettes fiscales lié à la mobilité croissante du capital. On ne peut pourtant en rester là. Cette conception de la solidarité se heurte en effet à deux séries de problèmes.

La première tient à la fragilité de la construction technique elle-même. « Avec l'extension de la logique utilitariste sur le terrain de l'action publique, l'argent sert d'équivalent social généralisé ». Ceci revient à faire « reposer la légitimité de l'action publique sur le montant des compensations proposées. [...] L'Etat-providence assure sa pérennité en resserrant le lien entre légitimité et efficacité, au point que la crise d'efficacité [...] l'atteint dans ses fondements mêmes. [...] On est là au cœur du paradoxe de l'Etat-providence, institué à une époque de croissance forte et de besoins matériels apparemment illimités » (de Nanteuil et Pourtois, 2005). De fait, cette dépendance à l'égard du marché s'avère être un véritable talon d'Achille : non seulement elle suppose que le marché soit en mesure de produire les ressources nécessaires à la redistribution, ce qui implique une extension continue de son domaine d'intervention, mais elle empêche la communauté nationale d'identifier les nouveaux risques qui la traversent. C'est que la conception du risque par l'Etat social est fortement standardisée, en raison même du registre redistributif qui structure son action. Une telle standardisation a un intérêt... tant que la base sur laquelle elle s'appuie ne varie pas. Ce n'est plus le cas. En demeurant inchangée, cette approche ne parvient plus à prendre en charge les risques liés aux mutations du travail, de la famille, de l'espace urbain. Elle ne peut donc inventer des mécanismes de solidarité à leur égard.

La seconde tient au rôle de l'Etat qui, en s'enfermant dans l'idée d'une rationalité omnisciente, s'avère incapable de prendre acte des mutations anthropologiques qui questionnent la légitimité de son action. Si le socialisme redistributif a eu un avantage, c'est qu'il a su forcer le destin pour promouvoir l'égalisation des conditions matérielles. S'il a eu un défaut, c'est que son action a intériorisé la représentation moderniste d'une rationalité omnisciente, laquelle repose sur une triple illusion : celle d'une décision parfaitement informée, celle d'une stabilité des préférences des acteurs (décideurs comme destinataires de l'action publique) et celle d'une position panoptique, capable d'évaluer l'ensemble des scénarios alternatifs avant de faire le choix d'un scénario « optimum » (Friedberg, 1997). Au-delà des problèmes liés à l'émergence d'une « rationalité limitée » (*ibid.*), une telle situation eut pour conséquence la mise à l'écart du public : en pratique, cela revenait à ne jamais faire des acteurs sociaux extérieurs au processus de décision des partenaires à part entière.

Ces problèmes ouvrent en fait sur une question plus fondamentale, relative à la prise en charge des évolutions de société dans la décision publique. Pour rester dans le cadre élaboré jusqu'ici, nous avancerons l'hypothèse selon laquelle ces mutations touchent au sens de l'individualisme et de la vulnérabilité.

L'individualisme ne se réduit plus à l'ancienne figure privative, égoïste, contre laquelle le socialisme redistributif avait institué celle de totalité. Si l'individualisme va de pair avec un affaiblissement de la distance entre sphère publique et sphère privée, s'il peut conduire à des formes d'individualisme « négatif » (Castel, 1995), il ne se réduit pas à sa face la plus sombre. Le mouvement d'individualisation est au centre des démocraties européennes, en dans la mesure où il porte en lui la critique d'un certain rapport à la totalité, transcendante ou immanente. Si l'Etat social était, de l'avis de Durkheim lui-même, une étape importante dans la reconstruction d'une conscience collective face au reflux du religieux, cette forme collective ne pouvait avoir la même stabilité que la forme religieuse. Elle était et demeure sujette à évolutions. Par ailleurs, divers travaux montrent que les fonctionnements en réseaux fournissent des supports sociaux importants (Castells, 1998 ; Vendramin, 2004). Ceux-ci ne doivent pas seulement être appréhendés de manière fonctionnelle : dans leur diversité, ils rappellent l'importance croissante des médiations entre Etat et société, agissent comme de puissants contrepoids face aux insuffisances de l'action étatique et traduisent *un déplacement du centre de gravité de l'agir politique*. Dans cette individualisation d'un nouveau genre, se dessine une potentialité critique : faire en sorte que ces médiations, qui circulent déjà dans la société, soient prises au sérieux par les Etats sociaux en vue d'une politique de solidarité renouvelée.

A cette première mutation s'en ajoute une seconde, qui porte sur *la notion même de vulnérabilité*. Au XIX^e siècle, la vulnérabilité était un état général, se concrétisant dans la question sociale léguée par le capitalisme industriel. Ce n'est plus le cas. D'abord parce que la société génère des risques multiformes, qu'il est de plus en plus difficile de standardiser. Mais aussi parce que se déploie une *vulnérabilité de situation, plus que de condition*. Celle-ci n'est pas toujours reliée au capitalisme et à sa structure de classe. Elle peut concerner la communauté humaine dans son ensemble, si l'on en juge par la gravité de la crise écologique. Elle indique également que, dans certaines situations, les personnes peuvent être frappées par des situations de fragilité irrémédiables, qui tirent leur profondeur du fait qu'elles ne sont jamais réductibles à une forme ou une autre de redistribution. On pense, par exemple, aux soins palliatifs, aux services d'accompagnement du grand âge ou à l'action auprès de la petite enfance. Enfin, au sein même de l'espace productif, il apparaît de plus en plus clairement que les situations d'expositions répétées à la pénibilité, comme les restructurations industrielles qui génèrent des processus de relégation de grande ampleur, ne peuvent se limiter à des problèmes d'inégalité matérielle : elles traduisent une fragilisation structurelle de certaines couches de la population, dont l'expérience subjective est niée. C'est d'ailleurs ce qui fait la particularité de cette seconde composante : à la différence du mouvement d'individualisation, la vulnérabilité renvoie à une manière d'être au monde. Elle souligne qu'une structure de violence propre au monde moderne est le déni de la condition subjective, sans laquelle les membres de la société ne peuvent être reconnus comme des sujets éthiques à part entière.

Sans doute ne le souligne-t-on pas assez. Derrière le débat récurrent entre conservateurs et progressistes quant au « périmètre » de l'Etat social, une révolution silencieuse est en cours, dont nous avons esquissé les traits : le statut attribué à l'Etat dans nos modes de vie et nos croyances collectives a changé. De l'Etat, nous n'attendons pas tout, même si nous sommes choqués lorsqu'il fait défaut sur le terrain qui devrait être le sien. Nous comptons sur lui comme garant et comme pourvoyeur de moyens, même si nous sommes conscients que les vulnérabilités de situation ne lui incombent pas toutes. Du même coup, la faillite de sa capacité redistributive doit être prise comme une faillite d'une conception particulière de la solidarité, non du projet solidariste lui-même. Le plus préoccupant dans la situation actuelle serait que la « crise » emporte sur son passage jusqu'à la valeur même de solidarité, alors que jamais celle-ci n'a été aussi cruciale face aux difficultés. De fait, on ne pourra promouvoir la fonction instituante de l'Etat social que si *la valeur de solidarité est réhabilitée dans l'ensemble de la société*. S'en tenir à une série d'arbitrages techniques sans chercher à renouer avec cet enjeu culturel reviendrait à passer à côté d'un enjeu politique de premier plan.

SUBJECTIVITÉS, SUBJECTIVATION : UNE AUTRE VOIE POUR L'ÉMANCIPATION

C'est ici qu'intervient la requête de subjectivation. Le regard rétrospectif montrait ci-dessus que, parallèlement à l'*ethos* de l'Etat social, une figure centrale d'expérience, de socialité et de signification avait accompagné le développement historique des sociétés industrielles : le mouvement ouvrier. Ce sujet politique s'est effacé, sous l'influence de nombreuses mutations. Et le salariat n'apparaît pas un mesure de le remplacer, tant sa composition est hétérogène et ses « formes de conscience » multiples. Il importe donc de repenser les conditions d'émergence non plus d'un unique sujet politique, mais de formes et de processus hétérogènes de subjectivation, comme autant de foyers critiques autour desquels les sociétés ouvertes se réapproprient leur devenir et nouent de façon spécifique question éthique et question politique (Balibar, 2011).

La scène du travail salarié occupe encore, sur ce plan, une position décisive. Ainsi que le montrent les travaux de la psychodynamique du travail, il y a urgence à discerner les processus d'altération du sujet au travail, ainsi que les conditions de sa reconstruction (Dejours, 2009). Ceci passe par une critique des processus de division du travail, qui ne doivent pas seulement être compris comme des dispositifs de répartition des tâches, mais comme des opérations de scission du sujet d'avec lui-même. Celui-ci se voit écartelé entre des dimensions de plus en plus séparées, sans avoir les moyens d'articuler les composantes de sa propre expérience. Cet écartèlement pose, plus largement, le problème de l'affaiblissement des liens de civilité au travail, sur lesquels se fonde la possibilité d'une parole capable de faire obstacle à la violence. Il est inutile, de ce point de vue, d'opposer termes à termes économie solidaire et solidarités industrielles – à commencer par la solidarité syndicale. Dans les deux cas, c'est une *égalité d'accès à l'espace public de discussion en tant que sujet éthique* qui est visée.

Il reste que cette première conception du sujet repose sur un « ordre lexicographique » bien particulier : celle qui consiste à accepter les règles du marché, pour les critiquer au regard de la condition faite au travail. Or c'est ici que réside l'originalité de l'économie solidaire. Dans la diversité des expériences qui la caractérisent, il s'agit d'interroger prioritairement la pertinence de l'échange marchand, et de n'aborder la question des conditions de réalisation du travail que dans un second temps. C'est un point que la sociologie du travail avait en quelque sorte négligé : qu'une subjectivation soit possible, dont le travail ne serait qu'un médiateur de second ordre. Il faut pourtant souligner qu'il y a là une intuition authentiquement émancipatrice : ce qui est visé tient à la manière dont la structuration de l'ordre social fonctionne vis-à-vis de l'Etat et du marché, sans que cette structuration soit accessible par le seul biais d'une subversion de l'ordre productif (Laville et Nyssens, 2001 ; Laville, 2010). Il s'agit donc d'inventer une forme de subjectivation critique du marché, qui renonce à reporter sur un Etat exclusivement redistributif l'essentiel de ses problèmes. Construire un sujet face à la marchandisation, c'est prendre au sérieux les effets de « désobjectivation » que génère un marché qui ne serait que « corrigé », et par là même perpétué, par le socialisme redistributif. Mais c'est aussi assumer la tension interne aux sociétés post-industrielles, qui est *celle de la pluralisation – voire de la non-congruence – des sphères de réalisation de soi*. Dans cette inversion de l'ordre lexicographique, une série de problèmes demeurent, qui portent sur les conditions de réalisation du travail dans la sphère de l'économie solidaire, sur la qualité du dialogue social et de la gouvernance démocratique en son sein, sur la capacité des projets associatifs à résister à la tentation d'une rationalisation sans limite.

Dans son oubli des origines, l'Etat social a défait les liens constitutifs qui l'attachaient au monde vécu et placé la société sous sa tutelle, au moins quant à l'initiative et la légitimité dévolues à l'action collective en matière de solidarité. Au nom d'une certaine conception de l'émancipation, de puissants processus d'hétéronomie ont été entretenus. Dans ce contexte, l'enjeu d'une pensée et d'une pratique de l'émancipation est de contribuer à affranchir les sociétés de leur dépendance à l'égard du marché *comme* de l'Etat, en vue d'une conception renforcée de la solidarité. C'est la raison pour laquelle les réflexions de Foucault, reprises et approfondies par Butler, semblent particulièrement adéquates (Butler, 2002 ; Foucault, 2001).

S'intéressant à un sujet qui est « produit » par le pouvoir mais tente aussi de résister à la « gouvernementalité libérale », ces auteurs ont ouvert la voie à une reconceptualisation du sujet comme « sujet assujéti ». Loin de voir dans cet assujettissement une simple soumission, ils se sont servis de cette reconnaissance préalable pour mettre en cause l'autorité qui s'affirmait là, dans une assignation qui fonde la dépendance antérieurement à l'expression d'un rapport de force ou d'une volonté de domination. La subjectivation apparaît alors comme un immense travail, visant à contester les sources indiscutées de l'hétéronomie, à favoriser une appropriation critique de la rationalisation et à rendre compte de la pluralité des expériences, en veillant à ce que les conditions d'existence sociale

du sujet éthique soient préservées ou reconstruites. Dans sa version forte, cette approche entend faire des acteurs sociaux des *sujets constitutants*. Par-là, nous faisons allusion à des sujets capables, non seulement de participer aux choix politiques ou économiques, mais de rendre incontournables de nouveaux cadres normatifs orientés vers la solidarité. En même temps, cette approche récuse l'illusion substantialiste d'un sujet originel, désinséré des rapports de pouvoir. En d'autres termes, elle ne surestime pas ses propres capacités : il s'agit d'introduire du jeu, à la fois des interstices et des hiatus, dans la complicité entre Etat et marché, mais aussi entre travail et réparation sociale. Loin d'une ontologie du sujet, cette perspective voit dans la subjectivité une subjectivation, un faire, qui *s'accomplit* au fil des résistances et des projets.

Auquel cas, la construction de supports institutionnels – juridiques et axiologiques – ouvre la perspective d'une autre stratégie émancipatrice : celle qui entend situer la solidarité au point d'articulation entre mondes vécus et formes instituées, en faisant de ce lien un projet politique à part entière. Pour le socialisme du XXI^e siècle, il y a là une occasion à ne pas manquer, qui commande une grande part de sa dynamique historique.

Bibliographie

Balibar (Etienne). 2011. *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF ;

– 2001. *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte.

Butler (Judith). 2002. *La vie psychique du pouvoir*. Paris, Léo Scheer.

Castel (Robert). 1995. *Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*. Paris, Fayard.

Castells (Manuel). 1998. *La société en réseaux I. Le pouvoir de l'information*, Paris, Fayard.

Dejours (Christophe). 2009. *Travail vivant. 1. Sexualité et travail. 2. Travail et émancipation*, Paris, Payot.

Foucault (Michel). 2001. *L'herméneutique du sujet. Cours au collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard/Seuil .

Friedberg (Erhard). 1997. *Le pouvoir et la règle : dynamiques de l'action organisée*, Paris, Seuil.

Hobsbawm (Eric) 1969. *L'ère des révolutions 1789-1848*, Paris, Fayard.

Honneth (Axel). 2011. *Das Recht der Freiheit*, Berlin, Suhrkamp Verlag ;

– 2007. *La réification. Petit traité de théorie critique*, Paris, Gallimard.

Laville (Jean-Louis). 2010. *Politique de l'association*, Paris, Seuil.

Laville (Jean-Louis) et Nyssens (Marthe). 2001. *Les services sociaux entre associations, Etat et marché - L'aide aux personnes âgées*, Paris, La Découverte.

de Nanteuil (Matthieu) et Pourtois (Hervé). 2005. « L'Etat social actif : une réponse au défi de l'intégration par le travail ? », in Cassiers (Isabelle), Pochet (Philippe) et Vielle (Pascale) (dir.), *L'Etat social actif. Vers un changement de paradigme ?*, Bruxelles, Peter Lang, 2005, pp. 323-350.

Polanyi (Karl). 1983. *La grande transformation*, Paris, Gallimard.

Rancière (Jacques). 2004. *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard.

Vendramin (Patricia). *Le travail au singulier. Le lien social à l'épreuve de l'individualisation*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant.