

Lien social et Politiques

Le désenchantement de la question sociale

Patrick Cingolani

Y a-t-il vraiment des exclus ? L'exclusion en débat
Numéro 34, automne 1995

URI : id.erudit.org/iderudit/005074ar

DOI : [10.7202/005074ar](https://doi.org/10.7202/005074ar)

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Lien social et Politiques

ISSN 1204-3206 (imprimé)
1703-9665 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cingolani, P. (1995). Le désenchantement de la question sociale. *Lien social et Politiques*, (34), 23–29.
doi:10.7202/005074ar

Tous droits réservés © Lien social et Politiques, 1995

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>]



Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org

Le désenchantement de la question sociale

Patrick Cingolani

Nouvelle question sociale... Sous cette désignation, on nous explique que quelque chose a changé dans les caractères généraux de l'État providence : déclin de l'effectif des cotisants en regard des ayants droit, transformation de la composition démographique, etc. Après la crise financière, la crise idéologique de cet État providence, nous serions entrés dans une « crise philosophique » en raison de « la désagrégation des principes organisateurs de la solidarité » et de l'échec des droits sociaux à donner un cadre « satisfaisant pour penser la situation des exclus » (Rosanvallon, 1995 : 8-9). On voudrait ici non pas revenir sur les projets et les propositions par lesquels on prétend répondre à la question sociale, mais suivre les représentations du social et les images du mouvement ouvrier qui se donnent à lire dans deux ouvrages qui ont récemment

traité de l'avenir de la société salariale ainsi que des problèmes nouveaux de l'exclusion et de la solidarité. Il s'agit en effet, avant toute velléité critique à l'égard des options soutenues, de dessiner les traits omis ou les expériences négligées et de mesurer les conséquences de ces silences pour aborder les conditions d'un social *polémique* et, plus loin encore, les types de subjectivation nouveaux susceptibles de renouer au politique les enjeux soulevés par la nouvelle pauvreté.

Des ouvriers désillusionnés

Avec *Les Métamorphoses de la question sociale*, Robert Castel a certainement produit l'un des ouvrages les mieux documentés sur l'histoire et la conjoncture de ce qu'il désigne comme la « civilisation du travail » (Castel, 1995). Le XIX^e siècle voit le lent processus de détachement entre sécurité et propriété et simultanément le mouvement de couplage de la sécu-

rité et du travail. Dans la postérité des travaux de François Ewald (1986) sur la catégorie de risque et les mécanismes de l'assurance, le livre décrit la montée hégémonique du salariat et l'avènement de la *propriété sociale*. Le chapitre sur la « société salariale », plus directement tourné vers l'étude du devenir de la classe ouvrière dans la société du XX^e siècle, présente les divers aspects, les diverses expériences de l'existence et du mouvement ouvriers tant du point de vue du travail que du point de vue du loisir. L'auteur y rappelle que « la réduction du temps de travail a été une des plus anciennes et des plus passionnées des revendications ouvrières » (Castel, 1995 : 341).

Trois moments scandent le processus d'intégration de la classe ouvrière et synthétisent des régimes conjoncturels de traitement de la question sociale et des types de présence ouvrière au sein de la société industrielle : le moment prolétarien, le moment ouvrier, celui de la condition salariale.

Le premier temps est défini comme un monde clivé entre propriété et travail, où le prolétariat apparaît « en situation de quasi-exclusion du corps social » (*ibid.* : 323). Le second, qui se précipite aux alentours de 1936, se caractérise par une classe ouvrière ayant trouvé sa place, tout à la fois intégrée et subordonnée (*ibid.* : 324). Enfin, la société salariale, explique Robert Castel, entérine la position modeste de la classe ouvrière tandis que simultanément les mécanismes de promotion et l'accroissement des droits créent des catégories professionnelles nouvelles et des opportunités inédites. L'alternative révolutionnaire, à laquelle la conjoncture historique précédente avait jusque-là tenu, perd son sens tandis que la conflictualité quitte ses traits de classe pour devenir salariale et que l'État intervient comme médiateur des « partenaires sociaux ».

C'est au bout de ce long processus d'intégration que se décompose la *société salariale* et que se pose « la nouvelle question sociale », comme un retour aux désaffiliations et aux exclusions qui jadis caractérisaient l'Ancien Régime. Nous allons y revenir. Mais c'est à ce seuil déjà que des éléments semblent manquer pour aborder notre actualité.

En effet, l'étude de Robert Castel opère un déplacement significatif à propos de la conjoncture des années 1950-1960. A deux

reprises, l'auteur répète, dans son argumentation, une remarque de Michel Crozier déclarant close « la phase religieuse du prolétariat » et « morte la lutte des classes »¹. L'intégration ouvrière dans la société salariale se fait donc sur le deuil de sa vocation sinon révolutionnaire, du moins adversative et utopique. Pourtant l'argument ne laisse pas de surprendre. La sentence de Michel Crozier est l'une des plus démenties par le contexte historique. Dix ans plus tard, les révoltes de 1968 allaient remettre en scène le conflit et emblématiser de nouveau l'ouvrier.

L'on aura beau, bien évidemment, rappeler avec Robert Castel que ce dernier comme classe fut à la remorque du mouvement, on aura beau laisser entendre qu'au fond cette révolte ne fut pas ouvrière précisément, le paralysisme est inhérent à la dissociation du concept d'ouvrier de sa dimension « religieuse » et engage tout le discours sur l'histoire de la société salariale. Les rebelles de 1968, qui, comme le rappelle Castel (1995 : 361), ont cherché l'image de l'ouvrier dans les traits de l'immigré ou même dans ceux d'un « prolétariat en guenilles », ont certainement moins manqué aux exigences du concept que tous les sociologues qui leur ont dénié l'authenticité et n'ont vu là que des chimères. En la circonstance, dans la détresse du travailleur étranger se laissait mieux reconnaître le tort fait partout dans le monde à l'humanité, qu'il ne se laissait deviner dans les pratiques solidifiées et les négociations des travailleurs nationaux, tandis que l'image d'une communauté rendue à l'égalité se pressentait plus distinctement dans la sociabilité du marginal que dans les sujétions aux représentants des organisations de classe. Si, sous le vocable d'ouvrier, l'on n'avait jamais désigné qu'un état particulier de la

société industrielle, fût-il le plus modeste, nous ne pourrions comprendre pourquoi deux siècles de vie politique n'ont cessé de l'invoquer.

Il n'y a de classe ouvrière que sur le mode d'une présence « religieuse », que sur le mode d'un excès à tout identitarisme de classe, et c'est là proprement sa manifestation *politique*. Le jeune Marx ne disait déjà rien d'autre lorsque, dans « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », il désignait le prolétariat comme « une classe de la société civile qui n'est pas une classe de la société civile, un ordre qui est la dissolution de tous les ordres » (Marx, 1982 : 396). La classe ouvrière n'est pas seulement un être objectif qui « revendique un droit particulier » (*ibid.*), mais une classe de parole, une classe parlée, le signifiant d'une communauté qui se cherche à contretemps de l'ordre des classes. Elle est l'acte symbolique qui simultanément pose dans le conflit le déni d'une exclusion et le lien avec celui qui est désigné comme exclu². C'est cette dimension politique et utopique qui d'emblée fait défaut dans le livre de Robert Castel et grève, tant pour le XIX^e siècle que pour le XX^e, son analyse de toute une dimension de non-consentement et d'inventions communautaires.

Car si l'opération par laquelle se constitue une conscience de classe ouvrière exige, comme le rappelle E. P. Thompson (1988 : 11), autre chose qu'« un processus de génération spontanée déclenché par les forces productives et les rapports de production », elle suppose aussi un peu plus d'imaginaire que n'en laisse voir Robert Castel : au sens strict une certaine excentricité, ainsi que quelques errances. Le moment de l'utopie, le moment où s'actualise dans une multiplicité de manifestations empiriques cette communauté qui transgresse les

ordres et les hiérarchies du travail et de l'espace social est singulièrement absent des *Métamorphoses de la question sociale*. Il manque dans le livre les scènes que chaque événement de révolte actualise : l'interruption du cycle du travail, l'usage de la parole et de la prise de parole, la dimension de polémique attachée au conflit, la recherche de nouvelles sociabilités, le désir et l'acte du mélange collectif, toutes ces expériences qui montrent la relation du nom d'ouvrier à l'ailleurs et, à tout le moins, la capacité de ce nom à tracer au delà de l'espace laborieux un espace et un être-ensemble publics.

Le reproche n'a donc rien de formel, même s'il interroge les *Métamorphoses de la question sociale* sur ses marges. Cette classe désenchantée que nous propose Robert Castel, par définition, ne nous laisse guère d'espace pour aborder la question sociale autrement que sur le mode de l'intégration normative et que sous les vieux concepts du consensualisme et du fonctionnalisme sociologiques. Dans son consentement au prosaïsme du moment, Castel obvie aussi aux questions : comment envisager la relève de l'opération de redistribution des appartenances et des contradictions qui est inhérente au concept d'ouvrier, de prolétaire ? Qu'est-ce que la nouveauté des conditions de la question sociale nous demande de mettre derrière le vieux nom d'ouvrier ?

La servitude solidaire

Le dernier livre de Pierre Rosanvallon, *La Nouvelle Question sociale*, ne s'embarrasse pas de ces préliminaires. Derrière l'invocation du tournant « philosophique » de l'État providence, on sent d'abord un homme pratique qui propose à ses lecteurs quelques remèdes de médecine sociale. Contre l'État providence passif,



l'auteur en effet suggère le thème d'une société d'insertion³ principalement inspiré par l'idée « qu'il faut dépasser le seul point de vue juridique dans l'appréhension des rapports d'obligation sociale » (Rosanvallon, 1995 : 167).

Le modèle empirique proposé est celui du Revenu minimum d'insertion. Celui-ci, nous expliquet-on, allie à la fois la dimension du droit et la dimension du contrat. D'un côté il est accessible à tous mais en contrepartie il suppose l'engagement du bénéficiaire dans une démarche d'insertion, réciproquement il n'est pas tout à fait un droit puisqu'un droit est par essence d'application universelle et inconditionnelle, mais il n'est pas non plus une pratique de « charité légale »⁴. Ce paradigme désigné plus globalement autour du thème de « l'individualisme contractuel » est présenté à équidistance du « revenu de citoyenneté », dénoncé comme organisant la disjonction entre l'économie et le social, et des mesures qui suspendent les allocations au contrôle moral des populations. Le premier modèle est refusé comme cautionnant l'exclusion et est assimilé aux projets ultra-libéraux nord-américains. Le second est rapproché des archaïsmes de la philanthropie en cherchant à contrôler par l'argent les mœurs des mères célibataires ou la scolarisation des enfants.

Toutefois l'on a vraiment quelques difficultés à voir dans le Revenu minimum d'insertion ou bien, comme le suggère encore l'auteur, les Contrats emploi solidarité, une *philosophie*.

S'il serait mal venu de critiquer unilatéralement les politiques qui tentent tant bien que mal de traiter les problèmes du chômage, n'y a-t-il pas quelque ironie à proposer sous des allures « révolutionnaires »⁵ des projets qui semblent ne pas vérifier leurs promesses sur le terrain ?

Robert Castel nous le rappelle quant à lui en quelques lignes : le RMI ne joue pas le rôle qui était censé être le sien dans l'esprit de ses promoteurs, il devient un cul-de-sac dans lequel risquent de se presser tous ceux dont l'existence n'est pas justifiée socialement⁶. Comment ne pas voir dans le propos de Pierre Rosanvallon une sorte de tournure dénégative qui déclare haut et fort repousser la salarisation de l'exclusion tandis qu'elle accrédite des modèles qui font que pour beaucoup de gens « l'insertion n'est plus une étape, mais un état » (1995 : 432). À ces images parasitaires du pauvre, ou stigmatisées de l'assisté, dont on nous dit que le RMI devrait faire sortir les personnes privées d'emploi, ne substitue-t-on pas un redoublement de la relation de précarité en restaurant une *demande* là où il devrait y avoir un *droit* ainsi qu'une illusion de communauté là où la société globale répète en chacun de ses espaces la violence de l'inégalité, de l'injustice et de la discrimination ?

Puisqu'il est ici question de « philosophie » et que le RMI, par une nouvelle ironie peut-être, est mis sous les auspices de Marx et de sa distinction entre droit réel et droit formel (Rosanvallon, 1995 : 69), on rappellera à tout le moins qu'en dépit des errements de celle-ci, c'est *au nom de l'homme* que le

philosophe institua la division. Dans un article peu commenté, intitulé «Les débats sur la loi relative aux vols des bois», Marx (1982 : 237) stigmatisait le sacrifice du droit des hommes au droit des arbres, ajoutant : «les idoles de bois triomphent et les victimes humaines tombent». N'est-on pas, toute mesure gardée, avec les récents retours au consensus et les velléités gestionnaires de certains de nos intellectuels, dans la réitération du tort que dénonçait jadis Marx ? L'idolâtrie des contraintes économiques et la fétichisation quelque peu holiste de la société comme communauté indivise ne nous empêchent-elles pas de voir *l'homme* ? Qu'un vieux prêtre aujourd'hui symbolise aux yeux du plus grand nombre la lutte contre l'exclusion rappelle aux réalistes qu'ils n'en ont pas fini avec les «enchantelements». Là où ils sont condamnés à ne voir qu'un dysfonctionnement, la révolte désigne un *tort*.

Les paradoxes des relations au travail

Bien que le livre de Robert Castel échappe dans une large mesure à ces critiques, son traitement de la question sociale participe néanmoins d'une sorte de même effet d'aveuglement. La sous-estimation de la part conflictuelle et utopique néglige les formes

de manifestations paradoxales de l'existence populaire : chercher, solliciter du travail et en même temps vivre celui-ci comme une contrainte et une aliénation ; aimer son travail et néanmoins attendre impatiemment la retraite ; se sentir un opprimé et ne pas se reconnaître dans les traits morphologiques de la classe ouvrière ; avoir échoué à l'école et revendiquer une certaine originalité culturelle ou une image de soi socialement inadaptée ; avoir un emploi et identifier sa vie avec une activité extra-professionnelle ; être sans ressources mais préférer être indépendant des relations familiales et parentales ; choisir l'errance plutôt que la tutelle des institutions.

Ces paradoxes laissent peut-être entrevoir des modèles pour aborder l'exclusion différents de ceux que l'on élabore unilatéralement à partir du travail et en misant tous les investissements dans l'horizon d'une société de production. L'obstination à n'envisager que le travail comme espace d'insertion élude dans une large mesure un autre aspect de l'expérience laborieuse : *l'aliénation*⁷. Tout se passe comme si le chômage suffisait à légitimer n'importe quel emploi et condamnerait aux issues les plus conventionnelles. Pourtant le chômage et le travail peuvent être simultanément pris subjectivement comme une même expression de la dépossession. On ne peut qu'être choqué lorsque Robert Castel (1995 : 392) reprend les vieux anathèmes de l'orthodoxie marxiste et de ses déterminations économiques, pour stigmatiser l'idéal du «changer la vie» ramené cursivement à une «réaction de nantis gavés de biens consommables et de sécurités trop facilement octroyées». À quel titre le «nantissement» de certaines conjonctures les discréditerait-il aux yeux de l'histoire ? Et n'est-ce pas, bien que dans des conditions différentes, le même refus des gra-

tifications différées, la même critique des vieilles logiques de la représentation de classe, le même sentiment d'injustice devant l'activité salariée, les mêmes rêves d'évasion de l'horizon du travail et du chômage que l'on retrouve aujourd'hui parmi certains jeunes de milieux populaires⁸ ? La ténacité à chercher des moyens fonctionnels pour sortir de l'exclusion mésestime les aspects symboliques d'une condition salariée qui peut être aussi ressentie comme indigne ou comme déprimante. Elle est amenée à négliger au nom du «réalisme» de l'économie politique les conditions subjectives susceptibles de choisir la possibilité de «vivre autrement», ce qui bien évidemment ne veut pas dire à n'importe quel prix !

Le refus de l'équivoque, l'option pour le seul modèle de l'intégration rétrécissent le champ des possibles et les orientations. On en trouve une nouvelle expression dans l'usage central fait du concept de *désaffiliation*.

Les Métamorphoses de la question sociale, en effet, insistent tout particulièrement sur celui-ci pour traiter de l'actualité de l'exclusion. Revenant sur des remarques de Marcel Gauchet (1991), notamment, Robert Castel (1995 : 395) précise la double relation de l'État social à l'individualisme. D'une part, est-il expliqué, les protections sociales s'inscrivent dans les failles des sociabilités primaires et les lacunes de la protection rapprochée. D'autre part, la relation à l'État individualise tout en vulnérabilisant : la relation d'indépendance s'assure sur un lien collectif abstrait qui pour ainsi dire esseule la personne par rapport à ses solidarités familiales ou locales. C'est ainsi que la conclusion du livre s'intitule «l'individualisme négatif». L'auteur ramène la situation actuelle au vieux paradigme du vagabond dont l'identité se décline

en termes de manque : « manque de considération, manque de sécurité, manque de biens assurés et de liens stables » (p. 465).

Mais le problème est ici identique. Si la désaffiliation est bien le point où la logique bureaucratique et ses contre-productivités convergent avec la logique libérale pour détruire la société, l'émancipation passe quant à elle par des ruptures avec l'appartenance, par une sortie des incorporations. D'un côté le marché et, en raison de son fonctionnement propre, l'État détruisent les sociabilités, mais de l'autre le tracé émancipatoire sort des formes de naturalisation du lien social pour instituer ses associations ou ses sociations. Les deux phénomènes semblent se confondre dans leurs effets mais, tout en étant associés, sont absolument distincts et ne sauraient conduire à une représentation du lien social en termes de déchirure ou de dissolution. La modernité passe par la destruction de ces ancrages traditionnels et de ces corps que le contre-révolutionnaire Bonald, inspirateur de quelques-uns de nos penseurs sociaux de Comte à Le Play, mettait au fondement de la constitution monarchique et de la restauration de l'ordre national⁹. Elle suppose « un vide au lieu même où la substance de la communauté était censée être figurée dans le roi » (Lefort, 1986 : 39). L'indétermination des rôles, des identités et les dissociations qui en découlent est l'expression même de la modernité. En regard des enracinements et des incorporations des nostalgiques de la communauté archaïque, le caractère réflexif et électif de la sociabilité démocratique ne peut faire l'économie d'une certaine déliaison comme condition du lien lui-même. À titre d'exemple, certains aspects de la fragilité de la famille contemporaine sont directement dépendants de son caractère électif, de son caractère d'institution fondée

sur le choix amoureux. La mobilité, l'erratismes même, ne sauraient être entendus seulement sous l'idée d'*individualisme négatif*. Si le flâneur et le vagabond allégorisent les relations démocratiques¹⁰, c'est qu'ils représentent simultanément l'écart à l'ordre productif et l'ouverture de la communauté sur l'illimité. Des itinérances militantes du XIX^e siècle aux « flâneries des grands boulevards » d'un chanteur populaire au milieu du XX^e se dessinent des lieux libérés des contraintes, des hiérarchies productives, et un espace public prolétaire ou plébéien (voir Habermas, 1978). Dans ce monde hors du travail, ou à ses marges, s'invente le geste égalitaire d'une sociabilité d'émancipés ou, à tout le moins, pour le prolétaire qui musarde, le renversement de la condition ouvrière dans l'instant du loisir et de la contemplation.

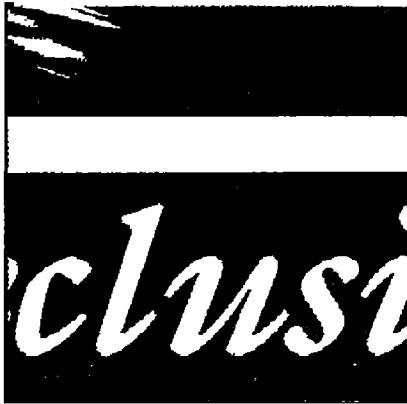
Certes, l'expérience de la domination est par excellence l'épreuve de l'expropriation, et l'acte institutif du marché moderne est souvent la condamnation à l'exil¹¹. Nous ne saurions donc céder ici à une esthétique romantique. Toutefois, simultanément et distinctement par rapport aux divers effets de la spoliation marchande, l'activité émancipatrice opère, dans le suspens des appartenances tribales ou ethniques, des rôles et des états arrachant constamment la communauté à ses déterminations et réactualisant sans cesse l'égalité dans cette communauté. Le danger de la lecture de Robert Castel, en ne voyant dans l'ambiguïté des rapports sociaux modernes qu'une déréliction absolue, c'est bien évidemment de prêter en retour argument aux ancrages nationaux, à la sédentarisation et aux assignations sociales, à ce « phantasme du peuple-un, d'une identité substantielle, d'un corps social soudé », contre lequel, prémonitoirement, nous met en garde Claude Lefort

dans « La question de la démocratie » (1986 : 30).

Une nouvelle fois tout le problème est dans l'unilatéralité. Celle-ci, en effet, en répétant le paradigme sociologique de la déchirure et de l'intégration, rend difficilement pensable le caractère contrarié, contradictoire et divisé des rapports et des existences¹². Ce qui ne se voit plus, ce qui ne peut plus alors se voir, c'est la volonté de libération dans le dénuement suscité par la domination, c'est la résistance à l'aliénation dans une situation d'extrême dépossession, c'est la trace de l'imagination utopique dans la grisaille d'un quotidien de dépression et de mal-être. Car ces deux figures opposées, antagoniques même de l'expérience de la modernité sont amalgamées l'une en l'autre, et dans une sorte de proximité où la violence des logiques d'action instrumentales semble se confondre avec l'arrachement aux naturalisations du social des pratiques émancipatoires. L'espace d'un sens et d'un projet pour un conflit et la possibilité d'émergence d'une subjectivité conflictuelle tendent dès lors à s'effacer ou, en tout état de cause, à se rabattre sur des propositions plus institutionnelles que fondées sur les acteurs eux-mêmes.

L'argument du surnuméraire

Que ce soit Robert Castel ou Pierre Rosanvallon, les deux auteurs concluent leur livre sur le thème du *surnombre*. En regard du siècle passé et de la négociation ouvrière du travail, les chômeurs d'aujourd'hui n'auraient plus rien à négocier. Telle serait l'originalité de notre temps ; l'émergence d'une population proprement désœuvrée, *inutile*. L'un comme l'autre, par conséquent, en déduisent ce constat dirimant : l'impossibilité des exclus à constituer un mouvement. Pour Pierre Rosanvallon (1995 : 204), les « exclus forment une non-classe »,



«ils sont irreprésentables; ils ne constituent pas une classe qui pourrait avoir ses délégués et ses porte-parole». Robert Castel (1995 : 441) note, quant à lui, qu'à «la différence des groupes subordonnés de la société industrielle, exploités mais indispensables, les chômeurs ne peuvent peser sur le cours des choses». Les dernières pages des *Métamorphoses de la question sociale* identifient la question sociale au retour «d'inutiles au monde», de surnuméraires.

Bien évidemment, les déclarations préliminaires de désenchantement devaient mener à ce dénouement prosaïque. La même réduction sociologique de la classe ouvrière à son ancrage matériel anime simultanément la sous-estimation de son potentiel utopique et le constat d'impuissance de sa créativité symbolique.

Pourtant, c'est étrangement la vieille figure du prolétaire qui fait retour sous les traits de l'exclu. Les prolétaires ne sont-ils pas, par définition, ceux qui ne sont que par le nombre, et l'argument de l'*excès* et des bouches *en trop* à nourrir n'a-t-il pas constamment été servi pour expliquer le chômage et la misère? La première partie des *Métamorphoses de la question sociale* évoque le nom de Malthus, et on s'étonne que la dernière ne revienne pas sur l'*Essai* comme paradigme de l'argument du surnumérage¹³. Les contraintes suscitées par les disproportions entre la loi de croissance des populations et celle des subsistances posaient déjà la population des pauvres en trop. Au même titre, lorsque Swift, indigné devant la situation du peuple irlandais, lui suggérait dans son pamphlet «Modeste proposition» de manger ses enfants, il jouait avec un humour grinçant sur ce même argument comme justification type des dominants. À cela le mouvement ouvrier a peut-être répondu par l'emblématisation du travail, arguant d'un «vivre en travaillant ou mourir en combattant», mais surtout par le forçage de l'espace public, non pas tant au titre de la négociation de ses intérêts qu'au nom d'un «tort absolu» pour parler encore comme Marx, d'un *tort contre l'homme*. Dans un passage des *Mythologies*, Barthes parle de l'*exnomination* de l'idéologie dominante au sens d'une naturalisation et par conséquent d'une indiscernabilité du discours de la domination. C'est d'abord cette exnomination des arguments des dominants (le banal de la barbarie, l'idée au fond qu'il est vrai, logique, qu'il y ait «des hommes en trop») que le prolétaire ou l'ouvrier a dû surmonter. C'est au monnayage quotidien de cette exnomination dans les propos du patron ou de son économiste (l'idée que l'autorité patronale va de soi,

que la misère est normale, irrémédiable, que la dépendance est naturelle, etc.) qu'il a dû se confronter. Et cette relation polémique à la domination ne s'est pas assurée sur le travail mais sur le sens donné au tort fait à la communauté ouvrière et à la communauté des hommes comme pauvres et comme exclus.

La conscience de classe n'est pas venue des conditions de travail. Dans leur prosaïsme, celles-ci divisent, comme recommencent à nous le démontrer le retour des rivalités entre travailleurs dans l'entreprise, les manifestations populaires de discrimination raciale contre ceux qui «prennent l'emploi». La grande industrie, la concentration du capital, etc., toutes ces choses en lesquelles le Marx du *Manifeste* croyait lire la source matérialiste de l'unité ouvrière, n'en ont été tout au plus que les causes adjacentes. La conscience de classe n'est pas venue non plus de l'honneur du travail et des solidarités spontanées des structures compagnoniques. Louis Chevalier, dans son livre *Classes laborieuses, classes dangereuses* (1978 : 690-692), nous rappelle que cette dignité du métier engendrait des rixes et des batailles rangées entre secteurs d'activité qui ressemblent étonnamment aux bagarres que nos modernes bandes se livrent pour un morceau de territoire. Non, la constitution d'une conscience de classe est un acte politique et symbolique qu'il n'est nullement impossible de voir aujourd'hui se rejouer et dans lequel sont pris en compte les incomptés, ceux qui ne comptent pas¹⁴. Elle est un exercice sur les mots où se dit un tort et qui, à travers le conflit, redistribue les partages de la société.

Non seulement il n'est pas vraiment certain que l'on puisse réduire la conjoncture actuelle à une division entre une fraction de travailleurs intégrés et des travailleurs désqualifiés, sans utilité sociale,

mais surtout, en dépit de la condition d'inemploi de longue durée des catégories de chômeurs les plus discriminées, le chômage et la précarité sont d'abord des expériences vécues par un grand nombre d'hommes et de femmes et vécues dans l'intermittence. L'énonciation de ces expériences et la collectivisation de ces énoncés, l'explicitation du tort constitutif de l'exclusion contre les arguments des gestionnaires et des économistes du social, qui comme à la belle époque de l'économie libérale font du temps la variable essentielle d'un traitement des problèmes, semblent un premier niveau de constitution d'un sujet collectif. Le sentiment de proximité et une solidarité morale qui ne se suffit plus des « charity shows », l'appel à la conscience publique et la prise à témoin des injustices où s'exprimerait conflictuellement la revendication de droits nouveaux pourraient être un second niveau de la manifestation d'une « conscience de classe ».

Nous n'en avons pas fini avec la « phase religieuse » du prolétariat parce que nous n'en avons pas fini avec l'iniquité et avec le conflit entre riches et pauvres. Mais il faudra quelque temps pour que les noms et les imaginaires nouveaux de la communauté s'épaississent ; quelque temps pour que les nouvelles désignations des litiges actualisent les enjeux de l'injustice et de l'inégalité et pour qu'un nouvel acteur du conflit se manifeste.

Patrick Cingolani
Université Denis Diderot
Paris

Bibliographie

CASTEL, R. 1995. *Les Métamorphoses de la question sociale*. Paris, Fayard.
CHEVALIER, Louis. 1978. *Classes laborieuses, classes dangereuses*. Librairie générale de France.

CINGOLANI, P., et G. NAMER. 1995. *Morale et société*. Paris, Méridiens Klincksieck.
DUBET, F. 1987. *La Galère*. Paris, Fayard.
EWALD, F. 1986. *L'État providence*. Paris, Grasset.
FERRY, Jean-Marc. 1995. *L'Allocation universelle. Pour un revenu de citoyenneté*. Paris, Cerf.
GAUCHET, Marcel. 1991. *La Société d'insécurité. Face à l'exclusion*. Paris, Esprit.
HABERMAS, J. 1978. *L'Espace public*. Paris, Payot.
LEFORT, C. 1986. *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècle*. Paris, Seuil.
MALTHUS, T. R. 1992. *Essai sur le principe de population*. Paris, Flammarion, deux tomes.
MARX, Karl. 1982. *Œuvres. III. Philosophie*. Paris, Gallimard, « La Pléiade ».
NISBET, Robert. 1984. *La Tradition sociologique*. Paris, Presses universitaires de France.
POLANYI, K. 1983. *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris, Gallimard.
RANCIÈRE, J. 1992. *Les Mots de l'histoire*. Paris, Seuil.
RANCIÈRE, J. 1995. *La Méésentente*. Paris, Galilée.
ROSANVALLON, P. 1995. *La Nouvelle Question sociale*. Paris, Seuil.
THOMPSON, E. P. 1988. *La Formation de la classe ouvrière anglaise*. Paris, Gallimard.

Notes

- 1 Allusion au numéro spécial de la revue *Argument* consacré à la question « Qu'est-ce que la classe ouvrière française ? ». Cité par Castel, 1995 : 357.
- 2 On paraphrase ici quelques thèmes de J. Rancière (1992 : 187) dans le chapitre « Une histoire hérétique ».
- 3 C'est l'intitulé du chapitre VI.
- 4 On suit les raisonnements des p. 168-169.
- 5 Pierre Rosanvallon, en effet, intitule un chapitre de son livre « La révolution discrète du RMI ».
- 6 Plus concrètement, Robert Castel résume ainsi les enquêtes menées sur le RMI : « en pondérant plusieurs séries de données, on peut avancer qu'environ 15 % des allocataires du RMI retrouvent un emploi stable ou précaire. En plus, un nombre important d'allocataires transite à travers le maquis des "emplois aidés" et des stages et repré-

sentent également environ 15 % de l'effectif. Les 70 % restants se répartissent entre chômage, en général non indemnisé, et inactivité » (1995 : 431). Il en va de même pour les CES. Une enquête réalisée en 1992 montrait que seuls 5 % des CES interrogés quelques semaines avant la fin de leur contrat étaient assurés d'avoir un emploi. Une autre concernant l'année 1994 montre que 57,1 % des CES en fin de mission n'ont pas été reconduits ni consolidés (*Le Monde*, 27.03.1995).

- 7 On pourrait rapprocher ce point de vue de celui de Jean-Marc Ferry (1995), qui critique lui aussi l'unilatéralité des points de vue de Robert Castel et de Pierre Rosanvallon.
- 8 Voir entre autres, à ce propos, Dubet, 1987, chapitre XV et suivants.
- 9 Sur Louis de Bonald (1754-1840) et la pensée sociale, voir Nisbet, 1984, ainsi que le chapitre que je consacre à cet auteur dans Cingolani et Namer, 1995 : « Bonald et l'intégrisme moral ».
- 10 Qu'on relise Walt Whitman et ses *Feuilles de l'herbe*.
- 11 On rejoint ici, comme Robert Castel, les analyses de K. Polanyi (1983).
- 12 On se souvient par exemple d'un fait divers que rapporte Michel Foucault dans *Surveiller et punir* : le récit de la condamnation d'un petit vagabond à deux ans de maison de correction. Le dialogue entre le juge et l'enfant montre sous un jour complexe la confrontation entre les arguments du nomade et ceux du représentant de l'ordre. Le petit orphelin, dont on ne saurait ignorer le drame de la désaffiliation, ne concède pourtant rien aux sirènes de la sédentarisation.
- 13 L'ouvrage est désormais accessible au grand public (Malthus, 1992).
- 14 On trouvera un développement de tous ces points soit, comme je l'ai déjà mentionné, dans le dernier chapitre des *Mots de l'histoire* (Rancière, 1992), soit dans *La Méésentente* (Rancière, 1995).