



UNIVERSITÉ TOULOUSE Jean Jaurès

Département de philosophie

MASTER 2 de PHILOSOPHIE

Spécialité

Philosophies allemande et française : genèses, devenir

Déconstruire l'exclusion sociale

Pour en finir avec une exclusion naturelle, éternelle et irréversible

Mémoire présenté par

Sébastien DELPECH

Sous la direction de

M. Emmanuel BAROT

Maître de Conférences à l'Université Toulouse Jean Jaurès

Année universitaire 2016-2017

*À mes filles Nina et Charlie,
Et à leur émancipation.*

Remerciements

À mon Directeur de mémoire, Monsieur Emmanuel BAROT, pour avoir accepté d'accompagner ce travail de recherche, pour l'avoir nourri et pour l'avoir encouragé.

À toutes celles et ceux de mon entourage qui par leurs questions, leurs remarques et leur soutien constant ont façonné un contexte précieux à la réalisation de ce projet et ont rendu possible cette aventure.

« Ce que nous avons à cette heure à réaliser est d'autant plus certain, je veux dire la critique, sans considération d'aucune sorte, de tout ce qui existe ; sans considération d'aucune sorte aussi bien dans ce sens que la critique n'a pas peur de ses résultats et tout aussi peu du conflit avec les puissances existantes ».

Karl Marx, *Correspondance entre Marx et Ruge*, 1843

« Mais il y a dans cette affaire un second arrière-plan. Une fois qu'on a vu clair dans ces rapports internes, toute croyance théorique en la nécessité permanente de l'état des choses actuel s'effondre, avant que l'effondrement n'ait lieu dans la pratique. Les classes dominantes ont donc dans ce cas un intérêt absolu à pérenniser cette confusion et ce vide de pensée ».

Karl Marx, *Lettre à Kugelmann*, 1868

Table des matières

Avant propos	1
Introduction	3
I. Questions de méthode	11
1. Pour un dépassement de la philosophie morale et de la philosophie politique	12
2. Le projet de la philosophie sociale.....	14
3. Marx, notre contemporain	16
4. Quatre dimensions du marxisme	18
a. <i>Une nouvelle conception du monde</i>	18
b. <i>La fin d'un capitalisme éternel</i>	19
c. <i>Une théorie de la révolution</i>	21
d. <i>Un art de la stratégie</i>	22
II. L'exclusion dans l'histoire	25
1. La cité grecque et l'exclusion.....	26
a. <i>Différentes classes sociales</i>	27
b. <i>Une exclusion des droits politiques</i>	28
c. <i>La condition féminine dans la cité</i>	29
d. <i>L'esclavage de masse</i>	31
e. <i>Les étrangers</i>	34
f. <i>Atimie et ostracisme</i>	35
2. La folie : d'une exclusion à l'autre	38
a. <i>Une exclusion pour en remplacer une autre</i>	38
b. <i>De l'enfermement asilaire à l'institution totalitaire</i>	42
c. <i>L'antipsychiatrie comme mouvement de désaliénation</i>	45
d. <i>La psychiatrie a-t-elle perdu son projet politique ?</i>	47
3. L'envers du décor.....	49

III. L'exclusion et ses conditions matérielles.....52

1. Marx, Hegel et Feuerbach.....	53
a. <i>Apports et limites de la philosophie hégélienne selon Marx</i>	53
b. <i>Marx momentanément feuerbachien</i>	58
2. Production économique et rapports sociaux de production	62
3. La division du travail et les rapports de classe	65
4. Le prolétaire, cet « exclu nécessaire » au système capitaliste	70
a. <i>L'état de survie des prolétaires</i>	70
b. <i>Reproduire le salarié dans son être de salarié</i>	72
c. <i>L'armée industrielle de réserve</i>	74
d. <i>Le prolétariat est-il une réalité d'un autre temps ?</i>	75

IV. L'exclusion entretenue79

1. La base et les superstructures.....	80
2. L'État bourgeois	82
a. <i>Domination, répression et contrôle</i>	82
b. <i>L'appareil idéologique scolaire</i>	86
3. Les idéologies	90
a. <i>L'idéologie comme renversement de la réalité</i>	90
b. <i>L'idéologie comme encodage du réel</i>	94

V. Sartre et la totalisation dialectique99

1. Critique d'un savoir a priori	100
2. La force de la praxis individuelle	102
3. La méthode progressive-régressive.....	104

Conclusion 107

Bibliographie 112

Avant propos

Nous entretenons avec l'exclusion une étrange familiarité car nous avons fait le choix de nous y impliquer professionnellement et personnellement (l'un allant très difficilement sans l'autre).

Cet engagement auprès de personnes vulnérables, nous l'avons construit quotidiennement autour de deux notions qui nous ont aidé à garder le cap quand les vents tourbillonnants (et il y en eut !) menaçaient de nous éloigner de nos intentions : celle de « l'être avec » et celle du « prendre en compte ».

Être avec ces femmes victimes de violences, ces adolescents en difficultés sociales, ces enfants autistes ou ces adultes psychotiques, ce n'était pas simplement « être là » mais bien « être avec », c'est à dire être en écho et en résonance avec ce que chacun donnait à voir, à entendre, parfois seulement à deviner.

Prendre en compte, c'était refuser de prendre en charge, de penser et d'agir à la place de l'autre. Quand l'autre devient une charge, c'est qu'il est attaqué dans son être et nous nous sommes efforcés de ne jamais participer à cette entreprise de déshumanisation.

Si nous devons réunir ces deux intentions sous une même appellation, nous emprunterions au psychiatre Jean Oury, figure incontournable du mouvement de la psychothérapie institutionnelle et fondateur en 1953 de la clinique de La Borde, l'expression « la moindre des choses » qu'il utilise pour qualifier la nécessité de toujours construire des passerelles en direction des sujets vulnérables, passages à partir desquels la construction du lien est rendue potentiellement possible.

L'exclusion représente pour nous une marge qui a toujours eu un double sens : elle est l'espace situé à l'écart mais aussi l'espace vierge, elle est le lieu où s'éprouve la mise à l'écart mais aussi où se joue l'interdépendance humaine. La marge a donc toujours été pour nous une violence faite aux personnes vulnérables mais aussi un possible, un « praticable » au cœur duquel il importait de prendre place et d'œuvrer.

Si nous choisissons aujourd'hui de revenir sur et dans cette marge, c'est qu'il est possible que notre société qui s'individualise, qui tend à rendre chacun responsable de sa vie, de son destin et qui met (trop) vite à son ban les personnes les plus fragiles, ne finisse à ce rythme par ne plus regarder les situations d'exclusion comme des inacceptables mais comme une fatalité ou une banalité¹.

Dans ce contexte, l'exclusion est alors définie par son indéfinition, par une tacite évidence, un quelque chose qui saute aux yeux et qui ne mériterait pas qu'on s'y attarde. Mais il se pourrait que l'évidence soit un aveuglement, un préjugé alimenté par le confort de ne pas vouloir savoir.

En ce qui nous concerne, nous défendons l'idée que le monde social n'a rien d'immuable car, parce qu'il est le produit de l'activité humaine, il trouve dans cette activité les conditions mêmes de sa transformabilité.

Nous souhaitons donc nous saisir de ce travail de recherche pour élever l'exclusion au statut de question et la maintenir ainsi dans l'acuité méritée par les personnes qui connaissent et subissent quotidiennement la réalité de la mise à l'écart.

Ne pas appréhender l'exclusion comme une chose moindre nous semble, à ce titre, la moindre des choses.

¹ À titre d'exemple, nous pouvons citer les propos de l'économiste Jacques Attali qui, lors d'une interview sur LCI le 26 avril 2017, qualifiait d'« anecdote » le sort des 300 salariés de Whirpool menacés par un plan social.

Introduction

La notion d'exclusion est saturée de sens et ses contours sont devenus si vagues que le vocable brille plus par son indéfinition que par ce qu'il indique réellement. Notion à la fois familière et évasive, elle est pourtant régulièrement prononcée dans les commentaires de l'actualité et dans les programmes politiques : elle est au cœur du débat public.

Faux concept ayant l'air de désigner quelque chose, l'exclusion n'est qu'une « *notion complètement molle*¹ » qui désigne une foule de situations différentes tout en semblant passer à côté de la spécificité de chacune. Parler des pauvres, des précaires ou encore des exclus est certainement une façon d'insister sur une situation matérielle, sur un rapport à l'avenir ou sur une place dans le corps social mais ces dénominations baptisent un problème bien plus qu'elles ne l'éclairent et ne permettent pas de faire de l'exclusion une notion réellement analytique.

Dans notre société qui produit de l'exclusion à tour de bras, il semble pourtant essentiel de ne pas céder sur la place et le devenir des opprimés : définir l'exclusion sociale comme « *une rupture nette de et/ou dans la société*² » ne peut donc pas suffire à révéler les enjeux qui animent ces processus et peut faire passer l'exclusion pour une réalité naturelle, inéluctable et éternelle.

En prenant l'exclusion comme objet de recherche, l'occasion est donc donnée de chercher à dépasser les approximations descriptives pour étudier les logiques qui conduisent à la marginalisation plus ou moins nette et brutale d'une fraction de la population. Il ne s'agit plus de désigner, il s'agit de comprendre.

Pour introduire cette investigation, nous n'avons pas cherché à définir l'exclusion car cela reviendrait selon nous à répondre à la question avant même d'avoir fini de la poser. En revanche, nous avons essayé de dresser un état des lieux des différentes façons dont l'exclusion a préalablement été abordée afin de mieux comprendre pourquoi cette notion apparaît aujourd'hui aussi floue et équivoque.

¹ Robert CASTEL, *Les pièges de l'exclusion* in Lien social et Politiques, numéro 34, 1995, consultable sur <http://id.erudit.org/iderudit/005065ar>

² Julien DAMON, *L'exclusion*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p.15-16.

Référence rencontrée de façon systématique lors de notre enquête, le texte de René Lenoir intitulé *Les exclus. Un français sur dix* a connu un grand succès lors de sa publication en 1974.

Dans cet ouvrage, René Lenoir, alors secrétaire d'état à l'action sociale sous la présidence de Valéry Giscard d'Estaing, cherche à sensibiliser les milieux politiques aux situations rencontrées par les exclus de la société et consacre l'utilisation du mot « exclu » qu'il définit comme « une inadaptation » : « *Dire qu'une personne est inadaptée, marginale ou asociale, c'est constater simplement que, dans la société industrielle et urbanisée de la fin du XXe siècle, cette personne, en raison d'une infirmité physique ou mentale, de son comportement psychologique ou de son absence de formation, est incapable de pourvoir à ses besoins, ou exige des soins constants, ou représente un danger pour autrui, ou se trouve ségréguée soit de son propre fait soit de celui de la collectivité¹* ».

Si l'on reconnaît souvent à René Lenoir le mérite d'avoir inventé cette notion d' « exclu », il est cependant frappant de constater que le mot « exclusion » n'est que très peu employé dans son texte et que son approche ne permet pas selon nous autre chose que « constater simplement ». René Lenoir propose donc là un modèle qui n'est pas sans rappeler la tradition lamarckienne et l'adaptation des individus à l'environnement dans lequel ils se trouvent : les personnes concernées subissent un ensemble de causes qui les exclut, à moins qu'elles ne s'y adaptent. Le déterminisme est ici total : une fois installé, rien ne semble pouvoir lui résister.

Définir les « exclus » comme des « inadaptés », c'est insister sur une exclusion qui ne concernerait que les exclus eux-mêmes et c'est se limiter à une répartition entre le « dedans » et le « dehors », à l'image de la distinction effectuée par le sociologue Alain Touraine entre les « in » et les « out² ».

¹ René LENOIR, *Les exclus. Un français sur dix*, 1974, Paris, Seuil, 1989, p.30.

² Alain TOURAINE, *Face à l'exclusion* in *Citoyenneté et Urbanité*, Paris, Éditions Esprit, 1991, p. 166.

Ce sont là pour nous les limites du texte de René Lenoir qui cherche certes à alerter mais se contente de décrire et de constater. De telles approches nous semblent insuffisantes :

« Descriptivement, cela dit quelque chose. Mais l'important est d'essayer d'établir les liens entre les in et les out et, en arrière-pensée, de comprendre comment les in produisent les out. Si on tient à cette séparation, il est impossible de reconstruire ce continuum d'oppositions¹ ».

Si le texte de René Lenoir constitue donc une véritable alerte sur les conditions de vie de certaines personnes et donne ainsi un large écho au vocabulaire de l'exclusion, il est en revanche possible de regretter qu'aucune approche réellement analytique de l'exclusion n'y soit proposée.

Joseph Wrésinski et l'exclusion sociale

Le rôle du père Joseph Wrésinski, fondateur en 1957 du mouvement Agir Tous pour la Dignité – Quart monde (ATD – Quart Monde) qui a pour objectif l'éradication de l'extrême pauvreté, a été important dans l'approche de l'exclusion car son modèle a largement influencé la plupart des instances gouvernementales.

Pour ce prêtre qui est à l'origine d'un grand nombre d'avancées législatives comme le Revenu Minimum d'Insertion (RMI), la Couverture Maladie Universelle (CMU) ou le Droit Au Logement Opposable (DALO), l'exclusion est avant tout « sociale » et elle n'est jamais autant marquée que lorsque les personnes ne peuvent ni penser la société qui les entoure, ni y tenir un rôle : *« Une des plus grandes injustices (...) est de ne pas avoir les moyens de comprendre et de participer à l'avenir de la société, de ne pas exister socialement pour d'autres au-delà du cercle familial, de ne pas apporter une contribution à un développement social plus solidaire. Cette absence de sollicitations extérieures (par*

¹ Robert CASTEL, *Les pièges de l'exclusion* in Lien social et Politiques, numéro 34, 1995, consultable sur <http://id.erudit.org/iderudit/005065ar>

l'entreprise, l'école, l'église, la vie associative locale, la vie politique et syndicale...) est peut-être ressentie comme la marque d'exclusion la plus grave¹ ».

L'intérêt de cette définition est qu'elle ne présente plus seulement l'exclusion comme un état mais aussi comme un processus. Pour Joseph Wrésinski, parler d'« exclusion sociale » revient donc à soutenir l'hypothèse d'un phénomène « se faisant » et à valider l'idée selon laquelle la catégorie des exclus ne peut « fonctionner à plein » que s'il existe un lien intime entre les minorités (« les exclus ») et la majorité (« les inclus »).

Si cette approche de l'exclusion en tant que processus nous semble intéressante, nous en relevons toutefois là aussi les limites car il ne nous est guère possible de comprendre ici les causes qui mettent certaines personnes à l'écart de la société. Si l'exclusion sociale est affaire d'enchaînement, il importe alors de chercher à approfondir les logiques qui y sont en jeu.

Les chiffres de l'exclusion

Il est selon nous impossible de dresser un état des lieux de la question de l'exclusion sans s'intéresser à une approche omniprésente : celle des chiffres. Références régulièrement convoquées, ces études s'efforcent de rassembler des données jusqu'alors disparates ou inaccessibles afin de rendre visibles les réalités vécues par les personnes confrontées à l'exclusion.

Le 17 octobre 2016, à l'occasion de la Journée mondiale du refus de la misère, le Conseil National des politiques de Lutte contre la pauvreté et l'Exclusion sociale (CNLE) publiait *Les chiffres clés de la pauvreté et de l'exclusion sociale* tandis que l'Observatoire National de la Pauvreté et de l'Exclusion Sociale (ONPES) poursuivait sa diffusion annuelle d'un rapport sur la pauvreté et ses évolutions à destination du Premier ministre, du Parlement et de l'ensemble du public.

¹ Joseph WRÉSINSKI, *Grande pauvreté et précarité économique et sociale* in Rapport au Conseil économique et social, 1987, p.57, consultable sur <http://www.joseph-wresinski.org/fr/grande-pauvrete-et-precarite>

À la consultation de ces informations, nous avons été frappés par la profusion des données chiffrées et par la mosaïque des statistiques qui finalement affichent bien vite leurs incertitudes et leurs limites : controverse relative aux indicateurs (faut-il fixer le seuil de pauvreté à 50 % ou à 60% du revenu médian ? Faut-il prendre comme point de départ le nombre de titulaires des minima sociaux ?), populations exclues de la statistique (la statistique peut-elle rendre compte de la grande exclusion ?), mesures chiffrées qui concernent essentiellement la pauvreté et non la précarité...

Ironie de la statistique, l'Institut National de la Statistique et des Études Économiques (INSEE) enregistre même une baisse du taux de pauvreté et d'exclusion en prenant comme indicateur celui de la pauvreté monétaire qui détermine les personnes dont le niveau de vie est inférieur à un montant donné (dit « seuil de pauvreté »).

Et voilà donc sans doute toute la limite de ces chiffres : ils servent surtout à décrire des situations. Pire : à défaut d'analyse, ils contribuent selon nous à rigidifier les catégories, à établir des distinctions et à anonymiser les situations. L'économiste britannique Anthony B. Atkinson, spécialiste de l'étude des inégalités, s'en était d'ailleurs ému dans un article de janvier 2016 intitulé « *Avons-nous oublié qui se cache derrière les chiffres de l'exclusion ?¹* ».

Serge Paugam et l'état des savoirs

Pour dernière référence, nous choisissons de nous tourner vers le sociologue Serge Paugam qui propose dans l'ouvrage collectif de 1996 *L'exclusion, l'état des savoirs* une synthèse des recherches jusqu'alors engagées sur la thématique de l'exclusion.

Nous avons été intéressés par la volonté première de l'auteur d'assumer les définitions changeantes qui caractérisent l'exclusion au fil des décennies :

¹ Anthony ATKINSON, *Avons nous oublié qui se cache derrière les chiffres de l'exclusion ?* in Libération, 21 janvier 2016, consultable sur http://www.liberation.fr/debats/2016/01/21/anthony-atkinson-avons-nous-oublie-qui-se-cache-derriere-les-chiffres-de-l-exclusion_1428004

« D'une définition statistique de la pauvreté fondée sur une approche monétaire, on est passé à une définition dynamique et multidimensionnelle. Pour certains experts (...) la notion d'exclusion a constitué, au début des années quatre-vingt-dix, une alternative à l'impasse à la fois méthodologique et conceptuelle dans laquelle les travaux traditionnels de mesure de la pauvreté avaient abouti. (...) Il ne s'agit plus de désigner un ou des groupes sociaux caractérisés par une exclusion de fait, mais surtout de souligner l'existence de processus pouvant conduire à ces situations extrêmes¹ ».

Serge Paugam reprend ici l'idée du caractère dynamique de l'exclusion mais reconnaît aussi que *« la notion d'exclusion, au fur et à mesure qu'elle se généralise, devient, en effet, de plus en plus floue et équivoque comme catégorie de pensée scientifique² ».*

Une approche scientifique de l'exclusion, c'est pourtant ce que tente cet ouvrage en s'attaquant à une exclusion trouvée dans des domaines aussi diversifiés que la famille (rupture conjugale), l'école (promotion des élites), le travail (précarité de l'emploi, chômage), le social (difficultés d'accès au logement)... Cette tentative apparaît par exemple dans le chapitre intitulé *« Socialisation et processus »* proposé par le sociologue Claude Dubar qui entend bien ne pas faire de l'exclusion un état mais un processus à la fois structurel et biographique. Si cette piste de réflexion nous semble très intéressante, nous constatons en revanche que les mécanismes sociaux concernés ne sont jamais nommés et que les processus de subjectivation ne sont jamais approfondis. Le chapitre se termine donc sur une exclusion définie comme *« une série d'enchaînements biographiques liés à des mécanismes structurels et qui peut toujours, avec des probabilités variables, faire place à d'autres enchaînements appuyés sur d'autres mécanismes³ ».*

Nous trouvons dans cette définition certains éléments fondamentaux qui nous semblent mériter une approche plus approfondie et moins allusive.

¹ Serge PAUGAM, *L'exclusion, l'état des savoirs*, Paris, Éditions La Découverte, 1996, p.14-15.

² Serge PAUGAM, *L'exclusion, l'état des savoirs*, Paris, Éditions La Découverte, 1996, p.17.

³ Serge PAUGAM, *L'exclusion, l'état des savoirs*, Paris, Éditions La Découverte, 1996, p.117.

Élever l'exclusion au statut de question

Déconstruire l'exclusion : telle est notre préoccupation. Pour ne pas se satisfaire d'une vision qui diviserait le monde entre « exclus » et « inclus » et pour en finir avec les approches descriptives ou chiffrées qui prétendent, sans jamais y parvenir, à une approche analytique, nous chercherons à traiter l'exclusion en termes de construction.

Appréhender l'exclusion non plus comme un donné mais comme un construit, c'est refuser de rester face au phénomène pour aller voir en coulisse ce qui s'y joue vraiment :

« Quelles qu'en soient la durée de vie et la consistance, aucune construction n'est naturelle, universelle, éternelle ; moins encore inéluctable. Une construction n'a rien d'évident. Il s'agit toujours d'un résultat, d'un produit, d'un effet¹ ».

Nous défendrons donc l'idée que l'exclusion n'est pas une réalité indépassable mais l'expression d'un système qui se fait. Cela aura pour conséquence immédiate de ne plus faire de l'exclusion un phénomène marginal de notre société mais une logique réglée, ordonnée, cohérente.

Notre hypothèse de recherche sera donc la suivante :

L'exclusion est un fait social total et les processus de mise à l'écart font organiquement partie des logiques dominantes de notre société.

Pour mener à bien ce travail, nous débuterons notre argumentation par le choix d'un courant de pensée capable de construire une position critique à l'égard de l'exclusion et de mettre en évidence les logiques qui l'animent. En cherchant tout d'abord à nous tourner vers une philosophie plus « sociale », nous ferons du marxisme notre approche théorique privilégiée et nous mettrons en valeur sa capacité à « *tirer les faits et les idées de leur isolement apparent, découvrir les relations, suivre le mouvement d'ensemble qui s'esquisse à travers ses aspects dispersés, résoudre les contradictions, pour atteindre une réalité ou une pensée plus élevées, plus larges, plus complexes, plus riches² ».*

¹ Saül KARSZ, *L'exclusion, définir pour en finir*, Paris, Dunod, 2004, p.99.

² Henri LEFEBVRE, *Le marxisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p.15.

Le deuxième temps de notre étude s'attardera sur les formes historiques de l'exclusion. Cette approche nous rappellera que la question de l'exclusion n'est pas nouvelle et mettra en évidence une exclusion *de iure* (où la mise à l'écart d'une partie de nos semblables peut être juridiquement établie et admise) et une exclusion *de facto* (où la marginalisation plus ou moins brutale d'une partie de la société dépend d'un certain mode d'organisation).

À la suite de ces références historiques qui nous permettront de ne plus considérer l'exclusion comme un phénomène accidentel, nous chercherons à pénétrer dans les coulisses de l'exclusion et identifierons à cette occasion les conditions matérielles qui structurent et organisent la division sociale. Nous en finirons alors avec des « exclus » qui seraient « en dehors » de la société et soutiendrons que l'exclusion d'une partie de la population est la condition incontournable à l'exercice du pouvoir par la classe dominante.

En prenant appui sur ce diagnostic, le quatrième temps de notre recherche sera consacré aux dimensions idéologiques qui interviennent dans la matérialité des rapports sociaux et qui permettent ainsi de prolonger et d'entretenir l'exclusion. Nous démontrerons ainsi que pour perdurer, l'exclusion a également besoin que la violence de la réalité des rapports de classes soit masquée.

Enfin, et pour ne pas écarter la question des libertés individuelles, nous mettrons en avant la nécessaire prise en compte des dispositions subjectives et singulières par lesquelles les « exclus » (ré)agissent face à des situations d'exclusion matériellement organisées et idéologiquement entretenues.

En élevant l'exclusion au statut de question et en dépassant l'environnement éminemment flou et consensuel qui entoure cette notion au point de laisser croire que cette catégorie « *semble dotée d'une capacité omni explicative*¹ », nous assumerons ainsi notre volonté de ne pas céder sur le devenir et l'émancipation des minorités. Parce que « *le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous*² », la lutte contre la stigmatisation et la segmentarisation de la société nous semble, à ce titre, plus que jamais d'actualité.

¹ Saül KARSZ, *L'exclusion, définir pour en finir*, Paris, Dunod, 2004, p.106.

² Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, 1848, Paris, Flammarion, 1998, p.102.

I. Questions de méthode

Pour mener à bien notre entreprise de déconstruction de l'exclusion sociale, il était indispensable de choisir une méthode capable d'aborder un fait social jusque dans son mouvement propre.

Cette méthode, nous la voulions à la fois théorique pour fournir le niveau d'analyse recherché, et pratique pour ne jamais quitter la réalité changeante des faits étudiés. L'enjeu était donc pour nous d'analyser un phénomène social dans l'ensemble de son mouvement.

Pour construire notre choix méthodologique, nous sommes partis d'un constat très simple : l'exclusion n'existe pas en dehors de tout contexte et elle prend place dans une société capitaliste dont le système économique est orienté vers l'accumulation illimitée du capital. Notre point de départ se tiendra donc dans un intolérable constat : l'accumulation des richesses ne cesse de produire une désagrégation grandissante des conditions de vie d'une partie de la population.

Face à la réalité de ce capitalisme qui persiste dans sa logique d'accumulation des formes de domination, nous avons choisi de nous tourner vers le marxisme en suivant l'affirmation de Sartre dans *Questions de méthode* :

« Loin d'être épuisé, le marxisme est tout jeune encore, presque en enfance : c'est à peine s'il a commencé de se développer. Il reste donc la philosophie de notre temps : il est indépassable parce que les circonstances qui l'ont engendré ne sont pas encore dépassées¹ ».

En liant le marxisme au capitalisme, Sartre nous encourage à ne pas séparer l'exclusion de l'environnement capitaliste dans lequel elle se déploie et par lequel elle est entretenue.

C'est donc pour cette raison que nous choisissons de convoquer la méthode marxiste, en affirmant, par là même, que la pensée de Marx est toujours d'actualité et que l'on peut y trouver les éléments nécessaires à une approche analytique des logiques qui entretiennent l'exclusion.

¹ Jean-Paul SARTRE, *Questions de méthode*, 1957, Paris, Gallimard, 1986, p.32.

1. Pour un dépassement de la philosophie morale et de la philosophie politique

Dès l'avant-propos de son *Manifeste pour une philosophie sociale*, le philosophe Franck Fischbach attire notre attention sur un sinistre paradoxe : « *Le constat qui s'impose aujourd'hui est que les institutions de l'État de droit et la garantie juridique des droits individuels sont parfaitement compatibles avec des atteintes majeures portées aux conditions élémentaires d'une vie humaine digne¹* ».

Le constat est amer mais pourtant sans appel tant la dégradation toujours croissante des conditions d'accès à un logement, à un travail, à la santé ou encore à l'éducation est en effet une des réalités de notre État de droit qui, selon le philosophe, ressemble plus aujourd'hui à « *un État désengagé de tout (de l'éducation, de la recherche, de la justice, de la santé, de la protection et de l'assurance sociales, etc.) et réduit à son strict minimum, c'est à dire à l'armée, à la police et à une justice aux ordres de la précédente²* ».

Dans cet échec de l'État de droit, Franck Fischbach voit aussi celui de la philosophie politique moderne qui, de Hobbes à Kant, n'a cessé de chercher les principes fondateurs d'institutions capables de promouvoir un ordre stable et légitime au risque d'abandonner toute analyse critique portant sur la réalité des vies menées : « *Cette conception proprement moderne du questionnement philosophique dans le domaine de la théorie politique revenait à mettre de côté tout un aspect que la philosophie politique des Anciens prenait encore en charge et qu'elle considérait même comme relevant éminemment de son domaine : cet aspect est celui en vertu duquel le questionnement politique ne porte pas seulement sur la stabilité et la légitimité des institutions, mais aussi sur la capacité de ces institutions à permettre et à garantir que les hommes mènent en elles une vie qui les satisfasse, une existence accomplie³* ».

¹ Franck FISCHBACH, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009, p.10.

² Franck FISCHBACH, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009, p.9.

³ Franck FISCHBACH, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009, p.41.

Ainsi, à l'image du philosophe américain John Rawls qui cherche à mettre l'accent, dans *Théorie de la justice*, sur des dispositifs institutionnels et sur « *des principes de la justice destinés à servir de règles dans une société bien ordonnée*¹ », il est donc possible de trouver une limite à cette philosophie politique qui s'engage dans la recherche d'un institutionnalisme transcendantal : celle d'en oublier la réalité des interactions sociales.

Cette critique de la philosophie politique moderne peut également être doublée d'une critique de la philosophie morale qui, dans sa recherche du juste, laisse de côté l'identification des conditions d'une vie accomplie. C'est par exemple la critique qu'adresse le philosophe allemand Axel Honneth à l'approche kantienne de la morale où « *la philosophie n'est censée apporter de réponse qu'aux problèmes relatifs à l'institution de rapports sociaux justes ; quant aux conditions qui garantissent une vie bonne, elles sont si peu accessibles à une définition générale qu'elles doivent rester en dehors du cadre de la philosophie*² ».

Pour prendre en compte la réalité des expériences d'exclusion vécues qui caractérisent la dynamique de nos sociétés, la philosophie sociale nous semble donc être l'alternative nécessaire à la philosophie politique et à la philosophie morale. Certes, il est nécessaire que des principes politiques, juridiques et moraux encadrent la vie sociale mais, parce que « *nous ne pouvons définir le social de manière satisfaisante que si nous le comprenons simultanément comme un champ de lutte et de confrontations sociales*³ », nous ne souhaitons pas faire l'impasse sur une analyse de l'aménagement des rapports sociaux.

Au final, nous pourrions donc reprendre à notre compte la question posée par le philosophe et économiste indien Amartya Sen dans sa tentative de réactualisation de l'idée de justice : « *Une question se pose ici : doit-on limiter l'analyse de la justice à sa capacité de mettre sur de bons rails les institutions de base et les règles générales ? Ne faut-il pas examiner aussi ce qui apparaît dans la société, la façon dont les gens y vivent concrètement, dans le*

¹ John RAWLS, *Théorie de la justice*, 1971, Paris, Seuil, 2009, p.34.

² Axel HONNETH, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006, p.86.

³ Axel HONNETH, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006, p.159.

cadre des institutions et des règles, ainsi que les autres influences – notamment les comportements réels – qui vont inévitablement s'exercer sur leur existence ?¹ ».

2. Le projet de la philosophie sociale

Dans sa défense et son actualisation de la philosophie sociale, Franck Fischbach propose de définir cette philosophie comme une démarche analytique *« qui prétend moins dire ce qui doit être ou ce qui est « de droit », qu'elle n'entend d'abord faire le diagnostic de « ce qui ne va pas » dans la société telle qu'elle est et de ce qui, dans l'ordre social existant, non seulement fait obstacle à l'épanouissement de la plupart des individus, mais leur impose des formes de vie profondément dégradées et mutilées² ».*

Pour mener à bien ce projet, la philosophie sociale va tout d'abord établir une distinction primordiale entre la société et l'État afin de pouvoir produire un savoir qui ne se porte pas seulement sur les conditions d'émergence d'un ordre politique auxquels les individus acceptent de se soumettre, mais aussi sur les contraintes et les forces qui structurent tout fait social. En prenant la société comme objet d'étude, la philosophie sociale contribue donc à la prise en compte d'*« un nouveau domaine de réalité, tel que celui que les Lumières écossaises ont baptisé du nom de civil society et les Allemands de celui de bürgerliche Gessellschaft³ ».*

Autre volonté de la philosophie sociale, celle de dépasser une simple approche descriptive pour parvenir à une critique de la réalité sociale existante et de l'ordre qui cherche à s'y reproduire au détriment de l'épanouissement de chacun. En effet, parce que *« l'ordre social, y compris capitaliste (et, en réalité, lui plus qu'aucun autre), met en œuvre une rationalité qui n'est pas seulement celle de principes et d'exigences pratiques, mais qui est la rationalité de l'ordre social lui-même, de son fonctionnement et des modalités de sa*

¹ Amartya SEN, *L'idée de justice*, 2009, Paris, Flammarion, 2012, p.35.

² Franck FISCHBACH, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009, p.10.

³ Franck FISCHBACH, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009, p.64.

*propre reproduction*¹ », la philosophie sociale va donc tenter de mettre en évidence ce qui peut faire entrave à une vie accomplie en se proposant « *de définir et d'analyser les processus d'évolution de la société qui apparaissent comme des évolutions manquées ou des perturbations, c'est à dire des « pathologies du social* »² ».

Cette critique de l'ordre social est par exemple revendiquée par Marx pour dénoncer les logiques capitalistes qui concourent à l'aliénation des travailleurs : « *Ne nous plaçons pas dans la fiction d'un état originel, comme le fait l'économiste national lorsqu'il veut fournir une explication. Un tel état originel n'explique rien. (...) Nous partons d'un fait national-économique, d'un fait actuel. Le travailleur devient d'autant plus pauvre qu'il produit plus de richesse, que sa production s'accroît en puissance et en extension. Le travailleur devient une marchandise au prix d'autant plus vil qu'il engendre plus de marchandises. Avec la valorisation du monde des choses s'accroît en rapport direct la dévalorisation du monde de l'homme*³ ».

Une telle critique de la réalité sociale conduit la philosophie sociale à s'engager dans un dernier projet qui consiste à soutenir la transformation de l'ordre social existant via l'émancipation des minorités dominées. Ici, deux affirmations sont à prendre en compte : non seulement la philosophie sociale cherche à prendre sur la société le point de vue des dominés, c'est à dire « *de ceux qui en portent la critique en acte et qui ont un intérêt d'ordre vital à sa transformation*⁴ », mais elle reconnaît aussi à ces minorités leurs capacités à s'engager activement dans des processus de luttes.

Forte de cette approche, la philosophie sociale n'entend donc pas prendre la parole à la place de ceux dont le discours est disqualifié, mais cherche à amplifier leurs voix : « *Elle ne prétend pas leur expliquer les raisons de lutter, ni montrer que leurs raisons d'agir sont de bonnes raisons, mais servir de « caisse de résonance » à ces raisons et aux luttes qu'elles motivent en les exprimant dans un élément proprement théorique, en tant que cet*

¹ Franck FISCHBACH, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009, p.75.

² Axel HONNETH, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006, p.40.

³ Karl MARX, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007, p.117.

⁴ Franck FISCHBACH, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009, p.83.

élément est distinct de l'élément pratique de leur émergence, de leur formation et de leur première formulation, mais se veut aussi articulé à lui¹ ».

En ne cherchant pas à se substituer à la parole et aux actions des minorités, mais en se proposant de les relayer, la philosophie sociale cherche donc à faire entendre les discours portés par celles et ceux que l'ordre social entend bien maintenir à l'écart par la pérennisation des logiques dominantes. C'est là que la philosophie sociale renoue avec les questions politiques où les enjeux sont autres que l'exercice du pouvoir d'État : *« Par « politique » la philosophie sociale entend la tournure que des agents donnent à leurs discours et à leurs pratiques dès lors qu'ils mettent en question l'organisation sociale elle-même depuis la position subalterne qu'ils y occupent, et dès lors qu'ils envisagent une possible transformation de cette organisation sociale qui les émancipent de leur position subalterne² ».*

3. Marx, notre contemporain

Convoquer Marx en 2017 ne va peut-être pas de soi et nous pensons que prendre le marxisme comme cadre de référence et de réflexion consiste avant tout en une volonté de dépasser les représentations existantes.

En effet, comme le rappelle David Harvey dès l'introduction de *Pour lire Le Capital* : *« Tout le monde a entendu parler de Karl Marx, tout le monde a entendu les mots « marxisme » et « marxiste », qui possèdent toutes sortes de connotations³ ».*

Si l'on ajoute à cela la confusion entre stalinisme et marxisme, la chute de l'URSS entre 1989 et 1991 ou encore la soi-disant disparition du prolétariat comme classe révolutionnaire (nous ne partageons pas cet argument et nous le développerons un peu plus loin dans cette étude), nous avons alors là autant de prétextes aptes à renforcer l'anticommunisme, l'antibolchevisme. Bref, l'antimarxisme.

¹ Franck FISCHBACH, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009, p.85.

² Franck FISCHBACH, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009, p.92-93.

³ David HARVEY, *Pour lire Le Capital*, Paris, La ville brûle, 2012, p.7.

Contre ces représentations et cet état idéologique qui a d'ailleurs été dernièrement ravivé au moment de célébrer le centenaire de la révolution russe, il importe donc de faire un pas de côté en suivant l'invitation de David Harvey : « *Je vous demanderai cependant de commencer par mettre de côté, autant que possible, ce que vous croyez savoir de Marx, afin de pouvoir entendre ce qu'il a réellement à dire¹* ».

Et c'est bien de cela dont il s'agira ici : chercher à comprendre ce que Marx a « réellement » à dire dans l'analyse à laquelle nous prétendons. Nous avancerons donc avec la conviction que la voix de ce révolutionnaire, qui n'a cessé de mener « *une critique sans concessions de tout ce qui existe²* » et de faire appel aux masses et au prolétariat, doit encore résonner aujourd'hui lorsqu'il s'agit d'appréhender l'exclusion sociale en tant que construction et non en tant que réalité naturelle, éternelle, indépassable.

Dans un article de 1914 écrit pour une encyclopédie, Lénine mettait justement en relief l'apport intellectuel de Marx en saluant le *Manifeste du Parti communiste* (1848) comme un ouvrage où s'expose « *la nouvelle conception du monde, le matérialisme conséquent étendu à la vie sociale, la dialectique, science la plus vaste et la plus profonde de l'évolution, la théorie de la lutte des classes et du rôle révolutionnaire dévolu dans l'histoire mondiale au prolétariat, créateur d'une société nouvelle, la société communiste³* ».

Notre intérêt pour Marx est donc à trouver dans cette volonté de dépasser les appellations qui désignent sans parvenir à expliquer et dans sa capacité à identifier le capitalisme en tant que forme sociale historiquement déterminée. C'est dans cette lecture à la fois scientifique, diagnostique et prospective du réel que nous choisissons de prendre Marx comme guide capable de mettre en lumière les logiques qui animent l'exclusion sociale.

¹ David HARVEY, *Pour lire Le Capital*, Paris, La ville brûle, 2012, p.7.

² Karl MARX, *Correspondance entre Marx et Ruge* in *Œuvres philosophiques*, Tome V, Paris, Alfred Costes, 1937, p.207.

³ Consultable sur <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1914/karlmарx/km01.htm>

4. Quatre dimensions du marxisme

Afin de cadrer notre approche du marxisme et saisir ce dernier comme une unité organique de la théorie et de la *praxis*, nous souhaitons maintenant analyser les apports décisifs proposés par Marx. Pour cela, nous prendrons comme référence une interview donnée par Emilio Albamonte, membre de la direction de la Fraction Trotskyste – Quatrième Internationale et du Parti des Travailleurs Socialistes d'Argentine, à propos du séminaire « *La conception de la stratégie dans le marxisme de Léon Trotsky* » tenu à Buenos Aires en février 2012. Nous compléterons ces apports en faisant directement référence aux travaux de Marx.

a. Une nouvelle conception du monde

La première définition du marxisme donnée par Emilio Albamonte est celle d'une nouvelle façon d'appréhender le monde, une conception « *dont le fondement plus général est la dialectique matérialiste¹* ».

Si nous reviendrons plus loin dans ce travail sur ce qu'il convient d'entendre par « dialectique matérialiste », nous pouvons au moins retenir d'ores et déjà qu'avec Marx, l'histoire concrète des hommes ne doit donc rien à l'intervention de Dieu ou à l'évolution des idées : le véritable sujet historique, c'est l'homme et son activité qui lui permet de produire les moyens de son existence.

Pour illustrer cette caractéristique essentielle du marxisme, nous pouvons nous référer par exemple à la critique adressée par Marx à Feuerbach. Ce dernier, bien que s'inscrivant dans la tradition matérialiste (dans *L'essence du christianisme* en 1841, il critique les illusions religieuses en présentant la figure de Dieu comme l'expression aliénée des idéaux de l'homme), passe selon Marx à côté de la *praxis* humaine (et donc de l'histoire) en cherchant à réconcilier l'homme et la nature. Certes l'homme feuerbachien est un être de besoins qui fait partie intégrante de la nature, mais Marx y voit un homme passif qui subit l'influence de la nature sans pouvoir intervenir sur cette dernière :

¹ Emilio ALBAMONTE, *Tactique et stratégie à l'époque impérialiste* In *Révolution Permanente*, n°5, 2012, p.56.

« Avouons-le, Feuerbach a sur les matérialistes « purs » le grand avantage de se rendre compte que l'homme est aussi un « objet sensible » ; mais faisons abstraction du fait qu'il le saisit uniquement comme « objet sensible » et non comme « activité sensible », car, là encore, il s'en tient à la théorie et ne saisit pas les hommes dans leur contexte social donné, dans leurs conditions de vie données qui en ont fait ce qu'ils sont ; il n'en reste pas moins qu'il n'arrive jamais aux hommes qui existent et agissent réellement, il s'en tient à une abstraction, l'Homme¹ ».

Par cette approche matérialiste dans laquelle « n'intervient aucun Dieu, ni Esprit absolu ni démiurge de l'histoire² », Marx cherche donc à montrer que les hommes bâtissent eux-mêmes l'histoire et que le point de départ de toute analyse devra être positionné dans l'activité des hommes et dans la matérialité de leurs actions. Il ne s'agira plus désormais de partir de « ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent (...) pour aboutir ensuite aux hommes en chair et en os³ » mais de démarrer depuis « les hommes dans leur activité réelle⁴ ».

b. La fin d'un capitalisme éternel

La deuxième dimension du marxisme selon Emilio Albamonte est à trouver dans sa « critique scientifique de l'économie politique et, à travers elle, des fondements du capitalisme⁵ » et la systématisation de cette critique a bien sûr été réalisée par Marx dans *Le Capital* où il propose une analyse et une critique du capitalisme qui ont changé l'histoire de la pensée économique.

En s'engageant dans une critique scientifique de l'économie politique définie comme « la science des lois qui régissent la production et l'échange des moyens matériels de

¹ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.26.

² Emilio ALBAMONTE, *Tactique et stratégie à l'époque impérialiste* In *Révolution Permanente*, n°5, 2012, p.56.

³ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.20.

⁴ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.20.

⁵ Emilio ALBAMONTE, *Tactique et stratégie à l'époque impérialiste* In *Révolution Permanente*, n°5, 2012, p.56.

*subsistance dans la société humaine*¹ », Marx va donc s'efforcer de déconstruire des théories au premier plan desquelles se trouvent celles de l'économie anglaise représentée par Adam Smith et David Ricardo. Bien sûr, il ne s'agit pas ici de reprendre toute la formation de la pensée économique de Marx mais bien plus de comprendre comment il combat une économie politique qui présente les lois du capitalisme comme des lois nécessaires et éternelles.

Marx trouve pourtant chez Smith et Ricardo les fondations d'une économie politique pratiquée comme science. À l'auteur de *La Richesses des Nations* (1776), Marx reconnaît le dépassement d'une accumulation du capital cristallisée par les mercantilistes autour de l'accumulation de monnaie. En substituant à cette accumulation de monnaie celle de marchandises, Smith présente ainsi la division du travail comme la source « *des plus grandes améliorations dans la puissance productive du travail*² » et fait de l'économie politique la science qui devra dégager les lois propres à l'accumulation du capital.

Chez Ricardo, Marx trouve les distinctions nécessaires entre la valeur d'usage des marchandises (définie comme la capacité de satisfaire un besoin) et leur valeur d'échange (définie comme la capacité transmise par l'objet à son possesseur pour acheter d'autres marchandises), ainsi que la définition de la valeur travail en tant que « *quantité relative de travail nécessaire*³ » à la production d'une marchandise.

Mais Marx reproche à Smith et Ricardo de faire de l'économie politique une mystification, une idéologie bourgeoise qui légitime le capitalisme en présentant une organisation du travail tournée depuis toujours et pour toujours vers l'accumulation de richesses. Cette critique de la naturalisation des échanges marchands peut être illustrée par le terme de « *robinsonnade* » que Marx emploie dans son *Introduction aux Grundrisse* (1857) : « *Le chasseur et le pêcheur singuliers et singularisés, avec lesquels débutent Smith et Ricardo*⁴, *appartiennent aux fictions sans imagination de la robinsonnade du XVIIIe siècle (...).*

¹ Friedrich ENGELS, *Anti-Dürhring (Monsieur E. Dühring bouleverse la science)*, 1878, Paris, Les éditions sociales, 1977, p.177.

² Adam SMITH, *Recherche sur la nature et les causes de la Richesses des Nations*, 1776, Paris, Economica, 2000, p.9.

³ David RICARDO, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, 1817, Paris, Flammarion, 1992, p.51.

⁴ Marx fait ici référence à des exemples convoqués par Adam Smith dans *La Richesse des Nations* et par David Ricardo dans les *Principes de l'économie politique et de l'impôt*.

Dans la tête des prophètes du XVIIIe siècle, sur les épaules desquels se tiennent encore complètement Smith et Ricardo, cet individu du XVIIIe siècle – produit d’une part de la dissolution des formes de société féodales, et d’autre part des forces productives (...) – apparaît comme un idéal, dont l’existence [Existenz] serait une existence [Existenz] passée. Non pas comme un résultat historique, mais comme le point de départ de l’histoire. Et cela parce qu’il leur apparaît comme l’individu naturel [naturgemäss], conforme à leur représentation de la nature humaine, non pas comme un individu issu de l’histoire mais comme un individu posé par la nature¹ ».

Chez Marx, c’est donc parce que l’homme est historiquement déterminé qu’il ne peut donc pas être appréhendé, tel un Robinson, comme en dehors de toute histoire et de toute société. Il en va de même pour les lois du capitalisme qui n’existent qu’à un stade de développement social déterminé. Le « *penchant naturel à l’échange* » évoqué par Smith ou encore sa métaphore de la « *main invisible* » ne servent qu’à présenter les lois du capitalisme comme naturelles. Marx va les définir comme des lois historiquement déterminées et donc, à ce titre, transformables et dépassables.

c. Une théorie de la révolution

Si, à travers l’étude des deux précédentes dimensions, nous venons de mettre en avant la force critique d’un marxisme capable de transpercer la surface de ce qui se donne à voir, il importe également d’associer à cette démarche diagnostique une volonté prospective qui vise à penser les conditions de dépassement et d’abolition de l’ordre existant : « *Le marxisme est aussi une théorie de la révolution, qui plonge ses racines dans les conclusions les plus avancées que l’on peut tirer de l’époque à laquelle il est apparu, celle du milieu du XIXème siècle, en condensant l’expérience historique de plus de cent-soixante années de luttes de la classe ouvrière moderne² ».*

¹ Karl MARX, *Introduction aux Grundrisse*, 1857, Paris, Les Éditions Sociales, 2014, p.31-32.

² Emilio ALBAMONTE, *Tactique et stratégie à l’époque impérialiste* In *Révolution Permanente*, n°5, 2012, p.56.

En portant un regard plus agonistique sur une société structurée selon différentes classes sociales et dont le processus de développement suit un ensemble de rapports de forces plus ou moins visibles, Marx ne peut donc pas faire l'impasse sur les luttes de classes et sur les conditions nécessaires à un prolétariat enfin émancipé : « *L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de luttes de classes. Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître d'un corps de métier et compagnon, bref, oppresseurs et opprimés ont été en opposition constante, ils ont mené une lutte ininterrompue, tantôt cachée, tantôt ouverte, lutte qui chaque fois s'est terminée par une transformation révolutionnaire de la société tout entière ou par la ruine commune des classes en lutte*¹ ».

Le marxisme ne peut pas être uniquement tourné vers l'analyse. Il se tourne aussi vers les révolutions capables de faire disparaître toutes les formes établies d'un ancien système à renverser : « *Une transformation des hommes s'avère nécessaire pour la création en masse de cette conscience communiste, comme aussi pour mener à bien la chose elle-même ; or, une telle transformation ne peut s'opérer que par un mouvement pratique, par une révolution ; cette révolution n'est donc pas seulement rendue nécessaire parce qu'elle est le seul moyen de renverser la classe dominante, elle l'est également parce que seule une révolution permettra à la classe qui renverse l'autre de balayer toute la pourriture du vieux système qui lui colle après et de devenir apte à fonder la société sur des bases nouvelles*² ».

d. Un art de la stratégie

Pour le marxisme, il n'y a pas de théorie sans pratique, pas d'analyse d'un réel pris dans son mouvement historique et dans ses contradictions sans une étude des possibilités de dépassement des structures qui se sont cristallisées, et pas de révolution sans stratégie.

Pour bien appréhender ce marxisme à prédominance stratégique, Emilio Albamonte rappelle la distinction essentielle qui doit être faite entre un programme (qui vise à identifier ce qui est à conquérir) et une stratégie (qui s'intéresse aux conditions mêmes de

¹ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, 1848, Paris, Flammarion, 1998, p. 73-74.

² Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.37.

cette conquête) : « Une stratégie sans programme se réduit à une technique. Un programme sans stratégie n'est qu'un vœu pieux¹ ».

Pour Marx qui, selon la célèbre formule de la XIème Thèse sur Feuerbach (1845) : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières, il s'agit maintenant de le transformer », n'entend pas entretenir un rapport contemplatif avec le monde, la critique ou encore la polémique sont des passages obligés pour tendre vers d'autres possibles.

Pour illustrer cet art de la stratégie, nous pouvons par exemple nous intéresser au style polémique utilisé par Engels dans l'*Anti-Dühring* de 1878, un ouvrage fondamental où Engels défend dans des domaines aussi divers que la chimie, l'économie ou la tactique militaire la puissance de la méthode marxiste. Le ton y est critique car Engels entend bien exposer un tableau complet du marxisme contre l'influence croissante de Dühring qui rejette la dialectique de Hegel (là où elle est un élément essentiel du marxisme) et qui se présente comme l'inventeur d'un système capable d'établir des vérités authentiques et immuables.

Dans sa réponse, Engels montre que le marxisme est aussi une philosophie de la contre-attaque : « Ces deux grandes découvertes : la conception matérialiste de l'histoire et la révélation du mystère de la production capitaliste au moyen de la plus-value, nous les devons à Marx. C'est grâce à elles que le socialisme est devenu une science, qu'il s'agit maintenant d'élaborer dans tous ses détails. Voilà à peu près où en étaient les choses dans les domaines du socialisme théorique et de la défunte philosophie, quand M. Eugen Dühring, non sans fracas, bondit sur la scène et annonça le bouleversement total de la philosophie, de l'économie politique et du socialisme accompli par ses soins. Voyons ce que M. Dühring nous promet...et ce qu'il tient² ». Les affirmations de Dühring vont donc ensuite être discutées thème par thème, chapitre après chapitre, Engels n'hésitant à pas à prendre comme point de départ les propos même de Dühring. Outre les nombreux thèmes abordés, le débat ne passe bien sûr pas sous silence la question des vérités éternelles

¹ Emilio ALBAMONTE, *Tactique et stratégie à l'époque impérialiste* In *Révolution Permanente*, n°5, 2012, p.57.

² Friedrich ENGELS, *Anti-Dühring (Monsieur E. Dühring bouleverse la science)*, 1878, Paris, Les éditions sociales, 1977, p.56.

annoncées haut et fort par Dühring : « *La vérité et l'erreur, comme toutes les déterminations de la pensée qui se meuvent dans des oppositions polaires, n'ont précisément de validité absolue que pour un domaine extrêmement limité, comme nous venons de le voir et comme M. Dühring le saurait lui aussi, s'il connaissait un peu les premiers éléments de la dialectique, qui traitent justement de l'insuffisance de toutes les oppositions polaires¹* ».

À la lecture de l'*Anti-Dühring*, on ne peut qu'être interpellé par l'identité du ton, du style et de l'esprit critique qui s'y déploie. Dans le marxisme s'exprime une indignation, une colère qui sera le moteur même de la lutte théorique et pratique à venir. Certes il convient de ne pas perdre de vue que Marx entend bien comprendre et transformer l'ordre des choses mais il est clair que rien de tout cela ne s'engagera sans une indignation première.

En prenant appui sur les quatre dimensions qui viennent d'être identifiées, nous trouvons donc dans le marxisme le cadrage théorique et méthodologique apte à analyser l'exclusion en tant que construction sociale qui peut donc être déconstruite, et à rompre avec une exclusion vue comme une fatalité ou encore comme le seul fait des exclus eux mêmes.

Sans doute est-il facile de se dire en 2017 que le marxisme a vécu, mais nous persistons à y voir les conditions d'une analyse objective et d'une lutte politique réunies : « *Bien des êtres généreux ont, de tout temps, voué leur vie à faire triompher la justice et la fraternité, mais jamais – du moins avant Marx – leur action pouvait-elle de façon crédible se réclamer de la pensée scientifique. Par ailleurs, bien des savants n'ont vécu que pour la science et ont mérité, à ce titre, la vénération de leurs congénères, mais, même si certains d'entre eux entretenaient de louables préoccupations sociales, leur réussite scientifique ne contribuait pas vraiment à l'avancement des causes sociales qu'ils auraient pu valoriser²* ».

Le marxisme comme pratique de la théorie et théorie de la pratique, tel sera donc notre cadre d'analyse et de projection.

¹ Friedrich ENGELS, *Anti-Dühring (Monsieur E. Dühring bouleverse la science)*, 1878, Paris, Les éditions sociales, 1977, p.121.

² Maurice LAGUEUX, *Le marxisme est-il encore pertinent aujourd'hui ?* In *Recherches sociographiques*, vol. 45, n°2, 2004, p.289-305. Article consultable sur : <http://id.erudit.org/iderudit/009650ar>

II. L'exclusion dans l'histoire

Même si elle n'a jamais été autant utilisée qu'aujourd'hui, au risque d'être désormais réduite à un lieu commun régulièrement convoqué dans les discours politiques et les campagnes électorales, il importe de mesurer à quel point l'exclusion n'est pas une notion nouvelle tant les phénomènes d'exclusion traversent l'histoire.

Marx et Engels se chargent d'ailleurs de nous le rappeler dès les premières lignes du Manifeste de 1848 : « *Aux époques antérieures de l'histoire, nous trouvons presque partout toute une organisation de la société en ordres divers, une hiérarchie complexe des conditions sociales. Dans la Rome antique, nous avons des patriciens, des chevaliers, des plébéiens, des esclaves ; au Moyen Âge des seigneurs féodaux, des vassaux, des maîtres de corps de métier, des compagnons, des serfs et en outre, dans presque chacune de ces classes à leur tour, des hiérarchies particulières¹* ».

L'exclusion est ici présentée comme une constante de l'organisation sociale, même si elle a pu prendre des formes très diverses en fonction des époques concernées et des idéologies dominantes : expulsion de la communauté, enfermement dans des espaces clos, éradication, privation de droits, stigmatisation... Qu'elle soit officielle ou officieuse, l'exclusion est un phénomène qui ne peut donc pas être seulement attribué à nos sociétés capitalistes modernes et il nous semble intéressant de nous tourner vers des exemples historiques qui devraient permettre des comparaisons et des ouvertures fructueuses.

Pour animer cette deuxième partie consacrée à l'exclusion au cœur de l'histoire, nous ne manquons pas de pistes de réflexion : de la doctrine de l'apartheid qui régna pendant plus de 40 ans en Afrique du Sud à l'esclavage comme institution essentielle de la société et de l'économie des Etats-Unis jusqu'en 1865, des différentes catégories d'« étrangers » établies par le IIIe Reich au génocide des Tutsis au Rwanda, de la mise à l'écart de la folie à la subordination des femmes, les exemples historiques d'exclusion sont nombreux et il a donc fallu choisir.

¹ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, 1848, Paris, Flammarion, 1998, p.74.

Notre premier choix s'orientera vers la Grèce antique, et plus particulièrement (mais non exclusivement) vers l'exemple de la « démocratie athénienne » où l'exclusion était une notion absente des préoccupations des Anciens mais où la mise à l'écart « officielle » d'une partie de la population était effective et nécessaire à l'équilibre de la cité : « *Qu'une notion n'existe pas ne veut cependant pas dire que le fait lui-même n'existe pas. Il y avait incontestablement aux époques grecque et romaine des personnes qui subissaient alors ce que nous appelons maintenant exclusion¹* ». À cette occasion, nous verrons en quoi la prise en compte du monde grec vient nourrir notre approche critique de l'exclusion.

Pour l'illustration d'une mise à l'écart moins visible, la piste des différentes approches et prises en charge de la folie à travers l'histoire sera privilégiée afin de démontrer comment s'opèrent, sous couvert d'une démarche de soins, des actes de domination et de contrôle. À cette occasion, nous verrons en quoi peut consister une institution totalitaire et chercherons à confirmer l'affirmation selon laquelle « *pour qu'il y ait folie, il faut qu'il y ait psychiatrie²* ».

1. La cité grecque et l'exclusion

Du contexte antique surgissent des concepts tels que *dèmos* (« peuple »), *demōkratía* (« pouvoir du peuple ») ou encore *polis* (« cité ») et les références à la Grèce antique ont largement traversé la pensée politique occidentale depuis la fin de cet ancien monde jusqu'au XXI^e siècle.

Citons à titre d'exemple la façon dont les révolutionnaires français ont largement convoqué l'image de la cité antique pour mobiliser les énergies, proclamer l'égalité et célébrer les vertus patriotiques, ou encore Robespierre déclarant en pleine Terreur : « *Sparte brille comme un éclair dans les ténèbres immenses* ».

¹ Catherine WOLFF (dir.), *Les Exclus dans l'Antiquité*, Paris, Éditions de Boccard, 2007, p.7.

² Nous faisons référence ici aux propos tenus par le philosophe Saül KARSZ lors d'une journée de travail à laquelle nous avons participé le 2 décembre 2015 à Tarnos : *L'exclusion : faux concept, vrai problème*.

Mais les modèles « démocratiques » d'Athènes ou de Sparte reposaient sur la mise à l'écart d'une partie de la population au bénéfice d'une minorité d'hommes libres habilités à exercer le pouvoir. À propos de cette exclusion juridiquement admise, l'historien français Denis Numa Fustel de Coulanges écrivait en 1864 dans *La cité antique* cette mise en garde : « *On s'est fait illusion sur la liberté chez les anciens et pour cela seul la liberté chez les modernes a été mise en péril. Nos quatre-vingts dernières années ont montré clairement que l'une des grandes difficultés qui s'opposent à la marche de la société moderne est l'habitude qu'elle a prise d'avoir toujours l'antiquité grecque et romaine devant les yeux*¹ ». Qu'il s'agisse donc d'Athènes et de sa démocratie directe ou encore de Sparte et de son système aristocratique, nous allons voir que le fonctionnement de ces cités reposait sur différents systèmes d'exclusion.

a. Différentes classes sociales

Sous l'Antiquité, les inégalités, les rangs et les classes sont contemporaines de la naissance des cités : « *On connaît, à Athènes, la distinction originaire entre les Eupatrides et les Thètes ; à Sparte, on trouve la classe des Égaux et celle des Inférieurs ; en Eubée, celle des chevaliers et celle du peuple. L'histoire de Rome est pleine de la lutte entre les patriciens et les plébéiens, lutte que l'on retrouve dans toutes les cités sabines, latines et étrusques*² ».

À Athènes, les Eupatrides sont des aristocrates qui détiennent les meilleures terres et participent au gouvernement. Les Thètes sont les plus pauvres de la cité et sont contraints de proposer leurs services en échange d'une rétribution (cela n'est pas sans rappeler les conditions d'existence des prolétaires qui n'ont plus que leur force de travail à vendre pour vivre mais nous y reviendrons ultérieurement). Lorsqu'ils ne parviennent plus à rembourser leurs dettes, ils deviennent esclaves.

¹ Denis Numa FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, 1864, Paris, Flammarion, 1984, p.2.

² Denis Numa FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, 1864, Paris, Flammarion, 1984, p.271-272.

Élu archonte en 594-593 av. J.C, Solon, figure emblématique de l'Athènes antique et célèbre pour ses réformes politiques et sociales, va devoir répondre à la crise sociale qui secoue la cité à la suite des inégalités grandissantes entre les Eupatrides et les Thètes.

Pour cela, il met notamment fin à l'esclavage systématique pour dettes et redéfinit des classes non plus en fonction de la naissance mais des richesses de chacun. La hiérarchisation en quatre classes censitaires repose donc sur la mesure des revenus issus de la production agricole : *« Les deux premières classes pentacosiomédimnes et hippeis (chevaliers) correspondaient à l'ancienne aristocratie. La troisième, celle des zeugites, était composée par les paysans de condition aisée, capables de s'équiper en hoplites. La dernière, celle des thètes, regroupait tous ceux dont les revenus étaient inférieurs à deux cents mesures de grains¹ ».*

Il nous semble intéressant de souligner ici que pour remédier aux conflits de la cité, Solon n'abandonne pas la répartition par classe et cela n'est pas sans conséquence puisque ce nouveau système, qui perdurera jusqu'à la fin du IV^e siècle av. J.C, autorise les trois premières classes seulement (autrement dit les plus riches) à accéder aux magistratures et réserve les actions militaires les plus exposées aux Thètes.

b. Une exclusion des droits politiques

Les inégalités n'existent pas seulement dans une répartition de la population par classes. Dans la Grèce antique, le corps politique ne se confond pas avec l'ensemble de la population et seul le citoyen, c'est à dire celui qui a été reconnu comme faisant partie de la cité, peut prendre part à la vie politique et débattre des décisions à prendre pour l'ensemble de la communauté.

À Athènes, la citoyenneté s'obtient principalement par héritage et seul l'individu mâle, libre, âgé de plus de 21 ans et né de parents tous deux athéniens est reconnu citoyen. Dans la *Constitution d'Athènes*, Aristote précise les débuts de cet accès à une vie citoyenne : *« L'état actuel du gouvernement est le suivant. Prennent part au gouvernement ceux qui sont nés de parents ayant tous deux le droit de cité. Les jeunes gens sont inscrits au*

¹ Claude MOSSÉ, *Le citoyen dans la Grèce antique*, Paris, Éditions Nathan, 1993, p.23.

nombre des dévotes à l'âge de dix-huit ans. Au moment de l'inscription, les dévotes, après serment, décident par un vote : premièrement s'ils ont l'âge exigé par la loi – en cas de décision contraire, ils retournent parmi les enfants - ; deuxièmement s'ils sont de condition libre et de naissance légitimes¹ ».

Cela exclut donc de la citoyenneté les femmes, les esclaves et les étrangers autorisés à résider dans la cité athénienne. On retrouve aussi cette citoyenneté « sous condition » à Sparte où seuls les *Homoioi* (« les Semblables ») jouissent de droits politiques. Pour obtenir cette reconnaissance, il faut être né de parents spartiates et remplir les trois conditions suivantes : « *Avoir reçu l'éducation collective qu'on désigne traditionnellement sous le nom d'agôgè, participer aux repas collectifs (les syssities) et posséder un domaine (kléros) permettant de payer son écot aux syssities² ».*

Au-delà des critères d'appartenance à la communauté politique qui diffèrent sensiblement d'une cité à l'autre, être citoyen relève donc d'un privilège qui offre à la personne un droit de participation à la communauté : « *Dans la cité grecque antique, être citoyen ne signifiait pas seulement faire partie d'une entité « nationale », mais aussi participer à une vie commune. Cette vie commune se manifestait sur un triple plan : le plan politique d'abord, c'est-à-dire la prise de décisions impliquant la communauté tout entière ; le plan militaire ensuite, c'est-à-dire la défense de cette même communauté contre toute attaque venue de l'extérieur ; le plan religieux enfin, c'est à dire la relation entre les membres de la communauté et les dieux dont ils attendaient bienfaits et protection³ ».* La privation de droits politiques assigne donc les non citoyens à une mise à l'écart qui se joue au cœur de la cité et de son fonctionnement.

c. La condition féminine dans la cité

Si la cité organise et entretient les distinctions, la famille se structure déjà autour d'un premier principe d'inégalité car seul le fils aîné succède au père et se voit ainsi privilégié pour la succession, pour le commandement, pour le culte. Parce que le jour où elle se

¹ ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p44.

² Edmond LEVY, *Sparte, histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, p.50.

³ Claude MOSSÉ, *Le citoyen dans la Grèce antique*, Paris, Éditions Nathan, 1993, p.49

marie, la fille renonce à sa famille d'origine et au culte familial pour rejoindre son époux, elle ne peut assurer la continuité de l'unité et des traditions familiales. Ce que la famille veut, c'est avant tout un fils : « *C'était donc le fils qui était attendu, qui était nécessaire ; c'était lui que la famille, les ancêtres, le foyer, réclamaient¹* ».

Soumise tout d'abord à l'autorité de son père puis ensuite à celle de son mari, la femme reste juridiquement une éternelle mineure et demeure sous la tutelle de son *kyrios* (« seigneur ») qui peut être tour à tour son père, son mari ou encore son fils aîné. Tenue à l'écart de la citoyenneté, l'athénienne vit sous domination masculine. Pour autant, son rôle est important dans la transmission de la citoyenneté puisqu'en 451 av. J.C, Périclès, qui domine la vie politique de la cité au Ve siècle, durcit les conditions d'accès à la citoyenneté : avoir un père athénien ne suffit plus pour être citoyen de plein droit, il faut désormais être né de deux parents athéniens, libres et unis par un mariage légitime. La femme athénienne, bien que non citoyenne, transmet désormais la citoyenneté à part égale avec l'homme : « *Quoiqu'il en soit de l'origine de cette loi, la conséquence en était que l'appartenance à la communauté civique concernait autant les femmes que les hommes, même si elle se traduisait de façon différente, puisque les femmes étaient exclues des lieux où se prenaient les décisions²* ». Mais il ne faut pas voir dans cette loi de 451 la recherche d'une émancipation féminine : Périclès cherche simplement à diminuer le nombre de citoyens en renforçant l'autochtonie.

La fonction première de la femme reste la pérennisation de l'existence de la famille (et donc de celle de la cité) par la maternité. C'est la raison pour laquelle « *toute la formation des filles est orientée en vue de la naissance de garçons vigoureux capables d'assurer la défense et la sécurité de la communauté, et de filles aptes à enfanter à leur tour de beaux enfants³* ». À Athènes, la femme est donc avant tout une mère qui doit également entretenir l'*oikos* (« la maison », « le domaine ») en prenant en charge toutes les activités intérieures : stockage des provisions, tissage, formation des domestiques... Au sein de la maison, elle est souvent confinée dans le gynécée, c'est à dire dans les pièces qui sont réservées aux femmes.

¹ Denis Numa FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, 1864, Paris, Flammarion, 1984, p.53.

² Claude MOSSÉ, *Le citoyen dans la Grèce antique*, Paris, Éditions Nathan, 1993, p. 38-39.

³ Pierre CABANES, *Le monde grec*, 1998, Paris, Armand Colin, 2015, p.18.

La femme athénienne sort peu et quand elle le fait, c'est bien souvent pour participer aux cérémonies religieuses de la cité, prolongeant ainsi les fonctions religieuses qu'elle assume déjà chez elle : « *Ce rôle est important à la maison, notamment dans le culte d'Hestia, la déesse du foyer domestique, centre de toute vie dans la demeure familiale ; dans la cité, les femmes participent à la procession des Panathénées, et les femmes mariées aux fêtes de Dionysos ; les Thesmophories en l'honneur de Déméter leur sont réservées¹* ».

La réalité quotidienne d'Athènes manifeste donc peu de considération pour les femmes et il est possible de retrouver cette domination masculine jusque dans la mythologie grecque. Le poète Hésiode en donne un exemple représentatif dans *Les Travaux et les Jours* en racontant comment Pandore est créée sur l'ordre de Zeus pour punir les hommes suite au vol du feu par Prométhée. Réduite à un statut d'objet puisque fabriquée artificiellement par plusieurs divinités, la beauté extérieure de Pandore contraste avec la malfaisance qui l'habite car sont forgés dans sa poitrine « *des mots mensongers et trompeurs, des manières sournoises²* ». Hésiode décrit donc Pandore comme un « *piège fatal, imparable³* » par lequel le malheur arrive : c'est en ouvrant la jarre qui contient tous les maux de l'humanité qu'elle répand le malheur sur terre.

Pour terminer ce tableau consacré à la place de la femme dans la cité antique, il convient cependant de rappeler que la cité militaire de Sparte laisse à la femme une place bien plus grande qu'à Athènes en proposant notamment, comme aux jeunes hommes, un entraînement physique qui leur permet ensuite de prendre part à des compétitions de lutte et de force. C'est l'occasion pour les autres cités grecques qui ne permettent même pas aux femmes d'être spectatrices des compétitions de s'offusquer face à de telles pratiques.

d. L'esclavage de masse

L'esclavage est un élément constitutif de toutes les sociétés antiques et cette pratique n'est pas questionnée tant l'esclave fait partie de la vie quotidienne de la cité. Ses activités sont très diverses et il peut être affecté à tous les travaux que les hommes libres refusent

¹ Pierre CABANES, *Le monde grec*, 1998, Paris, Armand Colin, 2015, p.21.

² HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours*, Paris, Le Livre de Poche, 1999, p.99.

³ HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours*, Paris, Le Livre de Poche, 1999, p.100.

d'accomplir : travaux agricoles, extraction dans les mines et les carrières, fabrications artisanales, corvées domestiques...

Tenu à l'écart de la vie politique, l'esclave est un non citoyen dont l'activité est pourtant indispensable au bon fonctionnement de la cité et il est certainement possible de penser que sans le travail forcé dans les mines du Laurion, Athènes n'aurait pas pu amasser suffisamment de richesses pour repousser l'envahisseur perse ou encore que sans le travail servile permettant la participation effective des citoyens aux décisions politiques, le caractère direct et non représentatif de la démocratie athénienne n'aurait pas pu être garanti.

La masse des esclaves au sein de la cité est considérable : « *Aux époques classiques et hellénistique, les esclaves constituent souvent la majorité de la population, surtout dans les cités où sont développés commerce et artisanat. (...) Si l'on manque de recensement fiable de la population, même pour une cité comme Athènes, on peut estimer la population servile plus nombreuse que l'ensemble des libres, citoyens et étrangers ou métèques réunis¹* ». Au regard de ce nombre important d'esclaves, il est frappant de constater le peu de révoltes serviles violentes qui existent dans l'histoire des États de la Grèce antique et cela peut sans doute nous indiquer que cette population servile n'a pas vraiment conscience de former une classe sociale.

À Athènes, l'esclave est souvent un étranger qui a été fait prisonnier suite à une guerre ou à une razzia. Dépourvu de droits, il est assimilé à une marchandise et appartient en totalité à son propriétaire : « *Les droits du propriétaire d'esclaves sur sa propriété-esclave sont absolus en plus d'un sens. L'esclave, du fait de sa condition, subit non seulement une perte totale de contrôle sur son travail mais aussi une perte totale de contrôle sur sa personne et sur sa personnalité : l'originalité de l'esclavage, répétons-le, tient dans le fait que c'est le travailleur lui-même qui est la marchandise, et non pas simplement son travail ou sa force de travail²* ».

¹ Pierre CABANES, *Le monde grec*, 1998, Paris, Armand Colin, 2015, p.24.

² Moses FINLEY, *Esclavage antique et idéologie moderne*, 1979, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981, p.97.

Même si des statuts intermédiaires entre la servitude partielle et la servitude complète existent aussi en matière d'esclavage, à l'image des Hilotes qui constituent l'essentiel de la population servile de Sparte mais « *cultivent la terre avec leur famille en fournissant aux Spartiates une quantité fixe*¹ », la population servile est une composante essentielle de la cité antique car elle permet aux citoyens de ne participer qu'aux activités politiques, militaires ou religieuses de la cité.

L'esclavage comme condition nécessaire à l'exercice de la démocratie, voilà bien un cynique paradoxe sur lequel les cités antiques se sont pourtant construites : « *Sans esclavage, pas d'État grec, pas d'art et de sciences grecs ; sans esclavage, pas d'Empire romain*² ».

Sous l'Antiquité, une société sans esclaves n'est donc pas concrètement possible et cet esclavage est non seulement nécessaire mais il est « ordinaire ». Pour Aristote, il est même naturel et le rapprochement qu'il fait entre « l'esclave par nature » et l'animal domestique nous semble éclairant quant à la considération réservée à la population servile : « *Ceux qui sont aussi éloignés des hommes libres que le corps l'est de l'âme, ou la bête de l'homme (et sont ainsi faits ceux dont l'activité consiste à se servir de leur corps, et dont c'est le meilleur parti qu'on puisse tirer), ceux-là sont par nature des esclaves ; et pour eux, être commandés par un maître est une bonne chose (...). Est en effet esclave par nature celui qui est destiné à être à un autre (et c'est pourquoi il est à un autre) et qui n'a la raison en partage que dans la mesure où il la perçoit chez les autres mais ne la possède pas lui-même. Quant aux autres animaux, ils ne perçoivent même pas la raison, mais sont asservis à leurs impressions. Mais dans l'utilisation, il y a peu de différences : l'aide physique en vue d'accomplir les tâches nécessaires, on la demande aux deux, esclaves et animaux domestiques*³ ».

¹ Edmond LEVY, *Sparte, histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, p.120.

² Friedrich ENGELS, *Anti-Dühring (Monsieur E. Dühring bouleverse la science)*, 1878, Paris, Les éditions sociales, 1977, p.209.

³ ARISTOTE, *Les Politiques*, Paris, Flammarion, 1993, p.101-102.

e. Les étrangers

Pour aborder la place des étrangers dans la cité antique, il importe tout d'abord de distinguer l'étranger qui n'est que de passage et l'étranger qui a choisi de se fixer à Athènes ou en Attique, c'est à dire dans la région qui entoure la cité.

Le métèque (*metoikos*) désigne à Athènes celui qui vit, travaille et fonde sa famille sur le territoire de la cité sans pour autant obtenir le droit à la citoyenneté. Il est donc celui qui vit à Athènes sans jamais être un athénien. Principalement commerçant ou artisan, le métèque doit s'acquitter d'une taxe de résidence, n'a pas le droit de posséder une propriété agricole et ne peut épouser une athénienne.

Le fait que l'activité marchande soit taxée et laissée principalement aux mains des métèques montre une fois de plus que la seule activité jugée digne pour un citoyen est celle de sa participation à la vie politique : « *Le commerce et les échanges (...) se trouvaient le plus souvent entre les mains d'étrangers à la communauté civique, de ces marchands venus de Syrie, d'Égypte, de Phénicie (...). Par là même, on le voit, (...) les activités économiques, même si, concrètement, elles assuraient la subsistance des citoyens, ne tenaient qu'une faible part dans la définition de la citoyenneté, intégrées qu'elles étaient à des structures dominées par le politique*¹ ». Par ses activités, tout comme la femme ou l'esclave, le métèque assure donc le « fond de scène » essentiel sur lequel l'activité première du citoyen, c'est à dire son activité politique, peut se jouer.

La métaphore employée par Aristophane dans *Les Acharniens* à propos des métèques est à ce titre intéressante : en décrivant les métèques comme ceux qui forment « *le son des citoyens*² », le poète grec les présente donc comme l'entourage nécessaire au développement harmonieux du citoyen présenté ici bien évidemment comme la fine fleur du blé.

Si le métèque est l'étranger qui vit à l'intérieur de la cité, les Grecs regroupent sous le terme de « barbare » tous les peuples désignés comme différents d'eux-mêmes. Cette non appartenance est initialement fondée sur la langue utilisée puisque le mot « barbare » est

¹ Claude MOSSÉ, *Le citoyen dans la Grèce antique*, Paris, Éditions Nathan, 1993, p.51.

² ARISTOPHANE, *Les Acharniens*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires de Septentrion, 2008, p.44.

construit à partir d' « *une onomatopée (...) qui désigne les gens qui parlent en faisant « bar-bar » - ou « bla-bla », (...) c'est à dire qui bredouillent, ne parlent pas une langue articulée – en somme, ne parlent pas grec¹ ».*

Les guerres médiques du Ve siècle qui opposent les Grecs aux Perses vont faire du barbare non plus seulement celui qui ne parle pas la même langue, mais celui qui ne partage pas la même culture et qui cherche à s'imposer par la force. Le barbare devient alors celui qu'il faut contenir à l'extérieur de la cité, à l'image des Romains qui nomment « barbares » les peuples qui se trouvent à l'extérieur d'une frontière matérialisée et fortifiée : le limes.

Qu'il soient donc situés à l'intérieur ou à l'extérieur de la cité, tolérés moyennant certaines conditions ou systématiquement rejetés, les étrangers restent donc écartés du statut de citoyen et désignent pour les Grecs tous ceux qui ne sont pas eux : « *Présenter les Barbares comme une menace d'autant plus effrayante qu'elle ne répond pas aux critères rationnels habituels est donc une façon de valoriser d'autant la structure qui constitue (en principe) un rempart contre eux, c'est à dire l'empire. Ainsi, comme dans la Grèce classique, la formalisation du rejet de l'étranger est avant tout un enjeu de politique intérieure² ».* Dans la cité antique, l'étranger n'est donc pas seulement celui qui s'adonne au commerce ou à l'artisanat : il est aussi celui par rapport auquel la communauté se structure et renforce sa cohésion.

f. Atimie et ostracisme

Si nous avons vu précédemment comment une majeure partie de la population pouvait être tenue à l'écart d'une participation à la vie politique de la cité, il nous semble intéressant pour terminer cette partie de nous attarder sur deux cas d'exclusion frappant des citoyens préalablement membres de la communauté politique. Cette mise à l'écart va prendre la forme de deux sanctions aux conséquences diverses : l'atimie et l'ostracisme.

¹ Michel DUBUISSON, *Barbares et barbarie dans le monde gréco-romain* In *L'antiquité classique*, vol. 70, n°1, 2001, p.1-16. Article consultable sur : www.persee.fr/doc/antiq_0770-2817_2001_num_70_1_2448

² Michel DUBUISSON, *Barbares et barbarie dans le monde gréco-romain* In *L'antiquité classique*, vol. 70, n°1, 2001, p.1-16. Article consultable sur : www.persee.fr/doc/antiq_0770-2817_2001_num_70_1_2448

À Athènes, être frappé d'atimie signifie pour un citoyen la perte de ses droits politiques et l'exclusion des sanctuaires de la cité : « *L'atimos n'avait plus le droit de siéger à l'assemblée, dans les tribunaux et ne pouvait prétendre remplir une quelconque magistrature¹* ». Cette déchéance des droits à la citoyenneté peut être temporaire ou définitive selon la gravité des faits et peut même être héréditaire en cas de dettes ou d'amendes qui appartiennent alors aux héritiers tant qu'elles n'ont pas été acquittées. L'atimie peut être prononcée en cas d'offenses privées (manque de respect ou de soins envers les parents, violences conjugales, dissolution du patrimoine) ou en cas de délits publics (corruption d'un juge, impiété, offenses aux magistrats).

L'atimie est une peine sévère car elle fait du citoyen déchu un homme envers lequel personne n'a plus aucun devoir : « *L'atimie des Grecs cumulait pour ainsi dire toutes les peines que renfermaient leurs lois : le bannissement perpétuel ou la mort, la confiscation, l'abatis de maison, la privation de sépulture. Elle était la condamnation suprême, l'anéantissement irrémédiable et total²* ». Pour échapper à la haine qu'il a soulevée contre lui et contre les siens, le citoyen frappé d'atimie n'a plus qu'à fuir loin de la cité en acceptant cet exil forcé.

Autre forme d'exil, l'ostracisme qui, fondé par le législateur Clisthène, vise à écarter des affaires publiques des citoyens dont les ambitions peuvent être jugées dangereuses pour le régime politique de la cité. Là où l'atimie condamne des faits avérés, l'ostracisme est prononcé en tant que mesure préventive : « *Il ne s'agissait ni de punir des crimes, ni de châtier des attentats, mais d'en empêcher. (...) Aussi peut-on n'avoir rien fait et être frappé néanmoins. Il réprime les prétentions réelles ou supposées, les allures ambitieuses ou qui paraissent telles³* ». La particularité de l'ostracisme se tient dans son caractère temporaire car la durée de l'exil est fixée à dix ans. Une fois parti, l'ostracisé est libre de ses mouvements et sa mise à l'écart n'entraîne aucune perte irréparable : « *Pour les*

¹ Claude MOSSÉ, *Le citoyen dans la Grèce antique*, Paris, Éditions Nathan, 1993, p.69.

² Jérôme CARCOPINO, *L'ostracisme athénien*, 1908, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, p.40.

³ Jérôme CARCOPINO, *L'ostracisme athénien*, 1908, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, p.37-38.

Athéniens du Ve siècle, la loi de l'ostracisme édictait moins une condamnation et un châtement véritables qu'elle n'imposait une énergique précaution d'hygiène politique¹ ».

La possibilité d'une sentence d'ostracisme est examinée une fois dans l'année sans pour autant déboucher de façon systématique sur l'exclusion d'une personne. Pour que l'ostracisme soit prononcé, il faut respecter une procédure qui se déroule en deux temps et qui s'étale sur les mois de janvier, février et mars. Une fois l'opportunité d'un ostracisme voté à main levée lors d'une assemblée préparatoire, une assemblée extraordinaire (*épicheirotonie*) est convoquée sur l'Agora pour une deuxième journée où les citoyens, regroupés selon leur tribu d'appartenance, grattent de façon individuelle un tesson d'argile (*ostraka*) sur lequel ils indiquent le nom de la personne à bannir. Si le quorum de 6000 votants est atteint, cette « élection » effectuée en un seul tour et à la majorité simple est validée et le condamné dispose de dix jours pour préparer son départ.

Par les mesures d'atimie ou d'ostracisme, les athéniens font donc de l'exclusion une mise à l'écart juridiquement constituée visant à protéger une démocratie naissante et fragile contre toute forme de malversation mais aussi contre des ambitions tyranniques ou oligarchiques.

À Athènes, à Sparte ou encore à Rome, l'égalité ne fut donc jamais totale. Que cela soit par l'existence de classes, par une accessibilité restreinte au titre de citoyen ou encore par des procédures d'exil, une exclusion officielle et légitimée a traversé et a structuré la cité antique au point qu'une large partie de sa population s'est trouvée mise au ban de la communauté civique.

Si la convocation de cet exemple historique ne nous permet pas encore d'interroger les coulisses de l'exclusion, elle illustre en revanche une exclusion officielle et indispensable : sans les exclus, le citoyen ne peut exercer ses activités civiques et politiques.

Mais nous pouvons certainement ajouter à cela une deuxième affirmation : sans les exclus, la communauté de citoyens perd en identité, en cohésion et en sentiment d'appartenance.

¹ Jérôme CARCOPINO, *L'ostracisme athénien*, 1908, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, p.52-53.

C'est donc là l'occasion d'une première réflexion, celle que la cohésion d'un groupe ne peut se faire qu'avec la mise à l'écart de celles et ceux qui auront été désignés « autres » par les membres de ce groupe : « *On ne s'étonnera donc pas que l'exclusion ait en premier lieu un sens politique, au sens le plus large et le plus noble du mot. Mais en ce cas l'exclusion ne résulte en rien d'une déchéance progressive, elle traduit une volonté consciente, délibérée, de mise à l'écart¹* ».

2. La folie : d'une exclusion à l'autre

Si l'exclusion peut être organisée et juridiquement établie, il arrive aussi qu'elle s'avère moins visible (mais toute aussi active!) car elle s'origine dans un mode de pensée et d'organisation qui induit une marginalisation plus ou moins nette et brutale d'une partie de la population.

Pour illustrer cette nouvelle forme de mise à l'écart, nous choisissons de nous tourner vers l'histoire de la folie afin de comprendre en quoi le regard porté sur la maladie mentale a toujours été dépendant d'une époque, d'une culture, d'une société.

Entre mysticisme, aliénation et stigmatisation, la folie a subi des mises à l'écart successives et, si elle demeure toujours en ce début de XXIème siècle une « écharde » dans le corps social, il est possible se trouve aussi en elle la médiation nécessaire au questionnement de la construction sociale de la normalité, du licite et de l'illicite.

a. Une exclusion pour en remplacer une autre

Dans son *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), Michel Foucault esquisse les grandes étapes du rapport de la raison à la folie à partir de la fin du Moyen Âge jusqu'à la naissance de l'asile au XIXème siècle et montre comment le fou n'a pas toujours eu la même place dans les différentes périodes évoquées.

¹ Michel DEBIDOUR, *De l'exclusion à l'exil dans le monde grec et d'un exilé célèbre en particulier* in Catherine WOLFF (dir.), *Les Exclus dans l'Antiquité*, Paris, Éditions de Boccard, 2007, p.39.

Ainsi, c'est avec la disparition de la lèpre et du lépreux tenu loin du groupe social comme une « *figure insistante et redoutable qu'on n'écarte pas sans avoir tracé autour d'elle un cercle sacré*¹ » que Foucault débute son analyse. La lèpre disparue, ce sont les maladies vénériennes qui lui succèdent à la fin du XV^{ème} siècle avant que ne surgisse une nouvelle menace : celle de la folie et du fou.

Sous la Renaissance, la folie fait intégralement partie de l'horizon familier de la vie. De *La Nef des fous* (1500) de Bosch à *L'excision de la Pierre de Folie* (1557) de Brueghel, de *l'Éloge de la Folie* (1509) d'Érasme à *La Nef des fous* (1505) de Brant, la folie est convoquée dans l'iconographie comme dans la littérature et devient une forme relative à la raison : « *Ainsi, et sous l'influence majeure de la pensée chrétienne, se trouve conjuré le grand péril que le XV^{ème} siècle avait vu monter. La folie n'est pas une puissance sourde, qui fait éclater le monde, et révèle de fantastiques prestiges (...). Elle est prise dans le cycle indéfini qui l'attache à la raison ; elles s'affirment et se nient l'une par l'autre. La folie n'a plus d'existence absolue dans la nuit du monde : elle n'existe que par une relativité à la raison, qui les perd l'une par l'autre en les sauvant l'une avec l'autre*² ». L'homme de la Renaissance ne rejette donc pas la folie et il y trouve, dans le rapport dialectique qu'elle engage avec la raison, toute la vérité de sa propre nature.

C'est au XVII^{ème} siècle que la parole des fous va être réduite au silence et que la folie va devenir totalement étrangère à la raison : « *Désormais la folie est exilée. Si l'homme peut toujours être fou, la pensée, comme exercice de la souveraineté d'un sujet qui se met en devoir de percevoir le vrai, ne peut pas être insensée. Une ligne de partage est tracée qui va bientôt rendre impossible l'expérience si familière à la Renaissance d'une Raison déraisonnable, d'une raisonnable Déraison*³ ». Pour Foucault, l'âge classique est donc celui du « *grand renfermement*⁴ » où les malades vont être internés aux côtés des oisifs, des pauvres ou encore des criminels. La création en 1656, à Paris, de l'Hôpital général acte cet internement massif qui est motivé non pas par une démarche médicale mais par un

¹ Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961, Paris, Gallimard, 1972, p.18.

² Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961, Paris, Gallimard, 1972, p.52.

³ Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961, Paris, Gallimard, 1972, p.70.

⁴ Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961, Paris, Gallimard, 1972, p.67.

souci d'ordre public : « *Avant d'avoir le sens médical que nous lui donnons, ou que du moins nous aimons lui supposer, l'internement a été exigé par tout autre chose que le souci de la guérison. Ce qui l'a rendu nécessaire, c'est un impératif de travail. Notre philanthropie voudrait bien reconnaître les signes d'une bienveillance envers la maladie, là où se marque seulement la condamnation de l'oisiveté¹* ».

Assurant une fonction de répression lors des périodes de crises mais capable également de fournir une main-d'œuvre à bon marché lors des temps de plein emploi et de hauts salaires, l'hôpital est donc, à l'âge classique, le lieu où le fou est lui aussi soumis à un travail obligatoire qu'il ne peut assumer. Cela en est fini du fou qui, sous la Renaissance, traversait la cité en tant que porteur d'une déraison affichée en plein jour car considérée comme une des dimensions naturelles de la raison : la folie est désormais un problème qu'il convient de tenir à l'écart de la raison qui « *règne à l'état pur dans un triomphe qui lui est ménagé à l'avance²* ». L'internement, par l'exclusion qu'il impose, œuvre ainsi à l'organisation sociale et la folie devient un écart à la norme sociale. À Paris, il est décidé dès 1658 de réunir tous les « indésirables » dans un même ensemble architectural mais c'est finalement la Salpêtrière qui va accueillir les femmes et les enfants en bas âge tandis que les hommes iront à Bicêtre. Dans ces structures, il est clair que le médical ne prévaut pas et les pratiques brutales de gardiennage vont se porter très vite sur les fous qui vont être « *enfermés dans des loges d'à peine deux mètres carrés, souvent en sous-sol, sans chauffage et sans air, entravés de cordes voire de chaînes au moindre signe de fureur, couchés dans des auges de pierre scellées dans le mur et garnies d'une paille de seigle rarement renouvelée et plus rarement complétée de couvertures³* ».

Au XVIII^{ème} siècle, l'internement commence par être vu comme une faute économique car c'est un artifice qui masque la pauvreté et qui isole une main d'œuvre inemployée qui doit pouvoir être mobilisable au gré de la pression des lois économiques : « *Le pauvre qui peut travailler est un élément positif dans la société, même si on néglige d'en tirer profit (...). Au contraire, le malade est poids mort, il représente un élément passif, inerte, négatif*

¹ Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961, Paris, Gallimard, 1972, p.90.

² Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961, Paris, Gallimard, 1972, p.109.

³ Claude QUÉTEL, *Histoire de la folie de l'Antiquité à nos jours*, 2009, Paris, Éditions Tallandier, 2012, p.120.

– *n'intervenant dans la société qu'à titre de pur consommateur*¹ ». Si nous ajoutons à cela que la particularité de la folie se singularise au point qu'elle va être extraite du monde confus dans lequel elle avait été enclose, nous tenons là les deux mouvements qui annoncent une nouvelle ère pour le fou.

Cette conscience nouvelle de la folie arrive à la fin du XVIIIème siècle par la pensée médicale avec, pour point d'orgue en France, la libération en 1793 des enchaînés de Bicêtre et de la Salpêtrière par le médecin Philippe Pinel. Cet acte signe la naissance de l'asile qui, sous couvert de soins, ne permet pas pour autant au fou d'en finir avec son statut de reclus : « *Le pas essentiel est franchi : l'internement a pris ses lettres de noblesse médicale ; il est devenu lieu de guérison ; non plus ce en quoi la folie veillait et se conservait obscurément jusqu'à la mort, mais ce en quoi, par une sorte de mécanisme autochtone, elle est censée se supprimer d'elle-même*² ».

Désormais paré d'une valeur thérapeutique et soutenu par la loi du 30 juin 1838 qui demande à chaque département d'avoir un établissement public destiné à l'accueil des aliénés, l'internement du fou perdure et le médecin, en tant qu'incarnation d'un savoir qui contrôle la vie asilaire, devient la figure essentielle de ce nouveau rapport à la folie. La personne malade est alors assimilée à son syndrome et se voit contrainte de supporter « *le couple médecin-malade en qui se résument, se nouent et se dénouent toutes les aliénations*³ ». Réifié dans son statut de malade interné, le fou est reconnu en tant que tel mais ce sont là aussi les conditions de son asservissement au regard médical : « *Le fou est désormais tout à fait libre, et tout à fait exclu de la liberté. Jadis il était libre pendant l'instant tenu où il se mettait à perdre sa liberté ; il est libre maintenant dans le large espace où il l'a déjà perdue*⁴ ».

¹ Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961, Paris, Gallimard, 1972, p.515-516.

² Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961, Paris, Gallimard, 1972, p.545.

³ Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961, Paris, Gallimard, 1972, p.631.

⁴ Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961, Paris, Gallimard, 1972, p.636.

L'aliénisme est donc né dans le défi que la folie impose après la Révolution française : comment aider le fou tout en évitant de reproduire l'arbitraire des procédures d'internement sous l'Ancien Régime ? Comment respecter les droits individuels tout en assurant la sûreté publique ? C'est la psychiatrie qui va se montrer désireuse de répondre à ce défi mais au prix d'un contrat thérapeutique largement perverti par le pouvoir institutionnel pris sur les malades.

b. De l'enfermement asilaire à l'institution totalitaire

Pour évoquer les conditions de vie des malades dans l'asile, présenté dès 1832 par le psychiatre Jean-Étienne Esquirol comme un instrument de guérison basé sur l'isolement et la vie ordonnée, nous pouvons tout d'abord faire référence à l'enquête menée par le journaliste Albert Londres qui dénonça en 1925 l'enfermement asilaire et qui ébranla le système psychiatrique.

Dans cette investigation où le journaliste a dû multiplier ses identités (tantôt fou, tantôt gardien, parfois parent d'un pensionnaire) pour contrer le refus d'une administration asilaire méfiante qui convoque le secret professionnel, les conclusions sur la cruauté des conditions de vie et des traitements sont sans concession : *« L'agité peut être calmé ou réduit. On ne lui demande pas ce qu'il préfère. Si l'on l'a pas le temps de le calmer, on le réduit (...). Il est des cas, côté des hommes, où la réduction s'opère à la semelle de brodequins. Ce traitement n'est pas ordonné par les médecins. Il a lieu surtout la nuit. L'agité crie, se démène, il ennuie le surveillant. L'homme a déjà la camisole, on lui donne quelques bons coups avec le passe-partout, histoire de l'avertir. Le manche à balai sert aussi. Mais la méthode préférée est le brodequin. Monté sur le lit, le surveillant frappe dans les côtes. Le lendemain, le patient en porte les meurtrissures. Ces agités donnent contre tous les murs ? C'est la méthode clandestine. Officiellement, elle n'existe pas¹ ».*

À cette violence des gardiens s'ajoute celle des médecins qui semble d'autant plus légitime qu'elle se veut thérapeutique : *« Les médecins réduisent par la camisole, le ficelage sur le lit, le cabanon et le drap mouillé. Le drap mouillé est une conquête de la psychiatrie. La méthode nous vient de l'Égypte des Pharaons. Seulement, pour l'employer, les Égyptiens attendaient que les clients fussent morts. Et ils coupaient le drap en petits morceaux*

¹ Albert LONDRES, *Chez les fous*, 1925, Paris, Le serpent à plumes, 1997, p.81-82.

appelés bandelettes. Nous, nous employons le drap dans toute sa largeur, en serrant bien, à chaque tour, à l'aide du genou... Il arrive ainsi que l'on atteint le résultat : le malade ne crie plus ; il expire¹ ».

Au fil des années, et grâce à des témoignages comme celui d'Albert Londres, la psychiatrie va chercher à en finir avec les pratiques persécutrices. Mais c'est là le début d'une nouvelle forme de violence.

En s'appuyant sur une observation intensive de la vie hospitalière menée par les malades mentaux et des institutions psychiatriques qui l'encadrent, le sociologue américain Erving Goffman propose dans *Asiles* (1961) de définir l'institution totalitaire comme un lieu où un groupe de personnes, conditionné par d'autres personnes, n'a pas la possibilité de choisir son mode de vie : « *On peut définir une institution totalitaire comme un lieu de résidence et de travail où un grand nombre d'individus, placés dans la même situation, coupés du monde extérieur pour une période relativement longue, mènent ensemble une vie recluse dont les modalités sont explicitement et minutieusement réglées² ».*

Selon Goffman, les caractéristiques essentielles de l'institution totalitaire sont d'inscrire dans un seul et même cadre tous les aspects de l'existence quotidienne, d'imposer une promiscuité totale avec d'autres personnes et d'encadrer toute cette activité par un règlement dont l'application est assurée par une équipe administrative : « *Le caractère essentiel des institutions totalitaires est qu'elles appliquent à l'homme un traitement collectif conforme à un système d'organisation bureaucratique qui prend en charge tous ses besoins, quelles que soient en l'occurrence la nécessité ou l'efficacité de ce système³ ».* Appartenir à une institution totalitaire signifie donc être soumis aux contrôles, aux jugements et aux projets d'autrui sans possibilité d'intervention pour modifier ces déterminations.

¹ Albert LONDRES, *Chez les fous*, 1925, Paris, Le serpent à plumes, 1997, p.82.

Nous précisons que cette technique de traitement consistant à envelopper transitoirement un patient de linges froids et humides s'appelle aujourd'hui « le packing » et, bien qu'ayant perdu tout caractère violent, elle continue à soulever la controverse.

² Erving GOFFMAN, *Asiles : études sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Les Éditions De Minuit, 1968, p.41.

³ Erving GOFFMAN, *Asiles : études sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Les Éditions De Minuit, 1968, p.48.

En pénétrant dans l'hôpital psychiatrique, entendu comme établissement « dont la fonction est de prendre en charge les personnes jugées à la fois incapables de s'occuper d'elles-mêmes et dangereuses pour la communauté, même si cette nocivité est involontaire¹ », la personne n'est donc pas seulement arrachée à la sphère civile caractéristique de la vie sociale mais elle est aussi stigmatisée en tant que malade : « Sitôt associé à l'hôpital, le patient est défini en tant que malade : tout acte, toute participation ou réaction de sa part est interprétée, expliquée, en termes de maladie. La vie institutionnelle se fonde donc a priori sur le déni de toute valeur à l'interné, que l'on présume irréversiblement objectivé par la maladie : ainsi se trouve justifiée, dans la pratique co-institutionnelle, la relation objectivante que l'on instaure avec lui² ».

Dans cette expérience d'un conditionnement du moi qui ne passe désormais que par un seul groupe d'appartenance, le reclus s'engage alors dans ce que Goffman nomme « la carrière morale du nouveau venu³ ». Isolé du monde extérieur, dépouillé de ses biens matériels comme de son intimité (passée par exemple au scanner des procédures et entretiens d'admission), soumis à une promiscuité physique autant que morale, le nouveau venu perd en autonomie et entre dans un processus de dépersonnalisation qui va le conduire peu à peu à tenir le rôle que l'institution aura décidé pour lui : « La définition de l'institution totalitaire comme un lieu où un grand nombre d'internés est à la merci d'un petit groupe de surveillants, révèle déjà la nature de la relation qui existe entre les pôles de l'institution : d'un côté une équipe traitante qui exerce son mandat social de gardiennage, en fixant – selon les valeurs de la société qu'elle représente – le niveau de régression du malade propre à garantir la bonne marche de l'institution ; de l'autre, l'interné qui, pour échapper à l'angoisse et aux problèmes d'une existence objectivée, livrée aux autres, tend à accroître le niveau de régression engendré par la maladie et sa définition initiale⁴ ».

¹ Erving GOFFMAN, *Asiles : études sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Les Éditions De Minuit, 1968, p.46.

² Franca BASAGLIA ONGARO, *Renversement institutionnel et but commun* in Franco BASAGLIA (dir.), *L'Institution en négation*, Paris, Les éditions arkhê, 2012, p.272.

³ Erving GOFFMAN, *Asiles : études sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Les Éditions De Minuit, 1968, p.56.

⁴ Franca BASAGLIA ONGARO, *Renversement institutionnel et but commun* in Franco BASAGLIA (dir.), *L'Institution en négation*, Paris, Les éditions arkhê, 2012, p.274.

À travers cette « *adaptation primaire*¹ », la personne devient ce que l'institution totalitaire lui impose d'être et, même si Goffman reconnaît l'existence d' « *adaptations secondaires*² » qui représentent pour l'individu « *le moyen de s'écarter du rôle et du personnage que l'institution lui assigne tout naturellement*³ », il n'en demeure pas moins que la principale identification que ce type d'institution offre aux malades est le besoin de tenir la déraison à l'écart : « *Cela signifie que le malade est amené à se reconnaître dans un stéréotype fort bien défini par les structures physiques et physiologiques de l'institution : celui de l'interné dont le sain d'esprit se défend*⁴ ».

Parce qu'accueillir c'est recueillir et parce que soigner des malades ne revient pas à garder des fous, l'asile a donc échoué dans son entreprise : celle de se définir en tant que lieu de reconnaissance de la folie.

c. L'antipsychiatrie comme mouvement de désaliénation

L'histoire de la folie va connaître un nouveau rebond avec le courant antipsychiatrique qui va faire du fou le bouc émissaire d'une société rejetante et incapable d'accueillir la différence. Il va donc s'agir, dans la seconde moitié du XX^e siècle, non plus de remettre seulement en cause l'asile mais de critiquer une société normalisée, construite sur des besoins illusoire et au sein de laquelle « *tout esprit critique et toute opposition au système sont écartés*⁵ ».

Emmenée par David Cooper en Angleterre, par Franco Basaglia en Italie ou encore par François Tosquelles en France, l'antipsychiatrie propose de pratiquer une nouvelle psychiatrie. En France, elle fera ses premiers pas à l'hôpital de Saint-Alban en Lozère et va mettre au centre de sa pratique la liberté de circulation, le collectif et la responsabilisation des malades. Par cette mise en avant des relations et de la circulation, l'antipsychiatrie

¹ Erving GOFFMAN, *Asiles : études sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Les Éditions De Minuit, 1968, p.245.

² Erving GOFFMAN, *Asiles : études sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Les Éditions De Minuit, 1968, p.245.

³ Erving GOFFMAN, *Asiles : études sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Les Éditions De Minuit, 1968, p.245.

⁴ Franca BASAGLIA ONGARO, *Renversement institutionnel et but commun* in Franco BASAGLIA (dir.), *L'Institution en négation*, Paris, Les éditions arkhê, 2012, p.271.

⁵ Claude QUÉTEL, *Histoire de la folie de l'Antiquité à nos jours*, 2009, Paris, Éditions Tallandier, 2012, p.509.

entend bien en finir avec l'aliénation et la totalisation des asiles en cessant de ne voir dans le fou qu'une personne malade. En cela, le projet de soin devient ici politique : « *Projet politique parce qu'il modifie les normes hiérarchiques, renonce à la compétitivité, critique les étiquetages sociaux et implique des valeurs non pas fondées sur des notions abstraites, mais bien ancrées dans ce que vivent les personnes, dans leur plus extrême singularité*¹ ».

Pour tenir ce pari, l'institution va faire totalement partie de la proposition thérapeutique et l'hôpital cesse alors d'être le lieu où l'on est soigné pour devenir le lieu par lequel on est soigné. C'est dans cette distinction essentielle entre l'institution et l'établissement que se tient tout l'enjeu d'une institution devenue soignante : « *Tosquelles avait l'habitude de distinguer l'institution de l'établissement. Ce dernier est ce qui est créé par l'État pour répondre à des missions concernant les grands problèmes que se pose toute société humaine. Par exemple, les établissements scolaires doivent procurer aux enfants les moyens d'apprendre ce que la société croit devoir leur apporter. Mais cela ne préjuge en rien de la manière dont ces « organismes » sont amenés à remplir leurs missions. L'institution est la manière dont l'équipe de professionnels « habite » les établissements en s'adaptant aux conditions contextuelles auxquelles elle est soumise*² ».

La création en France de la clinique de La Borde par Jean Oury (1953) qui va placer le collectif soignants-soignés au cœur des pratiques ou l'ouverture à Londres par David Cooper et Ronald Laing (1962) du « Pavillon 21 » où médecins, infirmiers et malades se côtoient sans relations hiérarchiques sont des temps forts de cette antipsychiatrie qui va, de 1960 à 1975, ne plus chercher à questionner seulement les causes de la maladie mais agir sur la façon dont l'environnement du malade lui permet ou non de s'engager quotidiennement dans un parcours d'émancipation : « *Le problème n'est pas celui de la maladie en soi (ce qu'elle est, quels en sont la cause et le diagnostic), mais seulement de déterminer quel est le type de relation qui s'instaure avec le malade*³ ».

¹ Emmanuelle ROZIER, *La clinique de La Borde ou les relations qui soignent*, Toulouse, Éditions Erès, 2014, p.19.

² Pierre DELION, *La psychothérapie institutionnelle : d'où vient-elle et où va-t-elle ?* In EMPAN, n°96, 2014, p.109.

³ Franco BASAGLIA, *Les institutions de la violence* in Franco BASAGLIA (dir.), *L'Institution en négation*, Paris, Les éditions arkhê, 2012, p.132.

Après 1975, l'antipsychiatrie, faute d'un nombre suffisant d'antipsychiatres prêts à faire tomber les murs de l'asile, se transforme en un mouvement d'alternative à la psychiatrie¹. À l'image du psychiatre italien Franco Basaglia dont la lutte anti-institutionnelle débouche en 1978 sur la mise en place de la loi 180 dite « loi Basaglia » visant l'abolition des hôpitaux psychiatriques et permettant de rendre le droit constitutionnel aux personnes atteintes de troubles mentaux, il s'agit désormais d'assumer collectivement que les malades « *sont l'objet d'une violence originelle (la violence de notre système social) qui les repousse hors de la production, en marge de la société, jusqu'aux murs de l'hôpital* »². Les hôpitaux vont rapidement désemplir et la société va être invitée à penser un nouvel accueil de la folie, loin des institutions et de leurs relations hiérarchiques. C'est là son nouveau pari politique.

d. La psychiatrie a-t-elle perdu son projet politique ?

Pour parler de la place contemporaine qui est faite à la folie, il convient tout d'abord de souligner que dans notre société d'abondance qui isole, aliène et écarte ceux qui ne parviennent pas à confirmer l'hégémonie du modèle capitaliste basé sur la productivité et le rendement, la demande de soins ne cesse de progresser.

Les derniers chiffres clés qui concernent la psychiatrie sont ceux communiqués par l'Agence Technique de l'Information sur l'Hospitalisation (ATIH) à l'occasion de la Journée mondiale de la santé mentale du 10 octobre 2016³ : en 2015, 419 000 personnes ont été hospitalisées en psychiatrie, soit 6 pour 100 habitants. Parmi les patients hospitalisés, 347 000 l'ont été à temps complet et 79 000 sans consentement. Si l'on compare avec les chiffres de l'année 2014, il est possible de relever une augmentation du nombre global de patients et une hausse importante des hospitalisations à temps partiel et des prises en charge sans consentement.

¹ Sur ce sujet, l'interview donnée en 2010 par le psychologue et ancien militant de l'antipsychiatrie Jacques Lesage de la Haye est très éclairante. Elle est consultable à l'adresse suivante : www.intempestive.net/une-histoire-de-l-antipsychiatrie

² Franco BASAGLIA, *Les institutions de la violence* in Franco BASAGLIA (dir.), *L'Institution en négation*, Paris, Les éditions arkhê, 2012, p.134.

³ Ces chiffres sont consultables à l'adresse suivante : www.santementale.fr/actualites/les-chiffres-cles-de-la-psychiatrie-en-2015.html

Il semble donc que « *la peur du grand méchant fou*¹ » ait désormais laissé place à une psychiatrie qui occupe l'espace social et dont le champ d'intervention s'étend à des secteurs aussi diversifiés que la famille, le travail ou encore l'école. Mais cette démocratisation ne va certainement pas sans le questionnement nécessaire du devenir du projet politique de la psychiatrie car il est possible que l'exclusion du malade perdure aujourd'hui sous des formes nouvelles.

Une première menace est à trouver dans les réformes néolibérales qui ont affaibli les structures publiques au profit des entreprises privées et transformé les lieux de soins en des structures animées par les logiques de l'économie et de la rentabilité. N'hésitant pas à prolonger un discours étatique arbitraire et sécuritaire, les cliniques privées ont fait de la circulaire du 15 mars 1960 préconisant le découpage du territoire français en secteurs et de la loi du 25 juillet 1985 qui consacre la sectorisation, un vaste marché à investir où le soin devra être rentabilisé : « *Volonté, donc, de cadrer la finalité du soin (...) et d'engager ainsi le lieu de soin dans une logique importée, une pensée plaquée, qui a pour but de réguler et orienter dans le sens commun aujourd'hui érigé en vérité – une nécessité trafiquée –, à la fois dictée par la productivité, la rentabilité et les fourches caudines de la réduction des dépenses*² ».

Autre ombre portée qui menace la psychiatrie, celle de la recherche biomédicale et des neurosciences qui œuvrent au renforcement d'une folie seulement appréhendée selon un discours scientifique et qui transforme, ce faisant, la personne souffrante en objet de recherche. Symbole de cette nouvelle approche de la folie : la cinquième version du *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-V) publiée en mai 2013 par l'Association américaine de psychiatrie qui propose un classement des troubles mentaux. Dans cette approche descriptive de la maladie mentale, la personne se voit à nouveau catégorisée et, comme une sinistre répétition de l'histoire, le symptôme l'emporte à nouveau sur la personne : « *Mais plus nombreux sont ceux qui critiquent le DSM du fait principalement que la statistique remplace et devient elle-même la clinique et le diagnostic*

¹ Claude QUÉTEL, *On a toujours peur du grand méchant fou !*, article web consultable sur : https://le-cercle-psy.scienceshumaines.com/claude-quetel-on-a-toujours-peur-du-grand-mechant-fou_sh_24162

² Yves BUIN, *Psychiatries : l'utopie, le déclin*, Toulouse, Éditions Erès, 1999, p.34.

– et un diagnostic interdisant toute psychopathologie raisonnée. Ce n'est plus la personne qui est évaluée mais seulement son trouble¹ ».

Au XXIème siècle, l'approche de la folie est donc sans doute moins frappée d'interdit mais il se pourrait que la personne malade soit aux prises avec, d'un côté, un espace public incapable de relever son pari thérapeutique car saturé de logiques économiques et répressives, et de l'autre, des classifications nosographiques qui renforcent le corps médical dans son pouvoir-savoir.

Au final, la personne qui souffre de troubles psychiatriques reste la principale victime d'une société qui ne parvient pas à discerner les facteurs de violence et d'exclusion qui l'animent et qui reste aux prises avec la folie de ses certitudes et de ses modèles uniques : *« Mais qui sont les jardiniers de la folie? C'est vous, c'est moi. Ce sont tous ceux, familles, psychiatres, soignants qui, à leur corps défendant, contribuent à pérenniser la folie. C'est la société tout entière qui, à force de peur, d'obscurantisme ou de prétentions scientifiques, d'égoïsme, de conservatisme, d'intolérance, a obturé, petit à petit, inexorablement, toute ouverture vers l'extérieur, toute possibilité de réversibilité, condamnant la folie à se répéter, indéfiniment, victime de son étiquette² ».*

3. L'envers du décor

En cherchant à mettre en évidence la réalité d'une exclusion officielle sous la Grèce antique ou celle d'une exclusion officieuse qui jalonne l'histoire de la folie, il s'est agi jusqu'ici de démontrer que l'exclusion, sous ses différentes formes, tient toujours un rôle central dans la confiscation du pouvoir et dans les rapports de domination qu'une classe parvient à imposer à une autre : sous l'Antiquité, pas d'exercice de la citoyenneté sans l'impossibilité pour certaines catégories de la population d'accéder au statut de citoyen ; dans l'histoire de la folie, pas de psychiatrie sans des fous définis comme tels par une frange de la population qui, au passage, s'autoproclame comme saine d'esprit.

¹ Claude QUÉTEL, *Histoire de la folie de l'Antiquité à nos jours*, 2009, Paris, Éditions Tallandier, 2012, p.553.

² Édouard ZARIFIAN, *Histoire de la folie de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2000, p.259.

Dorénavant, n'appréhender l'exclusion que selon des causes conjoncturelles ou comme la conséquence de parcours individuels reviendrait à refuser de voir ce qui est évident : l'exclusion fait organiquement partie du fonctionnement de la société qui se structure selon un modèle dominant. En cela, l'exclusion est un fait social total, une production structurelle qui révèle l'antagonisme de classe non pacifiable inhérent à toute tentative de vie en société : « *Ces exclus servent de système de polarité. On a tendance à considérer cette population pauvre comme résiduelle, une marge. Or cela fait partie intrinsèquement du système de valorisation dominant*¹ ».

Est-ce à dire que les sociétés égalitaires n'ont jamais existé ? L'approche ethnologique et anthropologique proposée par Christophe Darmangeat dans *Conversation sur la naissance des inégalités* tente, en faisant référence aux travaux de l'anthropologue français Alain Testart, d'apporter une réponse à cette épineuse question et identifie le stockage comme la condition matérielle des rapports inégalitaires. Dans l'avancée technique qu'il a constitué car « *il a permis à l'humanité de devenir beaucoup moins dépendante des aléas de la nature pour son approvisionnement*² », le stockage a aussi permis d'accumuler des biens matériels et c'est dans cette production au-delà des besoins que se tient le revers de ce qui ne devait être initialement qu'un progrès : « *Les hommes ont rapidement eu d'autres motifs pour accumuler les biens que la simple précaution face aux aléas. En particulier, les sociétés ont été amenées à considérer que les biens matériels pouvaient dorénavant servir d'équivalent aux vies humaines. Cette transition a marqué l'apparition tout à la fois du paiement et de la richesse, dont la détention est devenue synonyme de puissance sociale*³ ».

La thèse avancée par Christophe Darmangeat mériterait bien sûr d'être plus largement développée et commentée mais elle renforce l'idée que l'exclusion est une construction matériellement réglée, ordonnée et animée par une logique de domination.

Il est donc temps pour nous maintenant de traverser le décor de ce que l'exclusion donne à voir pour « passer en coulisse » et tenter de proposer une identification et une analyse des

¹ Guy BENLOUBU, *Entretien avec Félix Guattari* In *Le lien social*, n°181, 1992, p.10-13. Article consultable sur : <http://cliniquedelaborde.pagesperso-orange.fr/browser.htm>

² Christophe DARMANGEAT, *Conversation sur la naissance des inégalités*, Marseille, Agone, 2013, p.77.

³ Christophe DARMANGEAT, *Conversation sur la naissance des inégalités*, Marseille, Agone, 2013, p.79.

logiques qui animent les phénomènes de l'exclusion sociale. Cela revient pour nous à appréhender cette dernière non plus comme une catégorie mais comme un symptôme.

Par cette conversion du regard que nous commencerons par étayer théoriquement avec Marx, nous chercherons donc à déchiffrer ce que l'exclusion indique sur la réalité des inégalités sociales : « *Le problème n'est pas de se demander si l'exclusion existe (...) : il s'agit de savoir comment cela existe, selon quels registres, en fonction de quelles conditions. Ce n'est pas Dieu qui nous intéresse, mais les dispositifs théoriques qui l'inventent, qui le font exister¹* ».

¹ Saül KARSZ, *L'exclusion, définir pour en finir*, Paris, Dunod, 2004, p.163.

III. L'exclusion et ses conditions matérielles

L'exclusion sociale en tant que construction à déconstruire, telle sera dorénavant notre ambition et nous souhaitons, pour cela, convoquer principalement la philosophie marxiste dont l'«*originalité réside, précisément, dans le fait qu'elle plonge dans la réalité, la découvre et l'exprime, au lieu de s'en détacher et d'en détacher un fragment isolé*¹ ».

Par cette nouvelle approche du réel qui s'inaugure avec Marx, nous tâcherons de comprendre en quoi l'exclusion et les rapports de domination animent les différentes institutions qui structurent notre société : au sein de la famille, les enfants sont subordonnés à l'autorité parentale sous couvert d'éducation ; à l'école, la relation pédagogique se construit sur l'écart toujours renouvelé entre le maître et l'élève ; à l'usine, c'est l'employeur qui exploite les travailleurs à travers des conditions salariales présentées comme les seules qui soient permises; à l'hôpital, pas de soins sans une relation hiérarchique entre le médecin et les malades...

La liste est longue et pourtant ces situations ont une logique commune : celle d'une relation d'oppression et d'exclusion qui se joue entre ceux qui détiennent le pouvoir et ceux qui le subissent et nous allons démontrer en quoi cette répartition des rôles n'est pas naturelle mais totalement artificielle.

Pour cela, nous chercherons pour commencer, et en prenant principalement appui sur *La Sainte Famille* (1844), les *Manuscrits de 1844* et *L'Idéologie allemande* (1845), à approfondir la double rupture théorique que Marx effectue avec Hegel d'abord et avec Feuerbach ensuite pour en finir avec un monde dont l'ordre serait donné et immuable.

Ensuite, il s'agira de suivre Marx dans son analyse de la production comme fait historique fondamental et dans son étude des rapports sociaux de production en tant que relations conditionnées par l'existence d'un mode de production déterminé. L'impact de la division du travail sur la répartition des rôles dans notre société sera plus particulièrement étudié.

¹ Henri LEFEBVRE, *Le marxisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p.17.

Enfin, et pour en finir avec une approche erronée de l'exclusion qui viserait à placer les « exclus » en dehors de toute société, nous illustrerons ces conditions matérielles de mise à l'écart en nous intéressant à la situation du prolétaire qui reste le dominé essentiel aux rouages de l'exploitation capitaliste. À cette occasion, nous montrerons en quoi ce rapport de force est toujours d'une grande actualité.

1. Marx, Hegel et Feuerbach

a. Apports et limites de la philosophie hégélienne selon Marx

La pensée de Marx s'est formée puis développée dans un rapport constamment entretenu avec la pensée de Hegel et Marx a d'ailleurs revendiqué cette influence dans la Postface à la seconde édition allemande du *Capital* : « *Mais au moment même où je rédigeais le premier volume du Capital, les épigones grincheux, prétentieux et médiocres qui font aujourd'hui la loi dans l'Allemagne cultivée se complaisaient à traiter Hegel comme le brave Moses Mendelssohn avait, du temps de Lessing, traité Spinoza, c'est à dire en « chien crevé ». Aussi me déclarai-je ouvertement disciple de ce grand penseur et même, dans le chapitre sur la théorie de la valeur, j'eus la coquetterie de reprendre ici et là sa manière spécifique de s'exprimer¹ ».*

Le rapport critique qu'entretient Marx avec Hegel ne l'empêche donc pas de s'engager dans une lecture attentive de la philosophie hégélienne. C'est ce que nous rappelle Franck Fischbach en 2007 dans son introduction aux *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* : « *Nous pensons, en d'autres termes, que si Marx est le seul des jeunes hégéliens dont l'histoire ait retenu le nom, c'est parce qu'il est aussi le seul à avoir conquis une philosophie propre justement parce qu'il est aussi le seul à avoir vraiment pris Hegel au sérieux² ».* Pour mieux dépasser Hegel, Marx ne cherche donc pas à s'épargner une confrontation directe avec sa pensée et il est important de garder à l'esprit que Marx est, en cela, à la fois un grand héritier et un grand critique de Hegel.

¹ Karl MARX, *Le Capital*, 1867, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p.17.

² Franck FISCHBACK, *La critique de Hegel* in Karl MARX, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007, p.49.

Pour comprendre ce que Marx retire de Hegel, il est intéressant de se tourner vers la *Phénoménologie de l'esprit* que Marx considère comme « *le véritable lieu de naissance et le secret de la philosophie hégélienne*¹ » car il est possible d'y trouver une théorie des contradictions internes au réel, c'est à dire une théorie des conflits qui se jouent entre le réel et le possible et qui structurent, ce faisant, l'ordre existant : « *La grandeur de la Phénoménologie hégélienne et de son résultat final – de la dialectique, de la négativité comme du principe qui meut et engendre – est donc, d'une part, que Hegel conçoit l'autoengendrement de l'homme comme un procès, l'objectivation comme désobjectivation, comme extériorisation et comme suppression de cette extériorisation*² ».

Pour Marx, la « grandeur » de Hegel se trouve donc dans son approche dialectique du réel qui semble recouvrir trois choses :

- La dialectique est tout d'abord le moment du négatif qui échappe à l'entendement : « *La dialectique (...) est ce dépassement immanent dans lequel la nature unilatérale et bornée des déterminations d'entendement s'expose comme ce qu'elle est, à savoir comme leur négation*³ ».
- La dialectique est ensuite le mouvement même de la réalité en devenir : « *Ce mouvement procède par étapes dont chacune contredit la précédente – c'est l'opposition thèse-antithèse – pour déboucher dans une synthèse supérieure où se résout la contradiction*⁴ ».
- La dialectique désigne enfin le pouvoir qu'a l'Idée de faire irruption dans le réel et de le transformer : « *C'est le droit absolu de l'Idée de faire irruption dans des déterminations légales et des institutions objectives, en commençant par la mariage et l'agriculture, que la forme de cette effectuation qui est la sienne apparaisse comme une législation et un bienfait divins ou qu'elle apparaisse comme violence et déni du droit*⁵ ».

¹ Karl MARX, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007, p.159.

² Karl MARX, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007, p.162.

³ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, 1817, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2012, p.168

⁴ Pierre MASSET, *Les 50 mots-clés du marxisme*, Toulouse, Edouard Privat, 1970, p.50-51.

⁵ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, 1821, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p.549.

La force de Hegel dans son approche de l'Idée et de ses modes d'exécution qui prennent la forme d'un jeu de négations successives, c'est sa capacité à saisir toute chose dans le mouvement de ses contradictions internes : toute chose naît, se développe, se termine et la fin ne doit pas être assimilée à une disparition pure et simple mais à un dépassement de l'existant qui est à la fois conservation et négation. La dialectique chez Hegel consiste donc « à reconnaître l'inséparabilité des contradictoires, et à découvrir le principe de cette union dans une catégorie supérieure. Aussi appelle-t-il moment dialectique la contradiction elle-même et le passage d'un terme à l'autre de cette contradiction¹ ».

La dynamique de cette dialectique, entendue comme l'essence même du réel en devenir et la méthode pour penser ce procès, porte clairement la marque d'un Hegel cherchant à penser son temps (la Révolution française qui mettra fin à un ordre social supposé éternel) et permet de penser un homme se constituant lui-même par l'extériorisation de ses forces. Marx hérite de l'approche dialectique du réel et salue chez Hegel « le fait qu'il saisisse l'essence du travail et qu'il comprenne l'homme objectif, l'homme vrai parce que réel comme le résultat de son propre travail² ».

Parce que la dialectique hégélienne cherche à appréhender les rapports contradictoires qui structurent le réel et la dynamique d'ensemble qui en résulte, Marx va donc se poser en héritier de cette philosophie dialectique qui va lui permettre de mettre en évidence les forces antagonistes qui animent le système capitaliste, refusant ainsi de voir dans le capitalisme une réalité naturelle et indépassable et faisant du prolétariat la classe révolutionnaire qui dépassera l'ordre bourgeois. C'est en cela qu'Engels écrira à propos de la dialectique de Hegel : « Cette philosophie dialectique dissout toutes les notions de vérité absolue définitive et d'états absolus de l'humanité qui y correspondent³ ».

Mais si Marx est un grand héritier de Hegel, il en est aussi un grand critique et il l'annonce lui-même dans une formulation devenue célèbre : « J'ai critiqué le côté mystificateur de la dialectique hégélienne il y a près de 30 ans, à une époque où elle était encore à la mode.

¹ André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 1926, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p.227.

² Karl MARX, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007, p.162.

³ Friedrich ENGELS, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, 1888, Paris, Éditions Sociales, 1979, p.13.

(...) *La mystification que la dialectique subit entre les mains de Hegel n'empêche aucunement qu'il ait été le premier à en exposer les formes générales de mouvement de façon globale et consciente. Chez lui elle est sur la tête. Il faut la retourner pour découvrir le noyau rationnel sous l'enveloppe mystique¹ ».*

Si Marx pense, comme Hegel, que le réel et le connaître sont une suite ininterrompue de déterminations et de négations de ces déterminations, il lui reproche en revanche sa base idéaliste qui rend, au final, son approche du réel spéculative et abstraite : *« L'erreur de Hegel, selon Marx, c'est au fond de ne pas être fidèle jusqu'au bout à sa grande pensée, celle du passage prodigieux de l'intérieur vers l'extérieur, d'avoir trahi cette pensée dans l'affirmation ultime selon laquelle l'extérieur n'est finalement pas différent de l'intérieur, dans la mesure où il en est la manifestation complète et totale² ».*

Marx défend un autoengendrement de l'homme qui passe par un procès d'extériorisation (*« Le comportement réel, actif de l'homme à l'égard de soi en tant qu'être générique, ou bien l'activation de lui-même comme d'un être générique réel, c'est-à-dire en tant qu'être humain, n'est possible que par le fait qu'il produise réellement vers l'extérieur toutes ses forces génériques³ »*), mais il estime en revanche que cette activation de soi n'a pas à être suivie, comme l'indique Hegel, d'un mouvement de reprise par la pensée : *« C'est de là que Hegel est tombé dans l'illusion de concevoir le réel comme résultat de la pensée se condensant en soi, s'approfondissant en soi et se mouvant à partir de soi-même, alors que la méthode qui consiste à s'élever de l'abstrait au concret n'est que la manière qu'a la pensée de s'approprier le concret, de le reproduire comme un concret de l'esprit [geistig Concretas]. Mais en aucun cas le processus de formation du concret lui-même⁴ ».*

Pour Marx, l'approche hégélienne du réel touche ici à ses limites : l'idéalité des formes du réel n'est pas le réel mais seulement une reconstruction spéculative et métaphysique du réel : *« Hegel a réduit le mouvement dialectique à un mouvement abstrait, la pensée y est condamnée à tourner sur elle-même et à rester enfermée en elle-même, indéfiniment : le*

¹ Karl MARX, *Le Capital*, 1867, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p.17-18.

² Franck FISCHBACK, *La critique de Hegel* in Karl MARX, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007, p.53.

³ Karl MARX, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007, p.162.

⁴ Karl MARX, *Introduction aux Grundrisse*, 1857, Paris, Les Éditions Sociales, 2014, p.48.

réel n'est que la pensée du réel, le travail est travail abstrait. Ainsi la dialectique hégélienne boucle parfaitement, mais sur elle-même. Elle est mystifiée et mystifiante¹ ».

En substituant à l'histoire de l'humanité une histoire de l'esprit abstrait et transcendant à l'homme réel, Hegel fait donc se dérouler « *une histoire spéculative, ésotérique²* » et cette critique sera également adressée par Marx à ceux qui n'ont pas su se détacher de cette conception hégélienne de l'histoire.

Dans *Misère de la philosophie*, c'est le philosophe Pierre-Joseph Proudhon qui est pointé du doigt : « *Avec de nouvelles facultés productives acquises, les hommes changent leur mode de production, et, avec le mode de production, ils changent tous les rapports économiques, qui n'ont été que les relations nécessaires de ce mode de production déterminé. C'est ce que M. Proudhon n'a pas compris, encore moins démontré. M. Proudhon, incapable de suivre le mouvement réel de l'histoire, vous donne une fantasmagorie qui a la présomption d'être une fantasmagorie dialectique. Il ne sent pas le besoin de vous parler des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles car son histoire se passe dans le milieu nébuleux de l'imagination et s'élève hautement au-dessus des temps et des lieux. En un mot, c'est vieillerie hégélienne, ce n'est pas une histoire : ce n'est pas une histoire profane – histoire des hommes –, c'est une histoire sacrée – histoire des idées –³».*

Le même sort est réservé dans *La Sainte Famille* aux « jeunes hégéliens » groupés autour du philosophe Bruno Bauer : « *Pour M. Bauer la vérité est, comme pour Hegel, un automate qui se prouve lui-même. L'homme n'a qu'à la suivre. Comme chez Hegel, le résultat du développement réel n'est autre chose que la vérité prouvée, c'est-à-dire amenée à la conscience⁴* ».

Au final, si Hegel appréhende donc le réel comme l'expression du déroulement de l'Esprit [Volkgeist], Marx entend bien écarter toute donnée transcendante pour faire du mode de

¹ Pierre MASSET, *Les 50 mots-clés du marxisme*, 1970, Toulouse, Edouard Privat, p.51.

² Karl MARX et Friedrich ENGELS, *La Sainte Famille*, 1845, Paris, Éditions sociales, 1972, p.107.

³ Karl MARX, *Misère de la philosophie*, 1847, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2002, p.56-57.

⁴ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *La Sainte Famille*, 1845, Paris, Éditions sociales, 1972, p.101.

production de la vie matérielle le déterminant du processus social, politique et intellectuel de la vie. Tout en reconnaissant devoir à Hegel sa méthode dialectique de raisonnement qui consiste à mettre en pleine lumière « *l'importance, le rôle, la multiplicité des contradictions dans l'homme, dans l'histoire et jusque dans la nature*¹ », Marx entreprend donc de remettre cette méthode dialectique « sur ses pieds » et s'engage, pour cela, dans un retour au point de vue matérialiste.

b. Marx momentanément feuerbachien

Pour rompre avec le contenu dogmatique du système de Hegel qui étouffe le côté révolutionnaire de sa méthode dialectique sous l'aspect conservateur de cette Idée absolue qui finit toujours par revenir à elle-même, Marx va chercher à ne pas s'éloigner des singularités concrètes des hommes.

Contre Hegel qui affirme que le rapport immédiat de l'homme à l'objet est un rapport de savoir, Marx insiste donc sur le caractère naturel de l'homme : « *L'homme est immédiatement un être naturel. En tant qu'être naturel et en tant qu'être naturel vivant, il est pour une part équipé de forces naturelles, de forces vitales, il est un être naturel actif ; ces forces existent en lui comme des dispositions et des aptitudes, comme des pulsions ; pour une autre part, en tant qu'être naturel, en tant qu'être de chair, être sensible et être objectif, il est un être souffrant, un être conditionné et borné, tout comme le sont aussi l'animal et la plante ; c'est-à-dire que les objets de ses pulsions existent en dehors de lui, comme des objets indépendants de lui ; mais ces objets sont les objets de son besoin, des objets essentiels et indispensables à l'activation et à la confirmation de ses forces essentielles*² ».

En cherchant à mettre l'accent sur l'homme réel et sur ce qu'il entreprend concrètement pour poursuivre ses fins, Marx rejoint la tradition matérialiste et va, à ce titre, être largement influencé par Feuerbach qui, dans *L'essence du christianisme*, dénonce les illusions religieuses et présente la figure de Dieu comme l'expression aliénée des idéaux de l'homme : « *Telle la pensée de l'homme, tels ses sentiments, tel son Dieu : autant de*

¹ Henri LEFEBVRE, *Le marxisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p.15.

² Karl MARX, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007, p.166.

valeur possède l'homme, autant et pas plus, son Dieu. La conscience de Dieu est la conscience de soi de l'homme, la connaissance de Dieu est la connaissance de soi de l'homme. À partir de son Dieu tu connais l'homme, et inversement à partir de l'homme son Dieu : les deux ne font qu'un¹ ». La force de Feuerbach, c'est donc de reconnaître l'homme en tant qu'être de besoins faisant intégralement partie de la nature : les êtres supérieurs de la religion ne sont alors plus que le reflet de notre être propre.

Dans *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Engels reviendra sur l'influence du matérialisme feuerbachien qui permit d'en finir avec la « contradiction » d'une nature appréhendée par Hegel comme l'élément dérivé de l'Idée : « C'est alors que parut l'Essence du christianisme de Feuerbach. D'un seul coup, elle réduisit en poussière la contradiction en remplaçant sans détours le matérialisme sur le trône. La nature existe indépendamment de toute philosophie ; elle est la base sur laquelle nous autres hommes, nous-mêmes produits de la nature, avons grandi ; en dehors de la nature et des hommes, il n'y a rien (...). L'enchantement était rompu ; le « système » était brisé et jeté au rancart, la contradiction résolue, car elle n'existait que dans l'imagination. (...) L'enthousiasme fut général : nous fûmes tous momentanément des « feuerbachiens »² ».

Cette influence sera d'ailleurs revendiquée par Marx lorsqu'il s'agira de critiquer les conceptions idéalistes des frères Bauer et leur goût pour les joutes oratoires abstraites au détriment de la vie réelle des hommes : « Mais qui donc a mis à nu le mystère du « système » ? Feuerbach. Qui a anéanti la dialectique des concepts, cette guerre des dieux connue des seuls philosophes ? Feuerbach. Qui donc a mis, sinon « la signification de l'homme », - comme si l'homme avait une autre signification que d'être homme !- mais du moins « l'homme » à la place du vieux fatras, la « conscience de soi infinie » comprise ? Feuerbach, et seulement Feuerbach³ ».

Marx trouve donc chez Feuerbach et son approche matérialiste du réel, l'occasion d'en finir avec l'hégélianisme abstrait. Désormais, il s'agira de prendre comme point de départ

¹ Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, 1841, Paris, Gallimard, 1992, p.129-130.

² Friedrich ENGELS, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, 1888, Paris, Les éditions sociales, 1979, p.27.

³ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *La Sainte Famille*, 1845, Paris, Éditions sociales, 1972, p.115-116.

l'étude des individus et de la manière dont ils produisent leur propre vie : « *Les hauts faits de Feuerbach sont les suivants : 1) La preuve que la philosophie n'est pas autre chose que la religion mise en pensées et exposée de façon pensante ; donc qu'elle doit être condamnée de la même manière ; et qu'elle est une autre forme et un mode d'existence de l'aliénation humaine. 2) La fondation du véritable matérialisme et de la science réelle, en ce que Feuerbach fait du rapport social, du rapport « de l'homme à l'homme » également un principe fondamental de la théorie. 3) En ce que, à la négation de la négation qui prétend être le positif absolu, il oppose le positif qui repose sur lui-même et qui est positivement fondé sur lui-même¹ ».*

Mais l'enthousiasme de Marx pour Feuerbach va aussi avoir ses limites : certes l'homme feuerbachien est un être de besoins qui fait partie intégrante de la nature, mais Marx y voit un homme passif qui subit l'influence de la nature sans pouvoir intervenir sur cette dernière. En privilégiant la dimension théorique de la vie humaine, sous le double aspect de la connaissance et de la contemplation esthétique, Feuerbach dévalorise l'activité pratique de l'homme. Sur ce sujet, les propos de Engels sont explicites : « *Mais comment a-t-il été possible que la formidable impulsion donnée par Feuerbach soit restée aussi stérile pour lui-même ? Simplement parce que Feuerbach ne peut sortir du royaume de l'abstraction qu'il haïssait mortellement et trouver le chemin de la réalité vivante. Il se cramponne de toutes ses forces à la nature et à l'homme, mais la nature et l'homme restent pour lui de simples mots. Ni de la nature réelle, ni de l'homme réel, il ne sait rien nous dire de précis. Or on ne passe de l'homme abstrait de Feuerbach aux hommes réels vivants que si on les considère en action dans l'histoire² ».*

Le grand reproche que Marx adresse à Feuerbach est donc de passer à côté du caractère historique de l'activité humaine et les *Thèses sur Feuerbach* de 1845 ne vont laisser aucun doute sur ce sujet : qu'il s'agisse de la distinction essentielle entre « intuition sensible » et « activité sensible pratique » (il s'agit de la cinquième thèse : « *Feuerbach, que ne satisfait pas la pensée abstraite, en appelle à l'intuition sensible ; mais il ne saisit pas le sensible*

¹ Karl MARX, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007, p.158.

² Friedrich ENGELS, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, 1888, Paris, Les éditions sociales, 1979, p.75-77.

*en tant qu'activité sensible pratique de l'homme¹ ») ou encore de celle entre « société civile » et « société humaine » (nous faisons référence à la dixième thèse : « *Le point de vue de l'ancien matérialisme est la société « civile » ; le point de vue du nouveau, c'est la société humaine, ou l'humanité socialisée² »), Marx marque là sa volonté d'en finir avec un matérialisme métaphysique qui ne verrait que des individus isolés et abstraits.**

En 1846, *L'Idéologie allemande* permettra à Marx et Engels d'assumer un matérialisme historique (il s'agira désormais de prendre comme point de départ l'activité pratique des hommes) et dialectique (il conviendra d'étudier les rapports dialectiques de l'homme à la nature et de l'homme à l'homme).

Dans ce texte polémique, les jeunes hégéliens seront pris à leur propre piège idéaliste dès la Préface : « *Naguère un brave homme s'imaginait que, si les hommes se noyaient, c'est uniquement parce qu'ils étaient possédés par l'idée de la pesanteur. Qu'ils s'ôtent de la tête cette représentation, par exemple, en déclarant que c'était là une représentation religieuse, superstitieuse, et les voilà désormais à l'abri de tout risque de noyade. (...) Ce brave homme, c'était le type même des philosophes révolutionnaires allemands modernes³ ».*

Quant à Feuerbach, son approche est encore trop abstraite pour convaincre Marx : « *Avouons-le, Feuerbach a sur les matérialistes « purs » le grand avantage de se rendre compte que l'homme est aussi un « objet sensible » ; mais faisons abstraction du fait qu'il le saisit uniquement comme « objet sensible » et non comme « activité sensible », car, là encore, il s'en tient à la théorie et ne saisit pas les hommes dans leur contexte social donné, dans leurs conditions de vie données qui en ont fait ce qu'ils sont ; il n'en reste pas moins qu'il n'arrive jamais aux hommes qui existent et agissent réellement, il s'en tient à une abstraction, l'Homme⁴ ».*

¹ Karl MARX, *Thèses sur Feuerbach*, 1845, in Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.2.

² Karl MARX, *Thèses sur Feuerbach*, 1845, in Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.4.

³ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.9-10.

⁴ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.26.

Marx souhaite donc centrer son analyse de l'histoire sur l'activité humaine afin de montrer que c'est par son propre travail que l'homme se produit et s'engendre lui-même. Une telle approche va ainsi lui permettre d'appréhender l'ordre existant non plus comme une réalité achevée et éternelle mais comme le résultat d'une histoire qui demeure toujours en cours de construction. Il est temps pour Marx de ne plus rester « face à l'histoire » et d'assumer la vocation révolutionnaire de ce nouveau matérialisme. La célèbre XI^{ème} *Thèse sur Feuerbach* est à ce titre très explicite : « *Les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, ce qui importe, c'est de le transformer*¹ ».

2. Production économique et rapports sociaux de production

Parce que Marx cherche, à partir de l'histoire réelle, à positionner le point de départ de toute analyse dans l'activité des hommes, il ne s'agira donc plus désormais de partir de « *ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent (...) pour aboutir ensuite aux hommes en chair et en os*² » mais de démarrer depuis « *les hommes dans leur activité réelle*³ ».

Pour cela, il va chercher à analyser les enjeux de ce qui constitue selon lui la clé de l'existence humaine, des sociétés et de l'histoire : la capacité des hommes à produire leurs moyens d'existence. Pour Marx, ce sont là les bases naturelles et matérielles de l'histoire : « *Toute histoire doit partir de ces bases naturelles et de leur modification par l'action des hommes au cours de l'histoire. On peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion et par tout ce que l'on voudra. Eux-mêmes commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à produire leurs moyens d'existence, pas en avant qui est la conséquence même de leur organisation corporelle. En produisant leurs moyens d'existence, les hommes produisent indirectement leur vie matérielle elle-même*⁴ ».

¹ Karl MARX, *Thèses sur Feuerbach*, 1845, in Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.4.

² Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.20.

³ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.20.

⁴ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.15.

Mais Marx n'en reste pas là : certes les hommes sont capables, par leur activité de production, de renouveler constamment leur existence, mais de ce mode de production dépendra aussi « un mode de vie déterminé » : « *La façon dont les hommes produisent leurs moyens d'existence dépend d'abord de la nature, des moyens d'existence déjà donnés et qu'il leur faut reproduire. Il ne faut pas considérer ce mode de production de ce seul point de vue, à savoir qu'il est la reproduction de l'existence physique des individus. Il représente au contraire déjà un mode déterminé de l'activité de ces individus, une façon déterminée de manifester leur vie, un mode de vie déterminé. La façon dont les individus manifestent leur vie reflète très exactement ce qu'ils sont. Ce qu'ils sont coïncide donc avec leur production, aussi bien avec ce qu'ils produisent qu'avec la façon dont ils le produisent. Ce que sont les individus dépend donc des conditions matérielles de leur production¹* ».

Pour bien appréhender cette affirmation capitale selon laquelle les hommes sont à la fois ce qu'ils produisent et la façon dont ils produisent, il importe de s'attarder sur la distinction effectuée par Marx entre les « moyens de production », les « forces de production », les « modes de production » et enfin les « rapports sociaux de production ».

Les « moyens de production » désignent tout ce à partir de quoi la production peut être obtenue. Cela concerne donc des moyens naturels (l'eau, la terre ou toute autre matière première) ainsi que des instruments créés par l'homme (les machines).

Les « forces de production » (ou « forces productives ») font référence chez Marx aux « *capacités de production d'une formation sociale²* ». On y retrouve donc les moyens de production auxquels viennent s'ajouter les techniques et méthodes d'utilisation ainsi que la force de travail des hommes qui les mettent en œuvre. Ces forces productives ne cessent de se développer et de se perfectionner.

¹ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.15.

² Gérard BENSUSSAN et Georges LABICA (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p. 466.

Mais c'est bien l'analyse des différents « modes de production » qui va commander chez Marx toute approche critique des formations sociales concrètes et, bien que cette démarche matérialiste soit revendiquée dès *L'Idéologie allemande*, Marx ne va pas cesser d'insister sur la place centrale de la production matérielle, à l'image de son *Introduction aux Grundrisse* de 1857 : « *Des individus produisant en société – donc une production socialement déterminée des individus, c'est là naturellement le point de départ¹* ».

Et c'est depuis l'analyse de ces différents modes de production propres à une société donnée que Marx va pouvoir alors s'intéresser aux « rapports sociaux de production » qui désignent le phénomène social qui accompagne toute production matérielle. Parce que l'acte de production « *présuppose pour sa part des relations des individus entre eux²* » et parce que « *la forme de ces relations est à son tour conditionnée par la production³* », Marx ne va alors cesser de mettre en évidence l'impact de la production sur les relations sociales et cette approche des rapports de production va permettre de porter un regard nouveau sur la nature des relations que les hommes nouent entre eux : « *Voici donc les faits : des individus déterminés qui ont une activité productive selon un mode déterminé entrent dans des rapports sociaux et politiques déterminés⁴* ».

La marque même de la révolution matérialiste opérée par Marx dans l'analyse de l'histoire des hommes se trouve donc, selon nous, dans une double proposition : celle d'une base économique propre à toute société et considérée comme la détermination de dernière instance ; et celle de la détermination des rapports sociaux par l'influence des divers modes de production.

C'est ce que Marx va appeler la base matérielle de la société (ou « infrastructure »), base économique sur laquelle se développe ensuite la vie sociale, politique et intellectuelle (ou « superstructure ») : « *Dans la production sociale de leur vie, les hommes entrent dans des rapports déterminés, nécessaires et indépendants de leur volonté, rapports de production*

¹ Karl MARX, *Introduction aux Grundrisse*, 1857, Paris, Les Éditions Sociales, 2014, p.31.

² Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.15-16.

³ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.16.

⁴ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.19.

qui correspondent à un stade de développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base réelle sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociales déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général¹ ».

En parvenant à analyser l'histoire comme la succession des différents modes de production et des différentes formations économiques et sociales qui leur correspondent, Marx inaugure donc une nouvelle approche des rapports sociaux et sa dénonciation de la division du travail comme condition première de toute différenciation sociale et idéologique va être très éclairante dans l'approche des phénomènes d'opposition et d'exclusion qui structurent la vie sociale.

3. La division du travail et les rapports de classe

Le concept de division du travail vient de l'économie politique classique et en particulier du philosophe et économiste écossais Adam Smith (1723-1790) qui voit dans cette répartition des tâches au sein de l'entreprise une productivité accrue.

L'exemple de la manufacture d'épingles est resté célèbre : *« Les plus grandes améliorations dans la puissance productive du travail, et la plus grande partie de l'habileté, de l'adresse, de l'intelligence avec laquelle il est dirigé ou appliqué, sont dues, à ce qu'il semble, à la division du travail. (...) Prenons un exemple dans une manufacture de la plus petite importance, mais où la division du travail s'est fait souvent remarquer : une manufacture d'épingles. Un homme qui ne serait pas façonné à ce genre d'ouvrage, dont la division du travail a fait un métier particulier, ni accoutumé à se servir des instruments qui y sont en usage, dont l'invention est probablement due encore à la division du travail, cet ouvrier, quelque adroit qu'il fût, pourrait peut-être à peine faire une épingle dans toute sa journée, et certainement il n'en ferait pas une vingtaine. Mais de la manière*

¹ Karl MARX, *Contribution à la critique de l'économie politique*, 1859, Paris, Les éditions sociales, 2014, p.63

dont cette industrie est maintenant conduite, non seulement l'ouvrage entier forme un métier particulier, mais même cet ouvrage est divisé en un grand nombre de branches, dont la plupart constituent autant de métiers particuliers. Un ouvrier tire le fil à la bobine, un autre le dresse, un troisième coupe la dressée, un quatrième empoigne, un cinquième est employé à émoudre le bout qui doit recevoir la tête. Cette tête est elle-même l'objet de deux ou trois opérations séparées : la frapper est une besogne particulière ; blanchir les épingles en est une autre ; c'est même un métier distinct et séparé que de piquer les papiers et d'y bouter les épingles; enfin, l'important travail de faire une épingle est divisé en dix-huit opérations distinctes ou environ, lesquelles, dans certaines fabriques, sont remplies par autant de mains différentes, quoique dans d'autres le même ouvrier en remplisse deux ou trois. J'ai vu une petite manufacture de ce genre qui n'employait que dix ouvriers, et où, par conséquent, quelques-uns d'eux étaient chargés de deux ou trois opérations. Mais, quoique la fabrique fût fort pauvre et, par cette raison, mal outillée, cependant, quand ils se mettaient en train, ils venaient à bout de faire entre eux environ douze livres d'épingles par jour; or, chaque livre contient au delà de quatre mille épingles de taille moyenne. Ainsi, ces dix ouvriers pouvaient faire entre eux plus de quarante-huit milliers d'épingles dans une journée ; donc, chaque ouvrier, faisant une dixième partie de ce produit, peut être considéré comme donnant dans sa journée quatre mille huit cents épingles. Mais s'ils avaient tous travaillé à part et indépendamment les uns des autres, et s'ils n'avaient pas été façonnés à cette besogne particulière, chacun d'eux assurément n'eût pas fait vingt épingles, peut-être pas une seule, dans sa journée, c'est-à-dire pas, à coup sûr, la deux-cent-quarantième partie, et pas peut-être la quatre-mille-huit-centième partie de ce qu'ils sont maintenant en état de faire, en conséquence d'une division et d'une combinaison convenables de leurs différentes opérations¹ ».

Pour Smith, la mise en place de cette division du travail qui permet d'augmenter la productivité et donc les richesses ne naît pas dans la recherche du profit à tout prix mais dans « un penchant naturel à tous les hommes qui les porte à trafiquer, à faire des trocs et des échanges d'une chose pour une autre² ». Par cette division du travail s'inaugure alors les conditions d'une opulence généralisée : « Chaque ouvrier peut disposer d'une grande quantité de son propre ouvrage au-delà de ce dont il a lui-même besoin ; tous les autres

¹ Adam SMITH, *Recherche sur la nature et les causes de la Richesses des Nations*, 1776, Paris, Economica, 2000, p.9-10.

² Adam SMITH, *Recherche sur la nature et les causes de la Richesses des Nations*, 1776, Paris, Economica, 2000, p.19.

ouvriers étant exactement dans la même situation, il devient capable d'échanger une grande quantité de ses propres productions contre une grande quantité ou, ce qui revient au même, contre le prix d'une grande quantité de leur propre production. Il leur fournit en abondance ce dont ils ont besoin, et ceux-ci lui fournissent avec autant de générosité ce dont il a besoin, si bien qu'une abondance générale se répand dans tous les divers rangs de la société¹ ».

Changement de ton et d'analyse chez Marx qui, dans *L'Idéologie allemande*, présente la division du travail comme un principe d'oppositions : *« La division du travail à l'intérieur d'une nation entraîne d'abord la séparation du travail industriel et commercial, d'une part, et du travail agricole, d'autre part ; et, de ce fait, la séparation de la ville et de la campagne et l'opposition de leurs intérêts. Son développement ultérieur conduit à la séparation du travail commercial et du travail industriel² ».*

Dans la continuité de cette division du travail présentée comme principe d'opposition entre différents domaines d'activité, Marx insiste également sur le fait qu'une telle répartition n'est pas sans conséquence sur l'émergence d'inégalités : *« Par la division du travail, il devient possible, bien mieux il arrive effectivement que l'activité intellectuelle et matérielle, - la jouissance et le travail, la production et la consommation échoient en partage à des individus différents³ ».* Cette division du travail, dont les bienfaits étaient loués par Smith, devient avec Marx source de clivages car, bien qu'ayant connu divers stades de développement au cours de l'histoire, elle établit au final une distinction nette entre ceux qui possèdent et ceux qui ne possèdent pas (*« Du reste, division du travail et propriété privée sont des expressions identiques – on énonce, dans la première, par rapport à l'activité, ce qu'on énonce dans la seconde, par rapport au produit de cette activité⁴ »*) et devient, sous l'ère capitaliste, *« un moyen d'exploitation raffinée et civilisée⁵ ».*

¹ Adam SMITH, *Recherche sur la nature et les causes de la Richesses des Nations*, 1776, Paris, Economica, 2000, p.15-16.

² Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.16.

³ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.30.

⁴ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.31.

⁵ Karl MARX, *Le Capital*, 1867, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p.410.

Si Marx rappelle donc que la première forme de la propriété est à trouver dans la tribu où la division du travail est encore très peu présente et « *se borne à une plus grande extension de la division du travail naturelle telle que l'offre la famille*¹ », que sous l'Antiquité, la propriété devient communale ou d'Etat et qu'apparaissent alors des rapports de classe entre citoyens et esclaves, et qu'avec la propriété féodale, la division du travail est moins poussée car la division en ordres organise déjà « *la séparation en princes régnants, noblesse, clergé et paysans à la campagne, et celle en maîtres, compagnons et apprentis (...) dans les villes*² », c'est pour mieux démontrer que c'est avec la propriété bourgeoise que la division du travail va être considérablement développée : c'est sur ce mode de production là que le capitalisme va construire son système économique orienté vers une accumulation illimitée du capital.

En s'appuyant sur trois types de rapports sociaux (« *Les rapports de propriété d'abord, s'appuient sur un ensemble de règles juridiques et sur un pouvoir politique qui assurent dans la durée la protection de la propriété privée. (...) Les rapports marchands, ensuite, séparent les producteurs de leurs produits du fait de la division du travail. (...) Le rapport salarial, enfin, sépare les travailleurs des moyens de production*³ »), le capitalisme va faire des ouvriers « les exclus nécessaires » au bon fonctionnement de ses logiques d'accumulation : « *L'extension du machinisme et la division du travail ont fait perdre au travail des prolétaires tout caractère indépendant et par suite tout attrait pour l'ouvrier. Celui-ci n'est plus qu'un accessoire de la machine et l'on n'exige de lui que le geste le plus simple, le plus monotone, le plus facile à apprendre*⁴ ».

Par cette division technique du travail s'opère ainsi une division sociale : le travailleur qui, jusque-là, vendait sa force de travail pour acquérir les moyens matériels de produire une marchandise se voit contraint de vendre cette même force de travail au système capitaliste

¹ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.16-17.

² Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.19.

³ Cédric DURAND, *Le capitalisme est-il indépassable ?*, Paris, Éditions textuel, 2009, p.15

⁴ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, 1848, Paris, Flammarion, 1998, p.82.

qui s'est chargé, par la division du travail, d'instaurer ce rapport de dépendance dont il tirera profit : « *La division du travail inscrit au fer rouge sur l'ouvrier de manufacture la marque qui le désigne comme propriété du capital*¹ ».

Juridiquement libre mais privé de tout moyen de production, le travailleur n'a donc plus d'autre choix que de vendre sa force de travail pour survivre : « *Là où elle est arrivée au pouvoir, la bourgeoisie a détruit tous les rapports féodaux, patriarcaux, idylliques. Elle a impitoyablement déchiré la variété bariolée des liens féodaux qui unissaient l'homme à ses supérieurs naturels et n'a laissé subsister d'autre lien entre l'homme et l'homme que l'intérêt tout nu, le dur « paiement comptant ». (...) En un mot, elle a substitué à l'exploitation que voilaient les illusions religieuses et politiques l'exploitation ouverte, cynique, directe et toute crue. (...) Elle a transformé le médecin, le juriste, le prêtre, le poète, l'homme de science, en salariés à ses gages*² ».

Tenu désormais à l'écart de la chaîne de commandement du capital, le travailleur n'a plus qu'à s'exécuter, participant par là-même à son exploitation et subissant des rapports de domination et d'oppression qui seront d'autant plus accentués que son niveau de qualification sera faible et son statut précaire.

Sous l'ère capitaliste, la division du travail ne peut plus être approchée comme le prolongement d'une coopération naturelle ou comme un progrès historique : elle n'est qu'une méthode d'exploitation et de domination tournée vers la production de la survalueur et elle inaugure des rapports sociaux qui vont être animés par des différenciations et des divisions entre exploités et exploités, manuels et intellectuels, savants et ignorants, dirigeants et dirigés...

À l'image d'un prolétariat qui devient la condition incontournable à l'existence de la logique d'accumulation capitaliste, la division du travail organise ainsi les conditions matérielles, et notamment économiques, d'une exclusion qui n'écarte pas les minorités à l'extérieur de la société mais qui les tient en son sein, à la place qui leur a été assignée par la classe dominante.

¹ Karl MARX, *Le Capital*, 1867, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p.406.

² Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, 1848, Paris, Flammarion, 1998, p.76-77.

4. Le prolétaire, cet « exclu nécessaire » au système capitaliste

Définis par Engels comme « *la classe des ouvriers salariés modernes qui, privés de leurs propres moyens de production, sont obligés pour subsister de vendre leur force de travail*¹ », les prolétaires demeurent les exploités et les dominés de la société capitaliste.

En créant les conditions du prolétariat et en s'assurant que le prolétaire perdure dans sa condition de prolétaire, la bourgeoisie organise donc une domination dont elle tire profit : « *Dans la mesure même où se développe la bourgeoisie, c'est à dire le capital, se développe le prolétariat, la classe des ouvriers modernes qui ne vivent que tant qu'ils trouvent du travail et qui n'en trouvent que tant que leur travail augmente le capital*² ».

a. L'état de survie des prolétaires

Soumis à ce rapport forcé, le prolétaire va alors subir l'implacable logique capitaliste et pour illustrer cette forte pression, nous pouvons par exemple nous référer au chapitre XIII du Livre I du *Capital*, intitulé *La Machinerie et la grande industrie*. Marx y décrit une machinerie qui, entre les mains du capitaliste, n'est plus une solution pour rendre le travail moins pénible mais un moyen d'intensifier le rendement du prolétaire. Et voilà donc la machinerie transformée en « *moyen le plus puissant pour prolonger la journée de travail au-delà de toute limite naturelle*³ » ou, lorsque la loi raccourcit la durée du temps de travail, en « *moyen objectif que le capitaliste utilise systématiquement pour extorquer davantage de travail dans le même temps*⁴ ». Pour Marx, la machinerie soumet donc le prolétaire à des cadences de travail infernales et offre au capital « *de nouvelles raisons d'aiguiser sa fringale de travail d'autrui*⁵ ».

¹ Cette définition est donnée par Engels dans une note pour l'édition anglaise du *Manifeste du parti communiste* en 1888.

² Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, 1848, Paris, Flammarion, 1998, p.81-82.

³ Karl MARX, *Le Capital*, 1867, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p.452.

⁴ Karl MARX, *Le Capital*, 1867, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p.462.

⁵ Karl MARX, *Le Capital*, 1867, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p.452.

Autre effet pervers de l'utilisation capitaliste de cette machinerie, celui de ne plus avoir systématiquement recours à la force musculaire et de pouvoir ainsi en appeler au travail des femmes et des enfants. Dans sa recherche de forces de travail supplémentaires, le capitaliste ne se contente donc pas de l'exploitation de celles du prolétaire mais cherche à enrôler tous les membres de la famille : « *Les premiers mots de l'emploi capitaliste de la machinerie furent donc pour le travail des femmes et des enfants ! Ce puissant moyen de remplacement du travail et des travailleurs se transforma aussitôt en un moyen d'augmenter le nombre des salariés par l'embrigadement de tous les membres de la famille ouvrière sous la dépendance immédiate du capital sans distinction de sexe ni d'âge¹* ».

Pour se faire une idée de la désolation matérielle et morale dans laquelle se trouvent projetés le prolétaire et sa famille, il est intéressant de se tourner vers Engels qui, dans *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, entreprend la narration des conditions de vie du prolétariat anglais. En prenant d'abord soin de rappeler qu'avant l'introduction du machinisme, « *les ouvriers vivaient une existence tout à fait supportable²* » et que « *leur situation matérielle était bien meilleure que celle de leurs successeurs³* », Engels décrit ensuite la façon dont la succession des inventions mécaniques va précipiter un entassement de la classe ouvrière dans les grandes villes. Sa description des conditions de vie des ouvriers à Manchester est éclairante sur l'insalubrité et la vétusté des habitations : « *Il n'y a que l'industrie pour permettre aux propriétaires de ces étables, de les louer au prix fort comme logis à des êtres humains, d'exploiter la misère des ouvriers, de miner la santé de milliers de personnes pour son seul profit⁴* ».

Mal logée, mal payée, mal nourrie, mal soignée, la classe ouvrière des grandes villes est donc condamnée à subir l'inacceptable et c'est ce qu'Engels entend bien dénoncer en qualifiant ces conditions de travail de « *meurtre social⁵* » et en posant finalement la seule

¹ Karl MARX, *Le Capital*, 1867, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p.443.

² Friedrich ENGELS, *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, 1845, Paris, Éditions sociales, 1975, p.36.

³ Friedrich ENGELS, *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, 1845, Paris, Éditions sociales, 1975, p.36.

⁴ Friedrich ENGELS, *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, 1845, Paris, Éditions sociales, 1975, p.94.

⁵ Friedrich ENGELS, *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, 1845, Paris, Éditions sociales, 1975, p.140.

question qui vaille : « *Comment serait-il possible dans ces conditions que la classe pauvre jouisse d'une bonne santé et vive longtemps ? Que peut-on attendre d'autre qu'une énorme mortalité, des épidémies permanentes, un affaiblissement progressif et inéluctable de la génération des travailleurs ?¹ ».*

Tenus à l'écart par la classe au pouvoir, les ouvriers sont physiquement, intellectuellement et moralement délaissés. Confrontés à une misère quotidienne, leur vie n'est finalement que survie et Engels n'hésite pas à insister sur cette détresse qui peut aussi se transformer en une impasse : « *La misère ne laisse à l'ouvrier que le choix entre ces éventualités : mourir de faim à petit feu, se donner la mort rapidement, ou prendre ce dont il a besoin, là où il se trouve, en bon français : voler. Et nous aurions mauvaise grâce à nous étonner que la plupart préfèrent le vol à la mort par famine ou au suicide. Il y a certes également parmi les travailleurs un certain nombre de gens qui sont assez moraux pour ne pas voler même lorsqu'ils sont réduits à la pire extrémité, et ceux-là meurent de faim ou se suicident. Le suicide, jadis le privilège le plus envié des classes supérieures, est désormais à la mode en Angleterre, même parmi les prolétaires et une foule de pauvres hères se tuent pour échapper à la misère, dont ils ne savent comment sortir autrement !² ».*

b. Reproduire le salarié dans son être de salarié

Si le prolétaire est à la fois celui qui est tenu à l'écart des richesses mais aussi celui dont l'exploitation de la force de travail est absolument essentielle pour que l'accumulation du capital puisse avoir lieu, Marx souligne qu'il est donc très important pour le bourgeois que le prolétariat perdure.

En partant du principe qu'il est nécessaire que « *la somme des moyens de subsistance suffise à maintenir dans son état de vie normal l'individu qui travaille en tant qu'individu qui travaille³* », il est donc clair que le capitaliste va devoir acheter la force de travail du prolétaire mais il y a dans ce salariat un secret qui va permettre l'enrichissement des propriétaires.

¹ Friedrich ENGELS, *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, 1845, Paris, Éditions sociales, 1975, p.142.

² Friedrich ENGELS, *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, 1845, Paris, Éditions sociales, 1975, p.162.

³ Karl MARX, *Le Capital*, 1867, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p.192.

Ces derniers, qualifiés par Marx de « *faiseurs de plus*¹ », ne vont donc rétribuer le prolétaire qu'à la hauteur d'une somme juste suffisante pour qu'il puisse reproduire le lendemain ce qu'il a fait le jour même : « *Les salariés fournissent du travail qui se retrouve incorporé dans les marchandises produites, leur conférant ainsi une certaine valeur, mais ne sont rémunérés qu'à hauteur de la valeur des biens nécessaires à leur subsistance et à leur reproduction. Le capitaliste s'accapare alors la différence entre les deux, dénommée plus-value*² ». Pour qu'il puisse y avoir plus-value, il faut donc que le salaire du prolétaire lui permette de recréer chaque jour les conditions de l'exploitation de sa force de travail.

Parce que seul le travail vivant salarié peut être pressuré de façon maximale et générer ainsi de la plus-value (et par là même du profit), le prolétaire est donc celui qui est maintenu à l'écart d'une accession possible à la propriété. Par son travail salarié, il n'obtient que « *le minimum du salaire, c'est à dire la somme des moyens de subsistance nécessaires pour maintenir en vie l'ouvrier en tant qu'ouvrier*³ ».

Si Marx fait donc des premiers salariés les premiers prolétaires, il est possible de trouver le prolongement de cette pensée chez le sociologue Robert Castel qui ne voit pas non plus le salariat comme une relation contractuelle libre mais bien comme une nouvelle forme de corvée et de soumission : « *Le salariat ne connote pas seulement la misère matérielle, des situations de pauvreté ou proches de la pauvreté, mais aussi des états de dépendance qui impliquent une sorte de sous-citoyenneté ou d'infra-citoyenneté*⁴ ».

En n'étant rémunéré qu'à hauteur de la valeur des biens nécessaires à sa subsistance et à sa reproduction, le prolétaire « *ne vit que pour accroître le capital et ne vit qu'autant que l'exige l'intérêt de la classe dominante*⁵ ». Il est celui par lequel la plus-value arrive mais il

¹ Karl MARX, *Le Capital*, 1867, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p.197.

² Sarah ABDELNOUR, *Les nouveaux prolétaires*, Paris, Éditions Textuel, 2012, p. 17.

³ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, 1848, Paris, Flammarion, 1998, p.93.

⁴ Robert CASTEL, *Les Métamorphoses de la question sociale : une chronique du salariat*, Paris, Gallimard, 1995, p.248.

⁵ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, 1848, Paris, Flammarion, 1998, p.94.

ne peut en être ainsi que parce qu'il est maintenu, salaire dérisoire à l'appui, dans les conditions de travail qui sont les siennes et dans la reproduction de son statut d'exploité.

c. L'armée industrielle de réserve

Pour compléter cette réflexion sur le prolétariat comme illustration d'une exclusion matériellement organisée et nécessaire à l'ordre établi (ici l'ordre capitaliste et ses logiques), il nous semble important de nous attarder sur le concept d'« armée industrielle de réserve » utilisé par Marx pour désigner la masse de travailleurs inemployés qui tient un rôle économique de premier plan dans le fonctionnement capitaliste.

Poussé par son obsession pour une productivité toujours plus rentable, le capitaliste ne cesse d'investir dans des moyens de production performants et écarte donc une partie de la population ouvrière qui se trouve être alors en « surnombre » : « *Avec l'accumulation du capital qu'elle produit elle-même, la population ouvrière produit donc en un volume croissant les moyens de sa propre surnumérisation relative¹* ».

L'analyse de Marx va permettre de porter un autre regard sur ces ouvriers sans emplois car il va y voir un attribut nécessaire de l'économie capitaliste sans lequel cette dernière ne pourrait ni exister, ni se développer : « *Mais si ce surplus de population ouvrière est le produit nécessaire de l'accumulation, du développement de la richesse sur des bases capitalistes, cette surpopulation devient inversement un levier de l'accumulation capitaliste, et, même, une condition d'existence du mode de production capitaliste. Elle constitue une armée industrielle de réserve disponible qui appartient de façon si entière et absolue au capital, qu'on pourrait croire qu'il l'a élevée au biberon, à ses propres frais²* ».

Pour Marx, la première fonction de ces ouvriers écartés de la production est d'être à la disposition des entrepreneurs lorsque s'impose un élargissement rapide de la production. Pour être réactif, le capitaliste a besoin de ces travailleurs en attente, de ce « *matériau humain constamment prêt et exploitable³* ». La deuxième fonction de cette armée de

¹ Karl MARX, *Le Capital*, 1867, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p. 707.

² Karl MARX, *Le Capital*, 1867, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p. 708.

³ Karl MARX, *Le Capital*, 1867, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p. 708.

réserve est de permettre au capitaliste de renforcer l'exploitation des ouvriers employés car « *la pression des inoccupés contraint au même moment les occupés à mobiliser plus de travail*¹ ». Voilà donc le prolétaire pris dans le despotisme du capital : dans cette course au profit qui lui est imposée, il n'aura le choix qu'entre l'inactivité ou l'exploitation.

En qualifiant ces prolétaires inactifs d'« armée de réserve », Marx souligne d'ailleurs le rapport de subordination qui existe entre les capitalistes et les travailleurs qui restent disponibles à merci, sans avoir à contester leur sort. Cette force de travail maintenue dans la précarité est une des conditions nécessaires au développement de l'accumulation capitaliste, et elle l'est d'autant plus qu'elle s'accroît proportionnellement à l'expansion du capital : « *Plus grandissent la richesse sociale, le capital en fonctionnement, l'ampleur et l'énergie de sa croissance, et par conséquent aussi la grandeur absolue du prolétariat et la force productive de son travail, et plus grandit l'armée industrielle de réserve*² ».

d. Le prolétariat est-il une réalité d'un autre temps ?

Parce que la classe prolétaire est celle qui subit l'exploitation et la domination de la force de travail, elle reste selon nous la meilleure illustration d'une exclusion matériellement organisée et totalement nécessaire à la pleine expression d'une classe dominante.

Pour autant, il serait légitime de se demander si cette réalité n'est pas aujourd'hui surannée, tant des notions écartées comme celles de « la société postindustrielle » ou de « la classe moyenne », l'extension du salariat à l'ensemble de la structure sociale ou encore la perte d'influence des porte-paroles ouvriers (délégués, syndicats, partis) dans le débat public, sont autant d'arguments régulièrement convoqués pour en finir avec le prolétariat.

Dans son ouvrage de 2012, *Les nouveaux prolétaires*, la sociologue Sarah Abdelnour partage cette interrogation : « *On a donc en tête des images dépassées de citoyens de seconde zone, relégués à la fois à des travaux difficiles et aux marges de la société. On pense aux ouvriers miséreux vendant leur force de travail chaque jour en place de grève et restant potentiellement sur le carreau. Il peut alors sembler que cette époque est bel et*

¹ Karl MARX, *Le Capital*, 1867, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p.718.

² Karl MARX, *Le Capital*, 1867, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p.723.

bien révolue, que le travail est aujourd'hui moins éprouvant, que les ouvriers ne sont plus qu'une portion congrue des travailleurs, que la misère a largement reculé¹ ».

Mais nous pouvons au moins objecter deux arguments à cette hypothétique disparition du prolétariat.

Le premier est que la classe ouvrière est majoritaire en France aujourd'hui et qu'elle ne cesse de s'agrandir. Certes le visage du prolétariat a changé mais cela ne signifie pas pour autant qu'il n'existe plus : « *Non seulement le prolétariat n'a pas disparu, mais aussi atomisé soit-il depuis trente ans, il s'est lui aussi partiellement renouvelé et transformé, devenu objectivement plus grand que jamais² ».*

Le deuxième argument s'articule autour des nouvelles formes que prend la domination au travail, une domination qui n'est finalement rien d'autre qu'un renouvellement des formes historiques de l'oppression. En proposant de définir les prolétaires comme « *les travailleurs dominés, soumis à une insécurité de l'emploi combinée à une dureté du travail, à de faibles rémunérations et à une absence de reconnaissance³ »*, Sarah Abdelnour démontre ainsi par exemple comment les femmes restent encore tenues à l'écart des postes à responsabilités car persistent « *les soupçons des dirigeants d'entreprise sur les capacités d'investissement professionnel des femmes, ou encore sur leurs capacités à intégrer des sociabilités typiquement masculines⁴ »* ou comment les travailleurs immigrés sont dominés à la fois dans le travail en occupant des postes non qualifiés et dans leur citoyenneté en devenant « *très rapidement un bouc émissaire en période de récession⁵ ».*

Si les prolétaires ne sont donc plus uniquement les ouvriers harassés par les cadences infernales de la machinerie industrielle, il semble en revanche toujours pertinent de s'intéresser au prolétariat en 2017 pour penser les rapports de force qui structurent la société et ne pas oublier que les rapports capitalistes de production assignent les individus

¹ Sarah ABDELNOUR, *Les nouveaux prolétaires*, Paris, Éditions Textuel, 2012, p.9.

² Emmanuel BAROT et Juan CHINGO, *La classe ouvrière en France : Mythes et réalités* In *Cahiers Révolution Permanente*, n°2, 2014, p.9. Consultable sur : www.revolutionpermanente.fr/Cahiers-Revolution-Permanente-no-2

³ Sarah ABDELNOUR, *Les nouveaux prolétaires*, Paris, Éditions Textuel, 2012, p.35

⁴ Sarah ABDELNOUR, *Les nouveaux prolétaires*, Paris, Éditions Textuel, 2012, p.38.

⁵ Sarah ABDELNOUR, *Les nouveaux prolétaires*, Paris, Éditions Textuel, 2012, p.41.

à des positions et à des fonctions, tant au sein du procès de production que dans l'ensemble de la vie sociale.

Pour en finir avec les discours sur l'existence d'une classe moyenne qui engloberait l'immense majorité de la population, nous pouvons nous en remettre à la définition du prolétariat selon le sociologue Alain Bihr pour qui la classe prolétaire présente quatre caractéristiques distinctes :

« En premier lieu, ils sont dépourvus de toute propriété de moyens de production et n'ont pour seule propriété que leur force de travail. Ils ne peuvent donc se procurer des moyens de consommation qu'en mettant en vente leur force de travail et à condition de pouvoir la vendre, donc par l'intermédiaire d'un travail salarié.

En deuxième lieu, dès lors que leur force de travail est achetée et appropriée par le capital, ils font l'objet d'un processus de domination et d'exploitation qui permet au capital de se valoriser et de se reproduire.

En troisième lieu, du fait de la division du travail que le capital impose, ce sont des travailleurs salariés qui sont cantonnés à des tâches d'exécution (...).

En dernier lieu, pour l'ensemble des raisons précédentes, ce sont les travailleurs salariés dont les conditions d'emploi sont les plus précaires (qui ont le moins de chance d'être employés continûment ou même seulement régulièrement), dont les conditions de travail sont généralement les plus pénibles et dont les salaires sont les plus bas¹ ».

Sont donc concernés par cette définition du prolétariat les ouvriers mais aussi les employés de commerce ou de bureau *« dont les conditions de travail, de rémunération, de formation, de logement, de vie plus généralement, sont aujourd'hui identiques ou du moins équivalentes à celles des ouvriers² »*, ceux des chômeurs *« qui ne pourraient prétendre qu'à des emplois d'ouvriers ou d'employés ; et ce sont ordinairement les plus nombreux parmi les chômeurs³ »* et enfin bien sûr la partie la plus pauvre et la plus marginalisée de la population.

¹ Alain BIHR, *Les rapports sociaux de classes*, Lausanne, Éditions Page deux, 2012, p.47-48.

² Alain BIHR, *Les rapports sociaux de classes*, Lausanne, Éditions Page deux, 2012, p.48-49.

³ Alain BIHR, *Les rapports sociaux de classes*, Lausanne, Éditions Page deux, 2012, p.49.

Ne pas vouloir en terminer aujourd'hui avec l'emploi du terme prolétariat nous permet de mettre à jour les conditions matérielles d'une exclusion qui consiste en une assignation, une exploitation et une domination d'une classe sur une autre. L'idéologie entretenue d'une classe moyenne agit alors comme un écran de fumée qui masque la structuration de notre société moderne en classes que nous définirons en suivant Lénine dans son manuscrit de 1919 intitulé *La grande initiative* :

« On appelle classes de vastes groupes d'hommes qui se distinguent par la place qu'ils occupent dans un système historiquement défini de production sociale, par leur rapport (la plupart du temps fixé et consacré par les lois) vis-à-vis des moyens de production, par leur rôle dans l'organisation sociale du travail, donc, par les modes d'obtention et l'importance de la part de richesses sociales dont ils disposent. Les classes sont des groupes d'hommes dont l'un peut s'approprier le travail de l'autre, à cause de la place différente qu'il occupe dans une structure déterminée, l'économie sociale¹ ».

Mais nous allons voir que pour permettre à cette exclusion matérielle de perdurer dans le temps, il faut encore que d'autres leviers soient activés. Ainsi, si l'exclusion prend racine dans le découpage imposé par la confiscation des moyens de production et par la division du travail, elle est ensuite entretenue d'une façon plus ou moins visible afin que l'ordre régnant établi par la classe dominante puisse apparaître à toutes et à tous comme le seul ordre possible.

¹ LÉNINE, *La grande initiative*, 1919, texte disponible sur <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1919/06/vil19190628.htm>

IV. L'exclusion entretenue

Parce que pour exister et perdurer, toute formation sociale doit, en même temps qu'elle produit, reproduire les conditions de cette production, nous souhaitons démontrer dans cette partie que l'exclusion est aussi entretenue par des mécanismes visant au maintien, par la classe dominante, de l' « exclu » dans son statut d' « exclu ».

Si nous avons donc vu précédemment comment la bourgeoisie se charge de reproduire matériellement le prolétaire dans sa condition de prolétaire (*« Les frais qu'occasionne l'ouvrier se limitent donc à peu près uniquement aux moyens de subsistance dont il a besoin pour son entretien et la reproduction de sa race¹ »*), nous pouvons maintenant compléter cette approche en affirmant que la domination de la classe dominante nécessite la convocation de dimensions autres que strictement matérielles.

Pour cela, nous nous attarderons tout d'abord sur le concept de « superstructure » qui fait famille avec celui de « base » et verrons comment cette métaphore de l'édifice permet à Marx de distinguer la base matérielle de la société des formes politiques, juridiques et idéologiques qui sont en interaction avec l'infrastructure et qui contribuent à préserver les rapports de classes nés de la division du travail.

Dans un deuxième temps, nous suivrons Marx dans son approche de l'État en tant qu'instrument de domination d'une classe sur une autre. La distinction proposée en 1970 par Louis Althusser entre l'Appareil Répressif d'État et les Appareils Idéologiques d'État sera à cette occasion convoquée et illustrée afin de mettre en évidence une préservation de l'ordre établi plus ou moins visible mais toujours très active.

Enfin, nous chercherons à démontrer en quoi l'exclusion fait aussi appel aux idéologies qui viennent largement brouiller la réalité des rapports de classes. Nous rappellerons ainsi que toute normalité est une construction historique et qu'il existe donc une différence fondamentale entre « être dans la société » et « être de la société » : celle d'en confirmer ou non l'ordre régnant.

¹ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, 1848, Paris, Flammarion, 1998, p.82.

1. La base et les superstructures

Pour comprendre comment l'exclusion ne se joue pas uniquement sur des bases matérielles, il importe de revenir sur la mise en évidence proposée par Marx dans sa *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859) des relations qui se jouent entre la structure économique de la société et l'ensemble des superstructures qui en découlent.

En comparant le couple base-superstructures à un édifice, Marx insiste à la fois sur la place centrale tenue par les rapports de production (les étages supérieurs ne peuvent exister que parce qu'ils reposent sur une base) ainsi que sur le rapport dialectique qui existe entre l'infrastructure et les superstructures (de la même façon qu'une base ne suffit pas à elle seule à faire un édifice, la société ne peut être réduite à sa seule dimension économique).

Sur la base économique de la société constituée par les forces productives (qui désignent le rapport immédiat de l'homme à la nature) et les rapports de production (qui sont les rapports sociaux dans le travail) s'élève donc un édifice dont « *les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques ou philosophiques, bref les formes idéologiques¹* » vont être à la fois le reflet et le prolongement des rapports de classe qui s'originent dans la division du travail.

Nous voilà ici ramenés à la thèse du matérialisme historique : les formations de la conscience ainsi que les superstructures que sont principalement l'État, les lois et les idéologies sont en dépendance des forces productives. Est-ce à dire qu'il ne faille voir dans ces superstructures qu'un simple phénomène de surface ?

Dans un article de 1962 intitulé *Contradiction et surdétermination*, Louis Althusser nous invite à ne pas minimiser le pouvoir effectif des superstructures : « *Que ces rapports spécifiques entre la structure et la superstructure méritent encore une élaboration et des recherches théoriques, cela ne fait aucun doute. Toutefois Marx nous donne bien les « deux bouts de la chaîne », et nous dit que c'est entre eux qu'il faut chercher... : d'une*

¹ Karl MARX, *Contribution à la critique de l'économie politique*, 1859, Paris, Les éditions sociales, 2014, p.63

part la détermination en dernière instance par le mode de production (économique) ; d'autre part l'autonomie relative des superstructures et leur efficace spécifique¹ ».

Cette référence à « l'autonomie relative » et à l'« efficace spécifique » des superstructures indique bien que l'analyse de tout fait social se doit de passer par une prise en compte de la base matérielle sur laquelle il repose mais aussi par une déconstruction des superstructures qui l'animent et lui permettent de durer en l'état.

En s'élevant sur l'infrastructure, les superstructures tiennent donc une fonction politique et idéologique de préservation et de conservation de l'ordre existant. Loin de n'être que le seul reflet inactif d'une base économique, elles apparaissent au contraire comme un instrument essentiel dans l'exercice d'un pouvoir de classe : « *Le prolétariat, couche la plus basse de la société actuelle, ne peut se redresser, se mettre debout sans faire voler en éclats toute la superstructure des couches qui constituent la société officielle² ».*

Avec le couple base-superstructures, Marx cherche à mettre à jour l'anatomie réelle de la société et dénonce l'écart qui existe entre ce qui se donne à voir des rapports sociaux et ce qu'il en est vraiment. Cette approche complexe du réel a été saluée par Lénine en 1894 à travers la métaphore du squelette, de la chair et du sang : « *Mais le principal c'est que Marx ne se contente pas de ce squelette, qu'il ne s'en tient pas à la seule « théorie économique » au sens ordinaire du mot; que tout en expliquant la structure et le développement d'une formation sociale donnée exclusivement par les rapports de production, il a toujours et partout analysé les superstructures correspondant aux rapports de production, et revêtu le squelette de chair et de sang³ ».*

¹ Louis ALTHUSSER, *Pour Marx*, 1965, Paris, Éditions La Découverte, 2005, p.111.

² Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, 1848, Paris, Flammarion, 1998, p.88.

³ LÉNINE, *Ce que sont les Amis du Peuple et comment ils luttent contre les social-démocrates*, 1894, texte disponible sur www.marxists.org/français/index.htm

2. L'État bourgeois

Élément incontournable des superstructures conditionnées par les rapports de production, l'État devient avec Marx l'instrument d'une société bourgeoise qui repose sur la propriété privée, la recherche du profit et la violence des possédants à l'encontre des travailleurs.

Renversant la proposition hégélienne d'un État présenté comme une réalité spirituelle, Marx poursuit dans son approche matérialiste et place l'origine de l'État dans la réalité des rapports de production : « *Le premier travail que j'entrepris pour dissiper les doutes qui m'assaillaient fut une révision critique de la philosophie du droit de Hegel (...). Ma recherche aboutit au résultat suivant : les rapports juridiques pas plus que les formes étatiques ne doivent être saisis par eux-mêmes, ni par ce qu'on nomme le développement général de l'esprit humain, mais trouvent au contraire leur racine dans les rapports matériels qui conditionnent la vie¹ ».*

Ainsi défini, l'État devient un élément constitutif du système capitaliste car l'accession de la bourgeoisie au statut de classe dominante implique que les lois votées et que les institutions installées servent pleinement le maintien de l'ordre établi. Capable de revêtir des formes différentes de répression et de contrôle, l'État bourgeois n'est alors plus une organisation parmi d'autres mais une forme particulière d'organisation qui va se charger de défendre les intérêts de la classe dominante.

a. Domination, répression et contrôle

Dans un article de 1965 intitulé *La conception marxiste de l'État*, le philosophe Ernest Mandel nous rappelle que l'État n'a pas toujours existé : « *L'apparition de l'État est un produit de la division sociale du travail. Aussi longtemps que cette division sociale du travail n'est que rudimentaire, tous les membres de la société exercent à tour de rôle pratiquement toutes les fonctions. Il n'y a pas d'État. Il n'y a pas de fonctions d'État particulières² ».*

¹ Karl MARX, *Contribution à la critique de l'économie politique*, 1859, Paris, Éditions sociales, 2014, p.62.

² Article disponible à l'adresse suivante :

https://www.ernestmandel.org/fr/ecrits/txt/1965/la_conception_marxiste_de_etat.htm

Ce n'est donc qu'avec la division sociale du travail et la division de la société en classes que l'État apparaît et que sa nature se précise : « *L'ensemble des membres de la collectivité se voit refuser l'exercice d'un certain nombre de fonctions ; une petite minorité détient, seule, l'exercice de ces fonctions*¹ ». L'État devient alors un instrument au service de la classe dominante pour maintenir sa domination.

Par définition, l'État est donc un groupe d'hommes qui exercent des fonctions partagées à l'origine par tous les membres d'une collectivité. Cette confiscation, qui n'est bien sûr pas sans rappeler celle des moyens de production légitimée par la propriété privée, va passer par des logiques de répression, de surveillance et de reproduction de l'ordre établi afin de contrôler la vie sociale dans l'intérêt de la classe dominante.

Une fois l'État bourgeois installé, notons que sa domination peut être plus ou moins subtile. Dans un article de 1970 intitulé *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, le philosophe Louis Althusser propose ainsi de distinguer, au sein de la superstructure marxiste, l'Appareil Répressif d'État qui comprend « *le Gouvernement, l'Administration, l'Armée, la Police, les Tribunaux, les Prisons, etc.*² » et les Appareils Idéologiques d'État qui prennent la forme d' « *institutions distinctes et spécialisées*³ » telles les institutions religieuses, politiques, scolaires, culturelles, médiatiques... La différence fondamentale que fait Althusser entre l'Appareil Répressif d'État et les Appareils Idéologiques d'État tient dans le fait que le premier « *fonctionne à la violence*⁴ » là où les seconds « *fonctionnent à l'idéologie*⁵ ».

Symboles de cette répression assumée, les « forces de l'ordre » qui ont elles seules le droit de porter des armes ou encore le système judiciaire et pénitentiaire qui se partagent l'exclusivité de l'exercice d'une certaine forme de justice. En convoquant le droit, l'État

¹ Article disponible à l'adresse suivante :

https://www.ernestmandel.org/fr/ecrits/txt/1965/la_conception_marxiste_de_etat.htm

² Louis ALTHUSSER, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, 1970 in Positions, 1976, Paris, Éditions sociales, 1982, p.96.

³ Louis ALTHUSSER, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, 1970 in Positions, 1976, Paris, Éditions sociales, 1982, p.86.

⁴ Louis ALTHUSSER, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, 1970 in Positions, 1976, Paris, Éditions sociales, 1982, p.98.

⁵ Louis ALTHUSSER, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, 1970 in Positions, 1976, Paris, Éditions sociales, 1982, p.98.

peut ainsi répondre autoritairement et violemment à ceux qui défient son système de domination. À titre d'exemple, les nombreux manifestants blessés ou interpellés lors des mouvements contre la loi Travail au printemps 2016 ont subi cette violence d'État : « *La légalité est en général utilisée comme un point de référence pour justifier la répression violente de l'État*¹ ».

Mais, pour préserver les intérêts de la classe dominante, le pouvoir étatique n'a pas toujours recours aux manifestations brutales : il peut aussi devenir un surveillant chargé de contrôler et de mettre en ordre la vie sociale.

Ainsi en est-il pour le philosophe Michel Foucault qui dénonce une « *anatomo-politique du corps humain*² » consistant en des disciplines qui organisent les corps dans l'espace et dans le temps. Pour la gestion des corps dans l'espace, il s'agit de créer des lieux dans lesquels la multitude des individus puisse être fixée afin « *d'éviter l'existence de populations « nomades » incontrôlables : pour éviter les exactions et les troubles, les soldats seront enfermés dans des casernes, les vagabonds dans des prisons, les élèves dans des internats, les fous dans les cliniques, les ouvriers dans les usines*³ ». La gestion du temps, elle, repose sur trois grands procédés : « *établir des scansion, contraindre à des occupations déterminées, régler les cycles de répétition*⁴ ». Par le pointage, par les sonneries qui scandent le travail ou l'heure du repas, par la mise à l'écart de tout ce qui peut troubler ou distraire, il s'agit ainsi de constituer un temps intégralement utile et « *c'est en quarts d'heure, en minutes, en secondes qu'on se met à compter*⁵ ».

Et bien entendu, c'est certainement dans les prisons, qui ne sont initialement que des lieux d'exécution des peines, que ce contrôle à la fois physique et psychologique va jouer à plein : « *La prison, pièce essentielle dans la panoplie punitive, marque à coup sûr un*

¹ John HOLLOWAY, *Crack Capitalism : 33 thèses contre le capital*, Paris, Éditions Libertalia, 2012, p.101.

² Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité I, La Volonté de savoir* in Œuvres II, Paris, Gallimard, 2015, p.719.

³ Didier OTTAVIANI et Isabelle BOINOT, *L'humanisme de Michel Foucault*, Paris, Ollendorff & Desseins, 2008, p.93.

⁴ Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p.151.

⁵ Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p.152.

moment important dans l'histoire de la justice pénale : son accès à l'« humanité ». Mais aussi, un moment important dans l'histoire de ces mécanismes disciplinaires que le nouveau pouvoir de classe était en train de développer : celui où ils colonisent l'institution judiciaire¹ ».

Sous couvert d'ordre public, les prisons œuvrent donc, législation à l'appui, à la privation de liberté mais aussi à « *la transformation technique des individus²* ». Si la discipline des corps y est évidente (isolement forcé, activités contraintes, rythme de la journée imposé), les prisons sont aussi des lieux où se construit un véritable savoir sur des détenus qui ne peuvent échapper ni à une observation omniprésente ni à l'investigation qui est menée à leur rencontre. C'est ainsi que l'institution carcérale parvient à légitimer son pouvoir de punition et de correction : « *L'introduction du « biographique » est importante dans l'histoire de la pénalité. Parce qu'il fait exister le « criminel » avant le crime et, à la limite, en dehors de lui. Et qu'à partir de là une causalité psychologique va, en doublant l'assignation juridique de responsabilité, en brouiller les effets. On entre alors dans le dédale « criminologique » dont est bien loin aujourd'hui d'être sorti : toute cause qui, comme détermination, ne peut que diminuer la responsabilité, marque l'auteur de l'infraction d'une criminalité d'autant plus redoutable et qui demande des mesures pénitentiaires d'autant plus strictes³* ».

De la répression au contrôle, de la violence à la surveillance, l'État bourgeois veille donc à ce que l'ordre établi puisse se maintenir, perpétuant ainsi les places assignées et confortant les rapports de domination et d'exploitation.

Pour compléter ce travail de division, l'État peut aussi se faire appareil idéologique et poursuivre dans sa capacité à assurer « *les conditions politiques de la reproduction des rapports de production qui sont en dernier ressort des rapports d'exploitation⁴* ».

¹ Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p.233.

² Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p.235.

³ Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p.255-256.

⁴ Louis ALTHUSSER, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, 1970 in *Positions*, 1976, Paris, Éditions sociales, 1982, p.103.

Pour illustrer les logiques qui peuvent être à l'œuvre dans un appareil idéologique d'État, nous proposons de nous intéresser à l'école qui ne cesse de se présenter comme le lieu où se joue l'égalité des chances et où semble se tenir en réalité la reproduction des classes sociales.

b. L'appareil idéologique scolaire

En suivant Althusser qui affirme dans *Idéologie et appareils idéologiques d'État* qu'« aucune classe ne peut durablement détenir le pouvoir d'État sans exercer en même temps son hégémonie sur et dans les Appareils idéologiques d'État¹ », nous souhaitons nous intéresser ici à l'appareil scolaire et au rôle qu'il tient dans la reproduction de la soumission à l'idéologie dominante, c'est à dire à la domination capitaliste.

La première caractéristique de l'école se tient dans sa capacité à reproduire chaque apprenant dans sa condition de classe, œuvrant ainsi à perpétuer l'ordre établi par la classe dominante. En cela, elle prolonge parfaitement la domination matérielle que nous avons mise en évidence dans la partie précédente : « Nous dirons que la reproduction de la force de travail exige non seulement une reproduction de sa qualification, mais, en même temps, une reproduction de sa soumission aux règles de l'ordre établi, c'est-à-dire une reproduction de sa soumission à l'idéologie dominante pour les ouvriers et une reproduction de la capacité à bien manier l'idéologie dominante pour les agents de l'exploitation et de la répression² ».

Pour Althusser, qui rappelle qu'« aucun appareil idéologique d'État ne dispose pendant autant d'années de l'audience obligatoire (et, c'est bien la moindre des choses, gratuite...) ; 5 à 6 jours sur 7 à raison de 8 heures par jour, de la totalité des enfants de la formation sociale capitaliste³ », c'est donc bien au sein même de l'École que sont reproduits en grande partie les rapports de production, sous couvert de l'apprentissage des savoirs.

¹ Louis ALTHUSSER, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, 1970 in *Positions*, 1976, Paris, Éditions sociales, 1982, p.99.

² Louis ALTHUSSER, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, 1970 in *Positions*, 1976, Paris, Éditions sociales, 1982, p.86.

³ Louis ALTHUSSER, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, 1970 in *Positions*, 1976, Paris, Éditions sociales, 1982, p.109.

À l'issue d'un parcours scolaire dominé par l'unique partition idéologique de la classe dominante, l'ordre établi sera maintenu en l'état, perpétué et présenté comme une conséquence naturelle des aptitudes inhérentes à chaque élève : « *Quelque part vers la seizième année une énorme masse d'enfants tombe « dans la production » : ce sont les ouvriers ou les petits paysans. Une autre partie de la jeunesse scolarisable continue : et vaille que vaille, fait un bout de chemin pour tomber en route et pourvoir les postes des petits et moyens cadres, employés, petits et moyens fonctionnaires, petits-bourgeois de toute sorte. Une dernière partie parvient aux sommets, soit pour tomber dans le demi-chômage intellectuel, soit pour fournir, outre les « intellectuels du travailleur collectif », les agents de l'exploitation (capitalistes, managers), les agents de la répression (militaires, policiers, politiques, administrateurs, etc.) et les professionnels de l'idéologie (prêtres de toute sorte, dont la majorité sont des « laïques » convaincus)¹ ».*

Si l'école républicaine aime donc à se présenter comme un instrument démocratique animé par l'égalité des chances, elle est surtout un appareil idéologique qui, à grands coups d'évaluations, de sélections et de discriminations, parvient à conserver et à reproduire les classes sociales déjà établies matériellement.

Dans *La Reproduction*, les sociologues Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron ont cherché à démontrer en quoi l'appareil scolaire contribue à la transmission du pouvoir et des privilèges initialement acquis par une position de classe. En produisant des illusions dont les effets sont loin d'être illusoire, l'école est donc présentée par les deux sociologues comme un instrument idéologique aux mains des puissants : « *Dans une formation sociale déterminée, l'action pédagogique que les rapports de force entre les groupes ou les classes constitutifs de cette formation sociale mettent en position dominante dans le système des actions pédagogiques est celle qui, tant par son mode d'imposition que par la délimitation de ce qu'elle impose et de ceux à qui elle l'impose, correspond le plus complètement, quoique toujours de manière médiate, aux intérêts objectifs (matériels, symboliques et, sous le rapport considéré ici, pédagogiques) des groupes ou classes dominants² ».*

¹ Louis ALTHUSSER, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, 1970 in *Positions*, 1976, Paris, Éditions sociales, 1982, p.108.

² Pierre BOURDIEU et Jean-Claude PASSERON, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, 1970, Paris, Les Éditions de Minuit, 2014, p.21-22.

Pour parvenir à servir les intérêts de la classe dominante et à reproduire chacun dans sa condition de classe initiale, l'école doit alors se livrer à ce qui constitue sa deuxième composante : celle d'évaluer les compétences individuelles des élèves, parvenant par là-même à faire passer la réussite ou l'échec scolaire pour le seul fait de l'apprenant. Au pire, l'école s'enferme alors dans une « *indifférence aux différences*¹ » et laisse de côté ceux qui ne parviennent pas à confirmer le modèle pédagogique imposé, au mieux elle se légitime dans un système explicateur qui ne fait que renvoyer l'élève à ses propres difficultés : « *Expliquer quelque chose à quelqu'un, c'est d'abord lui démontrer qu'il ne peut pas le comprendre par lui-même. Avant d'être l'acte du pédagogue, l'explication est le mythe de la pédagogie, la parabole d'un monde divisé en esprits savants et esprits ignorants, esprits mûrs et immatures, capables et incapables, intelligents et bêtes*² ».

Mais c'est oublier que derrière ces procédures d'évaluation se tiennent des représentations fabriquées par le système scolaire qui vont être déterminantes dans la réussite ou l'échec de l'élève. Pour qu'il y ait réussite ou échec scolaire, il faut donc que l'institution le déclare en réussite ou en échec : « *La réussite et l'échec sont des représentations fabriquées par l'école, plus particulièrement par les maîtres et d'autres examinateurs. Ce sont des produits de l'évaluation comme pratique régulière de l'organisation scolaire et de ses agents, pratique conforme à des procédures plus ou moins codifiées, sous-tendue par des normes d'excellence et des niveaux d'exigence institutionnellement définis*³ ». Par ce jeu des évaluations, l'école alimente les hiérarchies et ne cesse, sur fond d'une égalité des chances illusoire et d'une neutralité autoproclamée, de faire du mérite le facteur explicatif des inégalités de résultats.

Bourdieu et Passeron se sont attardés sur les conséquences de ces certifications qui finissent par établir une hiérarchie scolaire mais aussi une hiérarchie sociale : « *Ainsi par exemple le culte, purement scolaire en apparence, de la hiérarchie contribue toujours à la défense et à la légitimation des hiérarchies sociales dans la mesure où les hiérarchies*

¹ Pierre BOURDIEU, *L'école conservatrice* In *Revue française de sociologie*, vol. 7, n°3, 1966, p.325-347. Article consultable sur : www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1966_num_7_3_2934

² Jacques RANCIÈRE, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987, p.15-16.

³ Philippe PERRENOUD, *La triple fabrication de l'échec scolaire* in *L'échec à l'école : échec de l'école ?*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1992, p.86-87.

scolaires, qu'il s'agisse de la hiérarchie des grades et des titres ou de la hiérarchie des établissements et des disciplines, doivent toujours quelque chose aux hiérarchies sociales qu'elles tentent de re-produire (au double sens du terme)¹ ».

En détenant le pouvoir d'évaluer, l'école alimente largement le processus de fabrication du jugement et transforme ainsi les inégalités en hiérarchies quasi décisives. Par cet arbitraire, elle fabrique de l'excellence ou de l'incompétence et parvient à transformer le privilège social en don ou en mérite individuel.

Pour parachever son exercice de reproduction et de domination, l'école en tant qu'appareil idéologique d'État a besoin d'une dernière caractéristique : celle d'être capable d'exercer une domination idéologique silencieuse qui s'exerce sous couvert de mythes comme l'« égalité des chances », l'« émancipation » ou encore « la mobilité sociale », des leurres largement entretenus par l'école elle-même.

Pour que l'idéologie de la classe dominante fonctionne à plein au sein de l'école, il est donc nécessaire que ses mécanismes soient dissimulés par « *une idéologie qui représente l'École comme un milieu neutre, dépourvu d'idéologie (puisque... laïque), où des maîtres respectueux de la « conscience » et de la « liberté » des enfants qui leur sont confiés (en toute confiance) par leurs « parents » (lesquels sont eux aussi libres, c'est à dire propriétaires de leurs enfants) les font accéder à la liberté, la moralité et la responsabilité d'adultes par leur propre exemple, les connaissances, la littérature et leurs vertus « libératrices »² ».*

Cette réalité silencieuse pourrait faire grand bruit si l'école acceptait d'affronter ce qui triomphe de son fonctionnement dans l'échec scolaire. Mais cela ne semble pas au programme...

En prétendant distribuer à tous le même savoir et en laissant aux dons individuels des élèves le soin de faire la différence, l'école reproduit les privilèges culturels intériorisés et

¹ Pierre BOURDIEU et Jean-Claude PASSERON, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, 1970, Paris, Les Éditions de Minuit, 2014, p.186.

² Louis ALTHUSSER, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, 1970 in *Positions*, 1976, Paris, Éditions sociales, 1982, p.109.

passé à côté du rôle émancipateur qui devrait pourtant être le sien : « *Le problème n'est pas de faire des savants. Il est de relever ceux qui se croient inférieurs en intelligence, de les sortir du marais où ils croupissent : non pas celui de l'ignorance, mais celui du mépris de soi, du mépris en soi de la créature raisonnable. Il est de faire des hommes émancipés et émancipateurs*¹ ».

3. Les idéologies

Parmi les superstructures qui contribuent à la reproduction d'une société donnée, il nous semble enfin inévitable de nous attarder sur le rôle essentiel tenu par les idéologies tant elles « *réfractent la réalité à travers des représentations déjà existantes, sélectionnées par les groupes dominants, admises par eux*² » et, de fait, « *elles imposent des façons de vivre et de se comporter, des conduites, des valeurs*³ ».

Ainsi, une fois l'idéologie cadrée en tant que simulacre qui masque la réalité des rapports de classes, nous chercherons à rappeler que toute « normalité » est une construction historique et que les valeurs, les normes et les modèles imposés par la classe dominante sont autant de dimensions agissantes qui renforcent les situations d'exclusion.

a. L'idéologie comme renversement de la réalité

Pour aborder le concept d'idéologie chez Marx, il semble qu'il faille d'emblée assumer un paradoxe : « *Concept avant tout polémique dont Marx et Engels, dans l'ensemble de leurs travaux, ont fait un usage très limité, il apparaît aujourd'hui comme un concept-clé de la théorie marxiste, et beaucoup de recherches postérieures à Marx ont pris pour emblème le mot « idéologie »*⁴ ».

¹ Jacques RANCIERE, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987, p.168.

² Henri LEFEBVRE, *Sociologie de Marx*, 1966, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p.62.

³ Henri LEFEBVRE, *Sociologie de Marx*, 1966, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p.63.

⁴ Gérard BENSUSSAN et Georges LABICA (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p. 440.

Pour tenter tout d'abord de renouer avec la signification initiale de ce concept, nous nous en remettons à l'*Idéologie allemande* où Marx et Engels s'opposent aux Jeunes Hégéliens qui défendent la puissance intrinsèque des idées. Contre cette croyance en une indépendance des idées (et c'est sans doute là la première acception du concept), les deux philosophes insistent sur le lien indissociable qui existe entre le contenu de la vie réelle et son expression idéale : « *La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes*¹ ».

Les idées sont donc appréhendées par Marx et Engels en tant qu' « *émanation directe*² » du comportement matériel des hommes et se voient qualifiées de « *langage de la vie réelle*³ » pour indiquer que dans l'idéalité s'exprime toujours la réalité matérielle de la vie des hommes. Ainsi, l'idéologie se définit a minima comme « *l'inconscience de la dépendance des idées vis-à-vis de la base matérielle de la société*⁴ ».

Mais Marx et Engels n'en restent pas là et indiquent que dans ces représentations qui expriment la vie réelle, certaines expressions peuvent être exactes alors que d'autres peuvent s'avérer fausses. Cette inadéquation entre le réel et l'expression idéale sera dite « idéologique » et les deux philosophes vont convoquer la métaphore de la « camera obscura » pour illustrer leurs propos : « *Et, si, dans toute l'idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une camera obscura, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique*⁵ ». À travers cette image, Marx et Engels présentent l'idéologie comme un renversement de la réalité.

¹ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.20.

² Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.20.

³ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.20.

⁴ Laurent GAYOT, *L'idéologie chez Marx : concept politique ou thème polémique ?* in *Actuel Marx en Ligne* n°32, 15/10/2007, consultable à l'adresse suivante : <http://actuelmarx.parisnanterre.fr/alp0032.htm>

⁵ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.20.

Dans son ouvrage *Camera obscura – De l'idéologie*, la philosophe Sarah Kofman commente cette métaphore et nous renseigne, ce faisant, sur la nature même de l'idéologie : « *L'idéologie représente les rapports réels voilés, sous enveloppe. Plutôt que comme copie transparente obéissant aux lois de la perspective, elle fonctionne comme simulacre : elle déguise, travestit, brouille les rapports réels. (...) La camera obscura fonctionne (...) comme un appareil d'occultation qui plonge la conscience dans l'obscurité, le mal, l'erreur, lui donne le vertige, lui fait perdre l'équilibre ; appareil qui rend énigmatiques et secrets les rapports réels. (...) La camera obscura isole donc la conscience, la sépare du réel ; enfermée, celle-ci édifie une sorte de néoréalité (...). La camera obscura de l'idéologie maintient à la fois un rapport au réel (elle le reflète de façon inversée) et à la fois l'occulte, l'obscurcit¹ ».*

Pour Marx et Engels, si les représentations de la conscience sont donc toujours à appréhender comme le déploiement du contenu de la vie réelle, il conviendra cependant de discerner les représentations conformes au réel des idéologies qui donnent une fausse image du réel. Se pose alors une question : comment des représentations idéelles du réel, en tant qu' « émanation directe », peuvent déguiser la réalité ?

Pour Franck Fischbach, la réponse à cette inadéquation n'est pas à trouver dans un problème de correspondance entre la réalité et l'idéalité mais dans la nature même de la vie réelle : si l'expression idéelle est inadéquate, c'est que la vie réelle est inadéquate à elle-même. Le passage qui suit démontre que Marx et Engels vont bien dans ce sens là : « *Si l'expression consciente des conditions de vie réelles de ces individus est imaginaire, si, dans leurs représentations, ils mettent la réalité la tête en bas, ce phénomène est encore une conséquence de leur mode d'activité matériel borné et des rapports sociaux étriqués qui en résultent² ».*

Avec cette analyse proposée par Franck Fischbach, nous pouvons donc comprendre que les représentations idéologiques appartiennent bien, elles aussi, au « langage de la vie réelle » car cette réalité est elle-même mutilée : « *Des individus ne peuvent avoir des représentations inadéquates et idéologiques de la réalité que si, dans la réalité, ils mènent*

¹ Sarah KOFMAN, *Camera obscura – De l'idéologie*, Paris, Galilée, 1973, p.28-31.

² Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.20.

une vie bornée et étriquée, c'est-à-dire s'ils vivent dans des conditions qui ne permettent pas le développement, la réalisation et l'épanouissement de leur vie¹ ».

Nous voilà donc avec un concept d'idéologie qui revêt chez Marx au moins les deux caractéristiques suivantes : une croyance erronée en une autonomie des idées et une occultation de la réalité des rapports de production. Nous pourrions ainsi définir l'idéologie comme une illusion (celle de l'autonomie des idées) doublée d'une mystification (l'imposition des idées de la classe dominante) : « *La classe qui dispose des moyens de la production matérielle dispose, du même coup, des moyens de la production intellectuelle, si bien que, l'un dans l'autre, les pensées de ceux à qui sont refusés les moyens de production intellectuelle sont soumises du même coup à cette classe dominante² ».*

Symbole de cette dissimulation des rapports sociaux réels par les idéologies, la théorie du fétichisme de la marchandise qui apparaît dans le premier livre du *Capital* : dans la sphère de la circulation, les produits issus du travail humain deviennent des marchandises, « *des choses sensibles suprasensibles, des choses sociales³ »*, et cette transformation débouche sur la croyance que les relations entre les hommes sont en réalité des relations entre les choses.

Pour Isabelle Garo, « *le fétichisme est précisément le moyen terme qui unit le monde capitaliste de la production et de l'échange aux représentations et croyances individuelles qui en assurent la reproduction et le fonctionnement⁴ »*. En donnant aux marchandises un caractère fétiche, le capitalisme produit ainsi une inversion au sein de laquelle un rapport social entre objets se substitue aux rapports sociaux des hommes qui les produisent et instaure par là même une illusion sociale active qui contribue à rendre le système capitaliste légitime, naturel et éternel.

¹ Franck FISCHBACH, *L'idéologie chez Marx : de la « vie étriquée » aux représentations « imaginaires »*, in Critiques de l'Idéologie, 2008, Actuel Marx n°43, p.22.

² Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.44.

³ Karl MARX, *Le Capital*, 1867, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p.83.

⁴ Isabelle GARO, *Le fétichisme de la marchandise chez Marx entre religion, philosophie et économie politique*, 2000, texte disponible sur <http://www.isabelle-garo.fr/travaux/MarxFetichisme.html>.

Autre exemple de mystification, celle véhiculée par le salariat qui parvient, sous couvert d'un contrat qui établit un échange entre un certain salaire et un temps de travail déterminé, à dissimuler la limite entre travail payé et travail non payé : *« Il en va d'ailleurs de la forme phénoménale, « valeur et prix du travail » ou « salaire », par opposition au rapport essentiel qui se manifeste en elle, valeur et prix de la force de travail, comme de toutes les formes phénoménales et de leur arrière-plan caché. Les premières se reproduisent d'une façon immédiatement spontanée, comme des idées reçues et formes de pensée courantes, alors que le second ne peut d'abord être découvert que par la science. L'économie politique classique touche de près le fond des choses, mais sans le formuler consciemment. Elle en est incapable aussi longtemps qu'elle reste dans sa peau bourgeoise¹ ».*

Pour Marx et Engels, si ce sont donc bien les transformations de la réalité humaine qui déterminent les transformations de la pensée (*« Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience² »*), il existe pour autant un lien étroit entre la vie réelle (ou matérielle) et la vie intellectuelle (ou idéale) et cette affirmation majeure va nous permettre de comprendre en quoi l'exclusion se tient aussi dans un encodage de la réalité des rapports sociaux.

b. L'idéologie comme encodage du réel

Si certaines conditions matérielles, économiques ou encore institutionnelles sont requises pour que des situations d'exclusion puissent se développer, nous souhaitons démontrer ici comment les idéologies interviennent également dans la matérialité des rapports sociaux.

Nous défendons ainsi l'idée que « le mauvais élève », « le fou », « l'étranger » ou encore « le chômeur » ne peuvent exister sans une collectivité qui les qualifie comme tels et qui, ce faisant, participe à une mise à l'écart codifiée par un ensemble de normes.

¹ Karl MARX, *Le Capital*, 1867, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p.607.

² Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012, p.21.

La première dimension qui nous intéresse est donc celle des normes que le sociologue américain Howard Saul Becker définit en 1963 de la façon suivante : « *Tous les groupes sociaux instituent des normes et s'efforcent de les faire appliquer, au moins à certains moments et dans certaines circonstances. Les normes sociales définissent des situations et des modes de comportement appropriés à celles-ci : certaines actions sont prescrites (ce qui est « bien »), d'autres sont interdites (ce qui est « mal »)*¹ ».

Pour qu'un groupe social puisse donc exister et durer, encore faut-il qu'il définisse collectivement (mais pas toujours de façon explicite) ce qui sera reconnu comme acceptable. Une fois ces normes partagées et entretenues par la majorité, celles et ceux qui s'en écartent seront alors considérés comme des déviants : « *Quand un individu est supposé avoir transgressé une norme en vigueur, il peut se faire qu'il soit perçu comme un type particulier d'individu, auquel on ne peut faire confiance pour vivre les normes sur lesquelles s'accorde le groupe. Cet individu est considéré comme étranger au groupe [outsider]*² ».

Une telle approche nous permet de comprendre comment l'exclusion est donc aussi affaire de transgression de normes et comment par exemple « l'obèse » ne sera jamais aussi obèse qu'au sein d'une société où la minceur vire à l'obsession et où les médias, la médecine et l'industrie agroalimentaire se chargent tour à tour de faire du corps mince un idéal esthétique et médical à atteindre. Quant à celles et ceux qui n'y parviendront pas, ils seront désignés comme malades ou fautifs de ne pas avoir fait les efforts nécessaires.

Dans la droite ligne de ces normes qui permettent donc à chaque communauté sociale d'agrèger la multiplicité, s'impose alors une nouvelle dimension : l'idéologie de « la normalité » qui agit comme une référence totalement subjective mais ô combien active pour entretenir l'image simpliste d'une société duale répartie selon les sains d'esprit et les malades mentaux, les travailleurs et les inactifs, les savants et les ignorants... Voilà au final une répartition bien arrangeante, ordonnée par des « normaux » qu'il serait sans doute plus juste de regrouper sous la bannière des « normés ».

¹ Howard Saul BECKER, *Outsiders : Études de sociologie de la déviance*, 1963, Paris, Éditions Métailié, 1985, p.25.

² Howard Saul BECKER, *Outsiders : Études de sociologie de la déviance*, 1963, Paris, Éditions Métailié, 1985, p.25.

Pour soutenir une approche critique de la « normalité », nous pouvons nous référer au philosophe et médecin français Georges Canguilhem qui, dans *Le normal et le pathologique* (1966), a reproché à la médecine de considérer la maladie comme une sorte de déviation et de viciation du normal : « *Ce que l'on trouve de commun aux diverses significations données aujourd'hui ou autrefois au concept de maladie, c'est d'être un jugement de valeur virtuel. (...) Être malade, c'est être nuisible, ou indésirable, ou socialement dévalué¹* ».

L'originalité de Canguilhem se trouve dans le concept de « normativité » par lequel il désigne la capacité humaine à créer des normes : « *L'homme normal c'est l'homme normatif, l'être capable d'instituer de nouvelles normes, mêmes organiques²* ». En faisant de la vie une création perpétuelle de normes, Canguilhem invite donc la médecine en général et la physiologie en particulier à « *reconnaître l'originale normativité de la vie³* ».

Fort de la mise en évidence de cette activité normative, Canguilhem peut alors affirmer qu'il n'y a pas de « *fait normal ou pathologique en soi⁴* ». Pour le philosophe, la maladie n'est rien d'autre qu'une autre allure de la vie et elle est, à ce titre, à appréhender sur le même plan que le normal : « *La maladie est encore une norme de vie, mais c'est une norme inférieure en ce sens qu'elle ne tolère aucun écart des conditions dans lesquelles elle vaut, incapable qu'elle est de se changer en une autre norme. Le vivant malade est normalisé dans des conditions d'existence définies et il a perdu la capacité normative, la capacité d'instituer d'autres normes dans d'autres conditions⁵* ». La maladie ainsi définie, retrouver la santé consistera donc à retrouver la capacité à créer des normes.

Avec Canguilhem, nous pouvons ainsi concevoir la réalité comme une construction codifiée et normée qui relève de l'activité normative de chaque individu. Cette approche

¹ Georges CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, 1966, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p.97.

² Georges CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, 1966, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p.116.

³ Georges CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, 1966, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p.153.

⁴ Georges CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, 1966, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p.162.

⁵ Georges CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, 1966, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p.157.

rappelle à quel point toute normalité est relative, mouvante et périssable puisque « *le milieu du vivant est aussi l'œuvre du vivant*¹ ».

Pour illustrer ce caractère productif de la norme, nous pouvons par exemple nous tourner vers Foucault qui pointe dans *La volonté de savoir* les conséquences de la multiplication des discours sur la sexualité à partir du XVIIIe siècle. Pour le philosophe, le contenu d'une telle mise en discours est tout sauf anodin car cela a permis de tracer une ligne de partage entre ce qui est autorisé et ce qui est défendu : « *À travers tant de discours, on a multiplié les condamnations judiciaires des petites perversions ; on a annexé l'irrégularité sexuelle à la maladie mentale ; de l'enfance à la vieillesse, on a défini une norme du développement sexuel et caractérisé avec soin toutes les déviations possibles*² ».

Tout comme il n'y a donc pas de sexualité en soi mais des expériences historiques et sociales de la sexualité, nous pouvons dire que pour qu'il y ait folie, il faut qu'il y ait psychiatrie ou encore que ce n'est pas tant le chômage qui fait du chômeur un exclu, mais que c'est bien le chômage qui lui rend difficile de confirmer l'idéologie selon laquelle « le travail c'est la santé ».

L'activité normative des hommes et la référence à la normalité nous rappelle ainsi à quel point l'exclusion s'analyse aussi en termes idéologiques. Dans un jeu de places dont les règles sont fixées par la classe dominante, les idéologies permettent aux assignations d'exister autrement que selon des conditions strictement matérielles.

Dans *Stigmate : les usages sociaux des handicaps* (1963), le sociologue Erving Goffman s'est ainsi chargé de démontrer en quoi un infirme peut être victime de ce que nous pourrions appeler « une surexclusion » en cela qu'il est non seulement porteur d'un stigmate mais aussi victime des réactions idéologiques suscitées par ce stigmate dans la communauté normée : « *Il va de soi que, par définition, nous pensons qu'une personne ayant un stigmate n'est pas tout à fait humaine. Partant de ce postulat, nous pratiquons toutes sortes de discriminations, par lesquelles nous réduisons efficacement, même si c'est*

¹ Georges CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, 1966, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p.154.

² Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité I, La Volonté de savoir* in *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 2015, p.642.

souvent inconsciemment, les chances de cette personne. Afin d'expliquer son infériorité et de justifier qu'elle représente un danger, nous bâtissons une théorie, une idéologie du stigmaté, qui sert aussi parfois à rationaliser une animosité fondée sur d'autres différences, de classe, par exemple¹ ».

Et s'il venait à l'esprit de l'individu stigmatisé l'idée de refuser la place assignée, cela ne ferait que justifier la mise à l'écart qui lui a été promise par la majorité normée : *« Bien plus, il arrive que nous percevions la réaction de défense qu'a l'individu stigmatisé à l'égard de sa situation comme étant l'expression directe de sa déficience et la réaction comme le juste salaire de quelque chose que lui, ou ses parents, ou son peuple, ont fait, ce qui, par suite, justifie la façon dont nous le traitons² ».*

Dans cet encodage du réel, il semble donc que « l'exclu » soit pris au piège. Dominé matériellement et idéologiquement, celui qui s'écarte des modèles dominants tiendra alors un rôle d'épouvantail pour signifier ce qu'on risque à ne pas collaborer avec le système en place.

Une fois l'ordre établi confirmé comme la seule société envisageable, il sera alors bien difficile à l'« exclu » de croire en d'autres possibles.

¹ Erving GOFFMAN, *Stigmaté : les usages sociaux des handicaps*, 1963, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, p.15.

² Erving GOFFMAN, *Stigmaté : les usages sociaux des handicaps*, 1963, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, p.16.

V. Sartre et la totalisation dialectique

Avec Marx et sa mise en évidence du couple base-superstructures, nous sommes parvenus à démontrer en quoi l'exclusion sociale est une construction qui débute par des conditions matérielles et qui se pérennise par des dimensions idéologiques. Forts de cela, nous souhaiterions maintenant interroger la liberté qu'il reste à l'exclu pour agir et réagir face à ces situations d'exclusion matériellement et idéologiquement données.

Pour ne pas laisser de côté l'idée majeure selon laquelle la singularité de l'individu ne peut être réduite à une appartenance de classe et « *comment toute détermination d'ordre structurel, idéologique, économique, institutionnel a pour écho des dispositions subjectives, individuées, par lesquelles seules elles s'accomplissent et se reproduisent réellement – bref, comment si toute pratique est effet de structure, toute structure est en même temps l'effet de pratiques antérieures¹* », nous nous tournerons vers la contribution de Jean Paul Sartre au marxisme pour terminer notre entreprise de déconstruction de l'exclusion sociale par la prise en compte des *praxis* individuelles.

En prenant comme point de départ la célèbre affirmation de Sartre dans *Questions de méthode* (1957) selon laquelle « *le marxisme s'est arrêté²* », nous chercherons donc à montrer comment la convocation de la pensée de Sartre nous semble indiquée pour, dans le prolongement des apports de Marx, proposer une approche totalisante de l'exclusion en réunissant ses composantes théoriques et pratiques.

Cela reviendra au final à trouver chez Sartre les éléments nécessaires à la restauration du pouvoir euristique du marxisme.

¹ Emmanuel BAROT (dir.), *Sartre et le marxisme*, Paris, La Dispute, 2011, p.18.

² Jean-Paul SARTRE, *Questions de méthode*, 1957, Paris, Gallimard, 1986, p.25.

1. Critique d'un savoir a priori

Il convient d'emblée de lever toute ambiguïté et de comprendre qu'en écrivant *Questions de méthode*, Sartre n'entend pas remettre en cause la thèse marxiste sur le rôle tenu par les conditions matérielles sur les relations humaines : « *Nous adhérons sans réserves à cette formule du Capital, par laquelle Marx entend définir son « matérialisme » : « Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle » ; et nous ne pouvons concevoir ce conditionnement sous une autre forme que celle d'un mouvement dialectique (contradictions, dépassement, totalisation)¹ ».*

Il ne s'agit donc pas pour Sartre de se passer du marxisme en tant que cadre de pensée car il y voit « *la tentative la plus radicale pour éclairer le processus historique dans sa totalité² ».*

Mais Sartre a pourtant une critique à adresser au marxisme et il ouvre lui-même la porte à un dépassement : « *Qu'est-ce donc qui fait que nous ne soyons pas tout simplement marxiste ?³ ».*

La critique de Sartre ne vise pas Marx directement mais s'adresse à ce que le marxisme est devenu, ou pour être plus précis encore, à ce que certains marxistes ont fait du marxisme initial. C'est donc pour cette raison que Sartre déplore « l'arrêt » du marxisme : la pensée originale de Marx a été transformée et dénaturée au point de perdre son mouvement dialectique qui lui permettait de lier dans le même temps la théorie (les lois historico-économiques agissantes) et la pratique (les conséquences de ces lois sur les comportements).

Le Marx regretté par Sartre, c'est celui par exemple du *18 Brumaire* (1852) s'efforçant de dévoiler les raisons profondes du coup d'état de Louis Napoléon Bonaparte. Là où Victor Hugo ne voit dans son *Napoléon le Petit* que « *le coup de force d'un individu pris*

¹ Jean-Paul SARTRE, *Questions de méthode*, 1957, Paris, Gallimard, 1986, p.35-36.

² Jean-Paul SARTRE, *Questions de méthode*, 1957, Paris, Gallimard, 1986, p.31.

³ Jean-Paul SARTRE, *Questions de méthode*, 1957, Paris, Gallimard, 1986, p.37.

*séparément*¹ » et Proudhon dans *Le Coup d'État* que « *le résultat d'un développement historique antérieur*² », Marx analyse les événements du 2 décembre 1851 à la lumière d'une lutte des classes qui « *créa des circonstances et une situation telles qu'un personnage médiocre et grotesque put faire figure de héros*³ ». Là était pour Sartre la force du marxisme : sa tentative de construire dialectiquement un savoir sur l'homme, entre abstrait et concret, entre théorie et politique, entre structure et pratique.

Mais pour Sartre, ce marxisme là a été perdu et cela n'est surtout pas dû au fait que ses idées ne seraient plus d'actualité : « *Pourtant, il faut nous entendre : cette sclérose ne correspond pas à un vieillissement normal*⁴ ».

Le principal reproche adressé par Sartre au marxisme actuel est de passer à côté de la réalité des hommes en cherchant à la ramener à des savoirs déjà constitués. Là où le marxisme était une force d'analyse, il devient donc un apriorisme interprétatif qui soumet la réalité bien plus qu'il ne l'éclaire : « *Cette méthode ne nous satisfait pas : elle est a priori ; elle ne tire pas ses concepts de l'expérience – ou du moins pas de l'expérience neuve qu'elle cherche à déchiffrer –, elle les a déjà formés, elle est déjà certaine de leur vérité, elle leur assignera le rôle de schèmes constitutifs : son unique but est de faire entrer les événements, les personnes ou les actes considérés dans des moules préfabriqués* »⁵.

La forme historique de ce marxisme sclérosé, Sartre la trouve dans la situation de l'URSS où le marxisme ne pouvait que subir le contrecoup des dirigeants du Parti qui « *craignirent que le libre devenir de la vérité, avec toutes les discussions et tous les conflits qu'il comporte, ne brisât l'unité de combat ; ils se réservèrent le droit de définir la ligne et d'interpréter l'événement*⁶ ». Privé de ses intentions premières et transformé en une doctrine figée, le marxisme devient alors pour Sartre incapable de nouvelles découvertes.

¹ Karl MARX, *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, 1852, Paris, Éditions sociales, 1984, p.60.

² Karl MARX, *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, 1852, Paris, Éditions sociales, 1984, p.60.

³ Karl MARX, *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, 1852, Paris, Éditions sociales, 1984, p.60.

⁴ Jean-Paul SARTRE, *Questions de méthode*, 1957, Paris, Gallimard, 1986, p.32.

⁵ Jean-Paul SARTRE, *Questions de méthode*, 1957, Paris, Gallimard, 1986, p.39.

⁶ Jean-Paul SARTRE, *Questions de méthode*, 1957, Paris, Gallimard, 1986, p.25-26.

En présentant le marxisme contemporain comme un « *inhumanisme*¹ » qui assigne l'individu à n'être qu'un rouage docile du processus historique, Sartre invite à repenser le marxisme en cherchant à atteindre la personne réelle au sein de l'histoire, ou, pour le dire autrement, l'événement historique individué.

2. La force de la praxis individuelle

Nous avons vu précédemment que Sartre ne renie pas la pertinence du cadre général fourni par le marxisme mais il condamne sa dénaturation en une accumulation de diktats qui passent totalement à côté des hommes réels et les présentent comme les instruments passifs de leur classe.

Pour que le marxisme ne laisse pas le sujet de côté, Sartre défend donc l'importance de ne pas se désintéresser de la manière dont les rapports de classe sont vécus, c'est à dire de la façon dont se joue « *l'intériorisation de l'extériorité*² ».

L'argument de Sartre est célèbre : « *Valéry est un intellectuel petit-bourgeois, cela ne fait pas de doute. Mais tout intellectuel petit-bourgeois n'est pas Valéry*³ ». Le marxisme ne peut donc pas se passer de l'homme s'il se veut un véritable matérialisme dialectique capable de lire le réel en reliant des conditions objectives à des données plus subjectives, à l'image d'un Marx qui « *tentait d'engendrer dialectiquement son savoir sur l'homme, en s'élevant progressivement des déterminations les plus larges aux déterminations les plus précises*⁴ ».

Ce qu'il manque à ce marxisme contemporain, c'est « *une hiérarchie de médiations*⁵ », c'est à dire un intérêt porté aux intermédiaires qui, parce que situés entre la classe universelle et l'individu, vont nous renseigner sur la façon dont le sujet vit pour lui-même et par lui-même les conditions matérielles qui l'entourent. Pour reprendre l'exemple de Valéry, le poète ne peut pas être uniquement ramené et réduit à la petite bourgeoisie à

¹ Jean-Paul SARTRE, *Questions de méthode*, 1957, Paris, Gallimard, 1986, p.121.

² Jean-Paul SARTRE, *Questions de méthode*, 1957, Paris, Gallimard, 1986, p.61.

³ Jean-Paul SARTRE, *Questions de méthode*, 1957, Paris, Gallimard, 1986, p.55.

⁴ Jean-Paul SARTRE, *Questions de méthode*, 1957, Paris, Gallimard, 1986, p.49.

⁵ Jean-Paul SARTRE, *Questions de méthode*, 1957, Paris, Gallimard, 1986, p.55.

laquelle il appartient : il est aussi un individu concret qui vit de façon singulière son appartenance à cette classe.

Il s'agit donc ici pour Sartre de réintroduire dans le marxisme la liberté individuelle qui a été oubliée : le marxisme « *s'est privé du recours à la liberté, seule instance constituante par laquelle vient au monde l'Histoire, dialectique constituée¹* ». Sartre opère ainsi un retour à la *praxis*, c'est à dire à l'action qu'un individu ou qu'un groupe exerce sur son milieu. Pour lui, l'homme ne peut pas seulement subir les conditions matérielles « *car éprouver une condition, c'est déjà se projeter vers son dépassement – qu'il soit dans le refus, l'intériorisation, l'assomption²* ».

Chez Sartre, la subjectivité existe et présente un intérêt. Dans une conférence donnée à Rome en 1961 sur invitation de l'Institut Gramsci, le philosophe démontre que la subjectivité est indispensable à la connaissance du social et pose la *praxis* comme le lieu même où la subjectivité pourra être dévoilée : « *Si la subjectivité est saisie là où elle a lieu, c'est-à-dire sous forme d'intériorisation de l'extérieur, de transformation d'un système d'extériorisation en un système d'intériorisation, elle est déformée, elle me devient un objet extérieur, je la tiens à distance. Mais, où je reconnais le mieux la subjectivité, c'est dans les résultats du travail et de la praxis, en réponse à une situation. Si la subjectivité peut m'être découverte, c'est à cause d'une différence qu'il y a entre ce que la situation réclame communément et la réponse que je lui donne³* ».

Parce qu'il y a toujours une singularisation de l'universel (c'est à dire une intériorisation de n'importe quelle modification extérieure) et une extériorisation sous la forme d'une singularité projetée à l'extérieur de soi, la subjectivité de l'homme réunit à la fois son passé et son être de classe : « *Et c'est de cette façon qu'il faut, par conséquent, concevoir la subjectivité, à savoir qu'elle est projection perpétuelle. De quoi ? Dans la mesure où c'est une médiation, il ne peut s'agir que de la projection de l'être en deçà sur l'être d'au-*

¹ Juliette SIMONT, *Sartre et l'être-de-classe* in Emmanuel BAROT (dir.), *Sartre et le marxisme*, Paris, La Dispute, 2011, p.37.

² Juliette SIMONT, *Sartre et l'être-de-classe* in Emmanuel BAROT (dir.), *Sartre et le marxisme*, Paris, La Dispute, 2011, p.40.

³ Jean-Paul SARTRE, *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, 1961, Paris, Les Prairies ordinaires, 2013, p.46.

delà. Ce qui nous donne alors la possibilité de comprendre en quoi la subjectivité est indispensable pour la connaissance dialectique du social¹ ».

Si le marxisme veut se comporter en véritable matérialisme dialectique, il ne doit pas laisser l'élucidation de ces *praxis* et de cette subjectivité à la psychanalyse, à la sociologie ou encore à l'ethnologie. Il doit, selon Sartre, cesser de remplacer les particularités par l'universel et prendre au sérieux les façons singulières de vivre sa propre classe en cessant de croire « *que nous naissons à l'âge où nous gagnons notre premier salaire²* ».

3. La méthode progressive-régressive

Contre un marxisme idéaliste qui ne fait de l'homme qu'un produit passif et soumis aux conditions économiques, Sartre en appelle donc à un nouveau regard porté sur le sujet capable de transformer et de dépasser, par son travail et son action, toute situation définie.

Pour étudier ce rapport entre les hommes et les « conditions de départ », Sartre laisse donc là ce marxisme contemporain qui, prisonnier de ses modèles d'analyse, sait par avance ce qu'il a à trouver, et propose une nouvelle méthode qui va établir des « va-et-vient » entre l'époque (le processus historique) et la biographie (la singularité des conduites).

Sartre souhaite aller plus loin en prenant en compte le rôle de chacun dans l'évènement historique. Il ne s'agit donc plus de ramener les actions singulières à des hasards de l'histoire mais de prendre au sérieux l'homme singulier et agissant au cœur même du champ social : « *Car la totalisation dialectique doit envelopper les actes, les passions, le travail et le besoin tout autant que les catégories économiques, elle doit à la fois replacer l'agent ou l'évènement dans l'ensemble historique, le définir par rapport à l'orientation du devenir et déterminer exactement le sens du présent en tant que tel³* ».

Pour que le projet humain ne finisse pas écrasé sous l'histoire, Sartre propose une méthode où « *le mouvement de la compréhension est simultanément progressif (vers le résultat*

¹ Jean-Paul SARTRE, *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, 1961, Paris, Les Prairies ordinaires, 2013, p.66.

² Jean-Paul SARTRE, *Questions de méthode*, 1957, Paris, Gallimard, 1986, p.60.

³ Jean-Paul SARTRE, *Questions de méthode*, 1957, Paris, Gallimard, 1986, p.121.

objectif) et régressif (je remonte la condition originelle)¹ ». C'est donc parce que cette méthode est progressive et régressive à la fois qu'elle est une véritable approche totalisante et capable de dépasser les modèles limités du marxisme contemporain. Pour être heuristique et poursuivre dans ses découvertes, cette nouvelle approche doit redécouvrir en l'homme son humanité véritable, sa liberté et son pouvoir de modifier l'histoire en poursuivant ses propres fins.

Dans *Saint Genet, comédien et martyr* (1952), Sartre va ainsi démontrer en quoi la vie du romancier et homme de théâtre Jean Genet doit être abordée selon ce que l'écrivain a fait de la pauvreté ou de la bâtardise qui auraient pu être initialement des voies sans issue. Parce que l'histoire de Genet est une histoire de transformation et de libération, il importe pour Sartre de ne pas en rester seulement aux conditions structurelles : « *Si nous voulons comprendre cet homme et son univers, il n'est pas d'autre moyen que de reconstruire soigneusement, à travers les représentations mythiques qu'il nous en donne, l'événement originel à quoi il se réfère sans cesse et qu'il reproduit dans ses cérémonies secrètes. La méthode s'impose : par l'analyse des mythes rétablir les faits dans leur signification vraie² ».*

On retrouve cette même approche dans *L'Idiot de la famille* (1971), un ouvrage inachevé consacré à Flaubert, où Sartre s'intéresse à l'enfance de l'écrivain et plus précisément à la première des médiations, celle de la famille à la fois constituée par l'histoire mais aussi vécue de façon singulière par l'enfant qui y grandit.

Ce qui intéresse Sartre, c'est à la fois l'appartenance profonde de Flaubert à la bourgeoisie et la façon dont il se construira ensuite contre elle, par elle et, quoiqu'il en soit, avec elle : « *Le mélange explosif de scientisme naïf et de religion sans Dieu qui constitue Flaubert et qu'il tente de surmonter par l'amour de l'art formel, nous pourrions l'expliquer si nous comprenons bien que tout s'est passé dans l'enfance, c'est à dire dans une condition radicalement distincte de la condition adulte : c'est l'enfance qui façonne des préjugés indépassables, c'est elle qui fait ressentir, dans les violences du dressage et de l'égarément de la bête dressée, l'appartenance au milieu comme un événement singulier³ ».*

¹ Jean-Paul SARTRE, *Questions de méthode*, 1957, Paris, Gallimard, 1986, p.139.

² Jean-Paul SARTRE, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952, p.13.

³ Jean-Paul SARTRE, *Questions de méthode*, 1957, Paris, Gallimard, 1986, p.58.

Le propre de Flaubert selon Sartre n'est donc pas à trouver dans son choix d'écrire mais dans son choix d'écrire « à sa façon », c'est à dire d'une manière qui consiste en un double mouvement : celui de répéter sa condition originelle et celui de dépasser cette même condition. Ce double mouvement, oublié par le marxisme contemporain, seule une approche totalisante pourra le prendre en compte et rendre ainsi à la *praxis* son statut de « *passage de l'objectif à l'objectif par l'intériorisation*¹ ».

Par sa méthode progressive-régressive, Sartre nous invite ainsi à prendre au sérieux ce que l'exclu va faire de sa mise à l'écart et nous aiguille sur une étude de la subjectivation de l'exclusion et de sa transformation objective. C'est là l'occasion de reconnaître le pouvoir créateur du sujet opprimé et de faire de ce qui est « hors normes » non pas ce qui n'est pas normal mais ce qui désigne une autre réalité.

Celles et ceux qui s'écartent de la norme ne sont alors plus seulement des déviants : ils sont aussi ceux qui ne peuvent ou ne veulent se soumettre à l'idéologie dominante. Ils sont ceux qui rappellent qu'il n'existe ni normes ni modèles obligatoires. Ils sont ceux par lequel arrivent d'autres possibles.

¹ Jean-Paul SARTRE, *Questions de méthode*, 1957, Paris, Gallimard, 1986, p.90.

Conclusion

À travers ce travail de recherche, nous avons voulu dépasser ce qui se donne à voir ou à entendre sur l'exclusion sociale pour parvenir à l'identification des conditions structurelles et idéologiques qui font de l'exclusion une construction sociale totale. Par ce travail de déconstruction, nous avons souhaité en finir avec les approches fatalistes de l'exclusion : la mise à l'écart d'une frange de la population fait organiquement partie d'un antagonisme de classe qui s'origine au cœur même des rapports de production et qui perdure avec le soutien des modèles imposés par la classe dominante. L'exclusion sociale n'est donc plus un phénomène à la marge mais la condition intrinsèque à l'exercice d'un pouvoir de classe.

En cherchant tout d'abord à nous rapprocher d'une philosophie capable de prendre en compte les luttes et les confrontations qui caractérisent la vie sociale, nous avons débuté en soutenant l'intérêt d'un retour à Marx pour trouver les éclairages théoriques et méthodologiques capables de mener à bien l'analyse critique souhaitée. Par sa nouvelle approche du monde et sa volonté d'en terminer avec un capitalisme dont les logiques d'accumulation illimitée donnent naissance à une accumulation des formes de domination, nous avons ainsi trouvé chez Marx les forces diagnostiques et prospectives pour dépasser les appellations qui désignent sans parvenir à expliquer et pour définir l'exclusion sociale comme une construction humaine qui n'est ni fatale, ni indépassable.

Dans un deuxième temps, nous avons montré, exemples historiques à l'appui, que l'exclusion est une constante des organisations sociales. Pour illustrer les formes que peut prendre une exclusion « officielle », nous nous sommes tournés vers l'Antiquité et avons mis en évidence comment à Athènes, à Sparte ou encore à Rome, l'égalité ne fut jamais totale. Que cela soit par l'existence de classes, par une accessibilité restreinte au titre de citoyen ou encore par des procédures d'exil, une exclusion officielle et légitimée a traversé et a structuré la cité antique au point qu'une large partie de sa population s'est trouvée mise au ban de la communauté civique.

Pour l'analyse d'une exclusion plus « officieuse », nous avons choisi de nous tourner vers la figure du fou pour démontrer en quoi l'exclusion du malade libère la société de ses éléments critiques et confirme la validité des normes établies. En passant de l'asile qui aliène à l'institution totalitaire qui contrôle et détermine ce que le patient doit être, nous

avons tenu à montrer en quoi l'acte thérapeutique peut passer à côté d'une réelle reconnaissance de la folie pour ne consister au final qu'en une atténuation des réactions de l'exclu envers les « excluants ».

À la suite de ces deux exemples historiques d'une exclusion qui s'organise autour d'une nette répartition des rôles (les citoyens et « les autres », les sains d'esprit et « les autres »), nous avons suivi la thèse marxiste selon laquelle l'analyse du mode de production propre à une société est déterminante pour appréhender la nature des rapports sociaux. Ainsi, nous avons vu comment, sous l'ère capitaliste qui ne vise qu'une accumulation illimitée du capital, s'inaugure avec la division technique du travail une division sociale qui se tient dans des rapports sociaux d'exploitation et de domination. En séparant ceux qui possèdent les moyens de production et ceux qui n'ont plus que leur force de travail à proposer, le mode de production capitaliste organise donc les positions structurelles occupées dans la société. La mise en évidence de cette division des rôles qui consiste au final en une relation de pouvoir imposée par la classe dominante nous a alors permis de comprendre que « l'exclu » n'est pas celui qui est « hors société » mais celui qui est tenu à l'écart du modèle capitaliste. Pire, il est sans doute une pièce essentielle à son hégémonie.

Pour prolonger notre déconstruction de l'exclusion sociale, nous avons cherché dans un quatrième temps à dévoiler les conditions nécessaires à la stabilité de cet ordre établi par les rapports capitalistes de production en cheminant avec l'intime conviction que cette assignation de places ne pouvait perdurer sans l'intervention de dimensions autres que celle de la division du travail. En nous intéressant aux superstructures marxistes que sont l'État, les appareils d'État ou les idéologies, nous avons ainsi prolongé notre réflexion en mettant en évidence un encodage du réel qui passe par des phénomènes de contrôle, de reproduction ou encore de normalisation. En ne cessant soit d'écarter soit de ramener à lui celles et ceux qui ne peuvent pas ou ne veulent pas convenir à ses modèles, le monde capitaliste nous est alors apparu comme saturé de mystifications qui ne semblent viser qu'une seule chose : ne pas montrer ouvertement son visage de violence et d'oppression pour que ne naissent pas en son sein des contradictions trop évidentes qui finiraient par lui être fatales.

Enfin, et pour pénétrer encore un plus loin dans les coulisses de l'exclusion sociale, nous avons choisi de tenir éloigné un marxisme qui ne verrait dans les pratiques singulières que des effets de structure et qui condamnerait ainsi chaque personne à n'être que le résultat passif de sa condition de classe. En nous tournant vers Sartre et sa méthode progressive-régressive, nous avons ainsi démontré qu'une approche totalisante de l'exclusion se doit de prendre également en compte la façon dont la personne éprouve sa condition d'« exclue » et de porter attention à ce qu'elle va faire, en tant que sujet singulier agissant, de la réalité initiale des conditions matérielles. Par ce passage d'une analyse « macro » à une analyse « micro », nous avons cherché à ne pas laisser de côté la double question de l'intériorisation et de l'objectivation de l'exclusion.

Forts de ce travail qui nous permet désormais d'affirmer que l'exclusion n'est pas une fatalité indépassable mais bien une composante « organique » du système capitaliste, il ne nous reste plus qu'à assumer notre volonté de ne surtout pas conclure notre démarche afin de prolonger le combat permanent qui est à mener autour des conditions nécessaires à l'émancipation des minorités.

Ce combat, nous continuerons à le mener dans notre secteur professionnel, celui d'un « travail social » qui, s'il n'y prend garde, finira par perdre de vue qu'il participe lui aussi à la pérennisation de l'ordre établi en préparant les individus à accepter qu'être « exclu » est la seule réalité qui leur soit permise. En 1978, la sociologue et historienne Jeanine Verdès-Leroux avait pourtant tiré le signal d'alarme en présentant les différents secteurs du travail social comme « *un projet de contrôle social cohérent*¹ ». Depuis, les politiques de « prise en charge » de l'exclusion se sont chargées d'agir tel « *un processus de réification au cours duquel l'individu est pris comme chose objectivée, saisi par un savoir tout-puissant qui ne lui laisse aucune chance d'exprimer sa différence*² ». Si les actrices et acteurs du travail social ne se dégagent pas de cette idéologie de la prise en charge, ils seront alors les nouveaux administrateurs de la violence exercée par la classe dominante et, sous couvert d'une relation d'aide, ne mèneront pas le travail émancipateur qui consiste à insister sur la capacité des individus à se démarquer des identités assignées par le programme social capitaliste.

¹ Jeanine VERDÈS-LEROUX, *Le travail social*, Paris, Les Éditions De Minuit, 1978, p.9.

² Dominique DEPENNE, *Éthique et accompagnement en travail social*, Issy-les-Moulineaux, ESF Éditeur, 2014, p.60.

Mais il est clair que cette démarche qui vise à rompre avec les idées dominantes ne peut pas se limiter à notre seul champ professionnel tant c'est bien l'accumulation capitaliste qui organise l'exclusion. Pour abolir jusqu'aux principes même de l'exclusion, ce sont donc les logiques capitalistes qu'il s'agit de renverser, celles qui organisent l'État, les classes et l'exploitation de l'homme par l'homme.

Comment alors imaginer la fin du capitalisme sans se voir être systématiquement taxé d'utopisme béat ? Au moment où la crise financière du capitalisme atteint des proportions effrayantes, où les inégalités entre les puissants et les plus démunis n'ont jamais été aussi marquées, où l'équilibre écologique menace de céder sous une accumulation colossale de déchets et sous une exploitation illimitée des ressources naturelles, n'est-il pas urgent d'avoir l'audace de penser à un autre possible ?

Dans un essai intitulé *Crack Capitalism*, le sociologue et philosophe irlandais John Holloway insiste sur les nombreuses brèches qui fragilisent déjà le système capitaliste et en appelle à une révolution qui prendrait la forme d'un « *processus interstitiel*¹ » animé par la décision consciente de rejeter les contraintes du capitalisme : « *La dignité n'attendra pas : la brèche est une insubordination ici et maintenant, et non un projet pour l'avenir. Ce n'est pas « après la révolution, nos vies ne seront plus subordonnées au capital », mais « ici et maintenant, nous refusons de subordonner notre activité à l'autorité du capital : nous le pouvons et le voulons, et nous sommes en train de faire quelque chose d'autre ». Il y a un changement dans la temporalité de la rébellion. (...) Le communisme (ou quelle que soit la façon dont nous choisissons de l'appeler) devient une nécessité immédiate, et non un futur stade de développement*² ».

Dans cette volonté de s'opposer, nous trouvons une condition nécessaire pour cesser de reproduire ce que l'autorité du capital cherche à nous imposer. Du refus des discriminations sexistes, racistes ou homophobes aux luttes contre toute forme de domination et d'exploitation, le combat est certes vaste mais il n'est pas vain car il se mène au cœur même d'un monde capitaliste qui cherche à endiguer (contrôles, répressions et consommation excessive à l'appui) toute tentative de subversion.

¹ John HOLLOWAY, *Crack Capitalism*, Paris, Éditions Libertalia, 2012, p.35.

² John HOLLOWAY, *Crack Capitalism*, Paris, Éditions Libertalia, 2012, p.56-57.

Mais il faut aller plus loin encore car ce combat ne peut pas et ne doit pas être seulement une affaire individuelle. En suivant Trotsky, nous pensons ainsi que les masses sont le véritable sujet politique et révolutionnaire : « *Le trait le plus incontestable de la Révolution, c'est l'intervention directe des masses dans les événements historiques. D'ordinaire, l'État, monarchique ou démocratique, domine la nation ; l'histoire est faite par des spécialistes du métier : monarques, ministres, bureaucrates, parlementaires, journalistes. Mais, aux tournants décisifs, quand un vieux régime devient intolérable pour les masses, celles-ci brisent les palissades qui les séparent de l'arène politique, renversent leurs représentants traditionnels, et, en intervenant ainsi, créent une position de départ pour un nouveau régime. (...) L'histoire de la révolution est pour nous, avant tout, le récit d'une irruption violente des masses dans le domaine où se règlent leurs propres destinées¹* ». Reconnaître ce pouvoir aux masses, c'est mettre en avant leurs capacités à s'extraire par eux-mêmes de l'état d'oppression et d'exclusion dans lequel les maintient l'ordre social capitaliste.

Alors que manque-t-il pour qu'un tel renversement s'opère ? Que faut-il pour lutter contre l'apparente permanence de ce capitalisme décomplexé qui a fait dire au philosophe américain Fredric Jameson qu' « *il est aujourd'hui plus facile d'imaginer la fin du monde que la fin du capitalisme* » ?

Parce que, depuis ses origines, le capitalisme est un mouvement de séparation, de privatisation, d'appropriation et de mystification qui assèche l'idée même d'un « commun » et aliène le besoin vital de prétendre à une vie authentique, nous pensons qu'il est urgent de reconquérir du commun en cherchant à s'extraire de cette division imposée.

Un tel effort en appelle inmanquablement à une conscience de classe retrouvée et la stratégie à venir consisterait alors à réunir les intérêts partagés par les dominés de la société capitaliste. Cette crise de réalisme pourrait alors révéler que les situations d'exclusion, d'exploitation et de domination ne sont pas réservées aux seuls « exclus ».

La révolution à venir ne serait alors pas seulement celle des minorités : elle serait la nôtre.

¹ Léon TROTSKY, *Histoire de la révolution russe*, 1930, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p.33.

Bibliographie

- **Karl MARX**

Karl MARX, *Contribution à la critique de l'économie politique*, 1859, Paris, Les éditions sociales, 2014.

Karl MARX, *Correspondance entre Marx et Ruge* in *Œuvres philosophiques*, Tome V, Paris, Alfred Costes, 1937.

Karl MARX, *Introduction aux Grundrisse*, 1857, Paris, Les Éditions Sociales, 2014.

Karl MARX, *Le Capital*, 1867, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.

Karl MARX, *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, 1852, Paris, Éditions sociales, 1984.

Karl MARX, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007.

Karl MARX, *Misère de la philosophie*, 1847, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2002.

Karl MARX, *Thèses sur Feuerbach*, 1845, in Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012.

- **Karl MARX et Friedrich ENGELS**

Karl MARX et Friedrich ENGELS, *La Sainte Famille*, 1845, Paris, Éditions sociales, 1972.

Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, 1846, Paris, Les éditions sociales, 2012.

Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, 1848, Paris, Flammarion, 1998.

- **Friedrich ENGELS**

Friedrich ENGELS, *Anti-Dürhring (Monsieur E. Dühring bouleverse la science)*, 1878, Paris, Les éditions sociales, 1977.

Friedrich ENGELS, *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, 1845, Paris, Éditions sociales, 1975.

Friedrich ENGELS, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, 1888, Paris, Éditions Sociales, 1979.

- **Sur l'exclusion**

Anthony ATKINSON, *Avons nous oublié qui se cache derrière les chiffres de l'exclusion ?* in Libération, 21 janvier 2016, consultable sur http://www.liberation.fr/debats/2016/01/21/anthony-atkinson-avons-nous-oublie-qui-se-cache-derriere-les-chiffres-de-l-exclusion_1428004

Robert CASTEL, *Les pièges de l'exclusion* in Lien social et Politiques, numéro 34, 1995, consultable sur <http://id.erudit.org/iderudit/005065ar>

Julien DAMON, *L'exclusion*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.

Saül KARSZ, *L'exclusion, définir pour en finir*, Paris, Dunod, 2004.

René LENOIR, *Les exclus. Un français sur dix*, 1974, Paris, Seuil, 1989.

Serge PAUGAM, *L'exclusion, l'état des savoirs*, Paris, Éditions La Découverte, 1996.

Alain TOURAINE, *Face à l'exclusion* in Citoyenneté et Urbanité, Paris, Éditions Esprit, 1991.

Joseph WRÉSINSKI, *Grande pauvreté et précarité économique et sociale* in Rapport au Conseil économique et social, 1987, p.57, consultable sur <http://www.joseph-wresinski.org/fr/grande-pauvrete-et-precarite>

- **Sur la philosophie sociale**

Franck FISCHBACH, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.

Axel HONNETH, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006.

John RAWLS, *Théorie de la justice*, 1971, Paris, Seuil, 2009.

Amartya SEN, *L'idée de justice*, 2009, Paris, Flammarion, 2012.

- **Sur les différentes dimensions du marxisme**

Emilio ALBAMONTE, *Tactique et stratégie à l'époque impérialiste* In *Révolution Permanente*, n°5, 2012.

Maurice LAGUEUX, *Le marxisme est-il encore pertinent aujourd'hui ?* In *Recherches sociographiques*, vol. 45, n°2, 2004. Article consultable sur : <http://id.erudit.org/iderudit/009650ar>

- **Sur l'exclusion sous l'Antiquité**

ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

ARISTOTE, *Les Politiques*, Paris, Flammarion, 1993.

Pierre CABANES, *Le monde grec*, 1998, Paris, Armand Colin, 2015.

Jérôme CARCOPINO, *L'ostracisme athénien*, 1908, Paris, Presses Universitaires de France, 1954.

Michel DEBIDOUR, *De l'exclusion à l'exil dans le monde grec et d'un exilé célèbre en particulier* in Catherine WOLFF (dir.), *Les Exclus dans l'Antiquité*, Paris, Éditions de Boccard, 2007, p.39.

Michel DUBUISSON, *Barbares et barbarie dans le monde gréco-romain* In *L'antiquité classique*, vol. 70, n°1, 2001. Article consultable sur : www.persee.fr/doc/antiq_0770-2817_2001_num_70_1_2448

Moses FINLEY, *Esclavage antique et idéologie moderne*, 1979, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981.

Denis Numa FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, 1864, Paris, Flammarion, 1984.

HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours*, Paris, Le Livre de Poche, 1999.

Edmond LEVY, *Sparte, histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*, Paris, Éditions du Seuil, 2003.

Claude MOSSÉ, *Le citoyen dans la Grèce antique*, Paris, Éditions Nathan, 1993.

Catherine WOLFF (dir.), *Les Exclus dans l'Antiquité*, Paris, Éditions de Boccard, 2007.

- **Sur la mise à l'écart de la folie**

Franco BASAGLIA, *Les institutions de la violence* in Franco BASAGLIA (dir.), *L'Institution en négation*, Paris, Les éditions arkhê, 2012.

Franca BASAGLIA ONGARO, *Renversement institutionnel et but commun* in Franco BASAGLIA (dir.), *L'Institution en négation*, Paris, Les éditions arkhê, 2012.

Guy BENLOUBU, *Entretien avec Félix Guattari* In *Le lien social*, n°181, 1992. Article consultable sur : <http://cliniquedelaborde.pagesperso-orange.fr/browser.htm>

Yves BUIN, *Psychiatries : l'utopie, le déclin*, Toulouse, Éditions Erès, 1999.

Pierre DELION, *La psychothérapie institutionnelle : d'où vient-elle et où va-t-elle ?* In EMPAN, n°96, 2014.

Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961, Paris, Gallimard, 1972.

Erving GOFFMAN, *Asiles : études sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Les Éditions De Minuit, 1968.

Albert LONDRES, *Chez les fous*, 1925, Paris, Le serpent à plumes, 1997.

Claude QUÉTEL, *Histoire de la folie de l'Antiquité à nos jours*, 2009, Paris, Éditions Tallandier, 2012.

Claude QUÉTEL, *On a toujours peur du grand méchant fou !*, article web consultable sur : https://le-cercle-psy.scienceshumaines.com/claude-quetel-on-a-toujours-peur-du-grand-mechant-fou_sh_24162

Emmanuelle ROZIER, *La clinique de La Borde ou les relations qui soignent*, Toulouse, Éditions Erès, 2014.

Édouard ZARIFIAN, *Histoire de la folie de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2000.

- **Sur l'héritage et les écarts entre MARX, HEGEL et FEUERBACH**

Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, 1841, Paris, Gallimard, 1992.

Franck FISCHBACK, *La critique de Hegel in Karl MARX, Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, 1817, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2012.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, 1821, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

- **Sur les rapports entre le capitalisme et le prolétariat**

Sarah ABDELNOUR, *Les nouveaux prolétaires*, Paris, Éditions Textuel, 2012.

Emmanuel BAROT et Juan CHINGO, *La classe ouvrière en France : Mythes et réalités* In *Cahiers Révolution Permanente*, n°2, 2014. Consultable sur : www.revolutionpermanente.fr/Cahiers-Revolution-Permanente-no-2

Alain BIHR, *Les rapports sociaux de classes*, Lausanne, Éditions Page deux, 2012.

Robert CASTEL, *Les Métamorphoses de la question sociale : une chronique du salariat*, Paris, Gallimard, 1995.

Cédric DURAND, *Le capitalisme est-il indépassable ?*, Paris, Éditions textuel, 2009.

David RICARDO, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, 1817, Paris, Flammarion, 1992.

Adam SMITH, *Recherche sur la nature et les causes de la Richesses des Nations*, 1776, Paris, Economica, 2000.

John HOLLOWAY, *Crack Capitalism*, Paris, Éditions Libertalia, 2012.

- **Sur l'État de contrôle et les appareils idéologiques d'État**

Louis ALTHUSSER, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, 1970 in *Positions*, 1976, Paris, Éditions sociales, 1982.

Pierre BOURDIEU et Jean-Claude PASSERON, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, 1970, Paris, Les Éditions de Minuit, 2014.

Pierre BOURDIEU, *L'école conservatrice* In *Revue française de sociologie*, vol. 7, n°3, 1966. Article consultable sur : www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1966_num_7_3_2934

Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité I, La Volonté de savoir* in *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 2015.

Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

Didier OTTAVIANI et Isabelle BOINOT, *L'humanisme de Michel Foucault*, Paris, Ollendorff & Desseins, 2008.

Philippe PERRENOUD, *La triple fabrication de l'échec scolaire in L'échec à l'école : échec de l'école ?*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1992.

Jacques RANCIERE, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987.

- **Sur les idéologies**

Howard Saul BECKER, *Outsiders : Études de sociologie de la déviance*, 1963, Paris, Éditions Métailié, 1985.

Georges CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, 1966, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

Franck FISCHBACH, *L'idéologie chez Marx : de la « vie étriquée » aux représentations « imaginaires »*, in *Critiques de l'Idéologie*, 2008, Actuel Marx n°43.

Isabelle GARO, *Le fétichisme de la marchandise chez Marx entre religion, philosophie et économie politique*, 2000, texte disponible sur <http://www.isabelle-garo.fr/travaux/MarxFetichisme.html>.

Laurent GAYOT, *L'idéologie chez Marx : concept politique ou thème polémique ?* in *Actuel Marx en Ligne* n°32, 15/10/2007, consultable à l'adresse suivante : <http://actuelmarx.parisnanterre.fr/alp0032.htm>

Erving GOFFMAN, *Stigmate : les usages sociaux des handicaps*, 1963, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975.

Sarah KOFMAN, *Camera obscura – De l'idéologie*, Paris, Galilée, 1973.

- **Sur la force des *praxis* individuelles chez SARTRE**

Emmanuel BAROT (dir.), *Sartre et le marxisme*, Paris, La Dispute, 2011.

Jean-Paul SARTRE, *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, 1961, Paris, Les Prairies ordinaires, 2013.

Jean-Paul SARTRE, *Questions de méthode*, 1957, Paris, Gallimard, 1986.

Jean-Paul SARTRE, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952.

Juliette SIMONT, *Sartre et l'être-de-classe* in Emmanuel BAROT (dir.), *Sartre et le marxisme*, Paris, La Dispute, 2011.

- **Outils de repérage**

Gérard BENSUSSAN et Georges LABICA (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982.

David HARVEY, *Pour lire Le Capital*, Paris, La ville brûle, 2012.

André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 1926, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

Henri LEFEBVRE, *Le marxisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

Henri LEFEBVRE, *Sociologie de Marx*, 1966, Paris, Presses Universitaires de France, 1974.

Pierre MASSET, *Les 50 mots-clés du marxisme*, Toulouse, Edouard Privat, 1970.