

Autarcie libérale contre autonomie socialiste.

Défense d'une conception anticapitaliste de la liberté.

Par Yohann Sparfell



Portrait de Louis-Auguste Blanqui – Antoine-Joseph Wiertz

Le capitalisme a ceci de pernicieux qu'il fait passer pour des facteurs d'accomplissement de l'être, pour des promesses de réalisation de l'individu, certains concepts tels que la liberté ou l'autonomie, dont il modifie pourtant profondément la portée et le sens. Alors que la liberté et l'autonomie sont, dans une communauté harmonieusement constituée, des facteurs intégrés à l'autoréalisation et la socialisation des personnes, le sens

qu'ils prennent dans le contexte libéral en fait des buts ultimes, lointains, ne valant plus que pour eux-mêmes, et qui consacrent l'image illusoire d'une réussite sociale basée sur l'atomisation des individus, guidés par leurs intérêts rationnels supposés contradictoires. Sous l'effet de fétiches modernes comme la marchandise, le travail et l'argent, les grandes nations capitalistes ont donc vu s'élaborer des rapports sociaux historiquement spécifiques, qui exercent sur les sujets une nécessité pour ainsi dire normative de séparation (voire de distanciation) à l'égard de leurs congénères. Ce fétichisme engendre conséquemment une violente frustration humaine, parce qu'il mine toute possibilité de relations directes de coopération ou d'échanges, et ce dans la mesure où les rapports humains se trouvent être désormais médiatisés par les fétiches en lesquels a été placé un sacro-saint pouvoir de maintien d'une « cohésion » sociale entre les individus déracinés et massifiés.

Être « libre », sous un régime capitaliste, signifie en fait que l'on s'isole des autres, et que l'on peut faire abstraction d'eux. Par la marchandise, le travail et l'argent, l'individu du monde moderne libéral ne se sent plus en inter-dépendance avec ses congénères : il a l'illusion de pouvoir vivre sans se soucier de quiconque. Mais sa liberté et son autonomie par conséquent, ne sont plus à vrai dire qu'une forme d'autarcie, puisqu'il ne devient libre qu'en se retranchant du groupe, en s'affranchissant de toute relation de dépendance (idéologie techniciste de l'homme « connecté »).

Afin d'assurer que les rapports sociaux établis sur l'échange des marchandises et sur la force de travail puissent pérenniser le processus d'accumulation du capital, la société capitaliste a érigé une forme de « liberté » comme d'une nécessité pour l'« accomplissement » des individus et leur possible participation au libre cours de ces rapports. La détermination du droit censé protéger ces libertés, dont la nature implique qu'elles doivent être perpétuellement ajustées en fonction d'une nécessaire adaptation des individus aux conditions fluctuantes du processus d'accumulation, est l'apanage des institutions et de l'État démocratique républicain, qui se contentent la plupart du temps d'accompagner l'économie dans sa conquête du monde, et le capital dans sa croissance perpétuelle. Les droits par conséquent, restent corrélativement en phase avec les besoins historiques de la société marchande, et notamment avec l'élaboration de rapports sociaux structurés autour de la présupposition que la « liberté » et l'« autonomie » sont essentiellement détenues par le producteur ou le détenteur de marchandises, force de travail incluse malgré, peut-on préciser, le caractère irréductible de cette dernière à n'être qu'une « simple marchandise » ; ils règlent les rapports entre producteurs et consommateurs, ainsi qu'entre capitalistes et détenteurs de la force de travail. L'ordre légal garantit de la sorte la régulation des rapports sociaux entre sujets juridiques,

libres et égaux, en tant qu'entités économiques autonomes, ou supposées formellement telles, et détermine la nature de ces relations qui s'opèrent par contrats. De tels rapports sont liés à l'institutionnalisation de la propriété privée des moyens de production et des marchandises. Cependant, même si le droit paraît situé « au-dessus » des antagonismes et des contradictions qui structurent au jour le jour la société, il demeure en fait tributaire de la logique sociale propre au capitalisme. Il adopte la posture de l'« universalisme abstrait », qui définit les individus comme citoyens hors de toutes déterminations classiste et communautaire et leur donne l'illusion de pouvoir maîtriser le cours de leur vie ; mais, ce faisant, il laisse prospérer aussi le rationalisme le plus brutal dans la sphère de l'économique, et même, pour tout dire, le garantit en l'institutionnalisant légalement. Le monde implacable de la production de valeur reste dès lors peu ou prou le lieu de rapports « naturels » et sauvages de concurrence entre les hommes (le droit du travail n'y changeant rien en réalité, malgré ses effets quelque peu édulcorants sur ces « rapports sauvages », car il entre lui-aussi dans cette même logique, et il faut voir sa remise en cause récente comme le fruit de la dernière restructuration du capitalisme). C'est ce que développe Jean-Marie Vincent : « De ce point de vue, la relation de l'étatique au juridique est capitale. L'État s'adresse à des sujets de droit auxquels il doit garantir qu'ils pourront exercer ces droits avec un minimum de sécurité et de tranquillité. La paix civile que doit assurer l'État, ce n'est pas seulement empêcher des affrontements destructeurs entre groupes sociaux opposés, c'est aussi permettre des pratiques inégales de disposition et de possession de biens et d'activités dans un cadre formel d'échanges équivalents. L'État sanctionne l'égalité juridique des titulaires de droits pour que soit mises en œuvre des relations dissymétriques entre ceux qui, comme représentants du Capital, captent les activités des autres et ceux qui, d'autre part, doivent se conditionner comme prestataires de force de travail et accepter que la majeure partie de leurs capacités d'agir leur échappe... »¹

Paradoxalement, la légitimité des rapports sociaux engendrés par le mode particulier de production et d'échange capitaliste se trouve entre autres largement favorisé par l'octroi de droits sociaux (tant que le capital y trouve un intérêt « stratégique », du moins). Ces droits sociaux sont censés amoindrir l'âpreté des conditions d'existence en régime de compétition libérale. Mais ils contribuent en fait eux aussi à étendre le mode de vie libéral lui-même, dans la mesure où ils favorisent à leur tour, au même titre que la « loi de la jungle » économique, une séparation des individus les uns par rapport aux autres, au profit d'une sorte de déconstruction des relations humaines traditionnelles et communautaires. Ces droits sociaux cloisonnent en d'autres termes chacun dans un espace individuel d'autosuffisance plus ou moins assistée, qui rend inutile le maintien de réseaux de solidarité restreints ou élargis

(comme la solidarité familiale, de voisinage, etc.). Partout, que ce soit dans le cadre de la compétition économique ou dans l'octroi de droits sociaux, la logique libérale apparaît de ce fait à l'œuvre pour séparer les individus, pour les maintenir en état d'autarcie.

Le régime actuel repose en cela sur un double égalitarisme, quoique de plus en plus déséquilibré : il promeut d'une part un égalitarisme formel, juridique, qui conditionne néanmoins des inégalités économiques réelles, et il promeut d'autre part, mais de façon décroissante à la mesure des nouveaux impératifs de la restructuration, un égalitarisme redistributif à travers l'octroi de droits sociaux, qui prétend rendre supportables les inégalités économiques réelles instaurées par ce même régime. Mais, dans les deux cas et quoi qu'il en soit, cet égalitarisme (juridique ou social) va dans le sens d'une logique libérale de fond, qui sanctionne le règne de l'autarcie à travers la compétition générale dans la sphère productive, et à travers la captation par l'État des pratiques et des normes plus ou moins généreuses de solidarité, dans la sphère redistributive. Le paradigme de l'égalitarisme s'impose comme le vecteur collectif de la croyance en la neutralité de l'État, voire en son recours lorsqu'il s'agit de contester le libre-cours de la concurrence et ses effets, mais il déconstruit en définitive les systèmes de relations humaines susceptibles d'être voués à la solidarité, l'entraide, l'autonomie véritable et, surtout, à la perpétuation des communautés vivantes.

Dans ces conditions, la liberté ne peut plus effectivement être pour chacun qu'une bulle où l'individu isolé dispose de la jouissance de ses droits ; et la rencontre conflictuelle avec l'autre ne devient plus alors bien souvent qu'une affirmation, une défense ou une revendication de ces droits, voire la prétention à obtenir de nouveaux droits, sans remettre en cause les rapports sociaux qui leur sont sous-jacents. Cette praxis s'intègre tout à fait dans la dynamique globale du capital, dont les droits concédés aux individus représentent le moyen d'accroître son emprise sur leur vie.

Le progrès technique participe de cette dynamique, dans le sens où il rend apparemment possible l'autarcie de chacun par rapport aux autres (même si cette autarcie demeure en fait très largement illusoire) et ainsi favorise un mode de vie au sein duquel seule compte la défense des intérêts individuels, et où s'étend le règne de la séparation. La liberté capitaliste n'est en somme que le résultat d'une détermination extérieure aux individus, sommés par le cadre juridique formel, le contexte économique réel et les dispositifs d'assistanat public de se conformer à la logique d'autarcie du système, par le biais d'une mise au pas technologique et technocratique de leur existence. La liberté n'est plus en ce sens qu'un élément de la propre aliénation des individus dans la dynamique capitaliste ; liberté pour laquelle la marchandise, le travail, l'argent et la technoscience sont devenus des points de

focalisation et de motivation sociales. Elle devient le signe d'une rupture entre la personne et le flux social de la communauté humaine, pour ne plus laisser au sujet qu'une identité abstraite, celle de l'« homme unidimensionnel » mu par ses seuls intérêts. Soumise au rationalisme abstrait du sujet libéral, la liberté se fait fixation, statisme, normativité issue d'une classification liée aux besoins impersonnels du capital. Elle participe au fonctionnement de la sphère de la circulation, de l'échange marchand, tout autant que de la production, en « formatant » en quelque sorte le Sujet qui doit s'y insérer par une adaptation psychologique et sociale à des rapports inégaux justement structurés autour de cet artefact de « liberté ». Instrumentalisée par les institutions et la politique, gestionnaires de la croissance du Capital, la liberté se vide de tout contenu réellement émancipateur pour les individus, et notamment de tout contenu réellement politique, si bien que les individus n'ont plus de prise aujourd'hui sur le sens de leur vie. Comme l'écrit Bertrand Louard : « La liberté dans les sociétés industrielles avancées est réduite à ses aspects purement formels : liberté de circuler, de vendre sa force de travail, de consommer des marchandises, etc... »² On pourrait aussi ajouter : « Liberté de voter ! », à condition de comprendre que le principe d'une liberté formelle est qu'elle reste de pure forme, évidemment, c'est-à-dire qu'elle ne change rien aux réalités de fond.

L'autarcie ne saurait donc se confondre avec l'autonomie. L'autarcie repose toujours sur une illusion : celle qui consiste à croire que l'individu serait à même de pouvoir réaliser sa vie en indépendance *totale* vis-à-vis des autres. Alors que l'autonomie, *a contrario*, implique une relation constante avec l'autre, une relation « tensionnelle » par laquelle la personne ou la communauté mesure en permanence sa capacité à maintenir sa singularité et son auto-reproduction. Cette autonomie par conséquent constitue bien plus qu'un droit théorique, mais une condition concrète de réalisation de la vie (au niveau individuel, tout comme au niveau collectif ou communautaire). En fait, c'est même essentiellement au niveau collectif et communautaire que la notion d'autonomie prend tout son sens, en lien avec l'idée d'interdépendance. Bertrand Louart écrit encore : « [...] Le sujet ne peut exister et avoir de permanence que dans la mesure où il est capable de recomposer les liens particuliers grâce auxquels il acquiert son indépendance globale. »³

La perte d'autonomie des individus est directement liée aujourd'hui à la dynamique de développement de la société capitaliste et technologique, tant sur un plan idéologique que pratique ; elle est notamment en lien avec le mode de production historiquement spécifique entretenu par la croyance en la primordialité de l'individu et en sa possibilité d'auto-réalisation égotiste. En effet, la production capitaliste et l'idéologie des « droits de l'homme » ont

conjointement séparé l'individu des conditions extérieures de réalisation de son autonomie véritable (environnement, communautés) et l'ont enjoint à ne se référer qu'à un seul aspect, « utile », de sa personnalité. Conséquemment, l'individu, en se spécialisant au sein des unités de production capitalistes, a réduit ses facultés au niveau de l'adaptabilité et de l'efficacité dans un seul domaine de compétence, réduisant par là-même le sens qu'il donne à sa vie à un impératif de survie dans la vaste machine sociale de production (*bellum omnium contra omnes*) ; la *gageure*, terme que l'on peut appréhender ici en son sens familier, pour le système bourgeois de production (mais n'est-ce pas un pléonasme?) fut de fournir à l'industrie la main d'œuvre adaptée à son fonctionnement et sa croissance. Avec l'apparition de la troisième révolution industrielle et de l'informatisation galopante des procès de production, c'est d'une hyper-spécialisation des individus qu'il nous faut désormais parler, en lien avec une obsédante menace d'obsolescence et une hantise de superfluité. L'être humain ainsi « chosifié », lui-même transformé en un élément anecdotique et remplaçable de la machine qu'il sert, voit sa dépendance s'accroître vis-à-vis du système, en même temps qu'il est vidé de toutes ses facultés et de sa force de vie. La pauvreté sociale des travailleurs n'a d'égale que leur dépendance existentielle totale : ils se trouvent de ce fait dans l'impossibilité de réaliser par eux-mêmes des liens propres d'interdépendance et de construire leur autonomie.

Cette impossibilité ne se développe d'ailleurs pas dans la seule sphère de la vie « active », mais touche également tous les aspects de l'existence individuelle en régime libéral. L'« autonomie » devient une notion quantifiable, par conséquent inégalement répartie en fonction des moyens financiers. Le fait démontrant toute l'iniquité de cette autonomie-autarcie est la nécessité diffuse de se soumettre à des normes sociales, tant du point de vue des comportements, de la mode, de la « santé », du paraître, visant à contraindre l'individu à se valoriser en permanence, et à le faire d'autant plus qu'il est mieux placé dans la hiérarchie sociale. Cette adaptation socialement contrainte mais sous-jacente, couplée à celle opérant dans la sphère professionnelle (auto-formation), conduit les individus à une insatisfaction permanente et une dépendance accrue aux messages médiatiques, formateurs des esprits. La « liberté » et l'« autonomie » sont, dans la société capitaliste, *conditionnelles et dirigées* et ne peuvent donc aucunement opérer dans le sens d'une réalisation de soi dans un cadre communautaire.

Il est donc plus que jamais nécessaire de se réappropriier collectivement les moyens et conditions de l'autonomie, dans un mouvement d'insubordination qui transite par l'élaboration d'un paradigme post-capitaliste, ou socialiste non marxiste. Le capitalisme, au travers de son bras armé, la technologie, ne nous apporte aucun surcroît réel d'autonomie,

mais bel et bien une autarcie solipsiste cachant mal une aliénation insidieuse vis-à-vis du système dominant ; « système » dont, rappelons-le, les individus sont amenés par eux-mêmes à en assurer la pérennité au-travers de leur « désir » de liberté hédoniste. Cet enfermement dans une bulle individualiste d'égoïsmes « privés », mais néanmoins érigés en paradigme fondant le droit public, donc la politique moderne, nous empêche d'être en prise avec le sens de nos vies (ou avec le mouvement social du *faire*, comme l'explique John Holloway⁴). La liberté, dans de pareilles conditions, ne peut plus avoir que le goût amer de l'impuissance. Elle n'apporte à l'humain que résignation, angoisse et froideur d'esprit. Elle nous enserre telle un carcan dans le calcul constant de notre meilleur intérêt.

Yohann Sparfell

1. Jean-Marie Vincent, dans sa préface à A. Artous, *Marx, l'Etat et la politique*, Syllepse, Paris 1999.
2. Bertrand Louard, « ITER ou la fabrique d'Absolu », in *Notes & Morceaux choisis* n°8, automne 2008.
3. Ibid.
4. John Holloway, *Changer le monde sans prendre le pouvoir. Le sens de la révolution aujourd'hui*, Syllepse, Paris 2008.

