

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=RAI&ID_NUMPUBLIE=RAI_028&ID_ARTICLE=RAI_028_0011

S'apprécier, ou les aspirations du capital humain

par Michel FEHER

| Presses de Sciences Po | Raisons politiques

2007/04 - n° 28

ISSN 1291-1941 | ISBN 9782724630800 | pages 11 à 31

Pour citer cet article :

– Feher M., S'apprécier, ou les aspirations du capital humain, Raisons politiques 2007/04, n° 28, p. 11-31.

Distribution électronique Cairn pour les Presses de Sciences Po.

© Presses de Sciences Po. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

MICHEL FEHER

S'apprécier, ou les aspirations du capital humain

Qu'ils appellent la gauche à la modernisation de son projet ou à la restauration de ses valeurs, les candidats à la rénovation du progressisme se retrouvent au moins dans le projet d'entamer l'hégémonie du néolibéralisme. À cette fin, les « modernisateurs » prônent un traitement essentiellement symptomatique – soit un ensemble de dispositions et de réglementations respectivement destinées à adoucir les effets sociaux des politiques néolibérales et à préserver quelques institutions de leur empire – tandis que les « restaurateurs » militent pour une opposition frontale – soit pour un programme volontariste de redistribution des richesses, de sécurisation des salariés et d'expansion des services publics. En dépit de leur antinomie, ces deux options ont en commun d'aborder le néolibéralisme du dehors, l'une pour réduire sa nocivité et contenir ses ambitions, l'autre pour lui substituer une logique antagoniste. À l'inverse, le propos des pages suivantes consiste à éprouver la possibilité de défier le néolibéralisme en l'abordant de l'intérieur, c'est-à-dire en épousant la condition qu'il réserve aux destinataires de son discours et de ses pratiques.

Une pareille démarche renvoie notamment aux réflexions de Michel Foucault sur les débuts du féminisme, mais aussi à Karl Marx et à son analyse du « travailleur libre ». Foucault d'abord :

On a essayé longtemps d'épingler les femmes à leur sexualité. « Vous n'êtes rien d'autre que votre sexe », leur disait-on depuis des siècles. Et ce sexe, ajoutaient les médecins, est fragile, presque toujours malade et inducteur de maladie. (...) Et ce mouvement très ancien s'est précipité au 18^e siècle, aboutissant à une pathologisation de la femme (...). Or les mouvements féministes ont relevé le défi. Sexe nous sommes par nature ? Eh bien soyons-le, mais dans sa singularité, dans sa spécificité irréductible. Tirons-en les conséquences et réinventons notre propre type d'existence, politique, économique, culturelle, (...) Toujours le même mouvement : partir de cette sexualité dans laquelle on veut les coloniser et la traverser pour aller vers d'autres affirmations¹.

Marx ensuite : le capitalisme libéral, explique-t-il, a forgé la notion de « travailleur libre ». Sous ce terme, c'est sans doute le travailleur dépouillé qu'il faut voir : dépouillé du choix, des moyens et du produit de son activité, puisqu'il est ce salarié dont la force de travail est louée à un employeur qui décide de son usage et qui est propriétaire des outils comme de l'ouvrage. Cependant, ajoute Marx, le droit bourgeois établit une équivalence, une égalité formelle, entre le salarié et l'employeur : tous deux sont en effet appréhendés comme des sujets libres de disposer de ce qu'ils possèdent – force de travail pour l'un, capital pour l'autre – et de l'échanger à sa juste valeur sur le marché du travail². Est-ce à dire que la tâche du mouvement ouvrier va consister à dénoncer la supercherie du « travailleur libre », à déchirer le voile idéologique et appeler les travailleurs à refuser ce jeu de dupes ? Si la dénonciation de l'« égalité formelle » fait indéniablement partie de l'héritage marxiste – pour le meilleur et pour le pire – on sait aussi que le mouvement ouvrier, y compris d'inspiration marxiste, s'est organisé tout autrement : en effet le syndicalisme s'est appuyé sur la notion de travailleur libre ; il s'est même constitué comme un mouvement de travailleurs libres dont l'union et la solidarité ont vocation à majorer la valeur d'échange de la force de travail sur le marché de l'emploi en sorte d'amorcer le transfert des richesses du capital vers le travail (version social-démocrate) ou plus radicalement de précipiter la crise du capitalisme, puisqu'en raison de la fameuse baisse tendancielle

1. « Non au sexe roi », entretien avec Bernard-Henri Lévy (1977), in Michel Foucault, *Dits et Écrits III*, Paris, Gallimard, 1994, p. 261 (développement analogue sur l'homosexualité p. 260).

2. Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, chap. 6, édité par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1965, p. 714-726.

des taux de profits due à la mécanisation de l'industrie, les capitalistes ont sans cesse besoin d'accroître l'exploitation de la force de travail.

Bref, chez Marx non moins que chez Foucault, il est possible d'entendre un appel à assumer et à habiter un mode d'assujettissement pour le détourner ou le retourner contre ses instigateurs. Il reste alors à se demander qui est le sujet du néolibéralisme, ou plus exactement quel type de subjectivité est à la fois présumée et ciblée par les politiques néolibérales. Or, là encore, les enseignements puisés chez Marx et chez Foucault s'avèrent précieux : Marx parce qu'entre la condition néolibérale que l'on tentera de définir et celle du travailleur libre, la relation relève à la fois de l'homologie et de la généalogie – au sens où la première est au néolibéralisme ce que la seconde est au capitalisme libéral ; Foucault parce qu'il a fait du néolibéralisme l'objet principal de ses cours au Collège de France en 1979, soit l'année même où cette théorie économique s'est imposée comme la nouvelle orthodoxie. (Margaret Thatcher est élue pour la première fois en mai 1979, tandis que Paul Volcker, l'initiateur de la révolution monétariste, arrive à la présidence de la US Federal Reserve en juillet de la même année³).

Pour définir les contours de la condition néolibérale, on commencera donc par revenir sur le « travailleur libre » analysé par Marx. Celui-ci montre qu'en posant que nous sommes tous des sujets libres de disposer des ressources dont nous sommes propriétaires (capital pour les uns, force de travail pour les autres) le capitalisme libéral peut se targuer d'être un humanisme ; car il ne confond jamais ce que nous sommes avec ce que nous avons et, partant, ne nous traite jamais comme des marchandises appropriables. Ce que nous sommes – des sujets libres de disposer souverainement de ce que nous possédons – nous confère des droits inaliénables – comme ceux de ne pas être pris pour des marchandises et de négocier ce que nous possédons pour l'échanger au meilleur prix –, mais aussi des besoins et des aspirations irréductibles aux intérêts dont la loi de l'offre et de la demande nous permet d'optimiser la satisfaction. Autrement dit, le capitalisme libéral admet et même suppose que les conditions et modalités de notre enrichissement spirituel ne sont pas celles de notre enrichissement matériel :

3. Voir notamment David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2005, p. 1.

l'amour, la religion et la culture sont à la fois irréductibles aux calculs d'optimisation des intérêts et requis pour la formation de sujets précisément capables de distinguer le négociable de l'inaliénable, et par conséquent de s'assujettir aux lois du marché sans perdre les sentiments de leur dignité et de leur souveraineté.

Dès la seconde moitié du 19^e siècle, les mouvements socialistes ont largement assimilé la critique marxiste de la notion de travailleur libre : critique en termes d'aliénation au double sens où le travailleur est à la fois dépossédé de la conduite de sa vie, c'est-à-dire privé du choix, des moyens et du produit de son activité, et soustrait à la conscience même de son exploitation, puisqu'il est amené à se reconnaître dans une liberté équivalente à celle de son employeur. Cependant, tout en reconnaissant le caractère fictif et idéologique de cette construction, les socialistes se sont aussi emparés de la condition de travailleur libre à la fois pour soutenir le prix de la force de travail (action syndicale) et pour critiquer les conditions de travail, au motif que celles-ci attentaient à l'essentielle distinction de l'homme et de la marchandise, du travailleur en son inaliénable dignité et de la force de travail qu'il possède et qu'il loue.

Si cette double manière d'investir la figure du travailleur libre a permis au mouvement ouvrier de remporter de considérables victoires, force est, symétriquement, de constater que l'inefficacité grandissante aussi bien des revendications fondées sur l'intérêt de classe (défense des salaires et de la sécurité de l'emploi) que des protestations humanistes (« nous ne sommes pas des marchandises ») renvoie au déclin du travailleur libre et à son remplacement par une autre forme de subjectivité : le capital humain. On soutiendra en effet que l'avènement du capital humain comme forme subjective dominante est un trait distinctif majeur du néolibéralisme, même si, jusqu'ici, il n'a guère été apprécié à sa juste valeur⁴.

4. En effet, si l'histoire, la structure et les modes exploitation spécifiques du régime néolibéral sont désormais bien établis – qu'il s'agisse du déclin du fordisme et de l'affaiblissement corrélatif des syndicats, de la financiarisation de l'économie et de la mainmise des actionnaires sur la gouvernance des entreprises, du désengagement économique des États et de la soumission des biens et services autrefois publics aux critères de rentabilité imposés par les investisseurs privés – en revanche, le type de sujet qui est à la fois constitué par ce régime et affecté à son entretien fait l'objet d'analyses plus frustes. Ainsi les détracteurs du néolibéralisme se contentent-ils souvent d'insister sur la promotion de la responsabilité individuelle, qui sert à justifier le démantèlement des protections sociales, et sur la réduction tendancielle du statut de citoyen à celui de consommateur solvable, de sorte que l'insolvabilité vaut déchéance de la citoyenneté.

Mais on ajoutera encore qu'au titre de successeur du travailleur libre, le capital humain ne mérite pas seulement d'être analysé et critiqué par les détracteurs du néolibéralisme : ceux-ci ont en effet vocation à l'investir – comme son prédécesseur le fut jadis par le mouvement ouvrier – afin de lui faire exprimer des aspirations et des revendications que ses ingénieurs n'avaient ni programmé ni prévu.

Au départ, pourtant, la notion de capital humain ne semble pas particulièrement ambitieuse : elle désigne un stock de compétences qu'un individu est susceptible d'acquérir – grâce à des investissements dans son éducation, sa formation – et ne sert qu'à penser les arbitrages auxquels cet individu, mais aussi ses parents, tuteurs, employeurs, vont se livrer pour décider s'il vaut mieux qu'il cherche un emploi ou qu'il continue à se former, s'il vaut mieux qu'il gagne moins d'argent plus tôt ou qu'il mise sur des revenus plus élevés plus tard. Toutefois, sous l'impulsion de ses deux principaux promoteurs, Theodor Schultz et Gary Becker, le concept de capital humain ne va pas tarder à déborder de la seule économie de l'éducation pour s'enrichir considérablement :

Premièrement, le stock de compétences à considérer s'élargit bientôt pour inclure de l'inné (patrimoine génétique et dispositions individuelles), du contextuel (milieu, ambitions des parents et de l'entourage, accidents de la vie), de l'acquis (éducation, formation, expérience professionnelle) et du collatéral (mode d'entretien du capital physique – diète, sport, repos – et psychique – vie amoureuse et sexuelle, loisirs) ; bref, tout ce dont j'hérite, tout ce qui m'arrive et tout ce que je fais contribuent à l'entretien ou à la détérioration de mon capital humain ; plus radicalement, mon capital humain c'est moi en tant que stock de compétences modifié par tout ce qui m'affecte et tout ce que j'effectue.

Deuxièmement, le rendement du capital humain ne se manifeste plus seulement dans les calculs d'arbitrage entre travailler et se former davantage : il désigne désormais tout ce que produit la mise en œuvre du stock de compétences qui me définit. Ainsi puis-je considérer tout ce que je gagne – mon salaire, les dividendes de mes investissements, mes rapines, les faveurs que j'ai obtenues – comme le revenu du capital humain que je suis.

Enfin, troisièmement, à mesure que la composition du capital humain se diversifie, à mesure que son évolution incorpore des dotations, des investissements et des dépenses toujours plus hétérogènes, il apparaît que les revenus du capital humain ne se limitent

pas non plus à des rentrées d'argent, et même que la valorisation, ou la dévalorisation, du capital humain n'est pas nécessairement mesurable en termes monétaires. Comme l'écrit Theodor Schultz, il y a des investissements en capital humain qui visent « le bien-être futur de l'individu dans des formes qui ne correspondent pas à des gains monétaires (*earnings*)⁵. » Autrement dit, si on peut supposer qu'en tant que capital humain tout individu cherche à s'apprécier, ou/et à éviter de se déprécier, en revanche, il ne peut être question d'uniformiser les critères et modalités d'appréciation de soi et par conséquent de donner une représentation homogène – monétaire – du processus de valorisation et de rentabilisation du capital humain.

En résumé, le dispositif subjectif correspondant au capital humain définit chacun de nous comme un stock de compétences – innées et acquises, prodiguées et conquises, actuelles et potentielles – ou mieux encore, comme un stock de compétences soucieux de s'apprécier, ou si on préfère de conjurer sa dépréciation. Toutefois, tant la consistance de l'appréciation de soi recherchée que les moyens mis en œuvre pour l'obtenir ne sont pas nécessairement de même nature chez tous les individus. Il y a, pour ainsi dire, bien des manières et bien des raisons de s'apprécier et de se déprécier : si ces deux termes doivent s'entendre à la fois dans leurs significations financière et esthétique-psychologique, force est de reconnaître que la première n'est en réalité qu'une modalité de la seconde et donc que c'est cette dernière qui doit être considérée comme la visée du capital humain.

Pour cette raison, le capital humain soucieux de s'apprécier n'est pas réductible au vieil *homo œconomicus* utilitariste ou néo-classique qui s'ingéniait à optimiser son intérêt, mesurable grâce au marché et à ses lois, et dont les calculs relevaient de la même rationalité économique que ceux de ses partenaires et concurrents. Tout ce que l'on peut savoir du capital humain, c'est :

- qu'il cherche à s'apprécier, de sorte que sa vie peut être envisagée comme une stratégie visant à l'appréciation de soi,
- que chacune de ses conduites et chaque événement qui l'affecte, dans n'importe quel registre existentiel, sont susceptibles de l'amener à s'apprécier ou à se déprécier,

5. Theodor W. Schultz, *Investment in Human Capital: The Role of Education and of Research*, New York, The Free Press, 1971, p. 75 (notre traduction).

– qu'il est donc possible d'agir sur lui en lui proposant des conduites valorisantes et des modèles d'estimation de soi capables de modifier ses priorités et d'infléchir ses choix stratégiques⁶.

Les différences entre le capital humain et le travailleur libre méritent que l'on s'y arrête. Ainsi a-t-on vu que le travailleur libre est un être clivé : entre sa subjectivité inaliénable et sa force de travail faite pour être louée, entre la satisfaction des aspirations constitutives de sa vie spirituelle et l'optimisation des intérêts prévalant à sa vie matérielle (les premières sont nécessairement singulières et incommensurables, alors que les seconds sont communs à tous et se prêtent à des calculs modélisables, les premières relèvent du désir non négociable et du don sans contrepartie, alors que les seconds se prêtent nécessairement au négoce et à l'échange, les premières enveloppent liens et solidarités alors que les seconds ne connaissent que l'utilité ou le profit personnel), enfin, entre la sphère de la reproduction (biologique, sociale, culturelle et morale) de la société de travailleurs libres et la sphère de la production – ainsi que de la circulation et de la consommation – des marchandises. En vertu de ces clivages, il y a une nécessaire hétérogénéité des principes et valeurs qui relèvent de la sphère marchande par rapport à ceux qui structurent de la sphère non-marchande. Pour qu'un travailleur libre puisse considérer sa force de travail comme une marchandise, il faut qu'il puisse aussi s'assurer que lui-même n'en est pas une, qu'il y a en lui des dimensions et des régions qui sont inaliénables, sauf à se voir dépouillé de lui-même⁷.

En revanche, le capital humain ne suppose aucunement la

6. Lorsqu'en 1979, Michel Foucault étudie le capital humain dans le cadre de ses cours sur le néolibéralisme, il le rattache à la psychologie skinnerienne, ancêtre des thérapies cognitivo-comportementales (TCC) d'aujourd'hui, où il s'agit de modifier les conduites du patient, de les rendre plus efficaces, moins dysfonctionnelles, en jouant sur son environnement. Il semble toutefois que c'est le discours psychologique de l'« estime de soi » – et donc de la haine de soi et plus généralement des troubles narcissiques – qui constitue le corrélat majeur de la promotion du capital humain. Il reste que ce discours aux multiples facettes – pop-psychologie mais aussi déplacement du centre de gravité de la psychologie clinique et même de la psychanalyse des névroses traditionnelles vers les troubles du narcissisme – ne s'est développé que dans les années 1980 et 1990. Aussi Foucault ne pouvait-il l'intégrer dans son analyse.

7. Le discours abolitionniste en matière de prostitution est emblématique de cette distinction : la sexualité, dit-il, fait partie de ce que je suis, non de ce que j'ai et que je peux négocier sur le marché.

division des sphères de la production et de la reproduction : toutes mes conduites, dans n'importe quel domaine (diététique, érotique, religieux...) contribuent au même titre que mon assiduité au travail ou ma capacité à vendre mes compétences à la valorisation du capital humain que je suis – c'est-à-dire au processus d'appréciation de moi-même dont je suis l'entrepreneur et l'actionnaire de référence. Par conséquent, il n'y a pas davantage de différence de nature entre les politiques publiques – politiques d'incitation ou de dissuasion à l'égard de certaines conduites – selon qu'elles concernent les domaines de l'emploi, de la santé, de la culture... Tant du point de vue du capital humain soucieux de s'apprécier que de celui des institutions désireuses de le gouverner, c'est-à-dire de l'aider à se valoriser, le sujet présumé et ciblé par le néolibéralisme peut donc être assimilé à un portefeuille de conduites et les politiques qui le visent à des actions destinées à infléchir les cours de la bourse des comportements.

Affirmer que le capital humain, en tant que formation subjective émergente, corrode la séparation de la production et de la reproduction, ne revient pas à abonder dans le sens de la critique la plus répandue du néolibéralisme, à savoir celle qui fait de lui l'opérateur d'une marchandisation du monde, d'un assujettissement progressif de la planète entière et de tous les moments de l'existence humaine – autrement dit, de l'espace et du temps – aux lois du marché. Marque de fabrique de l'altermondialisme, la critique de la marchandisation du monde convoque en effet un travailleur libre de plus en plus assailli par une sphère marchande en perpétuelle expansion, et qui l'appréhende comme un consommateur là où jadis il était un citoyen – ou un flâneur ou un utilisateur de biens publics ou un amateur d'art ou un fidèle ou un amoureux... De là, la protestation humaniste, elle-même inhérente au versant souverain du travailleur libre : le monde n'est pas une marchandise, ce que je suis ne se réduit pas à ce que je peux acheter, mes désirs sont irréductibles à l'offre marchande, sans gratuité pas d'humanité...

Or, et c'est un point sur lequel Foucault insiste beaucoup⁸, si l'on prend au sérieux le dispositif subjectif du capital humain, on constate que le néolibéralisme n'appréhende pas les gens comme des consommateurs mais bien plutôt comme des producteurs, des

8. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », p. 231-232.

entrepreneurs d'eux-mêmes, des capitaux humains soucieux de s'apprécier et allouant leurs compétences à cette fin. Une telle distinction a des implications sur la forme de conflictualité engendrée par le néolibéralisme : du point de vue d'une critique de la marchandisation du monde, résister au néolibéralisme c'est conjurer l'expansion de la sphère marchande en lui opposant l'irréductibilité du sujet authentique au consommateur, en faisant valoir que le travailleur libre a des aspirations irréductibles aux calculs d'intérêt (solidarité, justice, partage...). En revanche, du point de vue de la « capitalisation » de soi, le conflit – celui du moins que ferait naître une gauche non pas libérale mais néolibérale, ou plus exactement adéquate au néolibéralisme – relève plutôt de la compétition entre manières de s'apprécier – compétition à propos des conditions et des modalités de valorisation du capital humain, à propos des conduites qui méritent d'être intégrées dans mon portefeuille parce qu'elles me permettent de m'apprécier.

Les implications de l'effacement de la frontière entre les sphères de la production et de la reproduction – effacement induit par la substitution du capital humain au travailleur libre, en tant que cible et support des politiques néolibérales – peuvent encore être appréhendées par d'autres biais. Ainsi, lorsque Foucault se lance dans l'étude des néolibéralismes – allemand puis américain – il part de l'idée suivante : d'un côté, dit-il, le libéralisme se réclame à l'origine de la rationalité naturelle des individus. S'il est important de ne pas trop gouverner, soutiennent les premiers libéraux – Bernard Mandeville, Adam Smith – c'est parce que les calculs naturellement rationnels que font les hommes, pour maximiser leur profit ou leur utilité personnelle, sont aussi les meilleurs moteurs de la prospérité collective – vice privé, vertu publique. Autrement dit, le libéralisme se veut le protecteur de l'utilitarisme spontané des individus contre les contraintes gouvernementales et il justifie cette protection au nom de la liberté mais aussi de l'efficacité : les calculs naturels non entravés créent le marché qui, à son tour, optimise la richesse de tous les calculateurs. Mais d'un autre côté, explique aussi Foucault, les libéraux se rendent rapidement compte que la main invisible du marché est un organe fragile qu'il faut constamment remettre en état de marche et surtout que les individus ont besoin de conditions particulières – que leurs calculs ne ménagent pas par eux-mêmes – pour se comporter « naturellement » comme des calculateurs rationnels cherchant à maximiser leur profit.

Dès lors, la gouvernementalité libérale va consister à confiner l'activité des individus calculateurs dans la sphère de la production/circulation/consommation des marchandises et à « border » celle-ci, d'une part, de mesures de régulation – telles que les législations anti-trusts – destinées à compenser la tendance des marchés à se dérégler et, d'autre part, de disciplines et de normes destinées à former et à reproduire des individus capables et soucieux de mettre en œuvre leur rationalité naturelle. Le déploiement du libéralisme est donc inséparable du partage entre la sphère de la production et la sphère de la reproduction, où la seconde remplit sa vocation de (ré)génératrice d'individus enclins à optimiser la valeur marchande de ce qu'ils possèdent en les assujettissant à des normes, en leur inculquant des valeurs et en leur prodiguant des services qui ne répondent pas aux critères de l'échange et de la production marchande : valorisation de la gratuité, dans la piété comme dans l'amour du prochain, exaltation des liens inconditionnels, avec la famille, la nation et l'humanité, justification de services sociaux nécessaires à l'entretien physique et psychique des individus – en sorte de les préparer à entrer sur le marché ou d'assurer leur capacité à optimiser leur utilité lorsqu'ils ne sont pas ou plus employables.

Selon Foucault, le caractère « constructionniste » du libéralisme, soit le fait que les individus doivent être soigneusement préparés pour faire valoir leur rationalité naturelle, va devenir de plus en plus en plus explicite : le point d'aboutissement de cette explicitation – mais qui est aussi un point de retournement – peut être associé à l'« économie sociale de marché » élaborée par les ordolibéraux allemands des années 1940-1950. Rompant avec l'idée que le libéralisme relève du laisser-faire, les ordolibéraux vont prôner et mettre en œuvre une « politique de la société », laquelle, disent-ils, peut être aussi interventionniste qu'une politique dirigiste keynésienne ou socialiste, mais dont l'objet est d'aménager et de protéger le fonctionnement de cette chose fragile qu'est le marché en donnant aux hommes les moyens et l'envie de se comporter en entrepreneurs concurrents. Il y a donc là un premier retournement du noyau originel du libéralisme – un premier néolibéralisme – dans la mesure où la compétition marchande n'est plus conçue comme une part de nature à préserver mais comme une forme sociale à produire et reproduire – parce qu'elle est optimale mais non donnée.

Les néolibéraux américains vont poursuivre dans cette voie d'une société d'entrepreneurs à produire et à entretenir, mais en même temps ils vont s'inquiéter du coût de cette production : l'économie sociale de marché ne parvient en effet à produire une société d'entrepreneurs concurrents qu'au prix du maintien, voire de la croissance, d'un très large secteur non-marchand – la sphère de la reproduction. Les néolibéraux américains vont donc s'appliquer à « dé-confiner » le marché, à lui permettre de conquérir l'espace de la « politique de la société » que les ordo-libéraux tenaient pour nécessaire à sa (re)production mais répondant à une rationalité étrangère à la sienne. Autrement dit, il s'agit pour Schultz, Becker et leurs associés de s'en prendre à l'hétérogénéité des aspirations du soi authentique par rapport aux calculs d'optimisation requis par le monde de l'entreprise – hétérogénéité que le libéralisme tenait pour indispensable au bon fonctionnement du second.

Or, c'est précisément à cette volonté de supprimer le clivage de l'homme intime et de l'entrepreneur que répond la promotion du capital humain, c'est-à-dire la présentation de l'individu comme un « entrepreneur de soi ». Grâce à ce changement de cadre subjectif, des domaines tels que la santé, l'éducation, la culture... cessent d'être des conditions « externes » de reproduction de l'entrepreneur/travailleur libre pour devenir des secteurs de la valorisation du soi conçu comme capital ou entreprise. Toutefois, les néolibéraux américains ne cessent pas pour autant d'être aussi constructionnistes que leurs prédécesseurs ordo-libéraux : par conséquent, ils ne considèrent pas que les critères et modalités de l'appréciation de soi, les manières d'allouer ses compétences et les idéaux présidant à de telles allocations renvoient à une nature humaine qu'il faudrait préserver de l'interventionnisme gouvernemental ; bien au contraire, ces facteurs de valorisation du capital humain et les conduites qu'ils commandent sont à leurs yeux l'objet même des politiques gouvernementales.

Le néolibéralisme américain – Foucault le rappelle à plusieurs reprises – se constitue en réaction à ce que ses initiateurs appréhendent comme le socialisme rampant dont l'État-providence est porteur, dans sa version keynésienne et social-démocrate et même dans la version ordo-libérale de l'économie sociale de marché. Pour les néolibéraux de l'école de Chicago, la croissance de la sphère non-marchande – services publics, activités subventionnées – fût-elle conçue, à la manière ordo-libérale, comme le soubassement

d'une société d'entrepreneurs concurrents, représente une erreur et une menace à conjurer. Dès lors, la redéfinition du sujet social comme capital humain, et du capital humain comme sujet soucieux de s'apprécier, a bien pour vocation de reconquérir le terrain que la forme subjective du travailleur libre est condamnée à abandonner aux rationalités non-marchandes (du côté de la régulation des marchés et surtout de la reproduction de la personne souveraine.)

Or, à la même époque où les néolibéraux fourbissent leur approche, à savoir le tournant des années 1960, c'est également l'État-providence dans ces diverses versions – ainsi que le spectre, formulé notamment par le keynésien John Kenneth Galbraith, d'une convergence tendancielle entre les démocraties sociales occidentales et le socialisme d'État soviétique – qui va être la cible d'une critique de gauche radicale, de Marcuse aux pensées post-soixante-huitardes. Dans cette configuration, le travailleur libre n'est pas accusé de favoriser la croissance indéfinie de la sphère non marchande, mais à la fois d'éteindre les ardeurs révolutionnaires, à l'Ouest, et de faire sombrer les révolutions dans la bureaucratie, à l'Est. Bien que très divers, les promoteurs de cette pensée radicale se retrouvent dans la critique – souvent d'inspiration nietzschéenne – d'une forme subjective d'origine chrétienne, commune au libéralisme et au socialisme.

Selon cette conception de la condition humaine, l'homme, affecté d'un désir insatiable – du fait du péché originel, ou de l'aliénation constitutive de toute socialisation, ou encore de l'aliénation résultant d'une organisation sociale reposant sur la division de l'humanité en classes – trouve deux types de contrepoids, et d'apaisement relatif, à son inassouissable « cupidité » : le premier dans l'infusion d'amour gracieux qu'il reçoit – au double sens où il reçoit de l'amour et où il lui est fait don d'une capacité d'aimer gratuitement – par l'entremise d'une culture qui l'éveille à la charité divine, à la tendresse des siens, à l'amour de l'humanité ou de la justice ; le second dans l'organisation contractuelle de la compétition marchande qui lui permet d'optimiser la satisfaction de son désir tout en minimisant la violence inhérente au choc de désirs concurrents ou incompatibles.

Sans doute la critique du travailleur libre déjà produite par Marx porte-t-elle bien à la fois sur le caractère « opiacé » de l'humanité déchue ou aliénée que le libéralisme laïc reprend au christianisme et sur la sujétion produite par le clivage du sujet entre la

sphère de la reproduction, où l'avidité est compensée par l'exaltation de la gratuité, et la sphère de la production, où l'avidité est gérée de manière optimale par la généralisation de l'échange intéressé. Il reste, on l'a vu, que le socialisme va investir cette forme subjective, d'une part en faisant valoir les exigences de la gratuité – l'humanisme – pour limiter l'empire de la sphère marchande et de sa logique intéressée, et d'autre part, en s'immisçant dans la sphère des échanges marchands – l'action syndicale – par l'entremise d'une notion d'intérêt collectif, ou de classe, conçu pour soutenir la valeur d'échange de la force de travail.

Or, c'est précisément cette double stratégie inhérente au socialisme que vont contester les gauches radicales des années 1960 et 1970 : celles-ci s'accordent en effet à considérer que ces options stratégiques destinées à limiter l'exploitation capitaliste – mais aussi à exacerber ses contradictions et par là à promouvoir la révolution – ont pour effet de consolider le type de sujet, ou plus exactement le type d'assujettissement, sur lequel ce régime d'exploitation repose. La critique du travailleur libre va porter sur les trois dimensions du personnage : premièrement, le désir défini comme symptôme d'un manque qui ne peut être comblé (punition d'un péché ou innocence fatalement perdue avec l'entrée en société) est dénoncé comme une manière d'inscrire le besoin d'un sauveur ou du moins l'appel à une transcendance dans la condition humaine (*L'Anti-Œdipe* est l'expression exemplaire de cette critique mais déjà Marcuse...); deuxièmement, la fonction de la gratuité dans la sphère non professionnelle se voit décrite, non comme une invitation à la générosité, encore moins comme une préfiguration du communisme, mais comme l'exercice d'un régime d'endettement et de normalisation des donataires sommés de (se) reconnaître (dans) leur dépendance aux donateurs et de conformer leurs conduites aux conditions d'octroi des services prodigués (on aura reconnu la critique foucaldienne du pouvoir pastoral); enfin, troisièmement, la primauté de la catégorie de l'intérêt dans la sphère productive ou professionnelle, y compris l'intérêt de classe, se voit doublement critiqué : d'une part, parce qu'il se manifeste dans la défense de la valeur d'échange de la force de travail au lieu de mettre en avant la lutte contre la condition même de travailleur libre, et d'autre part, parce que cette orientation prioritaire suffit à constituer les organisations ouvrières en instances disciplinaires et normalisantes – en détentrices de la vérité sur l'intérêt des travailleurs et les

orientations prioritaires de leurs luttes (on peut renvoyer aux conflits entre les « enragés » de Mai 68 et « révisionnistes » du PCF et de la CGT ou encore entre les ouvriéristes italiens et le PCI dans les années 1970).

Au-delà de la diversité, voire de l'hétérogénéité de ces critiques, on voit bien que celles-ci visent non seulement à contester la subordination de l'axe subjectivation/assujettissement des individus par rapport à celui de la production/répartition des richesses, mais encore à exposer les normes et disciplines constitutives du travailleur libre, à montrer que les stratégies socialistes participent de la reconduction de ces normes et disciplines, et enfin à souligner que l'exercice de ce pouvoir disciplinaire et normatif, c'est-à-dire la (re)production du travailleur libre, a pour effet de constituer un sujet amené à reconnaître son hétéronomie (manque du côté de son désir, endettement du côté de l'amour qu'il reçoit et prodigue, et uniformité du côté des intérêts qu'il poursuit). Corrélativement, on peut aussi affirmer que ces critiques du sujet commun au libéralisme et au socialisme convergent dans une recherche d'autonomie, c'est-à-dire dans une entreprise de soustraction par rapport au pouvoir des normes – se faire passer pour normales – et des disciplines – faire ressortir l'utilité de la docilité –, non pour atteindre une anomie libératrice mais pour ressaisir autant que possible la conduite de sa propre existence – les moyens de se gouverner.

Si les critiques radicales et néolibérales partent évidemment d'ailleurs, et n'arrivent pas non plus à la même destination, on peut néanmoins remarquer que leur élaboration est à peu près contemporaine, qu'elles sont toutes deux nées d'une antipathie à l'égard d'une social-démocratie ou démocratie sociale alors hégémonique en Occident, qu'elles ont toutes deux, explicitement ou implicitement, associé le procès qu'elles dressent de ce régime à la forme subjective qu'il présuppose et reproduit, et qu'elles ont enfin fait de l'expérimentation sur soi et du réaménagement de la relation à soi le cadre privilégié de leur réflexion politique. Chez les néolibéraux comme chez les « radicaux » ou « autonomistes » des années 1970, il apparaît en effet que le rapport à soi, la construction du rapport à soi, s'impose comme l'objet prioritaire, la cible, du projet politique. Cela ne signifie pas que le rapport aux autres est négligé – qu'il s'agirait là d'une gémellité entre un narcissisme de droite et un narcissisme de gauche –, mais plutôt que ce rapport à autrui est envisagé du point de vue de la constitution du rapport à soi : la

manière dont je me soucie des autres est constitutive de la manière dont je me soucie de moi et dont je m'apprécie. On peut certes l'entendre comme une variation, assurément pas nouvelle, de la bonne/mauvaise conscience bourgeoise – je suis philanthrope pour me sentir mieux d'exploiter le prolétariat – mais aussi y déceler l'écho, ou mieux l'articulation, du fameux « le personnel est (le) politique » cher aux féministes radicales.

Pour reprendre la question autrement, on peut dire qu'à gauche, la question du souci de soi et de sa place renvoie à deux traditions différentes. La première, que l'on peut faire remonter jusqu'à la pensée hellénistique et au christianisme modéré de Clément d'Alexandrie, consiste à penser que l'on est en droit de s'occuper de soi une fois que l'on a rempli ses obligations envers les autres – les siens, la cité, les camarades, l'humanité. Elle nourrit l'idée selon laquelle la droite c'est « moi et mon intérêt d'abord », alors que la gauche c'est la primauté du lien social – lequel est considéré comme l'objet d'un devoir ; devoir qui est à la fois retranché du droit de s'occuper de soi et qui conditionne son exercice légitime. La seconde tradition, qui remonte plutôt au christianisme radical des premiers siècles, distingue entre les élus – de Dieu ou de l'Histoire – dont le souci et la conscience de soi sont déjà ceux de l'humanité sauvée ou/et à venir, et les autres, qui, dans le meilleur des cas, ont le choix entre l'alignement de leurs préoccupations sur celles des élus ou la persévérance dans un égoïsme qui finira bien par les condamner.

Dans les deux cas, il y a à la fois primauté et surtout extériorité de la relation aux autres par rapport à la relation à soi : la première est considérée comme la relation relevant pleinement de la politique, alors que la seconde est conçue tantôt comme un reste ou un retranchement de la politique – sur le mode de la distinction public/privé – et tantôt comme un effet ou un produit de la politique – sur le mode de la distinction infrastructure/superstructure. Or on peut affirmer que le capital humain néolibéral et la quête d'autonomie des pensées radicales post-soixante-huitardes ont en commun de rompre avec ces deux traditions dans la mesure où l'un et l'autre envisagent le rapport à soi comme relevant pleinement de la politique, ce qui les conduit à aborder le rapport aux autres comme une composante – plutôt qu'un corrélat ou un déterminant – de l'établissement du rapport à soi.

Pour autant, le dispositif commun au néolibéralisme et au radicalisme années 1970 ne rejoint pas l'individualisme libéral : ce

dernier s'appuie en effet sur la conviction que le rapport à soi est déterminé *a priori* et modélisable – c'est la rationalité naturelle de l'individu qui calcule pour maximiser son utilité –, et considère en conséquence que les politiques qui se proposent de réguler le rapport aux autres doivent être jugées en fonction de leur capacité à optimiser l'actualisation du rapport à soi des individus qu'elles régissent. Pour sa part, le dispositif néolibéral/radical de l'appréciation de soi se distingue du libéralisme et de ses présupposés dans la mesure où il ne tient pas le rapport à soi pour un ensemble de conduites déterminées dont il s'agit d'aménager l'exercice mais pour un souci dont le mode d'actualisation est *a priori* indéterminé et dont la détermination est l'enjeu même de la politique.

Il reste alors à s'interroger sur les implications pratiques d'un déplacement du sujet supposé et interpellé par la politique depuis le dispositif du travailleur libre vers celui du capital humain. S'agit-il seulement d'inviter à un réaménagement rhétorique qui verrait les revendications traditionnelles de la gauche recyclées mais portées au compte de l'appréciation de soi ? Autrement dit, s'agit-il seulement d'élaborer un discours qui présenterait l'adhésion à un impôt progressif et re-distributeur de richesses, la défense des services publics, le soutien aux sans papiers et à l'ouverture des frontières, etc., comme autant d'engagements indispensables pour conforter son estime de soi ? Sans doute un pareil exercice aurait-il déjà quelques vertus, ne fût-ce que pour aider la gauche française à s'extirper de l'alternative actuelle entre la posture « authentique » de gardiens de la mémoire des vaincus de l'histoire et la posture « rénovatrice » qui, entre la modernité « subie » par la gauche de gauche et la modernité « choisie » par la droite, s'efforce de faire valoir le charme improbable de la modernité contrite – tant à l'égard de la vision du monde qu'elle a abandonnée que de celle qu'elle peine à embrasser.

On peut toutefois penser que les possibilités ouvertes par la reconnaissance de la substitution – au moins tendancielle – du capital humain au travailleur libre, mais aussi de la parenté entre le dispositif subjectif néolibéral et celui de la pensée radicale des années 1970, ne se limitent pas à l'opportunité de traduire les revendications héritées du socialisme dans les termes de la psychologie new age. Plusieurs chantiers et domaines de conflictualités actuels paraissent en effet liés à cette mutation du dispositif subjectif dominant et surtout susceptibles de bénéficier de sa prise en compte :

1. La question de la « sécurité sociale professionnelle », notion lancée par la CGT, reprise par le PS, la CFDT – sous le nom de « parcours professionnel sécurisé » – puis par l'UMP et Nicolas Sarkozy en particulier. Généalogiquement, cette notion renvoie au *workfare* tel qu'utilisé par la « troisième voie » anglaise et américaine et qui préside à la réforme clintonienne de l'assurance chômage, dont le mot d'ordre était : « aider les gens à s'aider eux-mêmes ». Il s'agissait alors de justifier la limitation des allocations aux chômeurs – limitation dans le temps et conditionnement strict à la recherche et à l'acceptation d'offres d'emploi – non pas seulement en invoquant la nécessaire réduction des dépenses publiques, mais surtout au nom d'une forme de soutien qui incite les gens à préférer le travail à l'assistanat parce que, outre le fait qu'ils n'ont guère le choix, le premier renforce l'autonomie de la personne et conduit celle-ci à s'apprécier davantage. À cette réforme s'ajoutent un certain nombre d'engagements relatifs à la formation en période de chômage, afin d'augmenter l'employabilité mais aussi, là encore, la valorisation du capital humain qu'est le demandeur d'emploi.

Si la gauche authentique, ou restauratrice, n'a pas manqué de dénoncer ce néolibéralisme à visage moralisateur ou néo-puritain, on sait que les syndicats scandinaves ont repris le dispositif à leur compte en lui donnant une consistance moins cynique ou hypocrite : acceptant l'idée qu'une économie mondialisée – où le protectionnisme industriel n'est guère praticable, où la part des services et du travail intellectuel croît, où la logique de la rentabilité financière prime – commande de renoncer à la mission d'assurer la sécurité des emplois, les inventeurs de la « flexsécurité » et de son cousin suédois vont lui substituer la tâche de sécuriser le parcours professionnel des travailleurs, pour reprendre la formulation CFDT, c'est-à-dire de leur permettre de négocier les changements affectant leur vie professionnelle – périodes de chômage, déplacement d'un lieu ou d'un secteur à un autre – à la fois sans perdre leurs moyens de subsistance et, peut-être surtout, sans se déprécier, voire même en faisant de chaque épisode l'occasion d'une appréciation de leur capital humain. Cette nouvelle orientation du travail syndical est certes adaptée aux pays scandinaves où, tant par tradition que grâce au très haut taux de syndicalisation, les syndicats tendent à se considérer comme des institutions destinées à fournir des services personnels – formation, aide à la recherche d'emploi – et non pas seulement chargées de défendre et négocier des intérêts de classe.

En dépit du peu de moyens dont ils disposent pour mettre en œuvre une pareille réorientation de leur mission – moyens tant financiers que culturels, du fait de la tradition syndicale en France – les syndicats français, en tous cas la CGT et la CFDT, en ont donc accepté le principe, ce dont témoigne la promotion de la sécurité sociale professionnelle. Parce que celle-ci est compatible avec la notion de capital humain et la perspective de l'appréciation de soi sur lesquelles repose le néolibéralisme, la droite – et à sa suite le MEDEF – l'a reprise à son tour.

La question qui se pose alors est donc celle du contenu qu'on donnera à ladite sécurité sociale professionnelle. Or la conflictualité engendrée par cette notion désormais partagée par la gauche et la droite ne renvoie pas seulement aux protections qu'elle permettra d'octroyer et aux modalités de leur financement : plus profondément, elle ouvre la question des conditions, des critères et des moyens de l'appréciation de soi. Autrement dit, le slogan de Clinton devient un problème ouvert : qu'est-ce qu'aider les gens à s'aider eux-mêmes ? De quoi ai-je besoin pour m'apprécier ? Problème dont les aspects quantitatifs – taille et répartition des investissements en capital humain, mesure de la formation acquise et modalités de son incorporation dans le salaire – mais aussi qualitatifs – quels types de formation mais aussi d'aides et d'incitations à la recherche d'emploi favorisent-ils l'appréciation de soi ?, etc. – demandent à être déterminés et dessinent un espace de confrontation où un discours de gauche sur l'autonomie peut se reconstituer.

2. Le souci de s'apprécier, ou plus exactement l'admission de la légitimité de ce souci en tant que motif et point d'application d'une politique de la liberté, permet de mieux appréhender un nouvel ensemble de contestations des prérogatives de la propriété privée. En effet, si la critique de la propriété fondée sur la notion d'extorsion de la plus-value subit l'évolution des rapports de force entre capital et travail, et peine par conséquent à se faire entendre, en revanche, l'idée que l'hégémonie juridique et morale du droit de propriété représente un obstacle au légitime souci d'autonomie des personnes est une idée qui, quant à elle, fait son chemin.

Premièrement, elle informe largement les conflits soulevés par la question de l'accès – à la santé, au savoir, à la culture – et de ses modalités, autrement dit, les conflits autour de la propriété intellectuelle. Sans doute la ligne de front qui sépare les défenseurs de la protection des créateurs – ou des financeurs de la création – et

ceux de l'accès des usagers tant aux produits créés qu'au processus de création voit-elle les seconds se réclamer de principes différents selon les domaines : mise en avant du besoin et lutte contre la pauvreté pour la défense des médicaments génériques, aide au développement ou logique de services et de biens publics pour les militants de la libre diffusion du savoir, prérogatives de la liberté individuelle et insistance sur le coût économique de sa répression pour les tenants des réseaux et des logiciels libres. Il reste que la fédération en cours de ces mouvements hétérogènes ne pouvant s'appuyer ni sur la communauté d'un intérêt de classe ni sur l'invocation de droits fondamentaux (lesquels penchent plutôt du côté de la propriété intellectuelle), c'est bien l'aspiration à s'apprécier – ou plus précisément à accéder aux ressources nécessaires à la satisfaction des conditions physiques, culturelles... de l'appréciation de soi – qui s'impose à la fois comme la « substance politique » commune aux divers activismes de la demande d'accès et comme la principale justification pour déroger au droit commun de la propriété intellectuelle.

Deuxièmement, c'est encore la légitimité de l'aspiration à valoriser son existence – ou à en conjurer la dépréciation – qui s'impose comme l'opérateur d'une convergence entre certaines « parties prenantes » (*stakeholders*) d'une entreprise – à savoir les travailleurs, les consommateurs et les fournisseurs qui participent de son activité, mais aussi les voisins dont elle affecte l'environnement – et par conséquent comme le caractère qui les distingue et met leurs exigences en concurrence avec les prérogatives des propriétaires ou actionnaires (*shareholders*) de l'entreprise. Davantage qu'une extorsion de la plus-value ou une exploitation des salariés, ce qui est reproché aux propriétaires c'est d'attenter aux conditions qui doivent permettre aux parties prenantes de rendre leur existence appréciable – qualité de ce qu'ils consomment, salubrité de leur environnement, respect de leur travail... Là encore, ce n'est pas tant au nom d'un intérêt partagé ou d'un droit reconnu que les parties prenantes mettent en cause le pouvoir des propriétaires mais plutôt d'un souci commun de rendre leur vie appréciable⁹.

9. À ce souci, la droite – qui jusqu'ici le reconnaît et s'adresse à lui plus volontiers que la gauche – répond en invitant les parties prenantes à passer de « l'autre côté », autrement dit à faire de l'accession à la propriété la voie privilégiée de l'appréciation de soi. Une telle stratégie est évidemment très efficace puisqu'en se conduisant en futurs propriétaires, les parties prenantes vont jouer contre elles-mêmes – avec d'autant plus d'ardeur qu'elles espèrent accéder rapidement au statut de propriétaires. À charge par

Du point de vue de la stratégie discursive, le néolibéralisme peut se targuer de deux succès majeurs : ses promoteurs sont en effet parvenus à légitimer la volonté de s'occuper de soi tout en s'arrogeant le monopole de la responsabilité – dans la mesure où ils ne promeuvent que les manières valorisantes de se soucier de soi. Par contraste, leurs opposants apparaissent à la fois insupportablement culpabilisants – lorsqu'ils jettent le soupçon d'égoïsme sur la volonté de s'apprécier davantage – et dangereusement irresponsables – lorsque, sous le nom de civisme, ils flattent la propension à remettre son sort dans les mains de la collectivité. Aussi peut-on avancer qu'investir le champ de l'appréciation de soi constitue le meilleur moyen non seulement de prendre cette stratégie à revers mais aussi, et plus profondément, de ramener la pensée de gauche dans le domaine de l'enviable et du désirable – du comment vivre. ♦

Michel Feher est philosophe et co-directeur des éditions Zone books. Il dirige, avec Éric Fassin et Michel Tort, le séminaire *Actualité sexuelle. Politiques et savoirs du genre, de la sexualité et de la filiation* à l'ENS. Il est l'auteur de *Powerless by Design : The Age of the International Community* (Durham, Duke University Press, 2000) et a récemment dirigé, avec Gaëlle Krikorian et Yates McKee, *Nongovernmental Politics* (New York, Zone Books, 2007.)

RÉSUMÉ

S'apprécier, ou les aspirations du capital humain

Le capital humain est au néolibéralisme ce que le travailleur libre selon Marx était au capitalisme libéral, à savoir le sujet tout à la fois présumé et ciblé par les institutions préposées à son gouvernement. Telle est l'hypothèse que l'on

conséquent pour la gauche d'offrir d'autres modèles d'appréciation de soi. Procéder de la sorte consisterait moins à contester le modèle de valorisation de soi proposé par la droite – devenir un propriétaire compétitif – au nom d'un principe de coopération conçu comme une contrainte extérieure et supérieure au souci de soi mais plutôt à concurrencer ce modèle patrimonial en faisant valoir que l'ethos qu'il enveloppe n'a pas vocation à subsumer l'aspiration à s'apprécier.

tente ici de soutenir et qui fait du capital humain le nom propre de la condition néolibérale.

Le travailleur libre est un être clivé : entre sa subjectivité inaliénable et sa force de travail faite pour être louée, entre les aspirations constitutives de sa vie spirituelle et les intérêts présidant à sa vie matérielle, entre la sphère de la reproduction de la force de travail et celle de la production des marchandises. En revanche, le capital humain ne suppose aucunement la division des sphères de la production et de la reproduction : il est le stock des compétences – innées et acquises – immanentes au sujet qui s'en prévaut. À ce titre, son utilisation va produire des flux de revenus – monétaires ou non – tandis que sa valorisation va dépendre de tout ce que le sujet accomplit et de tout ce qui lui arrive – dans n'importe quel registre existentiel. Mon capital humain c'est donc moi, en tant que stock de compétences ou portefeuille de conduites cherchant à s'apprécier. À partir de cette définition, on s'interrogera sur la manière dont une politique de gauche peut investir cette subjectivité néolibérale, tout comme le mouvement ouvrier avait naguère appris à utiliser la condition de travailleur libre.

Self-appreciation, or the Aspirations of Human Capital

Human capital is to neoliberalism what Marx's free worker was to liberal capitalism, namely the subject at once presupposed and targeted by the institutions placed in charge of his governance. This is the hypothesis we seek to defend here and which makes human capital the proper name of the neoliberal condition.

The free worker is a split being : between his inalienable subjectivity and his made-for-hire labor power, between the aspirations constitutive of his spiritual life and the interests governing his material life, between the sphere of the reproduction of labor power and that of the production of commodities. Human capital on the other hand does not by any means presuppose a rift between the spheres of production and reproduction : it is the subject's immanent stock of innate and acquired competences that prevails. Its use will produce revenue – monetary or otherwise – whilst its valorization will depend on everything the subject accomplishes and everything that happens to him – in any existential register whatsoever. In other words, my human capital is me, in my capacity as a stock of competences or portfolio of performances in search of appreciation. Based on this definition, we ask in what way left-wing politics can draw on this neoliberal subjectivity, as the labor movement once learned to make use of the free worker's condition.