

« Dans quelle société vivons-nous? »

Présentation au Collège Lionel-Groulx,

28 octobre 2019

Gilles Labelle

Université d'Ottawa

« Dans quelle société vivons-nous? ». Je ne pense évidemment pas qu'il soit possible de répondre à pareille question de façon exhaustive en quelques pages; il faut par définition se contenter d'une esquisse, tracée à gros traits, qui laisse forcément de côté un ensemble de questions importantes.

Il faudrait d'abord s'interroger : de quelle société parlons-nous? Est-ce qu'on se situe au niveau mondial, continental, national, local? De quelle époque est-il question? En outre, il importera aussi de se demander ce que l'on entend par « société », d'autant que des sociologues vont jusqu'à parler d'un « oubli de la société » voire d'une « fin de la société » (Michel Freitag, Stéphane Vibert).

Mais je laisse délibérément de côté ces questions, en me permettant de reformuler la question qui nous est posée de cette façon : quels sont les principaux traits qui conditionnent ou qui déterminent notre situation actuellement? « Notre situation » : c'est-à-dire celle d'individus ou de citoyens habitant un pays dit « développé », c'est-à-dire fondé sur ce qu'on s'entend à désigner comme « démocratie libérale de marché ».

Je défendrai ici la thèse que deux traits, principalement, caractérisent notre situation présentement, c'est-à-dire conditionnent ou déterminent l'état dans lequel nous nous trouvons.

Pour me faire entendre, je procéderai en réactivant un concept à mon sens trop peu utilisé en sciences sociales et en philosophie politique et sociale, celui de la « vie quotidienne » (tel qu'il fut formulé, entre autres, par Henri Lefebvre). La « vie quotidienne », ce n'est pas seulement, évidemment, ce qui m'est arrivé hier ou ce matin ou ce qu'il y a dans le journal (qui a gagné les élections, qui les a perdues, etc.). Par-là, il faut plutôt entendre la manière dont les individus ou les groupes conduisent leur vie et, surtout, ce que signifie leurs conduites, ce qu'est leur sens. La prémissse du raisonnement étant que ce qu'est la société se manifeste non seulement sur un plan d'ensemble, à un niveau, disons, structurel ou



DE VIVE VOIX 7.04

Novembre 2019

macroscopique, mais tout aussi bien au niveau des conduites individuelles, singulières, au niveau microscopique. Dit autrement : une société constitue un « tout », une « totalité », de sorte qu’elle est lisible tant lorsqu’on la considère d’un point de vue global ou structurel que lorsqu’on examine les conduites individuelles de ceux qui y vivent. Si l’individu n’est pas la société, évidemment, il l’exprime, de la perspective qui lui est propre : dans l’individu se manifeste, d’une manière singulière, la société.

Prenons donc l’exemple des étudiants du CEGEP. Dans quelles conduites sont-ils engagés ? Quel est leur sens ?

Les étudiants ne le seront pas toujours. Tôt ou tard, ils rejoindront ce qu’on appelle le « marché du travail ». Pour plusieurs, la formation scolaire ou collégiale a d’abord ce sens : elle prépare, dans un avenir plus ou moins rapproché, l’entrée sur le marché du travail (on peut penser que la formation a un autre sens que celui-là, qu’elle prépare ou devrait préparer à autre chose, qu’elle doit, par exemple, former l’esprit, pour amener à réfléchir, à penser par soi-même –mais je laisse cela de côté ici et je pars de ce que probablement pense une majorité dans nos sociétés : étudier, c’est se préparer à entrer sur le marché du travail).

« Marché du travail » : la formule nous est devenue banale, on l’entend constamment, partout. Elle devrait pourtant nous étonner. Pour la simple raison que c’est un fait relativement récent dans l’histoire de l’humanité que d’associer le travail, la capacité de travailler, la force de travail, à une institution telle que le marché. On le fait depuis, au plus, environ deux siècles.

Je ne suis pas original ici, je reprends une idée d’un grand sociologue et historien, Karl Polanyi. Jusqu’aux 18^e et 19^e siècles, en effet, très peu de choses circulaient sur les marchés ; dit autrement, très peu de choses avaient le statut de marchandises (une marchandise est simplement un bien qui circule sur un marché). La terre, par exemple, n’était pas considérée comme une marchandise : je vous épargne les détails de ce que décrit Polanyi, simplement pour indiquer que même si elle avait un propriétaire, celui-ci ne pouvait pas disposer de la terre à son gré, par exemple il ne pouvait pas la vendre à n’importe quel prix, à n’importe qui, dans n’importe quelle condition, pour n’importe quel usage. Autrement dit, le marché ne réglait pas entièrement la propriété de la terre ; les pouvoirs publics énonçaient des règles, des règlements, qui encadraient, qui limitaient le droit du propriétaire sur sa terre. Par exemple, dans certains cas, après la récolte, le propriétaire cessait simplement d’être propriétaire de sa terre ; elle devenait temporairement une terre communale, ce qui veut dire qu’elle appartenait en commun à tous, qui avaient le droit d’aller y « glaner » ce qu’on avait laissé dans les champs après la récolte (voir le film d’Agnès Varda, « Les glaneurs et la glaneuse », qui montrent des gens en France qui vont glaner sur les terres ; quand on les traîne devant les tribunaux, ils font valoir que de vieux textes de lois jamais abolis leur donnent la permission de glaner).

DE VIVE VOIX 7.04

Novembre 2019

Or ce qui était vrai de la terre l’était aussi du travail ou de la capacité de travailler. Il ne serait venu à l’idée de personne, avant le milieu du 18^e siècle, dit Polanyi, de considérer que la capacité de travailler des êtres humains étaient une marchandise comme les autres, qu’on pouvait vendre ou acheter sur un marché. Dit autrement : il n’y avait pas une chose telle qu’un marché du travail. On travaillait, certes –mais les heures de travail (qui pouvaient par ailleurs être très longues), les salaires (qui pouvaient être très bas), étaient fixées par la puissance publique, par le roi, qui lui-même, s’en référait à la tradition, aux coutumes. En outre, les paysans ou les artisans se déplaçaient très peu : l’idée, comme l’indique Polanyi, qu’on devrait se déplacer pour trouver ailleurs que chez soi à s’employer est très longtemps apparue absolument incongrue. Le devoir des puissants, des propriétaires, étaient de fournir le minimum aux plus pauvres, le devoir de ceux-ci était de servir les premiers. C’était un système parfaitement inégalitaire, sans aucun doute –et Polanyi n’en est absolument pas nostalgique. Il ne s’agit nullement pour lui de souhaiter un retour à un tel état de choses –mais simplement de le mettre en évidence pour montrer la nouveauté de notre situation.

Transformer la terre et le travail ou la force de travail en marchandises, autrement dit instituer un marché de la terre et un marché du travail, a été un processus qui s’est heurté à de très nombreuses résistances. Pourtant, en 1867, l’auteur du *Capital*, Karl Marx, a pu amorcer son grand ouvrage de cette manière : « Le mode de production capitaliste se présente comme une immense accumulation de marchandises... ».

Le capitalisme est un phénomène dont la généalogie est longue et complexe; il n’empêche qu’à un certain point, s’est accréditée l’idée, qui en constitue l’un des socles les plus importants, que les biens (une pluralité de biens, pas seulement la terre et la force de travail) peuvent être échangés sur le marché, donc peuvent être considérés comme des marchandises. Il faut bien prendre note de ce que signifie une telle transformation, insistait Marx : il en va d’une véritable « conversion du regard » pourrait-on dire. Considérer un bien, jusqu’au 18^e-19^e siècles, c’était avant tout considérer sa « valeur d’usage » : sa valeur, autrement dit, en tant que bien qui avait un certain usage déterminé dans une société donnée. Autrement dit, c’était considérer les biens d’un point de vue qualitatif. Désormais, c’est tout autrement qu’on considère les biens : ce n’est pas leur valeur d’usage qui compte avant tout (à quoi ils servent, quel est leur usage), c’est leur valeur d’échange, c’est-à-dire ce qu’ils valent sur le marché, indépendamment de leur usage. Dit autrement, les biens sont désormais considérés d’un point de vue quantitatif plutôt que qualitatif.

Je ne vais pas tenter ici de faire une histoire du capitalisme en quelques lignes. Je me contenterai simplement de distinguer très schématiquement et succinctement trois grandes phases du développement de cet univers qui se présente comme une « immense accumulation de marchandises ». Le premier capitalisme, on l’a appelé « entrepreneurial »,

DE VIVE VOIX 7.04

Novembre 2019

c'est celui des manufactures, des fabriques, où le propriétaire se charge lui-même le plus souvent du management de son entreprise. Le deuxième, qui naît dans le dernier tiers du 19^e siècle, d'abord aux États-Unis, est le capitalisme des grandes corporations : ce qui le caractérise est, entre autres, la dissociation de la propriété et du management. Les managers, qui sont des salariés de l'entreprise, visent le meilleur rendement par une rationalisation systématique de l'organisation du travail, de manière à satisfaire les propriétaires actionnaires.

Ces deux premières phases du capitalisme sont caractérisées, quand on examine les choses du point de vue de la force de travail, par la dépossession –c'est ce que Marx a appelé «aliénation». Aliénation est un terme qui veut simplement dire : «être étranger à». Qui est appelé à vendre sa force de travail, dit Marx, paraît étranger à l'usage qu'on fait d'elle –au sens où il n'a la maîtrise ni du procès de travail lui-même (comment on utilise sa force de travail, qui est réduite à une pure dépense d'énergie mesurée en heures) ni de son résultat (ce qu'on fait du produit de son travail). Le procès de production tel que mis en œuvre par le capitalisme est, dit Marx, de plus en plus impersonnel ou anonyme : il ne paraît pas ordonné par une volonté personnelle, mais par des impératifs de rationalisation, qui sont eux-mêmes dictés par les nécessités de l'accumulation. Le procès de production se présente au vendeur de force de travail de telle façon que celui-ci paraît appelé à se transformer en «sujet automate».

Tout ceci est devenu encore plus vrai dans la troisième phase du capitalisme, dans laquelle nous nous trouvons maintenant, qui correspond à l'inclusion voire à la soumission des grandes corporations elles-mêmes aux impératifs du capitalisme financier. Mondialisé, le capitalisme financier ne veut plus connaître de frontières, pas plus spatiales que temporelles. Tant le volume que la vitesse à laquelle se règlent les échanges incessants qui le caractérisent, tendent à échapper à toute mesure humaine (d'où, par exemple, le recours de plus en plus fréquent par les traders à des robots, dont les algorithmes sont seuls à même de fournir des indications sur la masse de transactions). Le système financier, bouclé sur lui-même, tend vers l'automaticité, il est parfaitement impersonnel et anonyme, apparaissant à la limite incontrôlable –il marque une étape supplémentaire (ultime?) dans l'aliénation, tout se passe comme s'il était étranger à toute tentative humaine de le maîtriser.

L'humanité paraît ainsi à l'aube d'une dépossession inédite, comme si la production et la circulation des biens, et les systèmes de crédit qui les rendent possible, lui échappaient –de même que ses conséquences, dont le dérèglement climatique n'est qu'un des aspects (mais peut-être le plus spectaculaire).

Peut-on encore parler d'«économie» dans ce cas? Aristote distinguait l'«économie», qui se définit par les soins apportés au foyer et à la cité, dont il faut combler les besoins, de la

DE VIVE VOIX 7.04

Novembre 2019

« chrématistique », qui désigne la production et la circulation des richesses non pour satisfaire les besoins, mais pour accumuler toujours davantage de richesse de manière à relancer le processus, à l'infini. Il ne serait certes pas incongru de dire qu'avec la troisième phase du capitalisme, l'humanité est entrée pour la première fois dans l'ère de la chrématistique mondialisée et généralisée.

Je reviens à mon point de départ : se préparer à rejoindre le marché du travail désigne une conduite qui loin d'avoir un sens pour le seul individu, considéré isolément, renvoie au fonctionnement de la société dans son ensemble, qui apparaît gouvernée pour une part considérable par ces systèmes impersonnels, anonymes et automatiques que j'ai décrits rapidement. C'est pourquoi cette entrée est appelée à se réaliser suivant des impératifs qui sont aussi inédits que l'est la chrématistique mondialisée et généralisée.

Pour le comprendre, il faut partir de ce que les systèmes automatiques qui caractérisent le capitalisme contemporain ne se présentent ni comme « bons », ni comme « justes »; plus simplement ou brutalement, ils se présentent comme « effectifs », c'est-à-dire comme définissant une réalité à laquelle il serait simplement impossible d'échapper. C'est l'effectivité qui fait la règle ici : puisque « ça marche », puisque « ça fonctionne », les individus n'ont d'autre choix que de s'y plier –tout jugement normatif ou moral, du type, c'est une bonne/une mauvaise chose, cela est juste/injuste, etc., devient simplement superflu. Se plier à l'effectivité de la chrématistique, cela veut dire : s'y adapter. On peut dire que le « néolibéralisme » est le discours qui énonce cela au mieux, le plus clairement : dans l'optique d'une chrématisation mondialisée et généralisée, il revient à chacun, quelque jugement moral qu'il pourrait porter sur la chose, de se faire « l'entrepreneur de sa personne », c'est-à-dire de se concevoir comme un réservoir de « ressources », de « compétences », à faire fructifier au mieux, afin de performer sur le marché.

Comme les possibilités de se faire un tel entrepreneur de soi sont inégalement réparties, la chrématistique mondialisée et généralisée apparaît ainsi comme le lieu d'un accroissement des inégalités –entre la « nouvelle classe » (Christopher Lasch) qui acquiert les « compétences » pour performer et les autres, qui en sont plus ou moins démunis. Des auteurs (Christophe Guilly) n'hésitent pas à associer cette nouvelle classe aux grandes villes, aux métropoles, où sont plus accessibles les « réseaux » qui permettent de se « brancher » sur la chrématistique mondialisée, les pans moins « performants » se trouvant refoulés à la périphérie (ce qui donne le sens du mouvement des « gilets jaunes » en France).

L'entrée dans un univers tissé par la chrématistique mondialisée et généralisée définit le premier trait qui caractérise en propre notre société à mon sens. Ce n'est pas le seul –je voudrais maintenant parler d'un deuxième trait, qui paraît, à prime bord, s'opposer à ce que je viens de décrire (mais il faudra se demander si c'est bien le cas). Quel est ce

deuxième trait? Je décrirai sa logique d'abord, je ferai le lien avec la vie quotidienne à la fin.

J'ai dit que la force de la chrématistique résidait dans son effectivité : il n'y a, pour ainsi dire, pas à juger si cela est bien ou juste, mauvais ou injuste –pas plus qu'on n'a à se demander, par exemple, si la force de gravité est bonne ou mauvaise, juste ou injuste. Il faut se plier à l'effectivité du capitalisme mondialisé et généralisé, il faut s'y adapter.

Mais pourtant Aristote disait que l'être humain est un animal parlant –et que parler voulait dire « faire des évaluations » : un être humain, disait-il, a ceci de propre qu'il dispose du *logos*, c'est-à-dire qu'il énonce des jugements normatifs : ceci est bon, cela est mauvais, ceci est juste, cela est injuste, etc.

À supposer que l'être humain n'ait pas (encore) changé de nature, il faut donc se poser la question : qu'advient-il désormais de la normativité, de la capacité de formuler des jugements normatifs?

Cette capacité de juger normativement ne disparaît pas; elle semble plutôt se désarrimer des systèmes de production, de circulation et de crédit, qui s'imposent par leur effectivité, pour en quelque sorte se loger dans un lieu à part. Pour reprendre une expression courante au 19^e siècle, la capacité de porter des jugements normatifs apparaît comme une sorte de « supplément d'âme » dans un monde « sans âme ».

Ce supplément d'âme dans un monde sans âme se présente, en quelque sorte par définition, sous l'angle de la protestation, de l'indignation. Il faut se demander quelles formes celles-ci revêtent, ce qui permettra de juger de leur degré d'opposition à la chrématistique généralisée.

Ce qu'il faut d'abord relever, c'est que puisque la chrématistique tend à l'automaticité et à l'impersonnalité, le réflexe de qui s'indigne est de tenter de restituer, contre l'automaticité, de la volonté dans le monde, et contre l'impersonnel, contre l'anonymat, du personnel, de la personnalité. C'est à mon sens le ressort de la critique (tout à fait fondée par ailleurs) de la corruption dans nos sociétés : puisque les systèmes de production, de circulation et de crédit paraissent échapper à la prise humaine, on reporte son indignation, en-deçà ou au-delà d'eux, sur des individus, dont la conduite est jugée déviante, corrompue.

Cette indignation contre la corruption peut viser différentes cibles. On peut s'indigner, on peut dénoncer ceux que Machiavel appelait les « grands » : tel ou tel maire de telle ou telle municipalité, tel ou tel fonctionnaire de tel ou tel ministère, tel ou tel entrepreneur, etc. Mais on peut aussi, très souvent, dénoncer tel ou tel groupe, jugé déviant; ou même tel ou tel individu, dont la conduite est jugée déviante.

DE VIVE VOIX 7.04

Novembre 2019

L'indignation de cette sorte, qu'on peut appeler « morale », a en outre l'avantage de donner l'impression de refaire du lien, alors que la chrématistique mondialisée et généralisée tend au contraire à disposer les individus dans un rapport de concurrence ou de compétition les uns par rapport aux autres. On s'indigne rarement seul : l'indignation se nourrit de l'écho qu'elle reçoit chez d'autres; on a l'impression par-là de refaire de la communauté là où la chrématistique tend à la défaire. Communauté labile, fragile –puisque n'existe que dans la communication effective, puisqu'elle est fondée sur une liaison qui peut se faire quasi-immédiatement déliaison.

Ce qui précède permet de comprendre que le lieu par excellence de l'indignation morale dans nos sociétés, ce lieu où, par-delà l'effectivité des grands systèmes, on se donne l'impression de dénoncer ce qui est mal, ce qui est injuste, et par la même occasion de refaire du lien, c'est celui des dits « réseaux sociaux », de la communication généralisée à laquelle on s'adonne avec la ferveur que l'on sait (un chiffre seulement à ce sujet : depuis leur commercialisation, on a vendu dix milliards de téléphones dits « intelligents » sur la planète –je rappelle qu'il y a environ 7.6 milliards d'habitants sur la Terre).

Il ne s'agit pas de condamner l'indignation morale (et les réseaux sociaux où elle tend à se concentrer). Mais plutôt de situer son rôle dans le monde tel qu'il est, dans la société dans laquelle nous vivons. « Supplément d'âme » doit être pris au sens fort : l'indignation morale laisse dans les faits intacte la chrématistique mondialisée et généralisée, qui s'impose par son effectivité, elle s'appuie sur des jugements normatifs, certes, mais qui visent à côté d'elle (on vise des personnes, non les structures ou les systèmes)– tout en donnant l'impression de refaire de la communauté sans jamais se donner les moyens, tout au contraire, de l'instituer dans un rapport d'opposition réel à la chrématistique. Plutôt qu'une opposition, l'indignation morale apparaît donc, au final, comme un complément de la chrématistique –elle est le supplément d'âme qui rend ce monde sans âme tolérable.

Complémentaires, la chrématistique et l'indignation morale ne se heurtent donc pas dans la vie quotidienne : voilà pourquoi, pour retrouver mon point de départ sur la vie quotidienne, l'étudiant peut tout à fois se préparer à entrer sur le marché du travail et échanger avec ses pairs sur les réseaux sociaux, entre autres pour s'indigner de telle ou telle situation ou conduite.

Je terminerai en indiquant très rapidement ce qui manque à une vie organisée autour des deux pôles que j'ai relevés. À une société qui prétend se régler par la chrématistique et l'indignation morale en complément, il manque ce que la modernité (depuis au moins Machiavel) considère pourtant comme l'essentiel : le projet et la pratique d'un autogouvernement des sociétés par elles-mêmes. La chrématistique, sur laquelle l'humanité paraît incapable d'exercer une prise, et l'indignation morale qui la laisse intacte en lui ajoutant un supplément d'âme sont insuffisantes à définir ce que les philosophes ont



DE VIVE VOIX 7.04

Novembre 2019

appelé depuis les Anciens la « bonne vie ». Le projet des sociétés modernes était bien plus ambitieux : que les affaires communes, publiques, ne soient ni laissées à elles-mêmes ni l’objet de jugements moraux sans réelle prise sur elles; qu’elles soient plutôt prises en charge par une pluralité de citoyens. C’est ce que l’on désigne comme l’agir politique, au sens fort du terme.