



Colloque « Heurs et Malheurs du capitalisme »

Vendredi 4 février
IUFM Clermont Ferrand, Chamalières

Un capitalisme résilient

Michel Herland

Université des Antilles et de la Guyane en Martinique, CEREGMIA,

Un capitalisme résilient

Michel Herland

Université des Antilles et de la Guyane en Martinique, CEREGMIA,

Y a-t-il encore quelque chose de neuf à dire sur le capitalisme aujourd'hui ? Sans doute, si l'on veut bien admettre la réalité du tournant néolibéral comme caractérisant la variante contemporaine du système économique qui s'est installé, à partir des Temps Modernes, d'abord sur le continent européen, s'est transformé sans cesse, a triomphé du rival qu'il avait lui-même secrété, et règne désormais sans partage sur le monde entier. L'absence de résistance manifeste au néolibéralisme, en dépit de la violence accrue qu'il exerce sur les salariés des pays développés en particulier, mérite une explication. Auparavant, comme le capitalisme *in concreto* est en constante évolution, il peut être intéressant de dégager les principes qui gouvernent le capitalisme *in abstracto*, modèle pur qui a peu de chance de coïncider tout à fait avec la réalité, mais dont celle-ci, néanmoins, ne s'est jamais beaucoup éloignée. D'où les deux parties de cette communication : le capitalisme *in abstracto* : Individualisme et libéralisme ; le capitalisme *in concreto* : L'économie libidinale et l'enrôlement des masses.

INDIVIDUALISME ET LIBÉRALISME

Il faut donner une définition du capitalisme. La réduire à la propriété privée des moyens de production serait, à l'évidence, trop général, la propriété privée en général et des moyens de production en particulier étant presque de tous les temps. Le paysan qui s'échine sur son lopin peut bien être appelé « capitaliste », en ce sens, mais a-t-il vraiment quelque chose de commun avec un Rockefeller ? Trop peu, en tout cas, pour en tirer quoi que ce soit d'intéressant. Mieux vaut revenir à l'étymologie : Comme le royaliste veut voir régner un roi, le capitaliste veut le règne du capital. Et comme le capital n'est qu'une chose, le capitaliste veut plus précisément le règne du propriétaire du capital, c'est-à-dire de lui-même. On définira donc dans un premier temps le capitalisme comme le régime où les capitalistes contrôlent la production des richesses et par là la société. Un capitaliste est une sorte de roi dont le royaume est plus ou moins étendu, plus ou moins prospère. Comme le roi, il a des sujets et il fait la guerre.

Assimiler le capitalisme à un doux commerce est donc une vision particulièrement trompeuse. Le capitalisme est violence avant tout : violence externe dans la lutte à mort contre les concurrents ; violence interne à l'encontre des sujets qui doivent tenir exactement leurs rôles de travailleurs disciplinés et/ou de consommateurs dociles. Evidemment, les défenseurs du capitalisme ne présentent pas les choses ainsi. Ils préfèrent s'attarder sur les prolégomènes qui sont, en effet, bien plus présentables. Que pourrait-on reprocher, en effet à un système qui met en avant la souveraineté de l'individu et qui exalte sa liberté ?

Individualisme et esprit utilitaire

Tout commence par une belle histoire, celle de la disparition des inégalités de la société d'Ancien Régime, de sa hiérarchie étagée entre une caste supérieure, la noblesse et une caste inférieure, la plèbe, qui pendant des siècles restera attachée à la terre (*glebae adscripti* – ce qu'on appelle précisément la servitude). Dans l'entre deux, le clergé (dont les membres éminents sortent de la noblesse) et le troisième ordre du régime monarchique, appelé de ce fait le « tiers état », ou plus simplement le « tiers ». Les serfs n'ayant pas leur mot à dire, il revenait à ce troisième ordre de contester l'ordre établi. Derrière tout changement social majeur, en effet, il y a un combat idéologique. Le tiers état a mis en avant ses valeurs, ou plus précisément sa valeur principale, celle dont les autres découlent, à savoir *l'utilité*. Les valeurs cardinales de la noblesse (oisiveté, luxe, élégance, raffinement, futilité, mépris du danger) ne pouvaient pas sortir vainqueur d'un tel combat. D'un côté le labeur, l'économie ; de l'autre la dépense, la dissipation à tous les sens du terme. D'un côté une caste de parasites (puisque ne produisant rien de concret en dehors d'un éventuel service à la guerre, occasion d'autres dépenses ruineuses pour le peuple) ; de l'autre une classe qui commerce, qui produit, bref qui se rend utile.

Si la noblesse française a renoncé volontairement à ses privilèges, la nuit du 4 août 1789, c'est bien parce qu'elle avait perdu la bataille idéologique : elle-même ne croyait plus que ses valeurs pussent continuer à fonder un ordre social. Et si 1789 marque, en France, le triomphe de la bourgeoisie, il faut donc y voir, au-delà du renversement de la monarchie et l'avènement d'une république (au demeurant éphémère), un changement de paradigme. Désormais, la valeur d'un homme ne se mesure plus au hasard qui l'a fait naître noble ou roturier, voire riche ou pauvre, mais à son utilité. Et, naturellement, cette révolution n'est pas contenue dans les frontières de l'hexagone. Elle concerne toute l'Europe, à commencer par les Provinces-Unies, puis l'Angleterre et l'Amérique, la France apparaissant plutôt à la traîne dans ce mouvement. Rappelons que la déclaration d'indépendance des Etats-Unis et la publication de la Richesse des Nations d'Adam Smith datent toutes deux de 1776.

Puisque la valeur d'un homme se mesure désormais à son utilité – ce qu'il apporte aux autres – et non plus à son appartenance à une caste, le nouveau paradigme est *individualiste*. Les analyses de Louis Dumont dans *Homo Aequalis* (1977) s'avèrent ici parfaitement pertinentes. Tous les hommes sont « égaux en droit » (art. 1^{er} de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* – 1789), ils sont « également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics selon leur capacité, et sans autre distinction que celles de leurs vertus et de leurs talents » (art. 6). Il n'est ici question que des emplois publics mais le principe vaut pour l'ensemble des positions sociales : désormais la chasse est ouverte !

L'utilité mesure le mérite, mais qu'est-ce qui mesure l'utilité ? – La richesse. Je ne m'enrichis, en effet, que dans la mesure où je suis capable de rendre aux autres des services (au sens large) utiles pour eux, c'est-à-dire des services pour lesquels ils sont prêts à me payer.

Dès lors que la valeur d'un homme se mesure à son utilité et à sa richesse, l'individu typique du capitalisme se transforme en calculateur égoïste¹. Il ne décide plus de ses actes par

¹ « Frissons sacrés et pieuses ferveurs, enthousiasme chevaleresque, mélancolie béotienne, [la bourgeoisie] a noyé tout cela dans l'eau glacée du calcul égoïste ». Marx, Engels (1848), p. 164.

référence à des normes transcendantes mais après avoir évalué leurs résultats en termes monétaires. Il s'intéresse donc aux conséquences possibles de ses décisions. Calcul, conséquentialisme, on reconnaît là deux traits caractéristiques de l'utilitarisme. L'*homo oeconomicus*, l'agent du système capitaliste est donc spontanément *utilitariste*.

Faut-il souligner que la substitution des décisions réfléchies issues du calcul utilitariste aux comportements stéréotypés, de l'obéissance aveugle aux commandements imposés par l'Eglise, n'est pas incompatible en tant que telle avec le progrès moral ? Elle est au contraire une condition nécessaire de ce progrès. Mais elle n'est malheureusement pas suffisante. Encore faut il que le calcul ne reste pas égoïste. Rappelons simplement ici que les philosophes utilitaristes (Bentham, Mill) se firent les propagandistes d'une morale exigeante qui impose de viser, en chacune de nos actions, « le plus grand bonheur du plus grand nombre ».

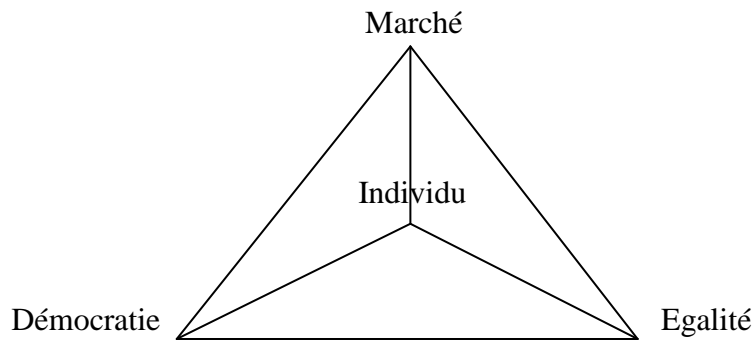
En règle générale, néanmoins, les agents du capitalisme ne retiendront pas le message altruiste de l'utilitarisme et s'attacheront à maximiser leur propre satisfaction plutôt que le bien-être général. La morale est avant tout le souci des autres. Celui qui ne considère que son intérêt est donc en dehors de la morale. On a pu parler d'« anomie structurelle » à propos de cette tendance des agents du capitalisme de se situer en dehors de la morale². Tendance renforcée à vrai dire par le premier théoricien du système, Adam Smith, lorsqu'il expliquait, après Mandeville (« vices privés, vertus publiques » !) que l'intérêt général devait sortir spontanément du libre jeu des intérêts individuels. Si Adam Smith a raison, il n'y a plus d'égoïsme, ou plutôt l'égoïsme devient la forme efficace de l'altruisme. Les successeurs de Smith ne se le feront pas dire deux fois, qui demanderont la suppression de l'assistance aux pauvres au nom de l'intérêt des pauvres !

Il faut cependant nuancer. L'influence du christianisme n'a pas disparu d'un coup. Pendant longtemps, égoïsme foncier et rigorisme moral ont cohabité. Simplement l'utilité était devenue la principale valeur. Le nouveau paradigme était compatible avec la morale, à condition qu'elle se donne de nouveaux buts. La bourgeoisie puritaine a pu ainsi bâtir sa fortune sans crainte de compromettre son salut.

En tout état de cause, le triomphe de l'esprit utilitaire s'accompagne d'une recomposition sociale qui place les porteurs de la nouvelle idéologie, les bourgeois, les capitalistes – quel que soit le nom qu'on voudra leur donner – au sommet.

La généralisation de l'esprit utilitaire a une autre conséquence. Si la valeur est assimilée à la richesse, un Marc Lévy (auteur de best-sellers insipides) vaut bien plus que Le Clezio (dernier écrivain français récompensé par le prix Nobel de littérature) ! Outre qu'une telle conclusion risque de choquer certains puristes, elle débouche sur un constat important pour comprendre la pérennité du capitalisme. Le marché est démocratique : la majorité décide de la valeur des choses et donc des individus qui sont derrière. Etant démocratique, il est égalitariste : chacun a son mot à dire, qui vaut autant que celui de son voisin. Pour reprendre notre exemple, les lecteurs de Marc Lévy sont tout aussi « légitimes » que ceux de Le Clezio lorsqu'il s'agit de décider la valeur littéraire d'un auteur. Or, comme on le sait depuis Tocqueville, « Les peuples démocratiques aiment l'égalité », une remarque qui fait apparaître un premier triangle d'équivalences avec l'individu en son centre.

² Cf. Gouldner (1989), dont la lecture est capitale pour la compréhension de l'apparition et de la signification de « l'esprit utilitaire ». Sur ce point particulier voir cependant le paragraphe suivant.



De quelle égalité s'agit-il ? Evidemment pas une égalité réelle, puisque les « mérites », les richesses diffèrent. Une égalité qui cependant n'est pas uniquement formelle. Comme Marx (repris sur ce point par Polanyi) l'a bien montré, si la valeur des individus se mesure désormais principalement sur le marché, tous les individus sont égaux au sens où ils sont tous ravalés au rang de marchandise. On voit donc la perversité du capitalisme : certes il égalise mais il le fait, si l'on ose dire, par le bas. L'on avait bien connu, dans le passé, des sociétés dans lesquelles certains hommes – les esclaves – étaient traités comme de simples marchandises. Le capitalisme va plus loin en transformant chacun d'entre nous en marchandise : nous sommes sommés de nous vendre pour survivre.

Il existe pourtant une différence essentielle entre l'esclave et nous. L'esclave, pour autant qu'on le sache, aspirait à changer de statut. Il n'en est pas de même pour nous. Nous souhaitons, certes, être plus riches, mais en dehors d'une minorité (aujourd'hui infime) de révolutionnaires, nous ne cherchons pas à sortir de notre état de marchandise. En effet, contrairement à l'esclave, nous nous croyons libres.

Libéralisme et inégalités

Si tout est marchandise, l'économie est l'instance dominante et l'homme devient une simple machine à maximiser sa satisfaction. Dès lors la seule stratégie qui vaille pour lui est celle qui lui permettra de vendre le plus cher possible ce qu'il a à vendre, afin d'en tirer la plus grande richesse possible. Comment concilier cette vision de l'homme-machine avec la mise en exergue de la liberté par les tenants du capitalisme, jusqu'à identifier souvent l'une à l'autre³ ? La réponse est peut-être dans l'idée que se font du capitalisme ses zélotes : ils le voient comme un grand jeu, une compétition ludique dans laquelle tout le monde a le droit de participer. Or quoi de plus libre que le jeu ?

Il vaut la peine, à cet égard, de regarder précisément comment Walras, le théoricien de « l'équilibre économique général », le père du « théorème du maximum de satisfaction », considère la société. Il la décrit comme une course au départ de laquelle les concurrents les plus inégaux ont le droit de se présenter. Et le résultat de la compétition sera équitable (justice distributive) pourvu que le point de départ soit le même pour tous (justice commutative).

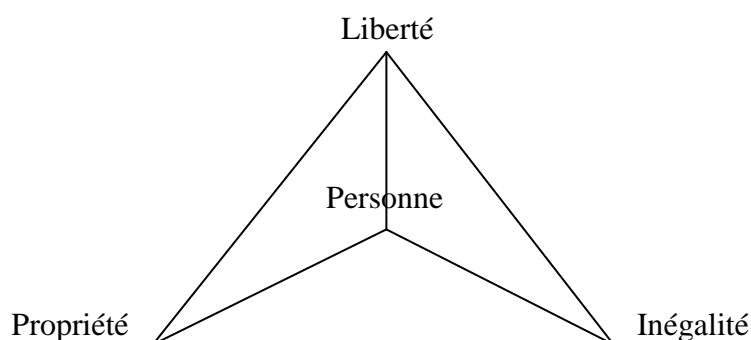
« La justice commutative est celle qui préside aux échanges et qu'on représente tenant une balance ; c'est elle qui veut que, dans une course, il soit assigné à tous les coureurs un même point de départ ; la justice distributive est celle qui préside aux concours et qu'on représente une couronne à la main ; c'est elle qui veut que les coureurs soient récompensés en raison de

³ Cf., entre autres, Friedman (1962).

leur agilité, c'est-à-dire dans l'ordre suivant lequel ils ont atteint le but » (Walras, 1867-68, p.139). Que le meilleur gagne, donc : « C'est une chose essentiellement opposée à la justice distributive que tous les hommes ne jouissent point, comme individus, de positions personnelles particulières correspondant à la différence de leur mérite ou de leur démérite » (p. 140).

La liberté ne rend pas seulement la compétition sociale ludique ; elle est *in fine* la justification des inégalités. La citation précédente de Walras est précédée de la phrase suivante : « Tout homme étant une personne morale, est par cela même responsable de l'accomplissement moral ou immoral de sa destinée ». Or il n'y a pas de responsabilité sans liberté. Dans son *Cours d'Economie sociale*, Walras mettra les points sur les « i » : « L'homme est un être raisonnable et libre ; c'est-à-dire une personne morale » (Walras, 1886, p. 259).

La liberté justifie les inégalités d'une autre manière. Si l'homme est responsable, autonome, bref une personne au sens de la philosophie, il est souverain pour tout ce qui le concerne uniquement et directement. Dès lors nul n'a le droit de lui imposer quoi que ce soit à moins qu'il y ait consenti (au moins implicitement dans le cadre d'un contrat social). En d'autres termes, il est propriétaire de lui-même. Ce principe a été posé dès la naissance de l'idéologie libérale : « Tout homme possède une propriété sur sa propre personne » (Locke, 1690, sect. 27). Affirmer cela, c'est immédiatement ouvrir la boîte de Pandore : Être propriétaire de soi-même, en effet, c'est plus précisément être propriétaire de ses facultés personnelles et, par voie de conséquence de ce qu'on l'est capable d'obtenir de ses facultés. Cela est, à nouveau, déjà précisé chez Locke : « Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, nous pouvons dire qu'ils lui [l'homme] appartiennent en propre » (1690, sect. 27)⁴. Le lien entre liberté et propriété s'affiche d'une manière particulièrement évidente dans la *Déclaration des droits* de 1789, qui commence par affirmer que « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit » (art. 1), précise à l'article suivant que ces droits sont « la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression » et s'achève sur le rappel du caractère intangible de la propriété, « droit inviolable et sacré » (art. 17) : ultime distinction qui a toutes les apparences d'une apothéose. Par un de ces retournements dont les idéologies ne sont pas avares, la glorification de la personne humaine aboutit ainsi à justifier toutes les inégalités. D'où un nouveau triangle d'équivalences avec, cette fois, la personne en son centre.



⁴ Chez Walras, cet axiome s'énonce ainsi : « L'homme est, de droit naturel, propriétaire de sa personne, c'est-à-dire de ses facultés personnelles et du travail de ses facultés ; ainsi l'homme est, de droit naturel, propriétaire des choses faisant partie de la richesse sociale contre lesquelles il a échangé son travail » (Walras, --, p. 259-260).

Malheureusement (ou heureusement), le modèle du capitalisme pur ne peut pas fonctionner pour plusieurs raisons, qui relèvent aussi bien de l'ordre logique que de l'ordre des faits.

La propriété est une aporie. Il en est ainsi, dans le capitalisme pur, parce que la propriété doit et ne doit pas exister. Elle doit exister comme prolongement de la personne humaine, concrétisation de ses facultés. La difficulté surgit avec l'utilisation qu'on peut faire de sa propriété. Si le fruit de mon travail n'appartient qu'à moi, je suis autorisé à en disposer comme je l'entends. Je peux, en particulier la léguer à qui je veux. Dès lors – contradiction – celui qui recevra mon héritage sera riche de biens qu'il n'a pas lui-même produit. Pour revenir à l'exemple de la course retenu par Walras, les concurrents ne sont plus à égalité sur la ligne de départ, non seulement parce que leurs facultés personnelles (dotation *interne*) diffèrent (ce qui ne contredit pas la définition walrasienne de la justice commutative), mais parce que certains bénéficient d'une dotation *externe* qui vient fausser la concurrence. D'un côté des coureurs pieds-nus et faméliques, de l'autre des coureurs bien chaussés et au sommet de leurs facultés grâce à un régime approprié.

La difficulté était déjà perçue par Locke qui ne l'a pas mieux résolue que ses successeurs. Walras prend parti pour l'héritage, sans dissimuler ses hésitations : « *Étant, pour ma part, très individualiste, sur le terrain de l'individualisme, j'incline à considérer, autant que possible [sic !], ce droit d'hériter comme absolu* » (Walras, 1896, p. 192). Quant à Mill, il adopte le parti inverse, au risque d'anéantir l'un des fondements du libéralisme. « *La garantie des fruits du travail et de l'abstinence des autres, qui leur est transmise sans aucun mérite ou effort de leur part, n'est pas l'essence même de l'institution, mais une conséquence purement passagère qui, arrivée à un certain point, ne favorise pas, mais combat les fins qui rendent légitimes la propriété individuelle* » (Mill, 1848, liv. II, chap. 1).

La « justice commutative » elle-même n'est évidemment pas aussi juste que Walras veut nous le faire croire. Il est impossible de considérer comme juste le résultat de la concurrence « pure et parfaite », à moins d'être prêt à accepter n'importe quel degré d'inégalité. Rappelons que les théorèmes d'existence de l'équilibre général ne prouvent nullement que l'équilibre sera tel que tous les offreurs de travail reçoivent une rémunération suffisante pour reproduire leur force de travail. Pour le dire plus simplement, il y a de fortes chances pour que la concurrence « non faussée » se traduise par l'euthanasie des travailleurs les moins productifs. On admettra sans doute qu'un modèle qui envisage sans frémir un tel résultat n'est pas acceptable. Le monde rêvé des ultralibéraux laisse trop de cadavres au bord de la route.

La concurrence est une aporie. Même si l'on était prêt à accepter la concurrence parfaite du modèle du capitalisme pur, cette concurrence ne pourrait pas exister. Ou alors elle signifierait la fin du libéralisme économique. La concurrence ne peut pas exister parce qu'elle se détruit elle-même. Et cela de deux façons.

- Parce que la concurrence est une guerre à mort dans laquelle chacun cherche à anéantir les autres. Si bien qu'à la fin il n'en reste plus qu'un : le plus fort.
- Parce que les agents économiques sont rarement prêts à aller jusqu'au bout de cette logique guerrière et qu'ils préfèrent, en général, s'entendre pour partager le gâteau à l'amiable. De telles ententes sont certes instables et n'empêchent pas des épisodes conflictuels et la disparition de certains concurrents. Il n'empêche que la concurrence n'est jamais parfaite.
- Puisque la concurrence à la loyale n'est pas naturelle – c'est l'oppression du faible par le fort qui est naturelle – il faut donc l'organiser. Et nul autre que l'Etat n'est en mesure de remplir cette tâche. Les libéraux se voient ainsi contraints de demander à celui qui est censé ne pas

intervenir dans les affaires économiques d'exercer un contrôle des plus tatillons et d'imposer par la force la concurrence à des agents récalcitrants.

Pour rendre le capitalisme viable, l'Etat ne doit pas uniquement se charger de la politique de la concurrence. Il faut encore qu'il s'occupe d'empêcher que trop de cadavres jonchent le bord de la route. Les premiers libéraux, on l'a vu, étaient opposés à l'assistance aux pauvres ; ils n'étaient pas pour autant tous d'accord sur la conduite à tenir à leur égard. Certains professant le cynisme le plus abject, recommandaient de laisser mourir ceux qui ne trouvaient pas un travail. Tel est le sens du passage fameux de Malthus sur « le grand banquet de la nature où il n'y a pas de place pour tout le monde », lequel passage – comme on doit à la vérité de le dire – n'ayant figuré que dans une seule édition de l'*Essai sur le principe de population*, la deuxième (1803), le pasteur Malthus étant rapidement revenu à des recommandations moins cruelles⁵. D'autres vantaient les mérites de la charité privée. C'était le cas par exemple dans la *Dissertation on the Poor Laws* de Townsend (1786) où l'auteur prédisait que le riche ne manquerait jamais de penchant à soulager la détresse du pauvre tandis que ce dernier ne manquerait pas à son tour « d'exprimer naïvement sa sincère gratitude pour des faveurs inespérées » (sic)⁶. Walras a défendu une position voisine, au vocabulaire près, puisqu'il substituait la fraternité républicaine à la charité chrétienne⁷. Par contre Mill se trouvait à nouveau, à cet égard, plus à gauche que Walras. Dans ses *Principes d'économie politique*, il proposait carrément une redistribution des dotations initiales des ressources afin de rendre les chances moins inégales.

« On peut admettre que, lors de la répartition initiale des ressources, des compensations soient effectuées pour corriger les injustices de la nature, en avantageant les membres les plus faibles de la communauté, de telle sorte qu'ils soient mis à égalité avec les autres » (Mill, 1848, liv. II, chap. 1, § 2).

A la fin de son pamphlet sur la liberté, après avoir énoncé son idéal en matière d'intervention étatique (« la plus grande dissémination du pouvoir conciliable avec l'efficacité⁸ mais la plus grande centralisation de l'information et sa plus grande diffusion possible à partir du centre »⁹), Mill prenait parti, quant au traitement de l'indigence, pour une « superintendance centrale » sur les administrateurs des conseils des pauvres au plan local. Il lui paraissait indispensable « de corriger les habitudes invétérées de mauvaise administration dans les questions qui intéressent non seulement les localités, mais en fait la totalité de la communauté, puisqu'aucune localité n'a moralement le droit de devenir, de par une administration défectueuse, un nid de paupérisme naturellement susceptible de gagner d'autres localités, et compromettant la condition physique et morale de toute la communauté ouvrière » (Mill, 1859, p. 187-188)¹⁰.

Pour toutes les raisons que l'on vient d'évoquer, le capitalisme est impur. Il n'est pas et n'a jamais été un régime entièrement libéral. D'où l'affrontement de deux thèses. Pour les uns les interventions de l'État dans l'économie sont des palliatifs nécessaires des défauts constitutifs

⁵ Le « moral restraint », c'est-à-dire le retard de l'âge du mariage et l'abstinence sexuelle.

⁶ Cité par Polanyi (1944), p. 163.

⁷ Sur la doctrine sociale de Walras, cf. Herland (2006), lettre 4.

⁸ Où l'on reconnaîtra le principe dit de subsidiarité.

⁹ Ces deux principes se retrouveront dans le fédéralisme proudhonien. Cf. Herland (2010).

¹⁰ Hayek lui-même, en dépit de ses préjugés antiétatiques, finit par admettre le bien-fondé des politiques de redistribution en faveur des plus mal lotis. Cf. Hayek (1979).

de l'économie capitaliste. Pour les libéraux, au contraire, c'est l'interventionnisme qui est responsable des déficiences du capitalisme. On pourrait croire que les faits ont définitivement tranché, que la crise financière récente démontre les méfaits de la dérégulation, mais non, il existe encore des économistes qui prétendent que l'État est le seul responsable de la crise et que tout irait enfin pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles si l'État cessait de se mêler de ce qui ne le regarde pas. Polanyi, qui écrivait à la sortie de la longue dépression des années 1930, dans laquelle il voyait, comme la majorité des observateurs, le signe patent de l'échec du libéralisme, note que cela n'empêche nullement ses défenseurs « *de soutenir que c'est à l'application incomplète de ses principes que sont dues les difficultés, quelles qu'elles soient, que l'on met à son passif* » (Polanyi, 1944, p. 194).

Polanyi repère ainsi chez certains tenants de l'économie libérale un « double mouvement » : ils opposaient à l'installation du laissez-faire (premier mouvement, censé spontanée), la législation anti-laissez-faire ultérieure, de caractère idéologique, « *résultat d'une action déterminée de la part de ceux qui s'opposaient aux principes libéraux* » (p. 192). La lecture attentive de l'histoire présentée par Polanyi dans *La Grande Transformation* ne montre évidemment rien de ce genre. « *De même que les manufactures de coton, la principale industrie du libre-échange, avaient été créées avec l'aide de tarifs protectionnistes, de primes à l'exportation et d'aides indirectes aux salaires, le laissez-faire lui-même a été imposé par l'État* » (p. 189). Quant au « *fer de lance législatif du mouvement de réaction contre un marché autorégulateur tel qu'il s'est développé au cours du demi-siècle après 1860, [il] a été spontané, en l'occurrence, n'a pas été dirigé par l'opinion et a été inspiré par un esprit purement pragmatique* » (p. 191-2).

Pour terminer sur le marché autorégulateur, on peut rappeler deux enseignements tirés de la théorie économique. Tout d'abord les théorèmes d'existence (Arrow-Debreu, 1954) supposent des conditions tellement exigeantes (comme l'existence de marchés parfaits pour tous les biens futurs) que l'équilibre général n'a aucune chance d'être atteint en pratique. En outre, la théorie la plus moderne remet en cause ces résultats en démontrant que les comportements maximisateurs sont compatibles avec des fonctions d'offre et de demande de formes quelconques qui ne peuvent conduire à l'équilibre général (théorème « d'impossibilité » de Sonnenschein)¹¹.

Qu'il existe encore des libéraux en matière économique, des gens qui continuent à penser qu'il suffit d'instaurer la concurrence pure et parfaite – ou de s'en rapprocher le plus possible – pour assurer le plein-emploi et la prospérité générale relève donc du domaine de l'irrationnel et ne peut s'expliquer que par un profond sentiment de détestation de l'État. Évidemment, la position opposée, la détestation du marché serait tout aussi absurde. Le marché sera toujours un instrument irremplaçable pour permettre la rencontre d'une offre et d'une demande et il est facile de constater que les gens qui déclarent tabou certains marchés (par exemple celui des mères porteuses) ne le font pas sur une base rationnelle. Mais cela n'enlève rien au fait qu'il est prouvé – aussi bien par la théorie que par la pratique – que le marché, même parfait, ne saurait à lui seul garantir la prospérité.

¹¹ Cf. Guerrien (2002).

L'ÉCONOMIE LIBIDINALE ET L'ENRÔLEMENT DES MASSES

L'exploration des liens entre l'individualisme, le libéralisme et le capitalisme n'est pas encore achevée. Le capitalisme a connu des avatars, certes, mais cela ne l'a pas empêché de proliférer et, désormais, de n'être plus sérieusement contesté. Pourquoi la domination des capitalistes et son corollaire, l'exploitation des travailleurs, s'est-elle perpétuée à travers les siècles ? La question se pose plus que jamais aujourd'hui, alors que les travailleurs des anciens pays industriels sont en position de faiblesse évidente, face au capital mondialisé. Mais isoler dans l'agent économique le travailleur serait une erreur conceptuelle. L'agent économique est simultanément travailleur et consommateur. Le succès du capitalisme n'est évidemment pas étranger au fait qu'il a su évoluer par rapport au modèle pur et permettre que l'exploitation ne soit pas si féroce qu'elle empêche toute élévation du niveau de vie. Nul ne contestera que, en dépit des crises périodiques de l'économie capitaliste, celle-ci s'est révélée une formidable machine à produire des richesses. Et comme les richesses sont de manière ultime consommées par des hommes, le capitalisme était contraint, pour poursuivre son développement, de rendre la consommation accessible au plus grand nombre. Aucun autre système économique connu jusqu'ici – économie primitive, antique, féodale, communiste – ne peut se prévaloir d'un tel accomplissement. Pour atteindre ce résultat, il a fallu non seulement autonomiser le champ de l'économie par rapport aux autres dimensions sociales, mais en faire celui qui englobe tous les autres : « *Au lieu que l'économie soit encastrée (embedded) dans les relations sociales, ce sont les relations sociales qui sont encastrées dans le système économique* » (Polanyi, 1944, p. 88). Marx a dit à peu près la même chose dans le chapitre sur le fétichisme de la marchandise¹².

Cette transformation a été l'œuvre de la bourgeoisie, on l'a vu, qui peut s'en enorgueillir et justifier ainsi sa prééminence sur les autres classes. Deleuze et Guattari insistent justement là-dessus dans le langage qui est le leur.

« *Le bourgeois est en droit de dire, non pas en termes d'idéologie, mais dans l'organisation même de son axiomatique : il n'y a qu'une machine, celle du grand flux mutant décodé¹³, coupé des biens, et une seule classe de servants, la bourgeoisie décodante, celle qui décode les castes et les rangs, et qui tire de la machine un flux indivis de revenu, convertible en biens de consommation ou de production, où se fondent les salaires et les profits* » (Deleuze-Guattari, 1972, p. 303).

Anthropologie freudienne

A partir du moment où le capitalisme n'a plus été cette « *abîme de dégradation humaine* » des premiers temps de la Révolution industrielle¹⁴, dès que le capitalisme est apparu comme le meilleur système pour développer la consommation, il a été plébiscité par les populations.

¹² Les rapports sociaux immédiats des personnes se dissimulent derrière les rapports sociaux entre les marchandises (Marx, 1867, p. 607).

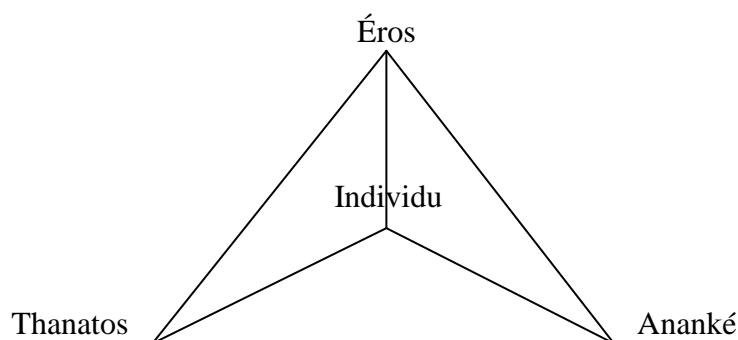
¹³ Le décodage dont il est question n'est rien d'autre que le processus de généralisation de la marchandise. Il y a simultanément « *flux décodé de production sous la forme du capital-argent* » et « *flux décodé du travail sous la forme du 'travailleur libre'* » (Deleuze-Guattari, 1972, p. 41).

¹⁴ Polanyi (1944, p. 67).

Cela ne signifie pas qu'on n'a pas cherché à le rendre « plus juste », moins inégalitaire, plus attentifs aux laissés pour compte de la société, mais son principe même, à savoir la domination du capital n'a pas été remis en cause. Là où ils ont été imposés par la force, les régimes communistes ont fini par s'effondrer. En réalité, ces régimes ont été surtout utiles aux masses des autres pays. Tant qu'ils ont pu croire que le communisme constituait une menace réelle, les capitalistes se sont montrés d'autant plus volontaires pour augmenter le niveau de vie des peuples qu'ils dominaient. En apportant une richesse plus grande que les autres systèmes économiques, le capitalisme apparaît ainsi le mieux placé pour contribuer au bonheur humain. L'homme a des besoins à satisfaire et identifie le bonheur à la satisfaction de ses besoins. Certes, tous ne sont pas d'ordre matériel, mais souvent les besoins non-matériels eux-mêmes peuvent être au moins partiellement satisfaits par des biens matériels. Par exemple la reconnaissance par les pairs, qui devient en retour un puissant moteur de la consommation (« *to keep up with the Jones'* »).

René Girard insiste à juste titre sur le caractère mimétique du désir. « *Seul le désir de l'Autre peut engendrer le désir* » (Girard 1961). Le désir « *se calque sur un désir modèle ; il élit le même objet que ce modèle* » (Girard, 1972, p. 205). Girard développe sur cette base tout un « *mécanisme mimétique* », lequel « *commence par le désir mimétique, continue par la rivalité mimétique, s'exaspère en crise mimétique ou sacrificielle et finit par la résolution du bouc émissaire* » (Girard, 2004, p. 61). Elle suppose une situation de contact entre le sujet et son modèle. Dans ce cas, en effet, la rivalité peut se développer, le modèle se mettant lui-même à imiter le sujet et ainsi de suite. Par contre, lorsque le sujet n'évolue pas dans le même environnement que son modèle (les « *people* »), toute rivalité est impossible. Dans le monde de l'économie qui nous intéresse, les deux cas de figure se présentent. Nous avons des modèles proches avec lesquels une rivalité consommatrice mimétique peut se développer et des modèles lointains qui nous présentent des biens de consommation plus inaccessibles, objets d'un désir bien moins intense, voire d'une pure admiration (comme l'explique Adam Smith – cf. infra).

Auparavant, un retour à Freud peut s'avérer utile. L'homme, nous explique Freud, est partagé entre deux pulsions opposées, une pulsion de plaisir, Éros et une pulsion de mort, Thanatos. Cette dernière s'exerce à l'encontre de lui-même mais plus souvent à l'encontre des autres. Si Éros est égoïste, Thanatos est carrément anti-social. Néanmoins il faut compter avec un troisième terme, Ananké, la nécessité : l'homme a besoin des autres, il est forcé de se civiliser. « *La civilisation est cette modification du processus que connaît la vie sous l'influence d'une tâche assignée par l'Éros et suscitée par l'Ananké, la nécessité réelle ; cette tâche est l'union des individus en une communauté où ils sont liés entre eux par la libido* »¹⁵.



¹⁵ Freud (1930), p. 156. Nous revenons à la traduction traditionnelle de l'allemand « *Kultur* » par « civilisation » et non pas par « culture » comme dans la traduction récente dont nous disposons.

Première application de la dialectique entre le principe de plaisir et le principe de réalité, les hommes se constituent en société. La société est synonyme de répression des désirs, aussi bien ceux, égoïstes, de l'Éros que ceux, agressifs, de Thanatos. Mais évidemment la répression ne saurait être totale. On ne peut pas éradiquer le désir à moins d'anéantir l'homme lui-même.

Freud fait justement remarquer que la soumission de l'homme à la société est ambivalente du point de vue de la satisfaction des désirs. D'un côté l'association favorise la production des richesses et le bien être. De l'autre, elle se traduit par une restriction de la liberté, par des sacrifices pulsionnels (1930, p. 89). Un surmoi social se superpose au surmoi personnel. Autre manière de dire la détermination par l'économique en dernière instance : « *La civilisation se plie à la contrainte des nécessités économiques, puisqu'elle doit soustraire à la sexualité une quantité importante de l'énergie psychique qu'elle consomme elle-même* » (p. 102).

Cela étant, la civilisation reste fondamentalement marquée par l'inégalité entre les hommes. Il y a des faibles et des forts. La société bourgeoise à l'époque de Freud déployait tout un éventail d'interdits afin de canaliser la dépense sexuelle dans des relations monogames, visant seulement la reproduction. Mais « *cela s'est avéré irréalisable, écrit Freud, seuls les plus faibles se sont soumis à une si profonde intrusion dans leur liberté sexuelle, les natures les plus fortes ne l'ont fait qu'à condition de compensation* » (p. 104). Suivant les individus, l'énergie disponible sera alors dépensée dans l'action, ou la recherche du pouvoir, l'amour de la richesse, la quête du savoir, le culte du beau, le dévouement à sa famille, la piété religieuse, etc...¹⁶. D'autres enfin trouveront un dérivatif dans les stupéfiants ou sombreront dans la névrose.

On peut juger datés les propos de Freud sur la répression sexuelle. De fait la productivité est désormais si élevée, dans les sociétés industrielles contemporaines, qu'il est devenu possible de libérer l'énergie sexuelle sans diminuer pour autant la production des marchandises. Mais cela ne semble pas avoir réduit notablement le nombre des cas de névrose, ni l'appétit de pouvoir, ni le goût des richesses de nos contemporains ! C'est que la lutte entre le surmoi et le ça, l'affrontement entre le principe de plaisir et le principe de réalité ne dépendent pas que des contraintes sociales. Ils sont constitutifs de la nature humaine.

La filière inversée

Le capitalisme, on l'a dit, est le règne du capital. Qui possède le capital détient le pouvoir. Qui en est privé se trouve subordonné. Le capital n'est pas uniquement financier. Le capital est richesse. Quiconque détient une richesse est un capitaliste. Par richesse, il faut entendre un bien auquel le marché confère une valeur telle que son détenteur lui-même se voit situé au-dessus du commun. L'actionnaire principal de l'entreprise Apple est certes un capitaliste ; un footballeur talentueux qui émarge à plusieurs millions d'euros par an est tout autant un capitaliste. D'un côté un footballeur comme Messi, par exemple, attaquant du Barça, dont le revenu annuel dépasse les trente millions d'euros. De l'autre la piétaille des amateurs de foot qui s'émerveillent de voir courir leur idole sur l'écran de leur télévision. Et parmi cette

¹⁶ Proche là encore de Marx, Freud voyait dans la religion, sinon exactement « *l'opium du peuple* », un « *délire de masse* », une « *reconfiguration délirante de la réalité* » (Freud, 1930, p. 65).

piétaille, toutes sortes de gens, parmi lesquels des pauvres, voire des très pauvres, des chômeurs, des assistés qui survivent plus qu'ils ne vivent. Car, dans la société d'abondance, l'abondance n'est nullement garantie. La coexistence pacifique dans une même société des riches et des pauvres est ce qu'il nous faut encore expliquer.

Dans le passé la soumission des masses s'expliquait aisément. Soit qu'elle reposât sur la terreur (lorsque le maître avait droit de vie ou de mort sur son esclave), ou sur la naturalisation des différences (dans une société hiérarchique telle que l'Inde étudiée par Louis Dumont, les différences de condition entre les castes, étant héréditaires, sont vécues comme naturelles).

Dans une société qui valorise l'individu et la liberté, le mécanisme de l'aliénation devient beaucoup plus subtil. A l'origine de la révolution industrielle, lorsque les prolétaires se trouvaient dans une misère effroyable, qu'ils étaient constamment préoccupés par leur survie, on conçoit qu'ils ne pouvaient guère songer à la révolution. Leur malheur s'exprimait parfois dans des révoltes sans lendemain. Aujourd'hui, non seulement, les masses dans les pays capitalistes sont sorties de la misère, mais encore, elles ont reçu une éducation primaire et secondaire censée les rendre capables de réfléchir sur les injustices de la société.

Galbraith (1967) a proposé jadis le concept de « *filière inversée* » pour décrire le processus suivant lequel les agents économiques voient leurs préférences manipulées par les entreprises. Dès lors, la souveraineté du consommateur mise en avant par les économistes néo-classiques n'est qu'un mythe. On peut généraliser le propos. Car ce n'est pas seulement dans le domaine de la consommation que nous sommes tous sous contrôle.

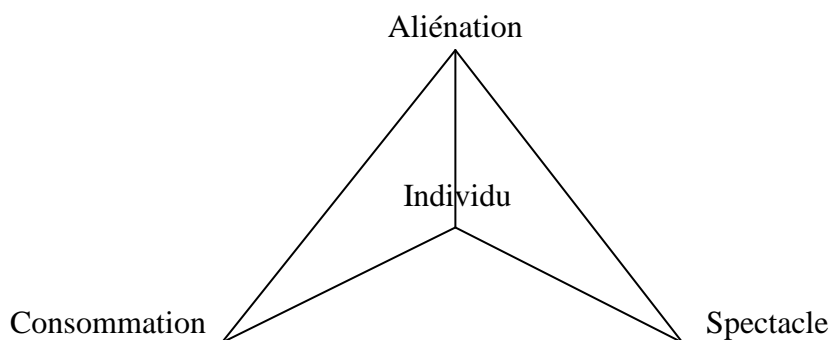
Les philosophes des Lumières mettaient de grands espoirs dans les progrès de l'éducation. Des individus instruits feraient des citoyens éclairés, des personnes « morales », capables de discerner l'intérêt général et de se guider sur lui chaque fois que le bien-être de la société serait en jeu. Sans éducation il n'y avait pas de démocratie possible. Les fameux « hussards noirs » de la République ont incarné, pendant un temps, ce rêve d'une société alliant la morale civique à la prospérité individuelle. Quelles qu'en soient les raisons, nous n'en sommes plus là aujourd'hui. L'idée suivant laquelle l'Etat serait chargé de dispenser une véritable éducation morale, et pas seulement apporter des connaissances et des savoir-faire est passée de mode. Les cours d'éducation civique dispensés dans les collèges et les lycées n'ont rien à voir avec le dressage impitoyable qui s'imposerait si l'on voulait vraiment inculquer une morale à des individus « *naturellement immoraux* ». Parole d'experts, celle de Freud par exemple : « L'homme n'est pas un être doux, avide d'amour, qui tout au plus serait capable de se défendre s'il est attaqué » (1930, p. 111). Et, plus loin : « *Je pense qu'aussi longtemps que la vertu ne sera pas récompensée sur terre, l'éthique prêchera en vain* » (p. 163).

Le travail de sape du « spectacle » contribue évidemment pour une part à la perte du sens et des valeurs qui caractérise l'époque contemporaine. D'un côté, l'école s'évertue à nous faire des têtes bien pleines mais, de l'autre côté, les moyens de communication de masse poursuivent leur travail de décérébration. Or combien peut peser l'école – trente six semaines par an¹⁷ pendant les jeunes années – contre l'omniprésence des mass media, chaque jour et tout au long de la vie.

¹⁷ Durée théorique de la scolarité dans l'enseignement primaire et secondaire, plus brève dans la réalité.

Les mass media ne nous instruisent pas. Même quand ils prétendent informer, ils ne cessent de nous distraire de l'essentiel. Guy Debord a justement caractérisé « *l'incessant passage circulaire de l'information, revenant à tout instant sur une liste très succincte des mêmes vécues, annoncées passionnément comme d'importantes nouvelles ; alors que ne passent que rarement, et par brèves saccades, les nouvelles véritablement importantes* » (Debord, 1988, p. 27). Les méfaits du spectacle sont connus. Il vaut quand même la peine de les rappeler, toujours à la suite de Debord. La « *dissolution de la logique* » (p. 44) : Ce qui est montré n'est jamais expliqué. Expliquer prend du temps. Quand un expert est invité à s'exprimer, il ne dispose que de quelques minutes tout au plus, un temps certainement pas suffisant pour éclairer les phénomènes sociaux, infiniment complexes. La censure : « *le discours spectaculaire tait évidemment, outre ce qui est proprement secret, tout ce qui ne lui convient pas* » (p. 45). La perte du sens des réalités : « *quand l'image construite et choisie par quelqu'un d'autre est devenue le principal rapport de l'individu au monde qu'auparavant il regardait par lui-même* » (p. 44). L'effet en retour sur l'école qui renonce insensiblement à développer des qualités dont le spectacle n'a que faire : les écoliers se dirigent facilement et avec enthousiasme vers « le Savoir Absolu de l'informatique : tandis qu'ils ignorent toujours davantage la lecture, qui exige un véritable jugement à toutes les lignes ; et qui seule aussi peut donner accès à la vaste expérience humaine antéspectaculaire. Car la conversation est presque morte et bientôt le seront beaucoup de ceux qui savaient parler » (p. 46).

Le discours de Debord risque de paraître extrêmement réactionnaire à certains. Rappelons-nous cependant le magnifique mot d'ordre – même s'il est resté pure rhétorique – qui fut lancé par le ministre Jack Lang, à l'époque où il était ministre de l'Éducation nationale : « un enseignement élitaire pour tous ». N'est-ce pas en effet ce qu'une démocratie prospère devrait viser (dans les faits et pas seulement dans les mots) ? En attendant, nul ne niera que le spectacle ne soit, à côté de la consommation, un élément essentiel de l'aliénation contemporaine.



D'aucuns risquent également de s'insurger face au mot décérébration. Et pourtant, le diplôme ne suffit pas pour former des honnêtes hommes, on devrait le savoir. Si l'on n'aime pas les situationnistes, on peut se tourner vers d'autres observateurs attentifs de la société contemporaine. Par exemple vers Deleuze et Guattari évoquant, à la suite d'André Gorz, le « *'travailleurs scientifique et technique', maître d'un flux de connaissance, d'information et de formation, mais si bien absorbé dans le capital que coïncide avec lui le reflux d'une connerie (sic) organisée, axiomatisée, qui fait que le soir, en rentrant chez lui, il retrouve ses petites machines désirantes en bricolant sur un téléviseur, ô désespoir* » (Deleuze-Guattari, 1972, p. 280).

La Société de consommation est contemporaine de *l'Anti-Œdipe*. Baudrillard y développe une analyse semblable à celle de Deleuze et Guattari, dans son vocabulaire à lui. Il explique que le système repose sur « un dispositif inconscient d'intégration et de régulation ». « Celui-ci, au contraire de l'égalité, consiste précisément à impliquer les individus dans un système de différences, dans un code de signes... La solution à la contradiction sociale, ce n'est pas l'égalisation, c'est la différenciation¹⁸. Il n'y a pas de révolution possible au niveau d'un code – ou alors, elles ont lieu tous les jours, ce sont les révolutions de la mode, elles sont inoffensives et déjouent les autres » (Baudrillard, 1970, p. 136). Dire que nous sommes soumis « à la discipline inconsciente du code » est peut-être une description du processus réel d'enrôlement. Mais, jusqu'ici, nous ne savons toujours pas pourquoi nous sommes prêts à coopérer, que ce soit au « spectacle » de Debord, aux activités de « bricolage » évoquées par Deleuze et Guattari ou à nous conformer au système de codes théorisé par Baudrillard.

L'enrôlement de tous les humains désormais dans le système mondial de la marchandise reste un mystère qu'il faut essayer de percer. Car si l'on comprend aisément que tous ceux qui peuvent se considérer comme bénéficiaires du système le plébiscitent, cette explication ne vaut pas pour les laissés pour compte, les déclassés de plus en plus nombreux dans les vieux pays industriels.

Cette interrogation est portée par les auteurs de *l'Anti-Œdipe*, qui relaient cette fois une interrogation de Wilhelm Reich : « Comme dit Reich, l'étonnant n'est pas que des gens volent, que d'autres fassent grève, mais plutôt que les affamés ne volent pas toujours et que les exploités ne fassent pas toujours grève : pourquoi des hommes supportent-ils depuis des siècles l'exploitation, l'humiliation, l'esclavage, au point de les vouloir, non seulement pour les autres mais pour eux-mêmes ? » (Deleuze-Guattari, 1972, p. 37).

Certes les rapports de force, comme signalé plus haut, pèsent de tout leur poids. Cependant, ils n'expliquent pas la disparition de toute revendication crédible visant à changer le système. Revenons à Debord : « C'est la première fois, dans l'Europe contemporaine, qu'aucun parti ou fragment de parti n'essaie plus de seulement prétendre qu'il tenterait quelque chose d'important. La marchandise ne peut plus être critiquée par personne » (Debord, 1988, p. 37).

Comment ça marche ?

Répondre d'une manière absolument convaincante à la question « comment ça marche ? » semble impossible. Néanmoins, si une réponse peut être esquissée, au-delà du simple constat d'un rapport de force qui, du fait de la mondialisation, donne tout le pouvoir aux capitalistes, elle a certainement quelque chose à voir avec notre libido. Freud, pour sa part, mettait en avant la répression sociale des désirs, venant se surajouter à l'auto-répression des désirs. Est-ce le fin mot de l'histoire ? Peut-être pas. En tout cas, c'est bien la piste sur laquelle nous convient les auteurs que nous venons de mentionner. Deleuze et Guattari, par exemple, qui ajoutent, à la suite de la citation précédente : « Jamais Reich n'a été plus grand penseur que lorsqu'il refuse d'invoquer une méconnaissance ou une illusion des masses pour expliquer le fascisme, et réclame une explication par le désir, en termes de désir... C'est cela qu'il faut expliquer, cette perversion du désir grégaire » (Deleuze-Guattari, 1972, p. 37)¹⁹.

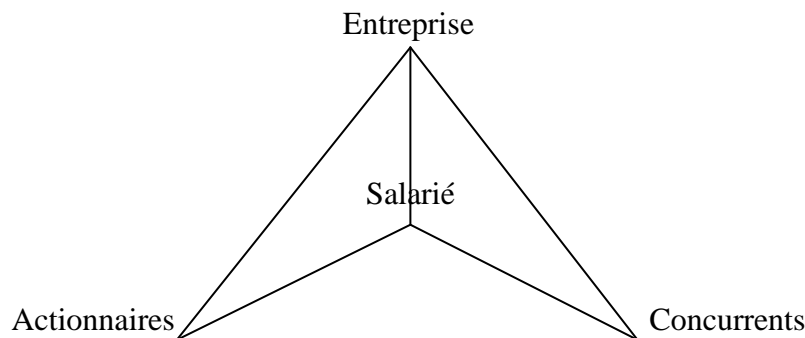
¹⁸ Le mécanisme mis en évidence par Baudrillard ne contredit pas la *mimesis* de Girard ; il la précise. Se différencier, ce n'est qu'adopter le même code que ceux avec lesquels je veux m'identifier, donc les imiter.

¹⁹ A propos du fascisme, et plus particulièrement de l'Holocauste, la théorie du bouc émissaire apporte au moins un commencement d'explication (Girard, 1972).

Il existe des régimes impopulaires, ceux où l'on vit sous l'empire du mensonge, où la majorité est forcée de simuler une adhésion en réalité imposée par la terreur. Ceux-là sont condamnés à terme. Mais quid lorsqu'un régime, bien qu'inégalitaire par nature, est plébiscité ? Il ne s'agit pas de dire qu'il n'est absolument pas contesté, au contraire il l'est d'une manière presque générale puisque chacun voudrait une plus grosse part du gâteau. Il est cependant plébiscité au sens où personne n'envisage sérieusement d'en changer. Tel est le capitalisme, dans lequel on voit semble-t-il, à l'instar de sa sœur la démocratie, le moins mauvais des régimes (économiques) possibles.

Au-delà de ce constat, les auteurs qui, à l'instar de Deleuze et Guattari, caractérisent le capitalisme comme « l'objet d'un investissement global de désir » (p. 291), mettent sans nul doute l'accent sur un facteur essentiel du succès de ce système. Les désirs des salariés comme ceux des capitalistes ne font pas que s'opposer, ils se rejoignent grâce aux promesses de la croissance, laquelle permet à chacun d'espérer l'amélioration de ses conditions. C'est en ce sens que l'on peut comprendre l'affirmation pour le moins choquante des deux mêmes auteurs, selon laquelle « le désir [ne serait] jamais trompé ». La pérennité du capitalisme, sa conquête progressive de toute la planète est la preuve par les faits que le capitalisme rejoint les désirs du plus grand nombre.

Plus récemment, un autre auteur, philosophe-économiste, Frédéric Lordon a cherché à creuser l'intuition de Deleuze et Guattari à la lumière de Spinoza. Dans son dernier ouvrage au titre significatif, *Capitalisme, désir et servitude*, il étudie spécifiquement les mécanismes de l'enrôlement des salariés. Il commence par distinguer d'une manière désormais classique la variante fordiste du capitalisme, celui des promesses tenues de la croissance, et sa variante actuelle, telle qu'elle se manifeste dans les vieux pays industriels comme la France, beaucoup plus dure pour les salariés, en raison de la nouvelle contrainte actionnariale, de la dérèglementation du marché du travail, de l'accentuation de la concurrence, des transformations des pratiques managériales enfin.



La question qui se pose aujourd'hui est donc précisément celle de savoir pourquoi les salariés, dans nos pays, ne réagissent pas plus violemment à l'aggravation de leur condition. La menace du chômage est une réponse évidente mais le rapport de forces ne saurait expliquer la persistance d'une acceptation globale du capitalisme, y compris par ceux qu'il maltraite. La logique brutale du rapport de forces est du même ordre que celle des régimes totalitaires ; or la « coopération forcée » (Lordon, 2010, p. 62)²⁰ ne peut entraîner l'adhésion du plus grand nombre.

²⁰ Lordon emprunte l'expression à Coutrot (1998).

La tentative de proposer d'autres explications conserve donc toute sa valeur. A la suite de Spinoza, Lordon distingue les *affects joyeux* (liés par exemple à la consommation) et les *affects tristes* (qui accompagnent les contraintes, parmi lesquelles, pour la plupart des salariés, le travail). La consommation et le travail sont l'endroit et l'envers d'une même réalité²¹. Évidemment, le capitalisme aura soin de valoriser la première pour faire accepter ses réformes : « *Tout est fait pour prendre les agents par les 'affects joyeux' de la consommation en justifiant toutes les transformations contemporaines – de l'allongement de la durée du travail ('qui permet aux magasins d'ouvrir le dimanche') jusqu'aux dérèglementations concurrentielles ('qui font baisser les prix') – par adresse au seul consommateur en eux* » (Lordon, 2010, p. 50).

Si la consommation demeure le principal atout du capitalisme, le mécanisme de la filière inversée conserve toute son importance, à condition de ne pas prendre au pied de la lettre les explications de Galbraith. Lordon rejoint la critique déjà opposée à cet auteur par Baudrillard. Galbraith se fonde sur la naturalité des besoins, il croit possible de supprimer les besoins créés artificiellement au profit de satisfactions « authentiques » (Baudrillard, 1970, p. 100). Il n'en est rien²². Spinoza, déjà, faisait remarquer que « *nous ne nous efforçons pas vers quelque objet... ni ne le désirons parce qu'il est un bien, au contraire, nous ne jugeons qu'un objet est un bien que parce que nous le... poursuivons et le désirons* » (Spinoza, *Ethique*, III, 9, scolie, in Lordon, 2010, p. 90).

Selon Lordon, on peut voir tout système social comme la réponse au problème central de « la répartition des chances de joie ». A ce jeu, tout le monde ne gagne pas autant. Il s'agit donc de « *persuader les salariés que leurs petites joies sont en fait de grandes joies* ». Cela suppose une stratégie d'« *enchantement* » du monde (Lordon, 2010, p. 144) qui mobilise tous les instruments de la persuasion et dont l'efficacité augmente avec notre abrutissement par le « spectacle » (cf. supra).

De ce point de vue, Lordon a incontestablement raison de souligner que la brutalité des réformes imposées par le néolibéralisme est périlleux pour lui, dans la mesure où il risque de provoquer un « *désenchantement* » qui serait finalement contre-productif pour le capitalisme²³. Heureusement pour les capitalistes, leur domination peut s'appuyer sur un caractère spontané repéré depuis longtemps dans la nature humaine, celui qu'Adam Smith a nommé la « sympathie ». Le succès des magazines *People* confirme, si cela était nécessaire, cette faculté que nous avons de nous réjouir du bonheur des privilégiés.

« *L'homme élevé par le rang ou la fortune est... remarqué par tout le monde : chacun est avide de le considérer et de partager, par la sympathie, la joie et l'orgueil que sa situation lui inspire ordinairement... Quand nous considérons l'état des grands sous le point de vue séduisant que lui prête volontiers notre imagination, il semble répondre à l'idée que nous nous sommes faite d'une parfaite félicité ; leur situation est en effet celle qui, dans nos plus heureuses rêveries, était le dernier objet de nos désirs* » (Smith, 1759, p. 55-56).

²¹ Manière de voir familière aux économistes : l'offre de travail résulte de l'arbitrage entre le travail (source du revenu, donc de la consommation) et le loisir.

²² Une fois couverts les besoins vitaux.

²³ « *L'entreprise néolibérale prend des risques, ceux de la relocalisation, de l'intentionnalité assignable, et du constructivisme à nouveau visible, d'autant plus exposée à la haine réservée aux causes libres que son projet de capture est manifeste à tous* » (Lordon, 2010, p. 125).

Lordon fait un constat du même ordre à propos du dévouement que les salariés peuvent manifester à leur patron : « *L'amour du maître patronal, sous la forme de la quête de reconnaissance, entre de plein droit dans le complexe compassionnel du salariat comme l'une des formes de son 'aliénation' spécifique, c'est-à-dire comme 'consentement', puisque cet amour est source d'affects joyeux* » (Lordon, 2010, p. 100).

Le mot consentement ne doit pas être pris au pied de la lettre. Il n'entraîne pas que nous soyons des volontés libres. On méditera cette précision de Spinoza, qui ne prouve rien, sinon que le problème de la liberté reste entier : « *Les hommes se trompent lorsqu'ils se croient libres ; car cette opinion consiste en cela seul qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes qui les déterminent* » (*Eth.* II, 35, scolie, in Lordon, 2010, p. 81).

L'homme est un animal qui a besoin qu'un minimum de conditions soit satisfait pour éprouver du bien-être. S'il est privé de nourriture, d'espace vital, etc., il est malheureux et il ne se sent pas libre. Cela ne prouve pas qu'il soit libre dès lors que le sentiment de manque a disparu.

Pour nous convaincre que, si une part de liberté existe bien en nous, elle ne peut être que très réduite, on peut revenir à Adam Smith et à la sympathie que nous éprouvons pour les riches et les puissants. Nous les admirons, nous ne les jalouons pas²⁴, nous voulons être comme eux. L'homme est un animal grégaire, il est tout près à adopter les modèles de consommation qui lui sont proposés. Le désir est mimétique, comme l'a montré René Girard (cf. supra) et bien d'autres avant lui, Smith, par exemple, ou Spinoza un siècle plus tôt²⁵.

Pourtant le libéralisme demeure l'un des piliers du capitalisme, comme on l'a vu. Comment est-ce possible si la liberté tient si peu de place (ou pas de place du tout) dans notre destinée ? Tout simplement parce que, même si nous ignorons si aucune de nos actions est auto- ou hétéro-déterminée, nous n'aimons pas qu'on nous dicte notre conduite. Le cheval n'apprécie pas le dressage (en tout cas pas immédiatement car il finit par s'y habituer), on ne dira pas pour autant que le cheval est un être libre. Le succès du capitalisme s'explique donc aussi parce qu'il use de la persuasion plutôt que de la force et parce qu'il nous laisse l'illusion que nous restons les maîtres de notre destin. Le capitalisme moderne, celui de la prospérité, nous enrôle sans nous enchaîner, c'est ce qui le rend acceptable. En outre ce capitalisme n'a pas besoin de nous mettre tous dans le moule du métro-boulot-dodo. Il produit suffisamment de richesses pour tolérer toutes sortes de déviations par rapport à ce modèle. Il accepte que la nature humaine soit diverse, que certains n'aient tout simplement pas d'appétit pour les richesses et que, parmi ceux-là, quelques-uns s'organisent une vie dans les marges de la société (éleveur de chèvres sur le plateau du Larzac, intermittent du spectacle, etc.) ; il est même d'accord pour les aider à coup d'allocations ou de subventions.

²⁴ Selon Smith, la jalousie, cette « *aversion maligne* » qui nous empêche de reconnaître « *la prééminence de ceux qui ont de véritables droits à être placés au-dessus des autres* », caractériserait avant tout les orgueilleux, les « indolents », ceux qui reculent devant les obstacles (Smith, 1759, p. 284).

²⁵ « *Du fait que nous imaginons qu'un objet semblable à nous et pour lequel nous n'éprouvons aucun affect est quant à lui affecté d'un certain affect, nous sommes par là même affectés d'un affect semblable* » (Spinoza, *Eth.* III, 27, in Lordon, 2006, p. 65).

Ceci dit, la situation actuelle n'est plus tout à fait celle-là. Le capitalisme libéral, paternaliste, est en train de se transformer en une variante beaucoup plus dure, qui restreint progressivement la redistribution vers les faibles et les déviants. Pour résumer à grands traits l'histoire du capitalisme, on peut donc distinguer trois types idéaux : celui des premiers temps de la révolution industrielle caractérisée par une violence barbare à l'encontre des prolétaires ; celui paternaliste, qu'on a pris l'habitude de nommer « fordiste » ; celui enfin, dit néolibéral, du capital mondialisé qui permet l'ascension rapide des pays émergents au prix du retour de la précarité et de la recrudescence des inégalités dans les pays originaires du capitalisme.

Pour le fordisme, l'enrôlement était une tâche particulièrement aisée : apportant le plein-emploi, la réduction des inégalités, un niveau de vie sans cesse croissant, il avait tout pour séduire le producteur autant que le consommateur. Cela a sans nul doute contribué à faire passer plus facilement son côté sombre pour les travailleurs : le taylorisme et le travail à la chaîne. En même temps que les ouvriers accédaient à une certaine aisance, ils étaient contraints de répéter les gestes imposés par le technicien ou par la chaîne. Le fordisme est donc un moment finalement ambigu sur le plan social. Certes il apporte le progrès, au sens du progrès du niveau de vie mais il s'accompagne d'un renforcement de la discipline, et – ce qui est tout aussi important – de la déqualification des anciens métiers manuels. L'ouvrier désormais n'est plus qu'un rouage de l'immense machine que constitue l'usine, un instrument dont on s'efforce d'obtenir le rendement le plus élevé. Avec la simplification des tâches, leur caractère toujours plus répétitif, la pression sur le travailleur met de plus en plus l'accent sur la quantité au détriment de la qualité. Parallèlement, les revendications des travailleurs envers leur patron se feront elles aussi de plus en plus quantitatives : il s'agit d'abord de gagner plus pour consommer plus.

Malgré la présence, à cette époque, de partis communistes puissants dans certains des pays dits capitalistes, et même si l'attente du « grand soir » a pu porter les espérances d'une fraction non négligeable de la classe ouvrière, la révolution n'a jamais été sérieusement à l'ordre du jour. Mais la question centrale à laquelle nous cherchons à répondre dans cette communication est, rappelons-le, celle de savoir pourquoi le capitalisme s'est imposé *en dépit de sa brutalité*, donc dans les phases où il s'est montré sous un jour autrement moins riant que pendant les « trente glorieuses ». Sans doute le premier capitalisme, par exemple, a-t-il joué sur la détresse d'une classe ouvrière à la limite de la survie²⁶. Néanmoins cela n'explique pas qu'il ait pu se maintenir aussi longtemps qu'il l'a fait. Rappelons la prédiction de Marx :

« Le salariat repose exclusivement sur la concurrence des travailleurs entre eux. Le progrès de l'industrie, dont la bourgeoisie est le véhicule passif et inconscient, remplace peu à peu l'isolement des travailleurs, né de la concurrence, par leur union révolutionnaire au moyen de l'association. À mesure que la grande industrie se développe, la base même sur laquelle la bourgeoisie a assis sa production et son appropriation des produits se dérobe sous ses pieds. Ce qu'elle produit avant tout, ce sont ses propres fossoyeurs. Son déclin et le triomphe du prolétariat sont également inévitables » (Marx et Engels, 1848, p. 173).

Pourquoi les choses ne se sont-elles pas passées ainsi ? Les ouvriers se sont révoltés lorsqu'ils étaient dans la misère. Mais ils n'étaient pas assez forts, alors, pour affronter une répression impitoyable (la troupe tirant sur les grévistes). Et quand ils sont devenus plus forts, ils ne l'ont

²⁶ Selon le rapport du docteur Villermé (1840), l'espérance de vie des ouvriers du textile, en France, était de 23 ans. Cité in Clerc (2008), p. 44

plus voulu. Entretemps, il est vrai, ils avaient obtenu un progrès substantiel de leur condition. Aujourd'hui, semblablement, la régression sociale²⁷ ne semble pas suffisante pour entraîner de nouvelles révoltes et – *a fortiori* – la révolution annoncée par Marx. Voilà ce qu'il faut expliquer.

Le *conatus* spinozien, dont Lordon fait grand usage, compte certainement pour une part : « chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » (*Eth.*, III, 6). En d'autres termes, tout est préférable à la mort, y compris la misère (jadis) ou la précarité (aujourd'hui). Bien que l'explication ne soit pas absolument généralisable (car il existe d'innombrables exemples qui montrent des humains faisant le sacrifice de leur vie), elle peut servir de point de départ. Mais elle ne saurait suffire. La Boétie, par exemple, explique pour sa part la servitude volontaire d'abord par la « coutume » : « *Les hommes naissent sous le joug... ils prennent pour naturel l'état de leur naissance* » (La Boétie (1576), p. 27). Il y a certainement du vrai là aussi : nous sommes d'autant plus enclins, aujourd'hui, à accepter le système capitaliste que nous ne sommes bien incapables d'en imaginer un autre.

Pour rendre tout cela cohérent, faisons le pari de revenir à une anthropologie très simple, celle de Bentham : « *L'unique objectif des êtres humains est de rechercher le plaisir et d'écartier la douleur* » (1789, Introduction). De Freud : « *Les hommes aspirent au bonheur... Cette aspiration présente deux aspects,... elle veut d'un côté l'absence de douleur et de déplaisir, de l'autre côté l'expérience de sentiments forts de plaisir* » (1930, p. 56-57). Et dont on repère déjà l'énoncé chez Spinoza : « *Tout ce que nous imaginons qui mène à la Joie, nous nous efforçons d'en procurer la venue ; tout ce que nous imaginons qui lui est contraire ou mène à la Tristesse, nous nous efforçons de l'écartier ou de le détruire* » (*Eth.*, III, 28). Constat d'une grande banalité, qui était déjà celui des hédonistes de l'Antiquité et qui est l'un des piliers de la rationalité économique : maximiser la satisfaction, c'est d'abord chercher le plaisir et fuir la douleur.

Freud nous en apprend un peu plus sur « l'économie libidinale ». Tout le monde cherche la félicité mais tout le monde n'est pas aussi bien armé pour l'atteindre. « *Cela dépend de la quantité de satisfaction réelle que chacun peut attendre du monde extérieur, de la mesure dans laquelle il est susceptible de se rendre indépendant de ce dernier ; et enfin de la quantité de force dont il se sent capable pour le modifier selon ses désirs* » (1930, p. 69).

Quelle que soit la société, sa dynamique a quelque chose à voir avec l'économie libidinale qui se résume à une règle fondamentale : les forts sont capables de modifier la hiérarchie selon leurs désirs ; les faibles acceptent leur position. Evidemment les qualités discriminantes ne sont pas les mêmes partout et en tout lieu. Dans une société guerrière, le courage et la force physiques, la rapidité du jugement, celle de l'exécution, le sens de l'honneur, sont les conditions nécessaires de la réussite. La société capitaliste valorise plutôt le goût du risque, la capacité d'anticipation, le talent d'organisateur, l'absence de scrupules. Toutes ces « qualités » n'étant pas également partagées entre les humains, ceux qui les possèdent sont à même de profiter au mieux de l'ordre établi, les autres se contenteront de ce qu'ils ont²⁸.

²⁷ Qui ne s'exerce pas uniquement à l'encontre des salariés. Songeons aux pressions exercées par les grandes firmes industrielles sur leurs sous-traitants, ou par les chaînes de distribution sur leurs fournisseurs.

²⁸ Il ne faut donc pas confondre le fort et le puissant, le faible et le subordonné, comme le remarque Deleuze dans le petit ouvrage qu'il a consacré à Nietzsche (1965, p. 26).

À s'en tenir là, nul ne cherche à contester l'ordre établi. Cela réclame d'autres qualités, le sens de la justice, l'amour du prochain, qui ont cette particularité qu'elles supposent un individu non égoïste. Et là, l'économiste aura du mal se montrer optimiste. Si l'on accepte le constat, qui découle des observations précédentes, suivant lequel il est bien plus naturel d'accepter la servitude que de se révolter contre elle, le dépassement de l'ordre établi suppose des individus différents du plus grand nombre. La Boétie en avait l'intuition.

« *Toujours s'en trouve-t-il quelques-uns, mieux nés que les autres, qui sentent le poids du joug et ne se peuvent retenir de le secouer, qui ne s'apprivoisent jamais de la sujétion... Ce sont ceux qui, ayant la tête d'eux-mêmes bien faite, l'ont encore polie par l'étude et le savoir* » (La Boétie, 1576, p. 33-34)²⁹.

Cette citation met justement l'accent sur l'éducation. Les hommes capables de dépasser le capitalisme pour instaurer la justice devront être éduqués dans ce sens. Nietzsche insiste également là-dessus. Chez Platon, la politique était « *l'art royal de l'élevage* »³⁰ ; Nietzsche reprend le terme d'élevage en lui assignant un autre but. Il ne s'agit plus, chez lui, de dresser les humains au respect des lois de la cité mais à leur transgression.

« Pour enseigner à l'homme que l'avenir de l'homme est sa volonté, qu'il dépend d'une volonté humaine, et pour préparer de grandes entreprises pleines de risque et *des tentatives globales de discipline et d'élevage* dans le but de mettre un terme à cette effroyable domination de l'absurdité et du hasard qui s'est appelée jusqu'à présent « histoire » – l'absurdité du « *plus grand nombre* » n'en est que la forme la plus récente – : il faudra pour cela, à un moment ou à un autre, une espèce nouvelle de philosophes et d'hommes de commandement, en comparaison desquels tout ce que la terre a connu d'esprits cachés, terribles et bienveillants paraîtra pâle et rabougri » (Nietzsche, 1886, § 203, p. 162, n.s.).

D'où nous viendrons ces philosophes et comment s'y pendront-ils pour changer l'homme ? La question reste entière. Le capitalisme a encore bien des jours devant lui !

Case-Pilote, Martinique, janvier 2011.

BIBLIOGRAPHIE

- Bentham, Jeremy (1789), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford, Clarendon-Oxford University Press, 1970.
- Clerc, Denis (2008), « Les trois temps des inégalités », *L'Économie de marché*, Hors série du mensuel *Alternatives économiques*, 3^{ème} trimestre.
- Coutrot, Thomas (1998), *L'Entreprise néolibérale, nouvelle utopie capitaliste ?*, Paris, La Découverte.
- Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789) in *Les Droits de l'homme*, anthologie proposée par Jean-Jacques Gandini, Paris, Librio, 1998.
- Deleuze, Gilles (1965), *Nietzsche*. Paris, Gallimard, coll. « Folio ».
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix (1972), *L'anti-Œdipe – Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 2^{ème} éd. augmentée.
- Friedman, Milton (1962), *Capitalism and Freedom*, Chicago, University of Chicago Press.

²⁹ On peut citer ici l'opinion d'un autre grand observateur de la nature humaine : « *En moyenne les hommes ne sont pas seulement modérés dans leur intelligence, mais également dans leurs penchants. Ils n'ont pas de goût ou de désirs assez vifs qui les incitent à faire quoi que ce soit d'extraordinaire* » (Mill, 1759, p. 126).

³⁰ Idée développée par Platon au début du *Politique*.

- Freud, Sigmund (1930), *Das Unbehagen in der Kultur*. Trad. fr. *Le Malaise dans la culture*, Paris, Flammarion-Le Monde, coll. « Les livres qui ont changé le monde », 2010.
- Galbraith, John Kenneth (1967), *The New Industrial State*. Trad. fr. *Le Nouvel État industriel*, Paris,
- Girard, René (1961), *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Rééd. Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 2003.
- ___ (1972), *La Violence et le sacré*, Paris, Grasset.
- ___ (2004), *Les Origines de la culture* (Entretiens avec Pierpaolo Antonello et João Cezar de Castro Rocha), Paris, Hachette, coll. « Pluriel ».
- Guerrien, Bernard (2002). *Dictionnaire d'analyse économique*, 3^{ème} éd., Paris, La Découverte.
- Gouldner, Alvin W. (1989), « La classe moyenne et l'esprit utilitaire », *Revue du Mauss*, n° 5.
- Hayek, Friedrich von (1973-1976-1979), *Law, Legislation and Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 3 vol.
- Herland, Michel (2006), *Lettres sur la justice sociale à un ami de l'humanité*, Paris, Le Manuscrit.
- ___ (2010), « Le fédéralisme économique : de Proudhon aux 'fédéralistes intégraux' », in *Le Fédéralisme : le retour ?*, Paris, EHESS-Publications de la Société P.-J. Proudhon.
- La Boétie, Étienne de (1576), *La Servitude volontaire*. Paris, Arléa, 2007.
- Locke, John (1690), deuxième Traité du gouvernement civil, éditions diverses.
- Lordon, Frédéric (2006), *L'intérêt souverain – essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte.
- ___ (2010), *Capitalisme, désir et servitude – Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique.
- Malthus, Thomas Robert (1803), *Essai sur le principe de population ou Exposé des effets passés et présents de l'action de cette cause sur le bonheur du genre humain, suivi de quelques recherches relatives à l'espérance de guérir ou d'adoucir les maux qu'elle entraîne*.
- Marx, Karl et Engels, Friedrich (1848), *Le Manifeste communiste* in Marx, Karl, *Œuvres – Économie-I*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1963.
- Mill, John Stuart (1848), *Principles of Political Economy*. Trad. fr. *Principes d'économie politique avec quelques-unes de leurs applications à l'économie sociale*, --
- ___ (1859), *On Liberty*. Trad. fr. *De la liberté*, Paris, Presse Pocket, 1990.
- Nietzsche, Friedrich (1886), *Par delà bien et mal*. Paris, Gallimard, coll. « Folio ».
- Polanyi, Karl (1944), *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Trad. fr. Paris, Gallimard, 1983.
- Smith, Adam (1759), *Théorie des sentiments moraux*. Trad. de la marquise de Condorcet, 1860. Rééd. Plan de la Tour, coll. « Les introuvables », Éditions d'Aujourd'hui, 1982.
- Spinoza, Baruch (1677), *L'Éthique*, in *Spinoza*, Paris, Flammarion, coll. « Le Monde de la philosophie ».
- Townsend, William (1786), *Dissertation on the Poor Laws by A Well-Wisher of Mankind*.
- Villermé, -- (1840), *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*. Éd. abrégée, Paris, Plon, coll. « 10/18 », 1971.
- Walras, Léon (1867-68), « Théorie générale de la société » in *Études d'Économie sociale* (1896). Paris, Économica, coll. « Œuvres économiques complètes d'Auguste et Léon Walras », tome IX, 1990.
- ___ (1886) *Cours d'Économie sociale*. Paris, Économica, coll. « Œuvres économiques complètes d'Auguste et Léon Walras », tome XII, 1996.