

Les inégalités
économiques
et leurs croyances

Pascal **Charbonnat**

Pascal CHARBONNAT

*Les inégalités économiques
et leurs croyances*

Collection « Essais »
Éditions Matériologiques

Je remercie chaleureusement François Athané, Édouard Challe, Nathalie Charrier-Arrighi, Arnaud Rosset et Marc Silberstein qui ont bien voulu lire ce texte et m'apporter de précieuses pistes de réflexion afin de l'améliorer.

Pascal Charbonnat, *Les inégalités économiques et leurs croyances*

ISBN (papier) 978-2-37361-048-2
eISBN (PDF) 978-2-37361-049-9
ISSN 2427-4933

© Éditions Matériologiques, avril 2016.

233, rue de Crimée, F-75019 Paris

materilogiques.com / contact@materilogiques.com

Conception graphique, maquette, PAO : Marc Silberstein
Corrections : Jean-Yves Février, que les Éditions Matériologiques remercient chaleureusement pour son œil attentif...

DISTRIBUTION EBOOKS : Cairn, Numilog, etc.
DISTRIBUTION LIVRES PAPIER : Éditions Matériologiques

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français du copyright, 6 bis, rue Gabriel-Laumain, 75010 Paris.

Je crois également qu'est heureux celui qui adapte sa façon de procéder aux caractéristiques de son temps; et que, de même, est malheureux celui dont les procédés ne sont pas en accord avec son temps.

Machiavel, *De principatibus. Il Principe*, 1513.

Introduction

Idéologie et impuissance à abolir les inégalités économiques

Pourquoi l'inégalité économique entre les êtres humains semble être la seule chose au monde impossible à changer? Pourquoi la sophistication des capacités d'innovation de l'espèce humaine paraît étrangère aux rapports de production et d'échange, marqués par une croissance toujours plus grande des écarts de richesses? Pourquoi le creusement de cette béance insondable entre les uns et les autres constitue-t-il, apparemment, le seul horizon possible?

L'interrogation peut paraître naïve. Comment s'étonner des injustices économiques? Est-on surpris par le mal et les souffrances qui frappent sans discernement et inégalement les individus? Si les rapports économiques actuels sont considérés comme des invariants, contre lesquels il ne peut rien être tenté, la question de l'origine des inégalités n'a en effet aucune pertinence. Elles existent, elles sont là, elles n'empêchent pas certains de s'en sortir et ceux qui échouent trouveront la raison de leurs malheurs en eux-mêmes, ou dans des récits fabuleux parlant de «main invisible», «d'autorégulation», «d'équilibre général», etc. Le régime économique actuel est alors le meilleur des régimes possibles et ses désordres représentent un mal nécessaire à l'optimisation de la satisfaction générale.

En général, l'inégalité n'est pas surprenante pour ceux dont la croyance en la liberté et la volonté est fortement développée, comme l'exprime cet auteur injustement méconnu :

Ainsi, à chaque communauté humaine correspond une échelle de ressources, certes inégale, mais conforme à l'expression du libre arbitre des individus. Le talent naturel n'est rien et peut vite disparaître s'il n'est pas guidé par une énergie individuelle. Toute aptitude innée constitue même un handicap puisqu'elle incite l'individu à se contenter de ce qu'il sait faire nécessairement, sans chercher à imposer aux autres sa personnalité. On observe d'ailleurs que la tête des hiérarchies sociales est toujours occupée par des hommes sans grand talent, excepté celui de soumettre un environnement à leur autorité. À l'inverse, les génies sont systématiquement prisonniers de leurs aptitudes ; sensibles et déprimés, ils subissent leurs dispositions en occupant un poste subalterne ici ou là, impuissants face à leur corps, la volonté noyée. Les inégalités sociales sont proportionnelles aux degrés de puissance du libre arbitre. La richesse est en raison directe de la force de volonté, tandis que la pauvreté lui est inversement proportionnelle. En d'autres termes, la capacité de résistance d'un individu à la satisfaction de ses besoins est corrélée à son niveau de richesse. Plus elle est grande, plus il est fortuné¹.

Ce point de vue est littéralement absurde pour ceux qui sont dérangés ou révoltés par les inégalités économiques, que je définis comme *les accès différenciés des individus aux ressources disponibles, quel que soit le fondement de ces différences (une information, une habileté, une appartenance à un groupe, un privilège statutaire, un héritage, un patrimoine, un niveau de revenus, etc.)*.

Les révoltés ne peuvent pas entendre, ni même comprendre cette acceptation de l'inégalité car un réflexe empathique ou un sentiment de culpabilité prend chez eux le dessus lorsqu'ils observent le tableau des humains travaillant et consommant. Ce livre adopte l'état d'esprit de tous ceux qui ressentent la

1. K.G. Marx, *Le Génie du sarkozysme*, Éditions Matériologiques, 2011, p. 34.

nécessité de changer le régime économique actuel et qui n'y arrivent pas. Quels que soient leurs objectifs et leurs analyses, des plus timorés aux plus révolutionnaires, les individus tourmentés par la nature des rapports sociaux se répètent en eux ces questions: d'où vient l'inégalité? Comment la réduire? Comment la faire disparaître? Ils sont insensibles aux réponses qui permettent à certains de les faire taire rapidement. Il est en effet probable que ces questions vivent en chacun d'entre nous à divers degrés. Mais l'esprit de certains, marqué par une récurrente insatisfaction face à l'inégalité, ne peut être apaisé par aucun discours mental, par aucune réflexion. Le révolté peut se définir comme celui en qui la question du devenir des inégalités se répète et persiste, tandis que l'indifférent est celui en qui cette question ne survient pas ou est évacuée rapidement de sa vie mentale.

Je ne m'intéresse pas dans ce livre à la question de savoir si l'égalité est souhaitable ou pourquoi l'inégalité doit être combattue, ou quelle inégalité est acceptable et quelle autre non. Je considère simplement que deux attitudes s'opposent face au fait des inégalités économiques et que leur aptitude à transformer le monde est inverse. Autrement dit, la contestation des inégalités et leur acceptation sont deux traits de caractère qui existent diversement chez les individus et il n'est pas pertinent ici de se demander si leur existence est bien fondée. Elles sont deux réalités distinctes. Se demande-t-on si l'existence des nageoires ou des pieds est bien fondée? Ils sont là et nous n'avons pas d'autre choix que de vivre et agir avec eux.

Je ne cherche pas non plus dans ce livre à démontrer la réalité objective des inégalités. Les sources statistiques sont nombreuses et les indices pour mesurer les inégalités, à l'intérieur des pays ou entre eux, sont également variés. La tendance historique à l'accroissement des inégalités économiques relève d'un biais évolutif évident. Un meilleur accès aux ressources s'accroît d'autant plus dans le temps qu'un

individu ou une entité sociale dispose déjà d'un avantage dans l'accès aux ressources. Par exemple, le succès reproductif du capital est directement corrélé à la quantité de capital possédée, tout comme dans le monde vivant la quantité de descendants est corrélée au succès reproductif d'une lignée (la «fitness» des écologues). Certes, il y a des taux de reproduction du capital très variables d'un individu à l'autre (l'individu qui fait fortune à partir de rien ou l'héritier qui dilapide le patrimoine familial), d'une entité sociale à l'autre (la multinationale accumulant un trésor de guerre faramineux ou l'État toujours plus endetté), qui permettent aux idéologues du marché de prétendre que nous sommes tous libres de faire fortune ou non. Mais il est un fait naturel général: tous les phénomènes évolutifs sont biaisés par des avantages différentiels. Il s'agit sans doute du fondement universel de toute inégalité. Les idéologues du marché tentent d'éterniser cette réalité en matière sociale par le progrès technique en disant que les inégalités sont compensées par le fait que les pauvres accèdent à plus de biens ou à des biens nouveaux. Ils confondent deux ordres de faits évolutifs: la reproduction d'un accès différencié aux ressources et la quantité de ressources disponibles. Le fait qu'avec le temps de plus en plus d'individus accèdent à plus de ressources est distinct du fait que, au moment de la rédaction de ces lignes, 85 personnes sur cette planète possèdent autant que 3,5 milliards d'individus. Le progrès productif ne doit pas être confondu avec le progrès éthique.

L'objet de ce livre est seulement de mettre en rapport ce fait inégalitaire universel avec l'insatisfaction empathique d'une partie des individus. En général, comme les tourments intérieurs du révolté ne s'épuisent pas d'eux-mêmes, l'action s'impose comme une solution pour tenter de diminuer le poids de ce questionnement, au moyen de quelque intervention dans le devenir des inégalités. S'engager pour combattre la misère ou tout autre fléau lié au système économique constitue un remède à ce malaise. Or, cette manière de répondre à une

insatisfaction cruciale se révèle bien vite illusoire tant qu'elle est incapable de transformer les maux extérieurs qui suscitent ce mal intérieur. La brutalité d'un constat s'impose définitivement ou par intermittence : aucune modalité d'action contre les inégalités économiques n'a permis jusqu'à présent d'inverser leur fréquence et leur récurrence. Une grande variété de formes d'engagement existe comme le militantisme syndical ou politique, l'aide humanitaire, le bénévolat dans des associations, le partage, le don ou encore la charité. Mais rien n'y fait depuis que les plus altruistes donnent de leur temps pour améliorer la situation de leurs semblables ; le fossé des inégalités entre les hommes, depuis les premières cités-États mésopotamiennes au moins, ne cesse de grandir².

Une fois intériorisée et plus ou moins consciente, cette incapacité alimente un nouveau cycle de tourments intimes pour ceux qui veulent changer l'ordre des choses : après l'effroi initial et le besoin d'agir, toute action menée ne fait qu'accroître le sentiment de révolte en raison de l'échec à modifier durablement la situation effective. Plus je milite en vain contre l'injustice sociale, sous une forme ou sous une autre, plus l'intuition que quelque chose ne va pas augmente en intensité, en même temps que je constate que rien ne change.

Ainsi, deux attitudes émergent progressivement : soit l'impuissance dévore à la longue la révolte première et l'individu renonce à agir ; soit elle transforme cet état d'insatisfaction en une donnée ordinaire et l'individu poursuit son engagement par habitude. Dans les deux cas, l'interrogation originelle a disparu en même temps que l'individu coexiste plus ou

2. Le progrès des capacités de production et la consommation croissante de biens et de services par les plus pauvres n'entament pas le fait inégalitaire lui-même. Ce progrès productif ne peut au mieux que soulager la mauvaise conscience de certains qui justifient l'inégalité économique en prétendant qu'elle est un stimulant social indispensable. Je montrerai dans le chapitre 4 qu'il n'y a là qu'une croyance qui ne répond en rien à la question du progrès éthique.

moins facilement avec son incapacité à changer le monde. L'impuissance ronge peu à peu, non pas le sentiment de révolte, mais la capacité à réfléchir sur les moyens de changer effectivement la situation, ou la faculté d'innover dans un environnement qui apparaît comme imperturbable et aveugle à la souffrance humaine.

Cela n'implique pas que l'individu sensible à l'inégalité n'espère pas parvenir, un jour ou l'autre, à la vaincre ou à la faire reculer durablement. On peut toujours rêver à une transformation soudaine et à la possibilité que ce qui n'a jusqu'ici rien donné puisse tout à coup réussir. À la manière du pêcheur persévérant, il faut nécessairement croire que le poisson sera tôt ou tard au bout de la ligne avant que cela n'advienne effectivement, en l'absence d'une certitude antérieure absolue. Il est en effet possible, théoriquement, que l'un des engagements actuellement disponibles pour les individus révoltés soit celui qui changera le monde et mettra fin, en totalité ou en partie, aux inégalités. Mais en toute rigueur personne n'en sait rien.

L'important, pour moi ici, est d'indiquer que *l'incapacité objective à en finir avec l'inégalité économique est distincte des comportements et des représentations de ceux qui agissent contre cette situation*. Les deux ensembles sont certes corrélés mais non identiques, car le constat du creusement des inégalités est un fait statistique avéré alors que la diversité des modalités d'action contre les inégalités indique au contraire des différences subjectives importantes dans l'appréciation des actions à mener. Dès lors, la question primordiale sur le devenir des inégalités doit être celle-ci : pourquoi les diverses stratégies pour lutter contre les inégalités, explicitement présentées comme telles, ont-elles été jusqu'à maintenant impuissantes ?

Cette manière de poser le problème conduit immédiatement à penser que si rien n'entame le monstre inégalitaire, ce n'est pas pour des raisons objectives situées à l'extérieur

des individus (la nécessité du marché concurrentiel ou d'une hiérarchie sociale, la rareté des ressources, l'absence d'une direction politique capable ou d'un parti révolutionnaire, le consumérisme généralisé, etc.) ou à l'intérieur (la corruption de la nature humaine, les talents différents des individus, la paresse des uns et la vigueur des autres, le manque de conscience politique ou d'altruisme, l'individualisme, etc.). Je défendrai dans ce livre la thèse suivante : si nous ne parvenons pas à changer des rapports sociaux marqués par une inégalité économique toujours plus grandissante, cela dépend de raisons subjectives, idéologiques, c'est-à-dire d'ensembles d'idées ou de concepts dont la présence et/ou l'absence empêchent les insatisfaits à empathie élevée de voir leurs efforts couronnés de succès. Il manque certainement à ces derniers un art, une technique de la transformation effective des rapports humains, dont l'existence se manifesterait par quelque réduction réelle des inégalités, c'est-à-dire une adéquation entre les aspects objectifs et subjectifs de l'inégalité. S'agissant de ceux qui se satisfont de l'état actuel du monde, il est tout aussi probable qu'ils possèdent des idées qui les incitent à ne pas chercher de solution.

Autrement dit, l'existence d'une idéologie du *statu quo* et l'inexistence d'un art de l'équité sociale sont fonctions de l'incapacité objective à changer le monde.

Ce livre a donc pour objet de montrer comment tous ceux qui veulent remédier aux inégalités économiques sont prisonniers, non pas de l'idéologie des couches dominantes dont Marx a caractérisé la nature dans *L'Idéologie allemande* (1846), mais d'une idéologie de la mauvaise conscience impuissante, qui se répand tout autant chez ceux qui font mine de vouloir améliorer le cours ordinaire de l'inégalité que chez ceux qui sont effectivement prêts à le transformer. Je la nommerai *idéologie hollandaise* car elle est à l'image de ce président qui appartient sans l'ombre d'un doute à l'élite oppressante et privilégiée, et qui en même temps a formulé des discours dans

lesquels sont présentes des phrases évoquant une intention de justice sociale. L'idéologie hollandaise est un ensemble de croyances liées à la fois au vœu de l'équité sociale et à l'incapacité de la réaliser durablement. Elle est une sorte d'image inversée du sarkozysme dont les deux conditions sont : (i) des concepts qui expriment la légitimité de l'inégalité économique, (ii) et qui sont toujours suivis par quelque manifestation objective de l'inégalité.

J'aurais pu utiliser d'autres étiquettes et parler d'une « idéologie de gauche » ou d'une « idéologie progressiste » mais elles ont le désavantage d'être désincarnées et de ne pas exprimer cette contradiction entre le vœu de réduction des inégalités et l'incapacité de le réaliser. Quand j'utilise ici le qualificatif de « hollandais », je ne désigne donc pas que les quelques partisans d'un homme politique dans le parti socialiste en France mais bien plus largement tous les individus prisonniers de cette contradiction dans toutes les organisations, politiques ou non, existantes. On peut ainsi distinguer des hollandais modérés défendant une réduction douce des inégalités et des hollandais radicaux souhaitant leur abolition complète. Ils appartiennent au même ensemble dans la mesure où aucun d'eux ne parvient à les réduire d'une façon ou d'une autre.

La présence de cette idéologie hollandaise semble naturelle chez ces cadres politiques de gauche dont chacun sait bien que la sincérité est au moins suspecte et que leur envie de réussite individuelle est en revanche indubitable. Mais elle est tout aussi présente chez les militants, les sympathisants, les bénévoles ou tout individu qui veut sincèrement modifier le cours social ordinaire et qui n'y parvient pas. En fait, la question des intentions et de la sincérité d'un individu est secondaire pour moi car elle relève de la psychologie. Sans ce biais, il est possible d'observer cette même idéologie aussi bien dans les sphères lustrées et opportunistes de l'État que dans les organisations de terrain qui regorgent de dévouements infinis. Seules deux conditions objectives sont nécessaires pour définir

cette idéologie hollandaise : (i) un discours présentant quelque vœu de lutte contre l'inégalité sociale ; (ii) un échec objectif à remédier à cette injustice.

Les seuls individus qui pourraient échapper à la fois à l'idéologie dominante, incarnée un temps par le sarkozysme, et à la mauvaise conscience impuissante, représentée par l'idéologie hollandaise, devraient réunir en toute rigueur deux conditions : (i) un discours engagé contre les inégalités économiques comme les hollandais et (ii) une réalité effective conforme à leur discours comme les sarkozystes. Force est de constater que personne n'est parvenu jusqu'ici à rassembler ces deux conditions en même temps. Autrement dit, nous sommes tous objectivement soit des sarkozystes, soit des hollandais, quelles que soient nos aversions respectives à l'égard de leurs incarnations individuelles.

Ce livre n'a pas pour enjeu de prétendre que cette alternative est définitive mais de montrer que nous devons d'abord tous regarder en face notre impuissance objective à remédier à l'inégalité afin d'être en mesure de changer réellement les rapports sociaux. Nous devons mettre de côté le sentiment de savoir ce qu'il faut faire face aux inégalités, car personne ne sait jamais ce qu'il va trouver au cours de sa recherche. L'histoire des sciences l'a amplement démontré. Ce n'est qu'en décomposant cette idéologie hollandaise en ses croyances élémentaires que nous saurons ce qui dans notre appareil mental est corrélé à l'échec d'une réduction des inégalités. Par réciprocity, ce travail analytique devra donc établir quelles pensées sont compatibles avec un possible changement effectif de ces rapports sociaux dissymétriques.

Ma démarche consiste ainsi à soumettre l'idéologie hollandaise à un test d'objectivité afin de révéler, par contraste, les raisons subjectives qui nous empêchent de remédier au régime de l'inégalité.



Qu'est-ce qu'une idéologie ?

Marx conçoit l'idéologie comme un ensemble d'idées qui légitime certains rapports sociaux et qui a pour fonction de dessiner une vision du monde commune à un groupe social. Avec le temps, le terme est devenu péjoratif et synonyme dans le langage courant d'une sorte de mauvaise foi invariable, incarnée dans un discours prêt à tout pour justifier des intentions politiques d'un bord ou d'un autre. Je voudrais ici renouer avec les premiers usages du terme « idéologie », chez Cabanis notamment, dans lesquels l'idéologie est littéralement une science des idées. Mais en matière de transformation sociale, et c'est tout l'apport de Marx, il est impossible de produire un savoir neutre qui serait une idéologie comme il y a une biologie ou une physique. Il n'y a nécessairement que des idéologies, selon la position sociale occupée, et la tâche d'un observateur désireux d'en revenir à la démarche scientifique des premiers idéologues ne peut consister qu'à objectiver ces multiples idéologies antagonistes, en les faisant parler et en explorant toutes leurs extensions³.

L'idéologie hollandaise, comme n'importe quelle idéologie, n'est pas cohérente. Toute idéologie est incohérente dans la mesure où elle est un conglomérat de concepts et de propositions véhiculés par différents individus cognitifs durant une période plus ou moins longue. Quand bien même on considérerait les concepts et les propositions d'un seul individu dans le temps, on trouverait encore des incohérences, c'est-à-dire des variations d'un énoncé à l'autre. Le temps conduit inévitablement à des différences dans les usages des mots. Ces différences créent des ambiguïtés, des équivocités et toutes ces imperfections du langage naturel, par comparaison avec les langues formelles, responsables de tant de disputes. *Toute*

3. Comme j'ai tenté de le faire ironiquement à propos du sarkozysme et des concepts dominants (voir note 1).

idéologie est donc d'abord un ensemble lexical incohérent non seulement d'un point de vue logique, mais parfois aussi d'un point de vue grammatical. Les énoncés produits par une idéologie entrent tôt ou tard en contradiction entre eux dès lors qu'on essaye de les référer à un ensemble de règles discursives fixes. Cette situation tient à la nature temporelle de tout acte de communication qui est un échange successif de symboles.

En revanche, ce qui cimente une idéologie se situe dans une probabilité : celle qu'à un rapport social donné correspond une certaine *valeur de légitimité*. Le sarkozysme dans son ensemble, s'il est plein de thèses contradictoires et d'absurdités, est toujours solidaire de l'existence de privilèges qu'il cherche à légitimer. Comme je vais le montrer, l'idéologie hollandaise est elle aussi remplie de propositions incohérentes, en raison de la grande variété de ses énonciateurs, mais elles sont toujours associées à une ambition malheureuse de justice sociale. Autrement dit, il n'est jamais question de vérité dans les idéologies puisqu'elles font intervenir des acteurs fort différents et éloignés dans le temps ; mais il est toujours question d'un critère de légitimité relatif à quelque rapport social existant. La valeur de légitimité est binaire tout comme la valeur de vérité : soit un rapport social est légitime, c'est-à-dire ne suscite pas ce trouble empathique évoqué plus haut, soit un rapport social est illégitime et il faut le changer d'une manière ou d'une autre. *Une idéologie est donc la récurrence probable d'une association entre une valeur de légitimité, un rapport social existant et un ensemble discursif plus ou moins incohérent.*

Par conséquent, une idéologie n'a pas d'existence individuelle et il serait absurde de dire, par exemple, que François Hollande est la source de l'idéologie hollandaise ou qu'il en est l'incarnation la plus corrompue. Une idéologie est un ensemble de concepts et de thèses unis entre eux par la récurrence d'une valeur de légitimité. Or, cette récurrence n'est observable que dans le temps chez plusieurs individus. C'est pourquoi

le présent travail se propose de décomposer l'idéologie hollandaise en ses différentes thèses majeures, qui peuvent être véhiculées par des individus en apparence politiquement assez éloignés, si l'on en juge par les accusations et les diatribes qu'ils échangent parfois. Séparément, chacun de ces individus ne soutient jamais l'intégralité des thèses de l'idéologie hollandaise; mais ce conglomerat d'idées fait partie d'un ensemble unique, à l'intersection de tous ces individus discourant sur les inégalités et qui a deux propriétés: un *logos* contestant la légitimité de quelque rapport socio-économique et une impuissance par les actes de son énonciateur à y remédier. Autrement dit, quelle que soit leur appartenance politique, les individus véhiculant l'idéologie hollandaise sont tous prisonniers d'une valeur de légitimité négative à l'égard du régime social actuel; ils ne parviennent pas à transformer ce régime de sorte qu'ils formulent enfin une valeur de légitimité positive.

Ma conception de l'idéologie est probabiliste. Différents concepts et idées ont une probabilité de cooccurrence forte chez certains individus à condition qu'ils attribuent une certaine valeur de légitimité à l'ordre social qu'ils expérimentent quotidiennement. Cela signifie qu'il n'y a pas de rapport causal tout-puissant qui ferait que tel individu, en raison de son milieu ou de ses actes, devrait diffuser telle ou telle thèse. Il y a simplement des rapports de détermination réciproques entre les mots et les comportements, sans qu'aucun objet mental, social ou physique ne bénéficie d'une situation prééminente lui conférant ce mystérieux pouvoir de commencer quelque chose à partir de rien.



Quel est l'intérêt d'analyser les croyances contradictoires de l'idéologie hollandaise?

Qu'elle soit feinte ou réelle, la volonté de transformation sociale est manifeste chez certains individus. De même, l'incapacité à agir sur le réel pour rendre ce vœu de moins en moins

nécessaire est tout aussi évidente. L'idéologie hollandaise se définit comme l'ensemble où ces deux faits sont systématiquement conjoints. Autrement dit, comme toute idéologie, elle a un pied dans le monde cognitif et neurobiologique et un autre dans le monde aveugle des rapports sociaux. Si ce dernier ne change pas dans le sens de l'équité, cela tient (i) soit à ce qu'il est impossible de le modifier ainsi, (ii) soit à ce que le monde cognitif et neurobiologique empêche un tel changement. La première option est rejetée ici car elle correspond au sentiment de ceux qui sont satisfaits de l'ordre social actuel. La seconde possibilité revient à dire que certains objets mentaux, en raison de leur présence (en tant qu'obstacles) ou de leur absence (en tant que savoirs ou arts manquants), conditionnent notre impuissance à lutter contre l'inégalité objective⁴.

Le but de ce livre est donc de procéder à une vérification de la réalité objective des croyances de l'idéologie hollandaise. Ce traitement doit nous permettre de savoir comment ces idées sont corrélées à la réalité sociale. Si elles n'ont aucune pertinence et ne sont que des objets neurobiologiques, il convient de les écarter en les considérant comme des obstacles à une action efficace contre les inégalités, voire des illusions assurant le maintien de l'ordre social actuel. En revanche, si certaines de ces croyances se rapportent clairement à un rapport social existant, alors elles doivent être sélectionnées pour identifier ce qu'elles nous apportent en vue d'une transformation réelle de la société. Dans ce cas, elles ne seraient plus des obstacles

4. Une troisième possibilité n'a pas été évoquée : le monde aveugle des rapports sociaux ne change pas parce que son heure n'est pas encore venue mais cela adviendra tôt ou tard, quel que soit le contenu du monde cognitif. Dans la mesure où cela revient à dire «il n'y a qu'à attendre et avoir foi dans le progrès», cette option n'est pas rationnelle et tend même vers une certaine morbidité : il n'y a ni à agir ni à penser, juste à se laisser engloutir par le temps. Cela peut convenir à des religieux et à tous ceux qui attendent sans remettre en cause leurs objets mentaux.

ou des illusions mais des éléments de scientificité indispensables à une action sur le réel.

En somme, il nous faut dissoudre chaque croyance de l'idéologie hollandaise de manière à mettre en évidence, pour chacune, ce qui relève de la réalité mentale et ce qui revient à la réalité objective ou extra-cognitive.

L'enjeu de ce traitement, à la fois logique et physique, est la possibilité d'acquérir pour les empathiques insatisfaits une valeur de légitimité positive à l'égard de leur environnement social.

Chapitre 1

Les croyances au devoir de certitude politique

Il y a une posture commune aux hollandais et aux sarkozystes : considérer que l'engagement politique pour changer le réel doit nécessairement s'appuyer sur quelque certitude. Un corpus plus ou moins circonscrit d'idées, de thèses et de modèles devance toujours les paroles et les actes. Il peut prendre aussi bien la forme de livres et d'articles que celle de cours ou de simples échanges verbaux. C'est une propédeutique vulgaire, inhérente à toute action militante et acquise au contact de sources diverses. Ce corpus n'est jamais susceptible d'une évaluation, ou de variations en cours de route, car l'engagement ne peut pas souffrir les hésitations et les détours. L'engagement politique semble se nourrir d'une indispensable posture de certitude dans laquelle un acteur joue un rôle ; il affirme que ses solutions ou ses actions sont les bonnes et qu'elles donneront des résultats tôt ou tard, avant même d'être en mesure de le vérifier. Ainsi, son corpus de référence, au moment de la manifestation visible de son engagement, ne saurait jamais être l'objet d'un doute ou une hypothèse en attente d'une vérification.

Comment est justifiée, non pas la certitude en elle-même qui s'alimente d'un corpus donné, mais le devoir d'adopter cette posture de certitude ? Comment se fait-il que l'acteur politique s'oblige à faire comme s'il savait toujours ce qu'il faut faire, avant de le faire ?

La première raison souvent avancée relève d'un certain bon sens pratique. Si je doute en permanence des actions à mener, je risque de ne plus agir du tout et d'être prisonnier d'un long monologue intérieur. Il est nécessaire de ne pas hésiter quand il faut agir. L'obligation d'une certitude implicite semble être une condition indispensable à toute action. L'acteur politique doit toujours savoir ce qu'il faut faire, pour pouvoir faire.

Les déclarations de François Hollande faisant suite à son engagement d'inverser la courbe du chômage en sont une bonne illustration. La nécessité d'agir l'emporte sur toute autre chose, y compris sur la validité du corpus qui guide l'action et sur des résultats qui devraient l'inciter à une certaine remise en cause: «Nous allons nous battre, tout simplement nous battre, pour gagner la bataille de l'emploi.» «Je sais qu'il y a beaucoup de doutes, de scepticisme, même des prévisions qui ne vont pas dans ce sens [...] mais pas question de baisser les bras.» «L'heure est à la mobilisation¹.»

Dans ces extraits, il n'évoque pas de certitude dans un corpus donné pour remédier au chômage. Cette absence de la certitude elle-même révèle dans toute sa pureté le devoir de certitude. Hollande laisse entendre que la première qualité du chef politique est d'être convaincu de la justesse de son action et qu'il doit ignorer les «doutes». Il ne sait pas si le résultat de son action sera concluant ou non, mais il est certain que son engagement ne doit souffrir aucune hésitation, que sa main ne doit pas trembler et que sa volonté doit être inébranlable. Ce qui est implicite dans ce discours, c'est que pour gagner une telle «bataille», il suffit d'être convaincu de sa force, certain de son plan, comme si la victoire découlait d'une confiance aveugle en soi. Mais cette obligation de croire en soi empêche de penser que le «scepticisme» ambiant, quant à la possibilité de vaincre le chômage, n'est pas forcément un élément négatif.

1. Déclarations dans le Doubs du 3 mai 2013.

Le devoir de certitude interdit d'envisager que le doute est peut-être indispensable pour agir avec efficacité.

En général, cette posture du devoir de certitude est appelée « militantisme » avec une connotation de dévouement à un idéal plus élevé auquel l'individu se soumettrait. La certitude qui l'anime dans chacun de ses énoncés et de ses actes se justifie ainsi par un altruisme propre à tout acteur politique. Cette incapacité à douter et à remettre en cause régulièrement son corpus militant est une cécité acceptable parce qu'elle se fonde sur une intention louable, celle de se sacrifier pour les autres.

À cet égard, François Hollande a dit :

Je n'admettrai jamais, je dis bien jamais, que puisse être mis en cause ce qui est l'engagement de toute ma vie, je dis bien de toute ma vie, de tout ce qui a fondé ma vie politique, mes engagements, mes responsabilités, les mandats que j'ai exercés. Je ne vais pas laisser mettre en cause la conception de mon action au service des Français et notamment de la relation humaine que j'ai avec les plus fragiles, les plus modestes, les plus humbles, les plus pauvres. Parce que je suis à leur service, et parce que c'est ma raison d'être, tout simplement ma raison d'être².

Aussi, je peux définir la croyance fondatrice de l'acteur politique hollandais, modéré ou radical³, quel que soit son corpus : *Je sais ce qu'il faut faire avant de le faire, et cela tient à deux raisons : (i) sans cette certitude antérieure à la vérification effective, je n'agirais jamais ; (ii) ce dogmatisme pratique est acceptable s'il repose sur un dessein altruiste.*

2. Le 5 septembre 2014 au sommet de l'Otan à Newport.

3. L'appellation « hollandaise » recouvre dans ce livre, non pas les partisans de la personnalité politique à laquelle le nom a été emprunté pour définir cet ensemble idéologique, mais l'ensemble des partis classés habituellement à gauche par rapport à la totalité existante, lointains descendants des mouvements ouvriers du XIX^e siècle, ce qui comprend aussi bien des organisations de centre-gauche que des groupes radicaux d'extrême gauche.

Il faut remarquer que chez l'acteur politique sarkozyste une croyance similaire peut être énoncée, en remplaçant la seconde partie (ii) par «*ce dogmatisme pratique est acceptable s'il repose sur le dessein de maximiser la réussite individuelle*».



Il y a ainsi, autant dans l'idéologie hollandaise que sarkozyste, un devoir de posture dogmatique. Cette obligation de la certitude est-elle capable de s'adapter aux résultats effectivement advenus par l'action politique ou militante? Voit-on s'y adjoindre des considérations réflexives sur le degré de réussite d'un engagement ou une sorte de bilan d'étape après une certaine période de temps passé à agir?

La spécificité du devoir de certitude est qu'il ne s'accompagne jamais d'une mesure objective des transformations accomplies. Un acteur politique affirme savoir ce qu'il faut faire. Quand il obtient, à la faveur d'une élection ou d'une crise politique par exemple, les commandes d'une instance donnée, il agit. Quels que soient les résultats advenus au terme de son mandat, il n'aura d'autre posture à adopter que celle d'une certitude sans faille. S'il prétend à nouveau agir pour les autres, il défendra généralement son bilan, ou il pourra confesser un échec dans tel ou tel domaine particulier, en général arguant d'une contrainte qui ne dépendait pas de lui, ou encore, plus exceptionnellement, il adoptera la posture de l'homme nouveau, celui qui a changé et qui fait son *mea culpa*. Mais après un rapide coup d'œil en arrière, il affirmera toujours savoir ce qu'il faut faire pour l'avenir. À aucun moment, il ne pourra se permettre de dire qu'il ignore ce qui adviendra après son action, qu'il formule des hypothèses susceptibles de se modifier en cours de route et qu'il ne contrôle pas les événements postérieurs à ses décisions. Cela donne l'impression qu'un chef doit absolument taire la possibilité de l'incertitude et de l'inaccompli.

Est-ce à dire que les faiblesses doivent être cachées pour mener une bonne action militante? Un acteur politique qui

afficherait ses ignorances et proposerait des bilans d'étape, avec de possibles réorientations en cours de route, serait-il moins pris au sérieux? Ou n'est-il justement pas plus digne et plus courageux d'oser montrer ses limites? N'est-il pas beaucoup plus sage d'être conscient de ce qui reste à découvrir? Le scepticisme n'est-il pas un signe de bon sens et d'une honnête prudence?

Ce dogmatisme spontané de l'acteur politique exprime le travail souterrain de toute idéologie sur les individus. Si aucun fait ne vient étayer ou amender une posture militante, cela tient à ce que certains nomment des convictions, c'est-à-dire ce corpus antérieur auquel l'acteur politique se réfère avant ou après avoir agi. Quel que soit le résultat de l'action, ce corpus ne change que très peu. Il est même parfois fait l'éloge de ceux qui n'ont jamais changé de convictions tout au long de leur vie militante. Mais ces convictions ne passent jamais l'épreuve des faits. On doit les adopter avec certitude ou les rejeter. Autrement dit, toute thèse idéologique se définit comme une certitude quant à la validité des actions à mener pour changer le réel, *par-delà* les événements et le cours des choses. L'idéologie fonde le devoir de certitude en ce qu'elle ignore sa possible inadéquation au monde; seul le désir coalisé d'une somme d'intérêts explique cet entêtement à prétendre toujours savoir ce qu'il faut faire avant de le faire.

Que serait un militant bien décidé à changer le réel mais qui avouerait ne pas savoir comment le changer? Que serait un militant sans conviction?

La première réaction est de penser qu'il n'aurait aucune prise sur les événements et serait condamné à l'impuissance. Son absence apparente de corpus le rendrait même quelque peu ridicule, dans la mesure où nous subissons tous l'influence des idéologies de notre environnement, de nos lectures, de nos discussions, etc. Son désir d'échapper à la posture du devoir de certitude serait donc vain puisqu'il ne pourrait ni agir ni penser sans conviction.

Mais cette intention, certes naïve, d'échapper au dogmatisme spontané de l'acteur politique le met sur la voie d'une première certitude, cette fois fondée sur des faits. L'aveu que je ne sais pas comment changer le réel pour remédier aux inégalités me conduit à une évidence : *je serai en possession d'un tel savoir quand je serai parvenu à quelque transformation positive souhaitée*. Ce militant sans conviction renverse la posture du militant dogmatique ; il essaye de changer le réel en testant un corpus donné. Tant que l'épreuve du réel n'a rien donné, il est persuadé que son corpus n'est pas satisfaisant, ou qu'il ne dispose pas du savoir suffisant pour changer les choses. Ce n'est qu'à la faveur d'une modification réussie qu'il pourra conclure à une validité plus ou moins partielle de son corpus hypothétique de départ.

Cette posture du militantisme à tâtonnement s'inspire naturellement du travail des scientifiques. Peut-on imaginer un scientifique présupposant avec certitude l'efficacité à venir de ses hypothèses avant toute expérimentation ? Certes, il part lui aussi d'un certain corpus et possède des convictions, mais à la différence d'une attitude dogmatique, il accepte l'épreuve des faits et les remises en cause mentales que celle-ci occasionne en permanence. Le scientifique s'est résolu, depuis la Renaissance au moins, à changer d'idées régulièrement pour pouvoir avancer. De nombreuses découvertes ne sont d'ailleurs que le fruit d'heureux hasards, soit en décalage complet avec les intentions de départ, soit complètement inattendus. Les convictions sont toujours passagères et ne sont que des béquilles pour affronter le réel. Un militant sans conviction remettrait justement à sa place l'usage de corpus antérieurs à l'action. Ils ne sont pour lui que des hypothèses en attente d'une évaluation qui n'obligent nullement à une permanence toute-puissante.

L'aveu d'ignorance n'est pas une invitation à l'inaction mais un préalable à un militantisme évolutionniste. Dans cette perspective, le corpus antérieur et nécessaire à l'action

se transforme en un ensemble d'hypothèses modestes, incertaines et destinées à être évaluées continûment au fil du temps.



Le phénomène de désengagement politique des individus à partir des années 1980 dans les démocraties parlementaires occidentales, ce que certains désignent par les expressions «recul de la conscience politique» dans sa version marxiste ou «repli individualiste» dans le sillage de Tocqueville, ne dépend pas que du consumérisme abêtissant du monde marchand. L'abstention lors des élections ou la baisse tendancielle des effectifs militants des partis, devenus des organes de tri des candidats aux postes accessibles au moyen du suffrage, relève aussi d'une déception sans cesse rejouée à l'égard du dogmatisme militant ordinaire. Les prédictions des acteurs politiques sont toujours mises en défaut. Dans le langage courant, on entend: «Les politiques ne tiennent pas leurs promesses.» La déconsidération de l'acteur politique est inévitable car sa posture de certitude, non susceptible de la moindre évaluation, le conduit presque toujours à une inadéquation avec les résultats effectivement advenus. Le problème n'est pas que l'acteur politique devienne malhonnête une fois élu ou qu'il soit une marionnette dépourvue de sincérité. La dépolitisation générale des citoyens contemporains, et notamment la défiance mêlée à l'indifférence des classes populaires à l'égard de la vie politique, dépend d'abord de cette inadéquation entre une certitude affichée, invariante par essence, et une réalité en constante évolution, travaillée par une foule de variables nécessitant un corpus en évolution constante, à la manière d'une science.

La déception suscitée par l'acteur politique est donc fortement liée à sa posture dogmatique: comment pourrait-il s'adapter au réel s'il refuse d'affronter ses ignorances et ses lacunes pour faire mine de toujours savoir ce qu'il faut faire? Il est naturel, dans ces conditions, que la vie politique donne l'impression d'être une comédie permanente, un spectacle dont

la mise en scène nous échappe par nature, un jeu d'acteurs superficiel.

À l'inverse, un militant évolutionniste commence par poser une ignorance: il veut changer une situation donnée mais il reconnaît aussi qu'il ne sait pas comment y parvenir tant que cela n'est pas advenu effectivement. Un chercheur entend découvrir un vaccin contre une maladie. Peut-il jouer la certitude et dire «Je sais ce qu'il faut faire par avance pour trouver ce vaccin»? Cela nous paraîtrait absurde à plus d'un titre. Un militant est révolté par les inégalités économiques entre les individus. N'est-il pas vain de dire «J'ai le programme complet pour remédier à ces inégalités»? Ne serait-il pas plus efficace de présenter un programme de recherches plutôt qu'une liste de certitudes:

Je propose de tester l'hypothèse A, qui vise la réduction de l'inégalité I, et de l'évaluer après une certaine durée.

Quatre cas de figure sont alors possibles:

(i) Si A donne des résultats satisfaisants sur I, j'amplifierai A en testant A' ;

(ii) Si A produit des résultats mitigés sur I, alors j'engagerai l'hypothèse A'' pour adapter A ;

(iii) Si A ne donne aucun résultat sur I, alors je proposerai l'hypothèse B ;

(iv) S'il s'avère trop difficile ou impossible d'agir sur I, alors je viserai la réduction de I' et je formulerai de nouvelles hypothèses.

Ce genre de présentation évacue la posture du devoir de certitude car elle envisage différentes évolutions possibles du réel. Autrement dit, l'échec n'est plus à craindre car mon ignorance sur les moyens de changer le monde n'est plus vécue comme une faiblesse. L'absence de conviction invariable est même la condition du succès futur puisqu'elle permet de tenir compte du plus grand nombre de cas possibles. Ainsi, le militant évolutionniste intègre une perception probabiliste du monde pour le changer.

L'abandon d'une hypothèse, qui ne donnerait que très peu de résultats, ne sera ainsi plus interprété comme le signe d'une volonté défaillante. C'est au contraire la faculté d'affronter des bouleversements mentaux et de les surmonter par une innovation.



Quels enseignements les insatisfaits du régime d'inégalités peuvent-ils tirer de ce modèle évolutionniste du militantisme ?

Traditionnellement, les marxistes opposent le socialisme utopique au socialisme politique. Cette distinction a le mérite de mettre en lumière deux modalités d'action pour tenter de changer le réel à partir de corpus nettement différents. Mais elle est aussi une approximation qui masque la diversité des efforts pour créer une alternative économique, notamment autour du mouvement de la coopération ouvrière dans la production ou dans la consommation. Les tentatives de Fourier et de Cabet⁴ ont certes échoué mais, de son côté, la coopération a conduit à la formation de grandes associations de consommateurs et de producteurs au cours des XIX^e et XX^e siècles. L'économie sociale et solidaire d'aujourd'hui, ou ce que d'autres nomment «l'économie coopérative», semble être une descendante de cette variété de socialisme.

De l'autre côté, le socialisme politique s'est scindé en un courant réformiste et un courant révolutionnaire qui ont engendré diverses sortes de partis politiques en fonction des circonstances historiques, eux aussi plus ou moins vivaces aujourd'hui. Les expériences de pouvoir de ces différents partis sont elles aussi variées au cours du temps et je ne les examinerai pas ici. Il me suffit de constater l'existence de plusieurs

4. Charles Fourier (1772-1837) a tenté au sein du phalanstère de construire une organisation sociale optimale et Étienne Cabet (1788-1856) est à l'origine de la colonie d'Icarie fondée au Texas en 1848.

grandes familles d'engagement contre les inégalités depuis le début du XIX^e siècle.

L'important est de se demander (i) quel modèle de militantisme ont adopté ces courants du socialisme et (ii) si ces courants sont parvenus à modifier le réel inégalitaire.

La tradition coopérative du mouvement ouvrier est partie d'un constat simple : pour le moment prisonniers du monde marchand, les ouvriers ont intérêt à s'associer pour se procurer les marchandises de la façon la moins désavantageuse pour eux, c'est-à-dire en achetant en gros et en capitalisant un éventuel bénéfice. Les promoteurs de la coopération, comme les pionniers de Rochdale ou l'École de Nîmes⁵, envisageaient ainsi un changement progressif de la production et des échanges grâce à cette union. Des coopératives ont effectivement rassemblé des milliers de membres et ont même pu investir, avec le temps, dans des unités de production. Certaines se sont transformées jusqu'à s'intégrer aujourd'hui parfaitement dans les échanges et la production marchande⁶. En raison de cette diffusion de son modèle, l'économie coopérative représente donc un modèle alternatif qui ne doit pas être négligé.

Le corpus de ces sociétés coopératives a-t-il évolué? Le principe d'une association de consommateurs permettant de diminuer leur emprise à l'égard des marchands est demeuré intact, tout comme sans doute l'espoir d'améliorer peu à peu le sort des individus au moyen d'un échange plus juste. Le mouvement coopératif a-t-il permis de réduire le réel inégalitaire? S'il est un moyen de consommation plus avisé, il n'a en rien entamé la source de la production d'inégalités du monde

5. En 1844, des tisserands anglais fondent une société coopérative qui est imitée dans tout le pays et connaît un succès indéniable. L'École de Nîmes est un mouvement coopératif animé par des protestants dans le sud de la France autour de Charles Gide (1847-1932).

6. On en trouve des illustrations sur les différents sites d'associations d'entreprises coopératives (par exemple, www.ccw.coop/fr).

contemporain; les firmes multinationales ne sont pas inquiétées par ce modèle alternatif et les salariés obtiennent toujours leurs moyens de subsistance en servant le capital. Cela tient au fait que les entreprises coopératives elles-mêmes ne sont pas sorties du rapport marchand. Elles ont prospéré en son sein grâce à un modèle efficace d'allocation des ressources sans pour autant parvenir à engendrer un modèle économique concurrent, capable de digérer les inégalités et d'offrir une perspective innovante.

Le corpus de la coopération n'a finalement pas vraiment évolué depuis le début du XIX^e siècle alors même que le projet d'extension des coopératives jusqu'au remplacement des entreprises capitalistes n'a pas abouti. Mais une évolution du corpus coopérateur pourrait permettre de se demander: comment se fait-il que les grandes associations de producteurs et de consommateurs ne sont-elles pas parvenues à concurrencer les sociétés à but exclusivement lucratif?

Un partisan du corpus ancien de la coopération pourrait répondre par une certitude et ainsi évacuer cette question: «Il faut encore du temps pour que l'économie coopérative triomphe»; «Quand les comportements des consommateurs (par l'éducation, l'information) auront changé positivement, l'économie coopérative s'imposera»; «Telle ou telle contrainte externe (des lois, des groupes de pression) empêche pour le moment un développement massif, mais cela ne durera pas»; etc.

S'il affrontait la question de l'échec relatif du mouvement coopératif à représenter un modèle dynamique apte à concurrencer les grandes entités capitalistes, il pourrait faire évoluer son corpus de manière à orienter son action le plus efficacement possible. Tant qu'il s'enferme dans la certitude d'un futur qui lui donnera raison, par-delà les constats présents non satisfaisants, il s'interdit d'innover et d'affiner son modèle par étapes.

Du côté de la tradition politique du mouvement ouvrier, l'invariabilité de la certitude militante est encore plus évidente. Cela ne signifie pas que les partis se réclamant de la gauche

n'ont pas changé de thèmes et d'idées au cours du temps. Leur corpus a bien changé comme en témoignent l'évolution en France du Parti socialiste qui a renoncé à la rupture avec le capitalisme, et celle du Parti communiste qui ne défend plus le stalinisme depuis la fin de l'URSS. Mais, en même temps que ces partis adoptent de nouveaux corpus ou conservent tout ou partie des anciens, ils n'ont jamais cherché à les rendre adéquats à leur capacité effective à remédier aux inégalités économiques. Autrement dit, la préservation ou l'élimination de corpus, sous le joug de la posture de certitude, n'a jamais dépendu d'une évaluation objective, précise et publique des résultats de l'action politique effectuée. Quand le Parti socialiste se débarrasse des derniers énoncés relatifs à un vœu de système économique alternatif, le fait-il au nom d'une meilleure hypothèse pour parvenir à moins d'inégalités? Il aurait fallu, dans ce cas, formuler la thèse que l'économie de marché est la plus apte à réduire les inégalités et tenter de la vérifier. L'abandon de la vulgate stalinienne par le Parti communiste a-t-il été dicté par leur échec à améliorer le sort des couches populaires en France? Ou n'est-ce pas plutôt certains événements à la tête d'un État lointain vers la fin des années 1980 qui les a contraints à de nouvelles formulations, c'est-à-dire à troquer une certitude pour une autre?

Cela ne signifie pas que les dirigeants de ces partis sont mal intentionnés, ou dénués de sincérité, et qu'ils manipulent les corpus pour les seuls besoins d'une stratégie électorale. Le contenu psychologique dans le devenir des corpus politique n'est pas pertinent ici. Seul importe ce tropisme d'animal social, issu peut-être du monde grec ancien où tragédie et démocratie sont apparentées, qui consiste à jouer la certitude avant toute chose, à sauver l'image du chef héroïque qui sait toujours avant de faire. Cette posture ne peut conduire qu'à l'échec puisqu'elle interdit au chef d'exposer ses limites, ses faiblesses et de penser l'aléa. D'ailleurs les aristocrates grecs se moquaient bien de changer le monde et de produire du neuf; ils entendaient

seulement jouir des apparences que confère le pouvoir politique par une éternelle mise en scène de la citoyenneté.



Il est donc clair que la tradition politique du mouvement ouvrier, par-delà les changements de corpus ou leur conservation, a toujours accueilli ces derniers au sein d'un modèle dogmatique du militantisme, qui est lui-même certainement l'expression d'une vision théâtrale de l'action humaine. Or, dans un spectacle comme dans une fable, le plaisir vient du fait qu'on mime l'événement inattendu et perturbant, qu'on joue la transformation désirée et inaccessible du monde, et qu'à la fin, heureusement, rien n'a changé et que le spectateur, apaisé, peut rentrer chez lui reprendre ses habitudes. La posture de la certitude est sans doute un puissant facteur de stabilité des régimes sociaux en place dans la mesure où elle permet au désir de changement de s'épanouir jusqu'à son maximum, en nous donnant à imaginer que notre sort va enfin s'améliorer, sans toutefois être jamais capable de faire exister le changement au-delà des consciences et des fantasmes.

L'incapacité de l'acteur politique à faire advenir sa certitude est le meilleur rempart pour l'idéologie dominante dans le monde contemporain.

À cet égard, le processus de décision des gouvernants dans les démocraties parlementaires est édifiant. À intervalle régulier, les membres d'un gouvernement ou d'un parlement sont renouvelés au gré des élections et d'événements divers. Ils sont nommés ou élus par l'intermédiaire du suffrage populaire. Il y a ainsi la présupposition qu'un électeur choisit de façon directe ou indirecte l'équipe qui aura pour tâche de prendre les décisions et de diriger le pays. Mais une fois en poste, un député, un ministre sont-ils de véritables gouvernants ? Le chef d'un État est-il lui-même la source des décisions prises pour faire fonctionner une gigantesque machine administrative ? Le gouvernant décide-t-il par lui-même ? Il faudrait faire une anthropologie

de l'acte de décider pour un gouvernant. Elle nous indiquerait sûrement que ce dernier n'est en rien semblable à un pur libre arbitre au royaume de la morale universelle et toute-puissante, ni même un entendement éclairé capable d'embrasser la complexité de tous les problèmes contemporains. Le gouvernant occupe successivement des postes variés dans des domaines très éloignés les uns des autres; il aura en charge l'éducation, puis il passera à l'agriculture, avant de pouvoir accéder au budget s'il a su mener sa carrière avec habileté. De même, en tant que parlementaire, il aura à se former un jugement dans tous les domaines possibles de la société en vue de légiférer. Dans ces différentes fonctions, le gouvernant n'est jamais un expert des questions dont il a la charge. Si tel était le cas, il ne pourrait plus prétendre au rôle d'acteur politique de premier plan et devrait se cantonner aux tâches des hauts fonctionnaires ou des bureaucrates du secteur privé. Aussi, comment le gouvernant décide-t-il s'il n'est pas un spécialiste du domaine pour lequel il doit prendre des décisions capitales? Il recourt naturellement aux avis des experts qui l'entourent, des hauts fonctionnaires le plus souvent, beaucoup de lobbyistes également, qui lui présentent ce qu'ils pensent être le meilleur choix possible. Le gouvernant n'est donc jamais la source des actes dont il endosse la responsabilité et qui constitue en même temps la traduction concrète de la certitude qu'il a affichée avant d'être élu ou nommé. Dans cette situation pour le moins absurde, l'électeur n'est qu'une sorte de spectateur à qui l'on demande de choisir ses comédiens mais surtout pas le texte de la pièce, ni son metteur en scène.

L'État est gouverné par une *bureaucratie experte*, naviguant entre les administrations publiques et les entreprises privées, dont la fonction est d'écrire les scènes des acteurs politiques. Le corpus de l'idéologie dominante est produit par cette élite qui chaque jour soumet ses notes de synthèse et ses projets de lois déjà rédigés aux gouvernants, qui n'ont pas d'autre choix que de les suivre. Quand bien même un élu prendrait-il une

décision par lui-même, comment pourrait-il lui donner corps si ses officiers hésitent à obéir parce qu'ils se considèrent mieux informés ? La posture de certitude à laquelle est contraint l'acteur politique masque la certitude d'un appareil hiérarchique de contrôle et de reproduction sociale qui pense savoir et agit en permanence au mieux de ses intérêts.



Dans ces conditions, les insatisfaits du régime d'inégalités ne doivent pas singer la posture de certitude de ces comédiens, prétendant décider de tout sous la dictée d'auteurs anonymes. L'échec du mouvement politique socialiste au sens large tient à la croyance inhérente à toute démocratie parlementaire qu'un chef politique sait par avance et qu'il agit librement. Il s'agit de la thèse du libre arbitre démocratique :

Une fois élu ou nommé grâce au suffrage populaire, le gouvernant décide souverainement des actions à mener en fonction de ses convictions.

En réalité, le gouvernant n'est jamais libre car il doit sans cesse recourir à une armée d'experts pour l'aider à décider. De plus, ses certitudes ne lui sont d'aucun secours puisqu'elles ne s'adaptent pas aux résultats de son action. Le peuple croit élire un chef libre et avisé alors qu'il n'a pour le représenter qu'un pantin aveugle et prisonnier.

Faut-il conclure que tout engagement politique est vain si l'on cherche à remédier aux inégalités ?

Chercher à occuper l'un des premiers rôles dans un État ne relève que d'un plan de carrière tant il est clair qu'aucun acteur politique sérieux ne peut espérer changer, de l'intérieur, l'idéologie qui anime les experts agissant dans ou autour de l'État.

En revanche, il y a le militantisme sincère et dévoué de ceux qui cherchent à changer les consciences dans le but de contraindre cet appareil bureaucratique, tant privé que public, à se plier à une autre idéologie, voire le supprimer tout simplement. Ce militantisme se retrouve dans différents partis de

gauche et d'extrême gauche, qu'ils soient ou non des partis de gouvernement. Entreprendre de changer les consciences et de politiser ses semblables est une tâche extrêmement difficile qui était au cœur du mouvement ouvrier socialiste dès l'origine.

Là encore, la posture du militant évolutionniste peut aider à évaluer le bien-fondé de cette démarche. Si je souhaite agir pour transformer les consciences vers tel ou tel thème politique, je dois préparer un plan d'hypothèses en envisageant les évolutions futures de mon action : en fonction des résultats obtenus à intervalle régulier, j'ajuste mes modalités d'action et mes thèmes. Un tel type d'engagement politique est concevable dans la mesure où il n'est pas un travail qui s'illusionne sur sa portée réelle : changer les discours tenus par les individus.

Mais croire que seule cette action sur des mots échangés, ou sur des croyances politiques, permettra de remédier aux inégalités économiques est encore un héritage de la vision théâtrale de l'action politique. Si l'inégalité existe dans les ressources immédiates perçues par les individus, il faut agir directement à cette échelle et ne pas s'en remettre à un lointain changement de conscience politique, conditionnant l'avènement d'une nouvelle équipe d'acteurs politiques. L'action ne doit plus être envisagée selon les catégories de la politique ou de l'économie. Cette distinction grecque elle aussi, entre ce qui se passe dans le foyer familial et ce qui se déroule dans la cité, est parfaitement inopérante.

Il faut apprendre à distinguer quels objets nous souhaitons changer. S'il s'agit des discours tenus par les gens et de ce qui relève de la conviction politique, alors l'action peut se présenter sous la forme d'un enseignement et d'un patient apprentissage, qui ne prétendront pas être autre chose qu'une action cognitive, et surtout pas l'antichambre d'un régime bienheureux. Si l'on veut remédier à un réel économique jugé insatisfaisant, nous devons avoir pour objet ce réel immédiat, tel qu'il se présente au travers des échanges et de la production, à la manière dont l'ont envisagé les partisans de la coopération ouvrière. Ou bien

nous avons pour objet les discours, ou bien les ressources des individus, et selon le cas, les hypothèses de transformation sont bien sûr à établir en tenant compte de la spécificité de chacun.

La définition d'un objet clairement accessible à telle ou telle modification est le premier acte du militant évolutionniste. C'est un choix susceptible d'évoluer en fonction du degré de réussite de son action et des découvertes inattendues qui ne manqueront pas de survenir.



Je peux donc rassembler les différents éléments que l'analyse de la posture de certitude a mis en lumière. Les échecs du mouvement ouvrier à remédier à l'accroissement des inégalités, tant dans son courant coopératif que dans ses ramifications politiques, dépendent d'éléments internes et externes :

(i) Les éléments internes sont l'adoption de la posture de certitude, ou ce modèle ancien de l'acteur politique-gouvernant qui prétend tout savoir et tout décider alors qu'il ne sait jamais par définition ce que son action produira et qu'il ne décide jamais par lui-même. L'existence de cette attitude dans le mouvement ouvrier empêche de concevoir l'action de façon raisonnée, selon un plan de recherches évolutif et testable, qui ne craint pas d'intégrer l'inconnu et l'aléa. Elle conduit à croire que l'échec politique du mouvement ouvrier est le résultat de défauts chez ses dirigeants ou d'un manque de conscience politique dans sa base, mais jamais de la manière d'agir. L'échec, l'erreur et l'essai doivent donc être au cœur d'une action visant à transformer le réel ; ils ne doivent plus effrayer mais être au contraire la substance principale du militant évolutionniste, en tant qu'ils sont des moyens indispensables pour faire le tri, en permanence, entre des instruments qui changent les choses favorablement et ce qui ne donne rien.

(ii) Les éléments externes sont l'existence d'une bureaucratie experte, à la tête des États et des firmes multinationales, qui diffuse les certitudes de l'idéologie dominante par le biais

d'un corpus varié, sous forme juridique de façon évidente mais aussi par toutes sortes de productions lexicales plus ou moins visibles. Cette élite n'est pas unie et, naturellement, elle ne se concerta pas en vue de quelque complot pour aggraver le sort des pauvres. Elle n'est qu'un ensemble hétérogène d'individus cherchant à conforter des avantages individuels dans différentes entités sociales telles qu'une entreprise, une administration publique, etc. Elle est donc systématiquement opposée à toute tentative de réduction des inégalités.

Mais ces insuffisances du mouvement ouvrier permettent aussi d'établir une règle simple pour ne plus subir ce tropisme de la certitude et passer à un régime de l'incertitude raisonnée : il faut *définir le plus précisément possible les objets que l'on souhaite changer* afin de pouvoir tester des hypothèses, adapter en permanence son action et s'autoriser à changer d'objets.

Le combat pour une conscience politique plus élevée est un projet respectable mais il n'est rien face à ces objets du quotidien qui commandent la plupart de nos actes et qui fondent la puissance des marchands. Avant d'impliquer des croyances politiques, les inégalités économiques se manifestent d'abord par un accès différencié aux ressources selon les individus. Réduire les inégalités économiques peut ainsi prendre la forme d'un art pour concurrencer le régime marchand lui-même, qui donne corps à cet accès inégal et engendre la valeur qui vient nourrir la bureaucratie experte et ceux qu'elle défend. Je fais l'hypothèse que l'objet que doit se donner un militant évolutionniste, désireux d'en finir avec l'inégalité économique, est le régime marchand tel qu'il existe aujourd'hui, en tant que système d'allocation différenciée des ressources. Provisoirement, le problème devient : comment le marché et la marchandise empêchent-ils d'obtenir des résultats positifs dans la lutte contre l'inégalité économique ?

Chapitre 2

Les croyances au marché

Pour les satisfaits du régime d'inégalités, le marché est un idéal éternel et indépassable. Pour les insatisfaits, défenseurs de l'idéologie hollandaise malgré eux ou non, le marché constitue un problème. Les insatisfaits modérés pensent qu'il est nécessaire d'encadrer ou de réguler le marché, alors que les plus radicaux souhaitent le contraindre fortement, voire le supprimer. Mais le marché existe-t-il? Est-il pertinent de recourir à cette notion en vue du changement social? Le marché ne serait-il pas une illusion qui empêche de comprendre ce qu'il faut changer? Je fais l'hypothèse que le «marché» est un objet mental encombrant.

Nous sommes habitués à entendre des responsables politiques de la gauche modérée dire que l'économie de marché est un mode d'organisation optimal et qu'il est nécessaire de renoncer aux vieilles idées d'un État interventionniste et planificateur. Nombre d'acteurs de l'économie sociale et solidaire, enclins aussi à la critique des inégalités économiques, partagent cette thèse du marché comme ordre économique optimal. Tous pensent que le marché est une chose réelle dont on ne saurait se passer. Dans cette perspective, il ne reste qu'à vivre avec le marché et à tenter de le réguler de sorte que les inégalités soient réduites.

Par exemple, Arnaud Montebourg écrit: «Le protectionnisme européen à la fois vert et social, c'est le keynésianisme

du XXI^e siècle. Une volonté politique d'organiser, de façon réaliste, juste et efficace, l'économie de marché mondiale¹.»

Cette thèse des modérés s'exprime indirectement quand François Hollande parle des «marchés» au Bourget, le 22 janvier 2012 : «Une crise financière déstabilise les États, des dettes publiques énormes donnent aux marchés tous les droits.» «Ce qui est en cause, c'est la souveraineté de la République face aux marchés et à la mondialisation.» «Le rêve français, c'est la confiance dans la démocratie, la démocratie qui sera plus forte que les marchés, plus forte que l'argent, plus forte que les croyances, plus forte que les religions!»

Ces trois extraits du discours du président présupposent trois éléments : (i) il y a quelque ensemble qui existe et qui est appelé «les marchés» ; (ii) cette entité est une force menaçante encline à dominer les populations ; (iii) il ne peut être question de supprimer cet ensemble mais il convient plutôt de le dompter.

Sous une forme hollandaise modérée, la thèse de la croyance au marché peut donc s'énoncer ainsi : «Le marché est une force concurrente de l'État, générant des effets inégalitaires. Le marché est néanmoins une réalité économique indispensable du monde moderne, produisant des effets positifs. Par conséquent, le marché doit être régulé afin de limiter ses effets négatifs et de profiter de ses effets positifs.»

Autrement dit, une règle au moins devrait permettre de domestiquer le marché qui est comme un animal dangereux, nuisible à l'état de nature mais pourvoyeur de grands services une fois apprivoisé. L'idéologie hollandaise nous dit donc que le marché est un loup pour l'homme qu'il faut transformer en un fidèle animal de compagnie.

Mais la croyance à l'existence du marché n'est pas présente seulement chez les modérés. La gauche radicale propage tout

1. Arnaud Montebourg, *Votez pour la démondialisation*, Flammarion, 2011, p. 25.

autant cette idée de diverses manières, par exemple Jean-Luc Mélenchon dans cet extrait d'une interview du 4 janvier 2012 :

Le libre jeu du marché aggrave la catastrophe écologique et menace l'écosystème humain. La planification écologique est l'horizon structurant de tout notre programme. Elle comporte une dimension de planification économique puisqu'il s'agit de réorienter tout le système de production, de consommation et d'échange en fonction d'un intérêt général humain qui contredit la logique du profit privé à court terme. Dans le cadre de cette planification, certaines productions devront croître et d'autres décroître. En ce sens la planification écologique est aussi une révolution culturelle puisqu'elle implique un changement des modes de consommation et d'échange. La planification écologique est aussi une révolution des pratiques démocratiques dans la mesure où les décisions de relocalisation agricole et industrielle comportent un ample volet d'implication locale. La reprise en main par l'humanité de son destin passe donc nécessairement aujourd'hui par une planification élargie de ses horizons de progrès.

Ce passage contient trois éléments implicites: (i) il y a quelque chose qui existe et qui s'appelle «le marché»; (ii) cette entité, laissée dans un état de «libre jeu», n'est pas à l'origine des problèmes écologiques et sociaux mais constitue un facteur aggravant; (iii) la planification semble devoir supprimer et remplacer le marché libre.

Malgré une ambiguïté concernant ce que la planification remplace, le marché tout court ou le «libre jeu du marché» seulement, la thèse de l'existence du marché s'énonce ainsi sous sa forme hollandaise radicale: «Livré à lui-même, le marché est une entité qui produit des méfaits sociaux et environnementaux. Il n'est pas établi qu'il soit indispensable aux individus dans leurs rapports économiques. Le marché doit donc être remplacé par un modèle alternatif qui peut être la planification, l'autogestion, etc.»

Ici, l'intérêt de cette entité désignée par le mot «marché» n'est pas évident. La possibilité de sa suppression est envisagée, soit de façon ambiguë comme dans le précédent extrait, soit de façon explicite dans les organisations révolutionnaires. Pour

tous les radicaux, le marché existe, il est un mal qu'il faut combattre et il convient de le priver de liberté.

Que les modérés ou les radicaux parviennent à leurs objectifs, il restera toujours du marché un rapport jugé essentiel aux individus : l'échange d'objets économiques sous la forme de biens ou de services. Ainsi, le problème à l'origine des inégalités pour tous tient à la libre concurrence inhérente au marché qui pervertit cet échange ; il suffirait d'un accord commun, de procédures démocratiques, pour que les échanges entre les humains se pacifient. Il y a donc, pour les diverses variétés de hollandais, quelque chose de réel relatif à ce qui est désigné par le mot « marché » et il faut le rationaliser de sorte que l'intérêt général soit enfin satisfait.



Qu'est-ce que le marché ?

Si l'on s'interroge sur ce à quoi réfère le mot « marché » en dehors de ses manifestations symboliques, cognitives et neurobiologiques, il est très difficile de se représenter clairement une chose qui en serait la correspondance objective. Le marché est-il un lieu ? Ce serait l'espace où des vendeurs et des acheteurs se rencontrent et procèdent à des échanges. Le samedi matin dans mon quartier, un lieu réunit des commerçants qui proposent des biens et des gens qui viennent en acheter quelques-uns ou pas. Le marché est-il un prix ? Quand je dis « J'achète des chemises bon marché », je laisse entendre que je pourrais dire également « J'achète des chemises à bas prix ». Le marché est-il un accord ? Quand deux individus disent qu'ils ont passé un marché, ils ont réalisé une sorte de contrat où chacun s'engage vis-à-vis de l'autre. Le marché est-il un groupe particulier d'individus ? L'expression « les marchés financiers » semble référer à un ensemble d'acteurs économiques qui disposent de capitaux et qui peuvent les faire circuler, les reproduire, les détruire, etc. Le marché est-il un rapport entre une offre et une demande ? Si l'on dit « Le marché du travail

est morose», on entend de la même façon : «Il y a peu d'offres de postes à pourvoir dans les entreprises et davantage de personnes désireuses de trouver un emploi.»

Cette polysémie est suspecte. Elle met sur la voie d'une existence purement neurocognitive de ce mot, ou de ce qu'on pourrait appeler une illusion, c'est-à-dire le fait d'employer un même mot pour une foule d'objets et d'usages, génératrice d'ambiguïtés sans fin. Cette variété d'usages lexicaux est source de malentendus, nuisibles à ceux qui veulent combattre les inégalités économiques. Y a-t-il quelque référent physique au mot «marché» qu'aucun individu cognitif en situation ne pourrait ignorer? S'il s'agit d'un lieu, le marché est simplement un périmètre tracé autour des zones de rencontre entre des vendeurs et des acheteurs. Autrement dit, en tant qu'espace, le marché est une figure abstraite dessinée par les yeux et l'esprit d'un observateur, dans laquelle il peut se dérouler des événements très variés, en lien ou non avec l'échange de marchandises. C'est pourquoi, pour définir un contenu propre au marché, la rencontre entre le vendeur et l'acheteur est généralement préférée. On en vient alors à se demander si la consistance du marché ne réside pas dans un accord entre l'offre et la demande, qui détermine le prix pour certains, ou tout du moins dans un certain rapport entre les vendeurs et les acheteurs. Mais qu'est-ce qu'un accord ou un prix entre deux parties? Ce n'est qu'une représentation d'obligations réciproques dans les cerveaux des deux parties. Qu'est-ce qu'un rapport entre les vendeurs et les acheteurs? Ce ne sont que des mesures du nombre des uns et des autres qui sont interprétées ensuite comme positives ou négatives, quand on dit par exemple «Le marché de l'emploi est mauvais».

Pour correspondre à des choses réelles et non à des conventions chiffrées, le marché pourrait alors coïncider avec des ensembles d'acteurs économiques, par exemple lorsqu'on parle des marchés financiers pour désigner les personnes qui font circuler les capitaux et qui seraient douées collectivement

d'une même volonté. Mais dans ce cas, un marché serait une collection d'entités dont la réalité devrait pouvoir être mesurée au moyen d'instruments et formalisée par des rapports mathématiques. On devrait alors être en possession d'une « science du marché ». Or, malgré l'ampleur du continent marchand dans nos sociétés, il n'y a rien de tel. En effet, aucun énoncé mathématique développé par quelque économiste que ce soit n'a jamais pu prédire un mouvement de marché avec exactitude et récurrence. Les modèles dits « déterministes » comme ceux probabilistes ne sont pas des outils efficaces sauf s'il s'agit de formuler un ensemble de scénarios diversement possibles, ce qui revient à dire son ignorance de ce qui advient. Les usages immodérés du mot marché dans le monde contemporain sont corrélés avec une incapacité absolue à prévoir le devenir économique, comme en témoignent le monde financier, les phénomènes de bulles spéculatives et plus fondamentalement l'évolution des prix.

Pourquoi cette incapacité à prévoir les marchés ? Les objets économiques sont-ils d'une nature radicalement différente des objets physiques ou biologiques ? Faut-il supposer artificiellement une coupure ontologique dans le réel, en convoquant une différence entre les phénomènes sociaux et les phénomènes naturels, afin de sauver la croyance dans le marché ? Il est plus parcimonieux de supposer qu'il n'y a pas d'objet derrière le mot « marché » qui soit susceptible d'une science, et, par conséquent, qu'il n'y a pas de réalité autre que neurocognitive attachée à ce symbole. La seule chose prévisible avec le marché, et donc susceptible d'une certaine scientificité, ce sont les discours de ceux qui l'emploient en vue d'une action donnée : faire ses courses, imposer aux salariés une contrainte supplémentaire, etc.

Je peux donc dire que le mot « marché » a pour correspondance objective une abstraction ou une convention qui s'est imposée dans les esprits pour des raisons pratiques (délimiter un périmètre, justifier un prix, imaginer une entité) et qui est corrélée à certains comportements, mais qu'il ne renvoie pas à

un ensemble existant hors des cerveaux dont on pourrait prévoir scientifiquement les variations.

L'évidente incapacité à prévoir le marché, alors que toute la société contemporaine est obsédée par le marché, est révélatrice de l'impuissance des deux grandes idéologies actuelles à agir sur le devenir économique. Si l'idéologie sarkozyste, celle des satisfaits du régime d'inégalités, donne l'impression d'être la seule option réaliste pour agir dans le monde économique tel qu'il est, c'est parce qu'ils s'en remettent au marché comme à un dieu dont ils attendent quelque récompense sans jamais le contester. Si l'idéologie hollandaise, celle des insatisfaits de l'injustice économique, est toujours impuissante en dépit de la variété de ses représentants, cela tient à ce qu'ils fondent leur critique sur une entité illusoire, le marché, qui est nécessairement inadéquate pour comprendre comment agir sur le devenir économique.

Pour le dire autrement, l'idéologie sarkozyste n'entend pas changer le régime économique, elle s'accommode donc parfaitement d'une entité fictive et d'une incapacité à prévoir le devenir économique; l'idéologie hollandaise cherche à changer le régime économique tout en croyant à l'existence du marché, elle est ainsi condamnée à l'échec car une telle croyance la rend incapable de toute action efficace.

Il y a bien des réalités objectives mesurables telles que des flux d'objets dans des bateaux ou des avions qui traversent le globe et se déversent dans certains pays. On peut observer des services rendus d'un individu à l'autre sans qu'il n'y ait d'objet physique échangé, ou même des déplacements électroniques figurés sur les ordinateurs des banques. Il y a même des étiquettes dans les magasins qui, selon leur valeur, m'autorisent ou non à prendre l'objet qu'elles désignent, à l'échanger contre des pièces ou des billets, à le consommer et à retourner ainsi jour après jour effectuer le même rituel. Tous ces flux sont bien réels et il n'est pas question ici de les mettre en doute. Mais ce qui est contestable, c'est que ces mouvements soient la preuve

qu'un marché existe, ou *a fortiori*, qu'ils soient identiques au marché. La seule réalité indubitable propre au « marché » est sa manifestation linguistique chez des individus qui, par son invocation, agissent, justifient ou critiquent le régime social dans lequel ils vivent, mais jamais ne rendent intelligibles les mouvements économiques.



Certains objecteront que le marché n'est certes pas mathématisable mais qu'il a une intelligibilité psychologique. Dans ce cas, l'économie ne serait pas autre chose qu'une science du comportement et les illusions d'un acteur économique deviendraient des objets d'étude parmi d'autres permettant de prévoir l'évolution des marchés. Outre le fait que ce genre d'approche n'a pas donné de résultat probant jusqu'à présent, il y a là une confusion épistémologique entre l'objet de l'économie et l'objet d'une idéologie au sens de science des idées. Cette confusion contribue à l'impuissance générale pour changer le régime économique actuel. Le marché est un mirage et à ce titre il doit être analysé par une science des croyances. Le comportement des agents économiques est certainement dépendant de ce type de croyance. Mais une telle croyance est-elle une variable à intégrer dans une théorie économique plus vaste ou constitue-t-elle tout l'objet de l'économie? Les objets de l'économie ne sont pas des croyances même si ces dernières y participent de façon non négligeable. En étudiant la photosynthèse, le biologiste ne peut pas ignorer l'existence et l'action des photons pour élaborer ses énoncés, bien que ceux-ci ne soient pas son objet d'étude premier. De la même manière, l'économie doit incorporer les croyances dans ses théories sans pour autant se réduire à être une idéologie psychologisante.

Si le marché relève d'une croyance susceptible d'une analyse idéologique, il est d'abord un moyen d'agir sur son semblable avant d'être une prétendue catégorie économique. Précisément, le marché est une brume véhiculée par les couches dominantes

de la société qui ont intérêt à ce que le plus grand nombre croit à l'existence du marché. Le marché est un moyen d'imposer son droit aux autres, à placer le dominé sous un *alterius juris* pour reprendre l'expression de Spinoza dans le *Traité politique*. Quand un économiste brandit le « marché » pour arguer de la nécessité absolue de réduire la quantité de ressources d'une catégorie de la population, il ressemble fort à un prédicateur qui tente de persuader intimement un auditoire de fidèles. La proposition « Le marché exige la baisse du coût du travail » renvoie plutôt à quelque chose comme « Tel dieu exige tel sacrifice » qu'à un énoncé scientifique établissant un rapport nécessaire entre des mesures objectives. En effet, cette efficience du marché postulée par tous les idéologues du régime social actuel n'est jamais mesurable; elle est toujours en réalité une exhortation à tel ou tel acte, c'est-à-dire une justification, un procédé rhétorique pour faire accepter au plus grand nombre quelque contrainte désagréable. La seule efficience dont se rend capable le marché n'est naturellement pas dans l'allocation des ressources, dont les écarts gigantesques entre les individus, statistiquement constatés, se creusent toujours plus chaque jour, mais dans l'acceptation intériorisée d'un régime d'inégalités, ou dans la dissémination d'une croyance favorisant la stabilité sociale.

Qu'est-ce qu'un concept non purement subjectif mais adéquat à une réalité objective? Comment distinguer un concept scientifique d'une illusion courante (le fait de se référer au marché dans la vie ordinaire en disant par exemple « Ce matin, je vais au marché ») ou d'un étendard idéologique (les exhortations à se soumettre au marché comme « Le marché actuel nous impose de délocaliser telle usine »)? Après tout, on peut m'objecter que tous les mots sont des conventions, simplifiant et universalisant un réel complexe, et qu'ils ne pourront jamais épouser complètement ce dernier. Je formulerai donc l'hypothèse suivante :

Un concept scientifique se distingue d'un concept illusoire ou idéologique s'il désigne un ensemble sur lequel il est possible à la fois (i) de faire des mesures quantifiables et reproductibles et

(ii) de lier entre elles ces mesures dans des rapports quantitatifs insaturés².



Le marché se mesure-t-il ? En lui-même, il ne désigne jamais rien de mesurable. Quand des idéologues disent « mesurer le marché » de telle ou telle marchandise, ils présupposent immédiatement la décomposition du marché en une « offre » et une « demande », qui semblent, elles, susceptibles d'une mesure objective. Mais on ne peut pas faire une mesure immédiate du marché dans son ensemble car cela supposerait de trouver quelque chose qui précéderait l'offre et la demande et en serait le germe originel. Il est certes possible de construire des modèles mathématiques complexes, incluant à l'état séparé l'offre et la demande, afin de donner finalement une quantification unique comme « l'équilibre » d'un marché. Mais en dernière analyse, cela supposera toujours au préalable, au moins depuis Smith et Condillac³, d'accorder une existence à deux ensembles composant le marché. Ce n'est donc que par un abus métonymique à propos de « l'offre » ou de la « demande » que certains affirment être capables de mesurer un marché.

Si l'on fait crédit à ces idéologues que le marché est mesurable par l'offre ou par la demande, est-on bien certain de

2. Au sens de « l'insaturation » de la fonction chez Frege qui définit la fonction mathématique par cette ouverture déterminée et variable dans « Fonction et concept » (1891). Un rapport quantitatif insaturé est synonyme de la fonction mathématique en tant qu'elle est un énoncé toujours en attente d'un complément, inachevé par principe, dans la mesure où elle admet plusieurs expressions selon les variables introduites. Une loi scientifique exprimée par une équation n'a de valeur qu'en raison de cette insaturation qui permet de penser en même temps une multiplicité d'événements dans le temps et l'espace.

3. Pour une approche phylogénique du mot « marché », voir Pascal Charbonnat, « Formation et phylogénie des concepts de marché dans l'économie politique au 18^e siècle », *Revue de la régulation* [en ligne], 16, 2^e semestre, automne 2014, mis en ligne le 10 décembre 2014.

mesurer deux sous-ensembles du marché? Qu'est-ce qu'une mesure de l'offre? Si l'on compte le nombre de marchandises disponibles à un moment donné dans un périmètre particulier, nous n'avons qu'une collection d'objets dont on ignore le flux futur. Seront-elles effectivement vendues et consommées, ou resteront-elles entreposées pour être finalement détruites? Je ne peux considérer cet ensemble de marchandises comme une offre que si je les suppose animer un marché, c'est-à-dire être douées d'une intention marchande ou avoir pour destination d'être vendues. Mais cette intention n'existe que dans les cerveaux de ceux qui prétendent mesurer un marché. Si un économiste ne croyant pas au marché mesurait cette collection, il dirait simplement qu'il y a telle quantité de la même catégorie d'objets dans les entrepôts, sans supposer qu'elle soit chargée d'une finalité toute subjective consistant à devoir réaliser une vente. Autrement dit, dire qu'on mesure l'offre implique déjà la croyance au marché, ou la supposition que des choses sont douées de l'intention d'être vendues.

Le même raisonnement peut être tenu à propos de la demande pour laquelle une intention d'achat est faussement attribuée aux individus. Ici, mesurer la demande revient à identifier un certain nombre de comportements comme l'indice d'une volonté d'achat non encore réalisée. Par exemple, un certain nombre de personnes cherche un logement en vain faute de posséder suffisamment d'argent pour acheter ou louer un espace. Ou encore, j'ai faim, je vais chez le boulanger pour acheter du pain mais tout a été vendu. Ces deux séries d'actes en vue de l'obtention d'un bien, un logement et du pain, sont en général considérées par les économistes comme l'expression d'une demande non satisfaite, c'est-à-dire d'une intention d'achat qui ne peut aboutir. Mais que se passe-t-il effectivement? L'incapacité à se procurer le bien convoité ne dépend pas d'un acte marchand. Si je réussis à me faire héberger chez un ami ou si mon voisin me donne une baguette qu'il a en trop, mes besoins seront comblés, certes très provisoirement, mais

je n'aurai pas eu recours à un acte d'achat. Alors même qu'un échange marchand n'a pas eu lieu, ma supposée demande s'est évanouie. Ainsi, l'intention d'achat présupposée dans l'idée de demande n'est qu'une vision rétrospective de l'échange marchand : il y aurait une intention qui serait la cause de tout acte d'achat et sans laquelle rien ne se serait passé. Mais ce dont j'ai l'intention, ce n'est pas seulement d'acheter, mais aussi et surtout de me loger ou de me nourrir. Si je peux satisfaire ces derniers besoins sans un rapport marchand, je peux dire que ma demande n'a jamais existé. À l'inverse, si j'ai un rapport marchand sans intention préalable, par exemple je suis au cinéma avec mes enfants et ils me contraignent à acheter des friandises, peut-on encore dire qu'une demande a existé ?

C'est pourquoi d'ailleurs on entend souvent des expressions paradoxales comme « créer une demande » ou « répondre à la demande ». Ou bien l'intention d'achat ne préexiste pas à la survenue d'un acte d'achat car la chose mise en vente n'existait pas avant, par exemple un téléphone portable dans les années 1950 ; ou bien l'intention d'achat est bel et bien réelle avant l'acte d'achat car l'objet visé est connu par avance, mais elle ne peut aboutir pour une raison ou pour une autre, par exemple un sans-abri aimerait posséder un téléphone portable aujourd'hui. Dans les deux cas, le paradoxe se situe dans une forme d'imputation de la volonté d'achat : cette dernière n'apparaît qu'à la faveur de l'instauration d'un rapport marchand entre un acheteur et un vendeur, mais sans ce contrat effectivement advenu il est rigoureusement impossible de dire qu'une demande préexiste. Tout au plus, un besoin inconnu ou insatisfait peut se formuler mais pas une demande d'acte d'achat. Cela ressort avec évidence si l'on songe que personne dans les années 1950 ne réclamait de pouvoir acheter un téléphone portable, de même qu'aucun sans-abri ne se présente dans une boutique avec l'intention d'acheter un tel objet s'il ne possède pas de quoi faire advenir le rapport marchand, en général une certaine somme d'argent. Autrement dit, l'idée de

demande est une notion artificielle, toujours dépendante d'un échange marchand effectif, et dont le contenu supposé, l'intention d'achat, ne peut jamais exister à l'état séparé. Quand je me rends dans une boutique pour acheter une marchandise, je sais déjà, ou je crois savoir, que le rapport marchand est possible (je dispose d'argent, la boutique est ouverte, la marchandise est disponible, etc.). Mais aucune demande pure ne peut jamais exister. Je ne peux avoir l'intention d'acheter que ce que je reconnais comme effectivement *achetable*, c'est-à-dire s'il existe déjà un rapport marchand dans lequel cette intention pourra se réaliser.



Par conséquent, si l'intention d'un rapport marchand n'existe à l'état séparé ni dans les marchandises ni dans les individus désireux de satisfaire quelque besoin, il reste la possibilité qu'elle ait sa source chez ceux qui proposent des marchandises à la vente. L'intention de vendre est-elle la seule chose réelle préexistant à un acte d'échange marchand ? Si tel est le cas, constitue-t-elle quelque chose de mesurable ?

Il semble évident que le commerçant a bien l'intention d'écouler sa marchandise, ne serait-ce que pour des raisons de viabilité économique. Cette intention existerait avant la conclusion du contrat ou de l'acte effectif de vente, puisqu'il ne sait pas toujours avec certitude s'il parviendra à trouver son acheteur. Le commerçant ferait une sorte de pari ; il miserait sur le fait de pouvoir vendre son produit. Comme il y a cette incertitude, on entend souvent dire que ces entrepreneurs ont « le goût du risque » et que l'éventuelle bonne fortune qu'ils peuvent tirer d'un échange forme une récompense à cette prise de risque. Mais ce discours de justification est-il bien cohérent ? Non seulement la prise de risque ne peut pas être continue, mais elle tend même à se réduire à presque rien au fur et à mesure que le commerçant accroît ses ressources et ses possibilités financières. Prenons le cas d'un restaurateur qui

vend d'excellentes pizzas dans un lieu peu agréable au bord d'une route bruyante. En l'absence de concurrents sérieux (les autres restaurateurs servent des pizzas calamiteuses), ce restaurateur attire à lui une clientèle nombreuse. Il a donc pris un risque au départ, en tentant de proposer des pizzas dans un lieu inopportun, mais dès que sa réputation est faite, on peut dire que l'incertitude est devenue très faible pour deux raisons. D'abord, des clients ont pris l'habitude de venir chez lui et, même en cas de problème, on peut raisonnablement compter sur le fait qu'une partie d'entre eux fera perdurer cette habitude au cours du temps. Mais surtout, durant sa période faste, ce restaurateur accumule des réserves et des ressources qui lui permettront de se maintenir par la suite et d'affronter d'éventuelles baisses de fréquentation. Imaginons qu'un concurrent sérieux apparaisse : un autre restaurateur propose des pizzas assez bonnes mais dans un endroit de rêve, par exemple face à la mer. Le premier enregistre alors une baisse notable de son activité. La probabilité qu'il a de disparaître et d'affronter le risque d'une cessation d'activité n'est pas égale à ce qu'elle aurait été au tout début de son installation, si ce concurrent sérieux avait émergé à ce moment-là. Sa probabilité de disparition est corrélée au niveau de ressources qu'il a pu accumuler jusqu'ici et à la quantité de clients qui lui restent fidèles. Ainsi, quand un commerçant a l'intention de vendre quelque chose, celle-ci n'est pas non plus toute pure et préexistante à un acte effectif de vente ; l'intention de vente dépend elle aussi d'une histoire complexe d'actes marchands, qu'une baisse tendancielle du niveau de risque met en évidence, et d'autres facteurs inutiles à considérer ici (environnement familial, social, etc.).

L'intention de mettre en vente quelque chose ne se présente donc jamais seule, comme une cause première, mais elle est un acte pris dans un ensemble soumis à des phénomènes évolutifs et à des biais de sélection. Plus un commerçant accumule de ressources, sur une période plus ou moins longue, plus l'intention de mettre en vente sera forte, et inversement. Il n'est qu'à

songer aux multinationales assises sur des «trésors de guerre» faramineux dont on voit mal comment elles pourraient encore courir le moindre risque économique. L'offre ne préexiste donc pas au rapport marchand; il y a une évolution économique qui a sélectionné les entités économiques qui ont la plus grande probabilité de proposer des marchandises à la vente. Les disparitions massives chaque année de petits entrepreneurs qui se lancent avec peu de moyens le confirment *a contrario*.

Ainsi, mesurer l'offre ou l'intention de vendre est rigoureusement impossible. Il est possible de compter les marchandises non vendues et présentes dans tel ou tel lieu à un moment donné. Mais celles-ci ne seront reconnues comme une offre qu'à la condition d'y attacher, par la pensée, une intention de vente visant le rapport marchand. Or, la grande diversité des vendeurs, petits et gros, certains capables de stocker des invendus, d'autres préférant les détruire ou contraint de les abandonner, d'autres encore en mesure d'être à flux tendu, montre que l'intention de mettre en vente dépend avant tout d'une «fitness», d'un succès reproductif propre à chaque entité économique. L'intention de vente d'un petit restaurateur et celle d'une chaîne de centaines de restaurants ne sont pas comparables. L'un doit vendre à tout prix ce qu'il propose immédiatement pour survivre, l'autre peut brader une partie de ses produits pour mieux attirer la clientèle, supporter des pertes durant un certain temps, accroître ses marges en période faste, etc. Par conséquent, quantifier l'offre se révèle être une chimère qui néglige l'évolution des entités économiques.

Par ailleurs, une autre objection à la mesure de l'offre peut être faite si l'on se place du point de vue du consommateur. Toutes les marchandises disponibles à la vente dans les magasins ou dans les entreprises n'ont pas, là non plus, la même probabilité d'être choisies par l'acheteur. Dans une situation de pénurie grave, par exemple lors d'une guerre, le commerçant qui est le seul à proposer une denrée vitale ne fait pas une offre de même nature que celle des supermarchés occidentaux

regorgeant de toutes sortes de produits. De même, l'entreprise en situation de monopole ou d'entente avec d'autres entreprises fait des offres qui n'ont rien de comparable avec des secteurs très concurrentiels. Dans le premier cas, le consommateur n'a pas le choix et prend ce qui se présente à lui, alors que dans le second cas, le consommateur peut opter pour le moins cher, le plus fiable, etc. Par exemple, pour des raisons matérielles évidentes, un automobiliste ne peut pas avoir le choix entre plusieurs autoroutes pour effectuer un même trajet. En effet, on ne construit généralement qu'une seule autoroute pour relier deux points. Il apparaît donc qu'une marchandise ou un service disponible à la vente ne peut être intégré avec tous les autres biens en vente à un moment donné dans un ensemble qui serait l'offre globale d'un marché. Chaque marchandise possède un degré de liberté à l'achat plus ou moins grand selon le nombre d'entités économiques qui la proposent. L'exemple de l'autoroute montre que certaines choses ne peuvent pas faire l'objet d'un marché concurrentiel pour des raisons physiques, et les cas innombrables d'entente et d'oligopoles illustrent la tendance naturelle à la disparition progressive de la concurrence dans un secteur donné.

Ainsi, comme le degré de liberté à l'achat fluctue pour le consommateur d'un lieu à un autre, d'une période à une autre, il est impossible de quantifier une offre pour un bien donné sans s'illusionner avec la croyance d'une capacité égale de choix. Je ne peux mesurer l'offre d'un bien donné qu'à la condition d'établir un ensemble dans lequel sont amalgamées les multiples manifestations de ce bien et sont méconnues les diverses situations qui se présentent au consommateur. Ce n'est que par une approximation intenable que les économistes parlent d'une mesure de l'offre. Mais un tel ensemble est lui aussi illusoire. Imaginons que «je fasse mon marché» à la recherche de légumes pour cuisiner. J'ai à ma disposition, sur un espace réduit, plusieurs maraîchers qui vendent presque les mêmes légumes à des prix peu différents. Peut-on dire que l'ensemble

des marchandises proposées par ces vendeurs constitue l'offre globale à laquelle j'ai accès? C'est une illusion de penser que j'ai le choix et que je pourrais, à chaque fois que je vais au marché, étudier leurs produits et leurs prix avant de prendre une décision d'achat. Une fois mes habitudes créées, je retournerai chez le même vendeur toutes les semaines. Pourquoi le consommateur n'effectue-t-il pas avant chaque achat une revue détaillée des marchandises disponibles? Des contraintes de toutes sortes se présentent au consommateur qui viennent limiter sa liberté d'achat et le conduisent à répéter peu ou prou les mêmes comportements chaque semaine. Il peut manquer de temps, d'énergie, de place pour se rendre disponible à toute l'offre du marché. Ou bien il peut s'être attaché au sourire d'une vendeuse, à l'emplacement agréable d'un vendeur ou à la qualité d'un produit. Il n'y a donc pas d'offre mesurable sur ce marché de légumes mais seulement des habitudes qui se mettent en place assez rapidement et qui sont déterminées par des contraintes variées. Pour qu'il y ait une telle offre comparable d'un vendeur à l'autre, il faudrait que je dispose d'un égal accès à chacun, c'est-à-dire d'une égale liberté de choix. Or, ce n'est jamais le cas, le consommateur n'est pas un esprit animé par le libre arbitre : il est plutôt un corps déterminé par une foule de contraintes environnementales.

Par conséquent, entreprendre de quantifier une offre relève de présupposés idéologiques et non d'une démarche scientifique. Cela est lié à une méconnaissance : ignorer que l'intention de vente de chaque vendeur, tout comme l'intention d'achat de chaque consommateur, est déterminée par des éléments antérieurs qui empêchent de la comparer et de l'associer à d'autres au sein d'un ensemble commun.



Il s'avère donc impossible de mesurer le marché sans s'illusionner sur certains rapports matériels, tant du point de vue de la demande que de l'offre dont on a bien du mal à procéder

à une analyse étanche de chacun de ces termes. Est-ce l'indice que la recherche doit se porter sur ce qui unirait l'offre et la demande, sur le rapport marchand advenu et effectif sous la forme du prix, afin de trouver enfin un moyen de quantifier le marché? La scientificité du marché réside-t-elle dans son prix?

Le marché serait-il un concept scientifique quand on l'envisage comme un prix? Une telle acception a l'avantage de faire disparaître la distinction artificielle entre l'offre et la demande. À la faveur d'une rencontre entre l'offre et la demande, un échange marchand se formerait et déboucherait sur un accord du prix à payer. En effet, ce dernier s'offre immédiatement comme une quantité puisqu'il est une mesure servant de valeur d'échange. Il semble donc naturel de penser que de cette quantité évidente et spontanée peut naître une science, ou tout du moins une approche scientifique du marché. La première condition à l'existence d'un concept scientifique, énoncée ci-dessus, peut donc être tenue provisoirement pour acquise. Il reste à savoir si la seconde condition, qui est la possibilité de lier des mesures entre elles par des fonctions mathématiques, peut être remplie.

L'idée que l'offre et la demande se rencontrent ne va pas de soi puisqu'elle présuppose que ces deux éléments existent auparavant à l'état séparé. Or, nous avons vu qu'il est hautement improbable que l'offre et la demande possèdent une telle existence puisque leur mesure réelle s'avère impossible. Mais cette rencontre est également difficile à comprendre en tant que telle, c'est-à-dire du point de vue de l'union qui est censée se produire sur un marché et se manifester par la formation d'un prix. L'acte d'échange constitutif du rapport marchand n'a en lui-même rien d'une rencontre mais relève plutôt d'un déplacement. Vendre et acheter, ce n'est jamais s'associer, fusionner ou même s'appareiller. L'échange marchand est bien plutôt un transfert réciproque entre le vendeur et l'acheteur, deux mouvements parallèles qui ne nécessitent pas de contact ou de mise en commun. Cette confusion tient à la polysémie du

mot «rencontre» qu'on peut tout aussi bien prendre comme le contenu des relations humaines ordinaires fondées sur la proximité des corps, des gestes, des mots et des émotions, que comme un double mouvement croisé à la manière de deux trains circulant en sens inverse. Quand je vois un ami dans la rue, je vais à sa rencontre, je parle avec lui, je déplore la grisaille du climat parisien, je me réjouis de l'inviter bientôt chez moi, je lui tiens le bras en le saluant et je pense encore à lui en m'éloignant. Ce type de rencontre spécifiquement humaine ne doit pas être confondu avec ce qu'observerait un individu placé devant une ligne de chemin de fer et qui verrait deux trains passer devant lui au même instant et en sens inverse, chacun sur sa voie. Cette rencontre-là est de nature physique, précisément cinétique.

L'utilisation du mot rencontre pour qualifier ce qui se passe sur un marché ne peut relever que de ce sens cinétique. Le vendeur transfère à l'acheteur un bien donné alors que, dans le même temps et en parallèle, l'acheteur cède une certaine valeur d'échange au vendeur. Mais l'existence d'un prix nécessaire à la réalisation de ce double mouvement peut donner l'impression qu'une unité se forme par le fait que les deux parties acceptent l'échange. En fait, le prix aveugle; il dissimule la dualité du mouvement. Le consentement de l'acheteur et celui du vendeur sont distincts. Ce n'est que par la préoccupation idéologique de représenter le marché comme un modèle des rapports humains que certains économistes ont donné à penser que les deux consentements se rencontraient lors d'un échange marchand. Or, à aucun moment il n'y a une union des consentements dans un rapport marchand; il n'y a que l'échange d'obligations réciproques entre un vendeur et un acheteur. L'union des consentements ne peut exister qu'à la condition que deux individus au moins œuvrent à un objectif identique, par exemple quand il s'agit de créer une association, d'avoir des enfants ensemble, etc. Dans le rapport marchand, les choses sont bien séparées: l'acheteur s'engage à payer le prix demandé tandis que le vendeur s'engage à fournir le bien visé. Par conséquent, parler de

«rencontre» entre l'offre et la demande ne consiste qu'à porter son regard sur la concomitance d'un croisement sans jamais désigner un ensemble homogène.

Dans ces conditions, le prix ne peut plus être considéré comme la manifestation d'une unité de l'offre et de la demande. Ce n'est naturellement pas dans le cadre d'un tel livre qu'il est possible de donner l'intelligence du prix et de la valeur d'échange des marchandises. Il me suffit seulement d'avoir établi que le prix ne relève que du déplacement unilatéral d'argent qui part de l'acheteur pour aller au vendeur. La formation du prix n'est pas liée au déplacement parallèle du bien ou du service qui va du vendeur à l'acheteur. Il n'y a qu'à constater les fluctuations incessantes de prix pour le déplacement virtuel d'une même matière première telle que le pétrole ou le blé. D'un instant à l'autre, une certaine quantité de céréales change de prix sans que le fait de la recevoir, même virtuellement, ne subisse une modification équivalente. Autrement dit, il n'y a pas de réciprocité dans l'échange marchand. Le mouvement [acheteur → prix payé → vendeur] n'est pas corrélé au mouvement [vendeur → chose vendue → acheteur], pour la simple raison que le prix payé peut changer au cours du temps dans des proportions indifférentes à la chose, tangible ou non, qui est transférée. J'achète une tonne de blé sur le marché de Chicago le mardi, puis j'achète une tonne supplémentaire le jeudi. Le prix aura varié alors même que les deux transferts virtuels que je reçois sont identiques⁴.

Réciproquement, les prix d'un marché peuvent être interprétés différemment, alors même qu'ils sont identiques sur le

4. Certains économistes, comme Marx, pensent que cette fluctuation des prix est un mouvement superficiel, épiphénoménal, et que le prix des marchandises est déterminé en dernière analyse par le prix du travail humain. Ce n'est pas le lieu de discuter cette thèse et le présupposé d'une différence ontologique entre des phénomènes superficiels et des lois essentielles. Mais même dans ce cadre de pensée, l'asymétrie entre les deux mouvements du rapport marchand demeure.

plan arithmétique, selon qu'ils s'accompagnent d'un nombre élevé ou faible d'intervenants. Ici, des croyances viennent relativiser une valeur numérique identique à deux moments différents, en fonction des circonstances qui accompagnent leur survenue. Par exemple, les valeurs des actions ou des indices boursiers peuvent varier dans des proportions identiques mais avec des quantités de capitaux échangés et d'intervenants nettement différentes. Si un indice boursier baisse fortement alors qu'un faible nombre de transactions a lieu et avec relativement peu de capitaux, certains seraient tentés de dire que le marché est «faussé», voire «manipulé». Mais si le même indice baisse dans les mêmes proportions cette fois avec de grandes quantités échangées, les commentateurs parleraient de «crise» et prendraient très au sérieux la chute. Ainsi, un même prix n'est pas corrélé aux mêmes croyances selon son environnement et n'a donc pas la même signification pour ceux qui les observent. Par conséquent, dans le langage des marchands, nous pourrions dire «Différents niveaux de l'offre ou de la demande peuvent conduire au même prix à des moments différents», ce qui confirme l'impossibilité de considérer le marché en tant que prix au sein de rapports quantitatifs insaturés susceptibles d'une scientificité.

Certains pourraient objecter que les phénomènes de rareté ou ceux de demande massive font augmenter les prix et qu'il y aurait bien là un marché réel, c'est-à-dire une union entre l'offre et la demande. Par exemple, des investisseurs cherchent tous à acheter l'action d'une compagnie qui vend des cœurs artificiels parce que l'on vient d'apprendre qu'un transplanté a survécu quelques semaines avec leur produit. Comme le prix de l'action augmente à mesure que les ordres d'achat se manifestent, il serait tentant de voir dans chaque transaction autant d'accords entre une demande et une offre. Ou encore souvenons-nous de Thalès dans l'Antiquité grecque qui achète une grande partie des stocks d'huile d'olive dans une région donnée et qui attend une situation de pénurie pour les revendre.

Lorsque le philosophe se met d'accord sur un prix élevé avec différents acheteurs dans le temps, on pourrait penser que ce niveau de prix dépend bien d'un certain état de l'offre et de la demande.

Mais dans ces échanges, la montée des prix et la situation de relative pénurie ne dépendent que des croyances des agents économiques concernés. Des acheteurs sont prêts à payer un prix élevé pour une action ou de l'huile en raison d'un événement mental qui les porte à consentir une certaine contrepartie pour le vendeur, non pas parce que ces choses disposent d'une valeur intrinsèque importante ou sont rares. Leurs intentions ne rentrent pas en ligne de compte ici. Ils ont peut-être en vue un gain, une spéculation, une constitution de réserve ou simplement la satisfaction d'un besoin élémentaire. L'important est que le prix payé dépend seulement de croyances qui prédisposent à accepter l'échange. Du point de vue de ces dernières, le transfert de la chose achetée est indépendant. Si Thalès n'avait pas constitué un stock artificiel ou si le transplanté était mort durant l'opération, le prix aurait été autre sans que la chose échangée ne soit modifiée.

A contrario, il y a des cas où des biens rares ne conduisent pas à un prix élevé en l'absence de croyances de la part des acheteurs. Supposons un objet ancien ayant appartenu à un personnage célèbre qui ne trouve pas preneur lors d'une vente aux enchères. Il existe également des situations dans lesquelles des biens facilement accessibles et d'accès aisé sont vendus à un prix élevé parce que les acheteurs croient que c'est le juste prix. C'est le cas par exemple lorsque des vendeurs s'entendent sur un certain niveau de prix, suffisamment élevé pour eux, et que les acheteurs se fournissent chez eux tant qu'ils ignorent cet arrangement. Les grandes compagnies exploitant l'eau illustrent bien cette situation. Dès que les gens ont appris l'existence d'ententes entre les fournisseurs privés sur des prix élevés, ils se sont tournés, dans la mesure du possible, vers une exploitation communale de l'eau. Ces cas ne sont pas des anecdotes qui

confirment la règle. Ils montrent l'absence de corrélation entre le consentement au prix de l'échange et la chose transférée.

Si les deux mouvements constitutifs du rapport marchand ne sont pas corrélés autrement que par une obligation réciproque d'échange et qu'ils sont indépendants l'un de l'autre quant aux quantités qu'ils peuvent exprimer, il est donc impossible d'établir des relations logiques rigoureuses, ou ce que j'ai nommé plus haut des «rapports quantitatifs insaturés», pour le marché. L'incapacité à prévoir les mouvements économiques, alors même que nous disposons d'outils mathématiques et informatiques sans précédent dans l'histoire humaine et qu'ils ont été largement utilisés par les économistes, tient à ce que le marché désigne l'illusion d'une corrélation entre le prix et les objets exigibles en sa contrepartie. Cet aveuglement du monde contemporain, conduisant notamment à espérer le retour de la croissance sans jamais être en mesure de la contrôler, dépend de ce déséquilibre fondamental au cœur de tout échange marchand entre le mouvement d'achat et celui de vente. Comment rendre le marché intelligible de façon scientifique s'il désigne deux ensembles de phénomènes variant indépendamment l'un de l'autre? Cette asymétrie révèle la nature illusoire du «marché» qui est un instrument idéologique ayant pour fonction de nous laisser croire (i) que l'achat et la vente sont équivalents, (ii) que le prix est l'expression de cette identité et donc (iii) que le rapport marchand est juste. L'usage du «marché» tend à légitimer la réalité de l'échange marchand mais il est inapte à nous donner une science du marché, c'est-à-dire la rationalité de la dynamique des achats et des ventes pris ensemble, ce qui confirme que la seconde condition relative au concept scientifique ne peut pas être atteinte pour celui-ci.



Ainsi, comme il n'est susceptible de correspondre à aucune des exigences d'un concept scientifique, je peux donc définir le «marché» de cette façon :

Le mot « marché » est un concept idéologique lié au moins à l'une de ces croyances : le marché est mesurable au moyen de l'offre et de la demande ; le prix exprime l'unité de l'offre et de la demande ; le marché est une réalité régissant les relations humaines.

Deux usages idéologiques du marché sont dès lors possibles. Ou bien, le marché est légitime jusqu'à un certain point, et les sarkozystes comme les hollandais modérés se retrouvent plus ou moins dans cette affirmation, modulée diversement selon les intentions régulatrices des uns et des autres. Ou bien, le marché doit être tout simplement aboli pour les plus radicaux des hollandais. En dépit de l'opposition apparente entre ces deux thèses, elles ont en commun de reproduire l'usage idéologique du marché.

Pour cesser d'alimenter cet usage et le priver d'une certaine vitalité, il convient de dire du « marché » qu'il n'est rien en dehors de sa fonction idéologique dans les cerveaux et de ne plus s'y référer dans des énoncés relatifs aux inégalités économiques. L'usage du « marché » dans le cadre d'une intention transformatrice du monde doit donc être banni. En effet, sa fonction idéologique ne peut qu'obscurcir les idées de ceux qui essaient de changer les rapports économiques et sociaux des humains. Si l'on analyse le « marché », il ne reste qu'un ensemble de croyances qui nous représentent l'échange marchand et le prix comme des rapports sociaux légitimes. Autrement dit, prononcer le mot « marché », même dans un discours politique visant son abolition, c'est immédiatement présupposer son existence et s'obliger à penser la réalité de la demande, de l'offre et de leur rencontre. Pour ceux qui veulent changer le régime économique actuel, il faut absolument taire le « marché ».

Libéré de cet objet mental, nous n'avons plus à chercher à réguler le marché en trouvant un moyen d'optimiser la rencontre entre l'offre et la demande, ou en défendant une politique de la demande contre celle de l'offre. De même, il est

vain de vouloir supprimer le marché par un autre modèle telle que la planification ou l'autogestion. Cela reviendrait à vouloir propager l'athéisme en cherchant à tuer Dieu. Si le marché est un mirage des consciences, il se réduit à un problème de clarification lexicale. Le marché ne se réfère pas à un objet extra-cognitif.

Les insatisfaits du régime d'inégalités doivent se concentrer, à la manière des physiciens, sur des flux aveugles de biens, de services et d'argent. Lorsqu'ils sauront comment opérer ces transferts dans la réciprocité la plus complète, ils auront abandonné l'économie politique et auront peut-être découvert de véritables concepts scientifiques.

Chapitre 3

Les croyances à l'égoïsme et à l'altruisme

Que trouve-t-on derrière la brume du marché? Il y a la poursuite de buts individuels et le sentiment de culpabilité. Si l'on concède qu'agir pour ou contre le marché est un leurre, il demeure toujours une croyance très ancienne et puissante: la recherche du profit individuel est inhérente à la nature humaine et il faut la concilier, d'une façon ou d'une autre, avec le bien commun ou l'intérêt général.

Si le marché représente le modèle miraculeux de régulation des rapports humains pour nombre d'idéologues sarkozystes ou hollandais, par-delà tout élément de scientificité, cela tient à ce qu'il est associé dans leur esprit aux notions d'égoïsme et d'altruisme. Le marché serait l'opérateur d'une synthèse bienheureuse entre les intérêts individuels et l'intérêt général, entre des actes égoïstes et une propension altruiste. Depuis Smith et Condillac, en même temps qu'il est un concept à prétention scientifique, le marché est une croyance rendue nécessaire par la nécessité de concilier l'individu et la société. Mais avant ces économistes de la seconde moitié du XVIII^e siècle, il y a Mandeville qui exprime cette croyance de manière pure, sans le dispositif du marché: «Les vices privés font le bien public¹.»

1. Bernard de Mandeville, *La Fable des abeilles ou les vices privés*

Que dit Mandeville? Chaque individu tend à ne travailler qu'à la satisfaction de ses propres intérêts, c'est-à-dire n'est qu'un égoïste vicieux. Mais grâce à une harmonie probablement d'origine divine, cette poursuite de fins individuelles engendre le bien commun, des avantages pour tous et un bonheur général. Voici comment Mandeville décrit le rapport marchand :

Rares sont ceux qui se laissent persuader qu'ils tirent trop de ceux à qui ils vendent, si extraordinaires que puissent être leurs gains, alors qu'en même temps il n'y a guère de profit si maigre qu'ils ne le laissent à regret à leurs fournisseurs. Aussi, rien n'étant plus déterminant pour l'acheteur que l'exiguïté du profit du vendeur, les commerçants sont généralement obligés pour leur propre protection de mentir et d'inventer mille histoires peu vraisemblables, plutôt que de révéler ce que leurs denrées leur rapportent².

Il n'y a donc pas d'union de l'offre et de la demande mais seulement deux égoïsmes qui se font face et dissimulent leur profit pour pouvoir échanger. Le bien commun découle de ce masque réciproque car, par lui, l'échange peut avoir lieu et le commerce enrichit la nation. Si l'acheteur savait combien le vendeur s'enrichit à ses dépens, il refuserait l'échange, ce qui bloquerait l'activité au désavantage de tous.

Autrement dit, deux croyances sont présumées par Mandeville: (i) l'être humain est un égoïste vicieux; (ii) ma propension altruiste est satisfaite par l'idée que la somme des égoïsmes individuels contribue au bien public.

Ces deux thèses sont fondamentales car elles sont soutenues autant par les sarkozystes que par les hollandais. Pour tous, une bonne société se définit comme le lieu de la conciliation entre l'intérêt particulier et l'intérêt général. La différence intervient à propos de l'existence des inégalités économiques.

font le bien public [1714-1729], trad. Lucien et Paulette Carrive, 3^e éd. corr., Vrin, 1990.

2. *Ibid.*, p. 71.

Pour les sarkozystes, ces inégalités sont justes car elles reflètent les efforts variables de volontés absolument libres et responsables de leur sort. Pour les hollandais, les inégalités doivent être plus ou moins corrigées pour légitimer la société.

On a donc deux ordres de thèses :

- La conciliation égoïsmes-altruisme sarkozyste : l'égoïste vicieux satisfait la propension altruiste en participant à une hiérarchie sociale qui assure l'ordre et la stabilité.
- La conciliation égoïsmes-altruisme hollandaise : l'égoïste vicieux satisfait la propension altruiste en participant à des actions ayant pour but la réduction des inégalités.



François Hollande a exprimé ce besoin de corriger les inégalités par l'évocation de l'enfant et du maître :

L'égalité, c'est ce qui a permis à un enfant orphelin de père élevé par une mère pauvre, sourde et illettrée, de devenir prix Nobel de littérature. Il s'appelait Albert Camus et, après avoir reçu son prix, il écrivit en ces termes à son vieil instituteur : «Ma première pensée, après ma mère, a été pour vous. Sans vous, sans cette main affectueuse que vous avez tendue au petit enfant pauvre que j'étais, sans votre enseignement, sans votre exemple, rien de tout cela ne me serait arrivé.»³

Ici, il est affirmé que l'institution scolaire a permis de réduire l'inégalité de naissance mais surtout que la récompense individuelle, la satisfaction égoïste d'une distinction prestigieuse, est acceptable s'il existe un travail d'égalisation des chances. L'égoïsme est légitime s'il s'accompagne d'une suspension, certes parfaitement illusoire, de la hiérarchie sociale dont se contente le sarkozyste. C'est pourquoi François Hollande ajoute immédiatement :

Qu'on m'entende bien, l'égalité, ce n'est pas l'égalitarisme, c'est la justice. L'égalité, ce n'est pas l'assistanat, c'est la solidarité. Les

3. Le Bourget, 22 janvier 2012.

Français n'ont rien à craindre de l'égalité, rien à craindre de la justice, rien à craindre de la redistribution. Les Français doivent savoir que, s'ils m'élisent, je ne poserai comme président qu'une seule question: avant tout effort supplémentaire, avant toute réforme, avant toute décision, avant toute loi, avant tout décret, je ne me poserai qu'une seule question: est-ce que ce que l'on me propose est juste? Si c'est juste, je le prends, si ce n'est pas juste, je l'écarte. Seule la justice doit guider notre action.

Ce mot de «justice» recouvre cette tension entre l'égoïsme et l'altruisme. La poursuite de fins individuelles est compatible avec l'existence d'une société commune si des mécanismes donnant les mêmes chances à tous sont mis en place. En effet, l'idéologie hollandaise n'ignore pas les phénomènes de reproduction sociale tandis que l'idéologie sarkozyste les considère comme négligeables au regard de la puissance de la volonté individuelle.

Ces croyances ont-elles des correspondances objectives chez les individus et dans les rapports humains?

Quand on s'attache à éclaircir les biais de notre langage naturel, il est très difficile d'observer l'égoïsme comme l'altruisme à l'état séparé. Ces notions morales ne semblent pas correspondre à d'autres choses mesurables que des mots ou des événements mentaux. Nietzsche a condensé cette impossibilité en une formule géniale: l'ego est une «duperie supérieure⁴».

Le présupposé de Mandeville et de tous ceux qui l'ont reproduit après lui, de la fameuse main invisible de Smith jusqu'aux hollandais contemporains, est simple: l'égoïsme est un vice humain naturel et inévitable. Où est le mal? En poursuivant certaines fins, je peux être amené à agir contre les intérêts d'un autre individu. Je candidate à un poste en même temps qu'un ami proche. J'obtiens finalement la place. J'en ressens une certaine culpabilité, plus ou moins forte, mais je sais bien que je n'ai pas le choix et je continue d'agir dans le même

4. *Ecce Homo*, § 5.

sens si une situation semblable se produit. Nietzsche nous dit qu'agir pour soi, pour le développement vital de son être, n'est pas un péché mais simplement l'expression d'une puissance vitale qui n'est contrariée par la culpabilité qu'en raison des prédicateurs cherchant à nous manipuler et à nous dominer. Autrement dit, vivre c'est nécessairement affirmer ses besoins et ses désirs ; le sentiment de culpabilité d'aller contre le bien des autres, de ne pas être suffisamment altruiste, n'est qu'un rejeton des moralistes qui veulent nous soumettre à leur loi. L'ego et le reproche d'égoïsme expriment donc simplement la stratégie d'asservissement mental d'un corps de doctes à l'égard de la plèbe. Il n'y a pas d'ego mais de la vie qui s'épanouit diversement d'un individu à l'autre.

Mais on peut objecter à Nietzsche que le sentiment altruiste n'est pas qu'un conditionnement d'une caste de prêtres. Il peut être aussi une nécessité vitale ancrée dans nos corps : le parent qui se sacrifie pour son enfant, l'insecte qui travaille naturellement selon un partage des tâches, etc. Il faut s'associer et coopérer si l'on veut satisfaire certaines exigences proprement vitales. Les animaux sociaux ont peut-être développé le sentiment de culpabilité à mesure que des entités sociales de plus en plus complexes apparaissaient et dans lesquelles ils avaient accès à de plus grandes ressources. La sélection d'une aptitude cognitive à la culpabilité vis-à-vis de l'autre pourrait être interprétée comme une expression vitale supérieure qui a permis des organisations sociales complexes. L'homme qui prendrait Nietzsche au sérieux finirait ou bien comme un loup solitaire, ou bien vaincu par une pathologie mentale, tant notre appareil cognitif est issu de sélections au sein de diverses sortes de sociétés.

La sélection de parentèle du biologiste William Hamilton vient ainsi nuancer l'intuition de Nietzsche à propos de l'ego. Chez les espèces sociales, l'altruisme correspond à un effort pour la reproduction d'un autre que soi, avec qui existe une certaine proximité génétique. L'altruisme se manifeste quand

quelque action de A favorise le taux de reproduction de B, et permet de façon corrélée l'augmentation de la valeur reproductive globale de A et B. Par conséquent, pour un biologiste, l'altruisme existe à l'échelle des relations entre des individus apparentés, mais il n'a pas de sens pour l'ensemble de ces individus qui tend toujours à la propagation. Une ruche d'abeilles n'est pas altruiste avec elle-même ou en soi ; mais en son sein, les ouvrières peuvent être dites altruistes si elles travaillent à la reproduction d'une autre qu'elles-mêmes, la reine, avec laquelle elles ont une grande proximité génétique.

La culpabilité n'est-elle qu'une coloration proprement humaine recouvrant ces comportements altruistes rencontrés chez les animaux sociaux ? Certains individus se sentent coupables face à la possibilité de leur propre égoïsme ; ce sentiment s'accompagne d'actions contribuant à augmenter la valeur reproductive du groupe dans son ensemble. La plus ou moins grande discipline des individus dans le respect des règles de vie commune illustre ce rôle de la culpabilité. Pourquoi chacun n'en fait-il pas qu'à sa tête ? Aucune coercition ne serait possible en cas d'une désobéissance massive des individus. Si l'on écarte la fable d'un renoncement à l'état de nature, ou à ce règne des égoïsmes de la multitude, il ne reste que la culpabilité comme ciment de la reproduction du groupe. La culpabilité morale que vise Nietzsche n'est qu'une facette d'une culpabilité humaine plus large : le sentiment qu'enfreindre la règle conduirait à la dissolution de la société, ce qui conduirait à la baisse de la valeur reproductive du groupe.

C'est bien cette crainte de la disparition du groupe qui fait dire à Mandeville que les vices privés engendrent le bien public. C'est aussi ce sentiment qui amène Smith à dire que la recherche immédiate du bien commun est moins efficace que la poursuite de l'intérêt individuel. Ces auteurs ne glorifient pas l'égoïsme de façon absolu. En effet, on pourrait parfaitement interpréter le comportement vertueux et désintéressé comme le signe d'une passion tout aussi individuelle que la quête

d'argent ou d'honneurs. L'individu obsédé par le sort de l'autre est aussi mû par une forme de vice qui lui est propre : il a besoin d'aider l'autre pour vivre et s'épanouir. Ainsi, Mandeville et Smith affirment implicitement une thèse inhérente à l'idéologie hollandaise : les égoïsmes de la sphère économique sont coupables et néanmoins ils sont les seuls à garantir l'union de la société par le moyen de la prospérité. Le goût du luxe d'une poignée est dérisoire mais il donne du travail aux autres. L'affirmation d'une harmonie naturelle entre les égoïsmes économiques et l'intérêt général n'a que pour fonction d'atténuer cette angoisse de la disparition sociale, c'est-à-dire la baisse de la valeur reproductrice du groupe. Un comportement absolument égoïste, celui qui s'opposerait à la survie de la société, est donc considéré comme mauvais, même par ces économistes les plus satisfaits du régime d'inégalités, car la peur de la mort du groupe est toujours là, présente en chacun de nous, en raison d'héritages cognitifs lointains.



L'existence en apparence contradictoire, au sein de chaque individu, du sentiment d'un ego par nature coupable et du besoin de déployer des fins proprement individuelles demeure un problème insoluble tant que la recherche d'une conciliation entre soi et la société préoccupe nos pensées. Le fait que deux voies opposées se présentent pour concilier l'individu et le groupe, comme je l'ai indiqué plus haut, n'apporte aucune aide.

Si l'ego est une illusion culpabilisante ayant pour objet réel la valeur reproductrice du groupe, et que cette culpabilité est soulagée individuellement soit par la thèse d'une harmonie déjà achevée dans sa version sarkozyste, soit par celle d'une harmonie à conquérir dans sa version hollandaise, il devient clair que l'individu et le groupe sont deux ensembles distincts. Cela implique qu'ils ne peuvent pas être traités sur le même plan et qu'ils ne sont pas susceptibles d'une conciliation car ce ne sont tout simplement pas des objets de même rapport.

L'individu a besoin d'agir en vue de satisfaire ses désirs et ses ambitions, ainsi que de soulager ce sentiment de culpabilité dont il ne pourra pas se défaire en raison d'un ancrage corporel puissant. L'opposition entre les sarkozystes et les hollandais représente deux stratégies pour à la fois agir pour soi et soigner sa dette envers les autres.

Le groupe réunissant un certain nombre d'individus, qu'il s'agisse d'une petite société, d'une commune ou d'une nation, est bien sûr parfaitement étranger à ces préoccupations puisqu'il ne dispose pas d'un appareil cognitif central. Mais il est possible de décrire les règles de fonctionnement d'un tel groupe, d'observer la distribution des ressources en son sein, le partage des tâches incombant à chaque individu, l'attribution des pouvoirs de décision, l'allocation des excédents produits, etc.

Il s'agit donc, pour ne plus être prisonnier des idéologies sarkozyste et hollandaise, d'analyser séparément ce qui revient à l'un et à l'autre. Il ne faudrait pas croire qu'on puisse se débarrasser de la culpabilité, à la manière quelque peu délirante d'un Nietzsche se rêvant en surhomme, mais il est possible de la mettre à distance en l'orientant dans une direction positive et en clarifiant ce qu'on peut attendre d'un individu et d'un groupe social.

L'égoïsme absolu comme l'altruisme absolu sont des chimères.

Du point de vue de l'individu cognitif travaillant à accomplir certains désirs, il n'y a pas d'actes purement altruistes possibles. Je vois une souffrance humaine et j'essaye de la soulager comme je pense devoir le faire; dans la rue, un enfant me tend la main et je lui donne une pièce pour soulager des émotions que sa situation a provoquées en moi. Sans quelque sentiment de culpabilité, de tristesse, de pitié ou de révolte à l'égard du sort de cet enfant, je n'aurais jamais pu lui donner une pièce. Autrement dit, sans l'apparition d'un nouveau besoin en moi, répondre à un sentiment désagréable, mon acte altruiste n'aurait pas eu lieu. Un être ne se soucie de l'autre

qu'à la condition que ce dernier détermine une affection en lui de nature strictement individuelle. Spinoza l'a démontré de façon magistrale.

Ce rapport aux autres de l'individu cognitif s'origine sans doute dans la façon dont un animal social peut être dit relativement altruiste. Quand un individu dans un groupe se sacrifie pour la survie de tous, il ne le fait qu'à la condition d'une détermination génétique commune avec les autres. L'importation de la sélection de parentèle dans l'ordre mental est peut-être le fondement de la culpabilité et des édifices moraux dans l'espèce humaine. Un humain ne se sent moralement obligé qu'à l'égard de ceux qu'il juge être ses semblables, c'est-à-dire ceux qu'il situe dans un ensemble dont la survie lui importe. L'abeille défend sa reine en fonction d'un apparemment biologique; l'humain refuse de manger de la viande ou fait un don à une association humanitaire parce qu'un danger menace la survie d'un groupe auquel il s'apparente de façon cognitive et dont les membres ne sont pas forcément proches de lui sur le plan biologique. À l'inverse, l'être humain peut faire preuve d'une monstrueuse inhumanité avec ceux qu'il exclut de cet ensemble d'appartenance construit mentalement et avec qui il a pourtant un lien génétique fort, comme en témoignent les ségrégations ordinaires et les horreurs indicibles qui ne sont toujours pas enfermées dans le passé.

Il n'y a donc pas d'altruisme véritable car tout acte d'un individu à destination d'un autre est déterminé par un état ou une modification internes de sa source. Pour qu'un pur altruisme existe, un individu devrait être capable d'une création *ex nihilo*: donner à l'autre à partir de rien, ou sans que son ego ne soit déterminé d'une façon ou d'une autre. C'est tout simplement impossible sauf à croire qu'un individu ait la toute-puissance d'un dieu, un libre arbitre.

Du point de vue du groupe social dans lequel vivent des individus cognitifs, il n'y a pas d'actes purement égoïstes possibles. Une société est un ensemble d'individus qui dispose

d'une plus ou moins grande faculté à se reproduire et à s'étendre dans le temps et l'espace. Elle ignore complètement tout sentiment de culpabilité et toute morale. Un groupe social est une entité aveugle qui n'est nullement comparable à un être jouissant d'un appareil cognitif. Sur ce plan, il est davantage proche d'un ensemble génétique qui tend à se propager de façon inconsciente. Il n'est pas pertinent de qualifier ce genre d'ensembles d'égoïstes au prétexte que tous leurs actes sont conditionnés par leur reproduction. Richard Dawkins importe maladroitement la morale de l'individu cognitif dans le domaine des ensembles a-moraux quand il parle de «*selfish gene*» (gène égoïste). Pour que l'usage du terme «égoïste» ne soit pas absurde, il faut qu'existe le sentiment de culpabilité chez l'individu ou l'ensemble auquel s'applique ce terme. Cette précaution de bon sens permettrait d'éviter les caricatures des approches darwiniennes et évolutionnistes, toujours malmenées au motif qu'elles ignoreraient la coopération, la morale et les sentiments pour se focaliser sur la «loi de la jungle».

L'usage du mot «égoïsme» n'est pertinent qu'à la condition qu'il concerne des entités susceptibles d'éprouver de la culpabilité et un soulagement consécutif à des actes dits altruistes. Mais même dans ce cadre, cet égoïsme est parfaitement relatif et n'a rien d'absolu. Si ces sentiments de culpabilité et de soulagement sont fondés sur la nécessité de trouver un mécanisme psychique pour améliorer la survie du groupe social, l'existence même de l'égoïsme est indispensable non seulement au succès reproductif de la société considérée mais surtout à l'expression de l'altruisme relatif d'une partie des individus. Un jeu de rapports réciproques entre les égoïstes et les altruistes dans un groupe donné représente sans doute un moyen efficace pour permettre son développement et sa cohésion. Les individus les plus inquiets du sort des autres, ou ceux qui sont le plus sensibles à la survie du groupe, ne peuvent donner corps à leur altruisme que s'ils ont une occasion de le réaliser. Cet enfant vivant dans la rue est contraint à cette existence misérable

en raison d'un grand nombre de facteurs, parmi lesquels se trouvent des comportements dits «égoïstes» comme le refus de construire des logements sociaux dans les villes les plus riches, la réduction des budgets d'aide aux sans-abri, l'expulsion de sa famille d'un logement précédent, l'addiction de ses parents à un produit toxique, etc. Celui qui viendra en aide à cet enfant sera dit «altruiste» et il permettra indirectement une meilleure cohésion sociale en réintégrant cet enfant dans un logement, une scolarité, etc.

Si l'on se place du point de vue de la société dans son ensemble, cette tension entre les actes dits «égoïstes» et «altruistes» contribue à la reproduction d'une certaine organisation sociale et leur opposition n'a de valeur que du point de vue des individus qui agissent dans un sens ou dans un autre. L'égoïsme est donc nécessaire à l'altruisme, et réciproquement, pour un individu donné car ce n'est que par ce vis-à-vis qu'il devient soucieux de la survie d'un groupe donné auquel il s'apparente mentalement. Si je ne voyais jamais aucun enfant abandonné dans les rues, je n'aurais ni sentiment de révolte à l'égard des comportements égoïstes déterminant une telle situation ni réconfort moral après avoir essayé de lutter contre cette situation. Si je vivais dans une société d'abondance où tout est à la portée de tous, c'est-à-dire une société dont la survie n'est jamais menacée, comme Hume en fait l'hypothèse dans son *Enquête sur les principes de la morale*, la justice et les lois n'auraient plus lieu d'être car le sentiment de culpabilité aurait disparu en même temps que les inégalités. La disparition de la misère et de la souffrance entraînerait la fin de l'altruisme puisque rien ne mettrait plus en danger la reproduction individuelle et sociale. Le souci de l'autre a besoin de la détresse de l'autre pour exister.

Mais même du strict point de vue individuel, l'égoïsme pur est une impossibilité si l'on raisonne rigoureusement. Que serait un égoïsme absolu? Il s'agirait de l'ensemble des actes d'un individu qui n'auraient que lui-même pour destination,

ou la forme inverse de l'altruisme pur tel que je l'ai défini plus haut. Ce serait ainsi un individu roulant sur lui-même, déterminé par quelque état interne et y répondant par une autre modification purement interne. Mais comment serait-il possible à un individu de rester clos sur lui-même pour répondre à une modification interne? J'ai un certain nombre de besoins essentiels à satisfaire chaque jour comme manger, boire, dormir, etc. Même pour ces désirs très simples et évidents, je ne peux envisager d'y répondre uniquement par moi-même. Je dois travailler, échanger et vivre avec les autres pour qu'ils soient comblés. Si l'on suppose que je sois capable de vivre en ermite, il me faudrait tout de même échanger avec mon environnement naturel immédiat pour satisfaire ces besoins: cultiver, chasser, construire un abri, etc. Y a-t-il une détermination interne à laquelle je sois en mesure de répondre seulement par moi-même? Le travail de la conscience sur elle-même pourrait nous faire croire à une sorte d'autarcie, par exemple lorsque je parviens à me détendre en me concentrant sur mon corps et mes impressions. Mais même dans ce cas, un échange s'établit entre mes sensations et la représentation que je m'en fais pour pouvoir les mettre à distance.

L'individu doit toujours échanger avec un autre que soi, qui n'est pas forcément un semblable de son espèce mais son environnement au sens large, afin de satisfaire ses exigences vitales, ses désirs et ses passions. Pour recevoir ce dont il a besoin dans cet environnement, l'individu doit apporter quelque chose à celui-ci, ne serait-ce qu'au moins un peu d'énergie et de travail physique. Pour être un pur égoïste, il faudrait être une sorte de dieu spinoziste à soi seul, une cause de soi qui ignorerait le reste du monde. C'est naturellement une chimère.

L'analyse de l'usage des mots «égoïsme» et «altruisme» permet donc de conclure qu'ils n'ont pas d'autre réalité objective que celle d'un moyen d'orienter les comportements des individus en vue de la survie du groupe auquel ils s'apparentent

mentalement. Ainsi, l'individu doit être conscient que son sentiment de culpabilité n'a pas pour cause un acte égoïste en soi, ni pour effet un acte altruiste en soi ; il est simplement un trait de caractère cognitif individuel qui a été sélectionné dans le temps au sein de sociétés humaines qui en ont retiré une plus grande valeur reproductive.

Mais cette analyse détermine aussi une nouvelle façon de comprendre les rapports de l'individu et du groupe social. Si le tableau des inégalités me révolte, ce n'est pas dû à un souci de l'autre désintéressé puisque l'altruisme véritable n'existe pas. Si l'existence des inégalités est contestable, ce n'est pas au regard d'une supposée inadéquation entre les intérêts privés et l'intérêt général, entre les égoïsmes et le bien commun, puisque l'égoïsme absolu est tout aussi illusoire. L'aspiration éthique, présente plus ou moins en chacun de nous du fait de cet héritage cognitif, est seulement individuelle et ne peut avoir que l'individu pour objet. Les inégalités sont donc un problème qui n'a de solution que dans les déterminations que s'échangent les individus entre eux. Elles ne concernent jamais le groupe social en tant que tel car il est parfaitement indifférent à toute préoccupation éthique, tout comme un gène est absolument indemne d'un quelconque égoïsme. Il est vain de rechercher ou d'espérer une entité sociale qui parviendrait à effacer les inégalités, ou même à les réduire, parce qu'elle ferait triompher l'intérêt général ou coïncider les particularismes individuels et le bonheur commun. Un groupe social ne peut pas être éthique car il ne se sent jamais coupable. Un groupe social peut seulement vivre ou mourir, croître ou dépérir, en fonction de ses déterminants propres et de son environnement.

La conclusion ultime de la critique des croyances à l'égoïsme et à l'altruisme humains tient dans la thèse de la dissymétrie, qui *peut s'exprimer de trois façons* : (i) *Les caractères déterminant la valeur reproductive d'un individu cognitif ne sont jamais identiques aux caractères déterminant la valeur reproductive d'une société* ; (ii) *Les caractères déterminant l'individu*

à contester les inégalités ne déterminent pas la valeur reproductive d'une société; (iii) Les caractères déterminant le degré d'inégalité d'une société sont absents des caractères d'un individu.

C'est pourquoi la conciliation de l'égoïsme individuel et de l'intérêt général est toujours une perspective illusoire.



Avant de savoir ce que cette dissymétrie implique pour l'action d'un individu cherchant à lutter contre les inégalités, il convient d'examiner des croyances fortement liées à celles sur l'égoïsme et l'altruisme.

Une variété répandue de thèses proches de celles de Mandeville consiste à dire que «la nature humaine a besoin du profit individuel pour produire, échanger, créer et s'épanouir»; que «l'inégalité consécutive aux égoïsmes individuels est indispensable à chaque individu pour qu'il entreprenne et mène à bien des projets»; que «sans l'appât d'un avantage individuel, personne n'aurait plus d'ambition ni pour soi ni pour les autres»; qu'«il faut la possibilité de s'enrichir pour certains pour que les entreprises se créent et se développent»; etc.

Là encore, un raisonnement un peu rigoureux suffira à établir l'inexistence d'un tel état de fait. Si un individu est déterminé à agir pour lui par le sentiment qu'il obtiendra *quelque chose de différent de ce qu'ont les autres*, il y a alors deux façons de comprendre le mot «différent»: (i) l'individu obtient une quantité d'avantages supérieure à celle que se procurent d'autres individus; (ii) l'individu obtient un avantage spécifique qui n'appartient qu'à lui seul.

Ces deux acceptions impliquent que l'essentiel pour un individu n'est pas de laisser libre cours à un comportement égoïste et de négliger les autres individus représentant plus ou moins la société dans son ensemble. L'important pour lui est d'obtenir certaines ressources qui assureront sa subsistance personnelle, celle de ses apparentés biologiques et/ou celle

de ses apparentés mentaux. S'il s'efforce d'amasser la plus grande quantité possible de ressources, selon le premier usage de «différent», il est certes pris dans une compétition qui peut lui offrir une certaine satisfaction à devancer les autres. Mais cette gloriole n'est pas le seul déterminant dans la recherche de ressources chez un même individu. Avant cela, il y a l'assurance de la reproduction des avantages acquis pour soi et ses apparentés. Le besoin de sécuriser l'avenir de soi et des siens détermine avant tout la recherche individuelle de ressources. L'impression d'en avoir plus que les autres n'est qu'une émotion seconde et dérivée de ce premier effort vital.

Imaginons l'héritier d'une fortune colossale qui n'a aucun souci dans la recherche de ressources tant sa richesse est grande. À un moment de sa vie, il doit choisir entre reprendre la direction des affaires familiales ou laisser la gestion à d'autres pour vivre de ses rentes. S'il opte pour la première voie, il pourra se glorifier d'avoir amassé encore plus de capital pour les siens et jouir de la satisfaction d'une supériorité sur les autres, d'un mérite individuel dont certains disent qu'il est le moteur des actes humains. Mais il peut décider aussi, comme cela arrive souvent chez les héritiers, de ne plus participer à la direction des affaires et de jouir de sa fortune. Dans ce cas, il ne pourra pas se représenter comme celui qui a réussi dans une hypothétique compétition avec ses semblables. Certains individus s'en moquent et l'essentiel, pour eux, est la sauvegarde de leurs avantages et de ceux de leurs apparentés. Pour que le sentiment de gagner plus que les autres soit un déterminant exclusif, il faudrait envisager la possibilité qu'un héritier renonce à toute sa fortune et qu'il se consacre à refaire exactement ce qu'ont fait ses ascendants. Cela semble absurde à la plupart d'entre nous et même quand un milliardaire affirme être opposé à l'héritage ou donne la plus grande part de sa fortune à des œuvres caritatives, il lègue toujours des subsides conséquents à ses descendants «pour qu'ils ne manquent de rien». Cette ultime réserve est l'indice que tout individu recherche avant tout la

préservation des ressources pour soi et les siens. La compétition, le plaisir d'afficher sa supériorité, le goût d'en posséder plus que les autres ne sont que des distractions secondaires pour des individus privilégiés par la naissance.

Il reste le second usage du mot «différent»: posséder un avantage ou une ressource en propre, qu'un individu est le seul à détenir, quelle que soit sa valeur. Dans ce cas, le déterminant individuel résiderait dans une volonté de créer un cocon pour soi, un espace à partir duquel il serait satisfait de constater que personne d'autre que lui ne peut s'y installer. Ici, l'ambition d'acquérir un bien inaccessible à l'autre serait le moteur des actes individuels. Mais là encore, ce sentiment de sécurité vis-à-vis d'une possible invasion par l'autre n'est qu'un soulagement secondaire et dérivé du besoin primordial de persévérer dans sa reproduction. Par exemple, le désir extrêmement répandu de devenir propriétaire de son logement pourrait être interprété comme un besoin de clôture et de protection à l'égard des autres individus. Un travailleur modeste pourrait passer sa vie à économiser ou à rembourser un crédit afin d'avoir la satisfaction d'être chez lui. D'un point de vue financier, cette aspiration n'est pas toujours la meilleure quand les prix de l'immobilier sont très élevés, auquel cas une location s'avère souvent moins onéreuse. Mais cette persistance à «vouloir être chez soi» ne doit pas être comprise comme la nécessité de se créer un espace pour soi, pour le plaisir d'un ego enclin à se satisfaire de sa coupure avec les autres. Les individus qui ne sont pas propriétaires mais qui bénéficient d'une réglementation leur permettant de louer indéfiniment leur logement pourraient tout autant se dire «chez eux». L'acquisition d'un titre de propriété quelconque n'est pas nécessairement liée à cette illusion d'être à l'abri des autres. C'est d'abord un moyen de se procurer une ressource durable et transmissible à ses apparentés.

Par conséquent, les individus au sein d'une société ne sont pas déterminés exclusivement par un rapport de défiance aux autres individus. Ils sont en revanche presque tous dotés du

caractère les conduisant à rechercher des ressources et à les préserver pour eux et leurs proches. Contrairement à ce qu'ont dit Mandeville et ses épigones, l'égoïsme n'est donc nullement un moteur fondamental pour un individu cognitif.

De ce fait, pour ceux qui veulent remédier aux inégalités, il est parfaitement illusoire de croire qu'une économie débarassée de l'égoïsme, fondée sur l'altruisme, est la solution pour changer le régime actuel. Cette thèse est assez répandue dans les milieux de l'économie coopérative, sociale et solidaire où l'idéologie hollandaise est très forte. Si les individus ne sont pas déterminés par des schèmes égoïstes, il est absurde de prétendre opposer au désordre économique ambiant quelque modèle altruiste qui ignorerait le besoin primordial en chacun de persévérer pour les ressources des siens.

Le problème n'est pas de chercher à forger un nouvel homme au moyen d'une éducation politique ou économique, qui lui inculquerait une conscience culpabilisante exigeant de lui qu'il disparaisse derrière l'intérêt général. La véritable difficulté est de savoir pourquoi au cours du temps la dissymétrie entre l'individu et la société a été recouverte par le sentiment d'une toute-puissance de l'égoïsme individuel, alors même que chacun œuvre pour la reproduction de ceux qu'il considère comme ses apparentés. L'absurdité de la thèse mandevillienne d'un moteur égoïste saute aux yeux dès lors qu'on constate l'impossibilité pour un individu de rester clos sur lui-même.



À la croyance contemporaine qu'un modèle économique altruiste est la solution aux inégalités fait contrepoids la croyance qu'il est plus naturel et aisé d'entreprendre pour son profit individuel. La première relève de l'idéologie hollandaise alors que la seconde est nettement sarkozyste. J'ai montré qu'elles sont fondées sur l'ignorance d'une dissymétrie et qu'elles n'ont pas de réalité objective. Le problème est maintenant de savoir ce qui suscite l'adhésion des consciences à l'une

ou à l'autre. En éclairant comment ce biais se forme, il est peut-être possible de débusquer un obstacle au changement effectif du régime économique actuel, dans la mesure où il repose en partie sur les croyances des individus.

Les croyances à l'égoïsme et à l'altruisme s'alimentent d'expériences individuelles qui semblent incontestables. Je peux observer des individus œuvrant à leur réussite personnelle et d'autres tentant simplement de survivre. Grossièrement, je vois des riches et des pauvres. En réalité, je devine des plaisirs et des souffrances inégalement répartis parmi les individus. Ce fait brut et dénué de raffinement intellectuel fonde les croyances à l'égoïsme et à l'altruisme.

En effet, comment puis-je m'expliquer autrement cet écart qu'en supposant certains capables de se procurer quelque plaisir ou satisfaction et d'autres incapables d'éviter la souffrance ou la frustration ? L'égoïste semble être cet individu qui réussit à satisfaire plus ou moins convenablement ses désirs. Or, je crois qu'il existe un tel trait de caractère lorsque je compare cette réussite à l'échec des autres. Pour le supposé égoïste en question, cela n'a pas de sens de dire «Je suis égoïste car je ne cherche qu'à satisfaire mes désirs». La culpabilité naît seulement chez celui qui observe en même temps le plaisir des uns et la souffrance des autres. Un malaise fondamental déclenche alors l'envie de porter secours à ceux qui souffrent et éventuellement de demander à ceux qui jouissent de participer à cet effort.

Par conséquent, l'altruiste est un égoïste d'un genre particulier qui a le désir de diminuer la souffrance d'autrui et obtient une satisfaction s'il y parvient. Les individus insatisfaits du régime économique actuel peuvent se qualifier d'altruistes de ce point de vue. Mais surtout, la croyance que l'altruisme est la solution se révèle être une représentation mentale nécessaire pour assouvir un désir spécifique chez certains individus sensibles à la souffrance d'autrui. L'adhésion aux notions d'égoïsme et d'altruisme dépend ainsi d'un besoin strictement

individuel de répondre à l'inégalité constatée entre les plaisirs et les souffrances.

Prenons l'exemple de la création des entités économiques dans le monde contemporain. Comment se fait-il que la majorité des individus entreprennent, produisent et échangent à la condition d'espérer un gain substantiel pour eux-mêmes et leurs proches? Comment peut-on expliquer la faiblesse des entreprises collectives où chaque membre est sur un pied d'égalité? Si l'on compare le succès reproductif des entreprises à but lucratif et à visée capitaliste à celui des entreprises suivant le sillon du mouvement coopératif, il y a une différence importante à l'avantage des premières. Autrement dit, celui qui est considéré comme un «égoïste» par un «altruiste» parvient à reproduire avec plus d'ampleur et de vitalité l'entité économique qu'il a créée; de son côté, quand «l'altruiste» entreprend de créer une entité économique visant à générer un minimum de souffrances pour les autres, il aboutit à des résultats certes non négligeables comme en témoignent certaines réalisations encourageantes mais pas en mesure, pour le moment, de rivaliser avec les grands groupes.

Cette différence de succès reproductif n'est peut-être que temporaire et une époque peut venir renverser la situation à la faveur d'un changement important dans l'environnement économique des entreprises. En tout cas, elle montre que la prise en compte des notions d'égoïsme et d'altruisme en économie est possible et qu'elle relève du désir de certains individus de faire autrement. Mais elle montre aussi que les individus se dispensant de ces croyances dans leur action économique ont pour le moment mieux réussi et que cette indifférence peut constituer une source de leur force actuelle. Cela n'implique pas pour ces derniers qu'ils ne soient pas sensibles à la souffrance d'autrui en dehors de leur action économique. Les œuvres de charité des grands industriels et banquiers sont bien connues. Mais, comme chacun sait, leur devise est souvent de «ne pas faire de sentiment en affaires».

Quelles conclusions tirer de cette inégalité de succès reproductif entre les entités économiques selon qu'elles intègrent ou non les croyances à l'égoïsme et à l'altruisme ?

Une entité économique, ou une petite société humaine dont les caractères sont infiniment plus proches de ceux d'un État que de ceux d'un individu, ne doit se préoccuper que de sa reproduction sans chercher à moraliser son fonctionnement, c'est-à-dire sans prétendre humaniser son mode d'existence et de développement. Autrement dit, il est vain de militer pour l'avènement d'une « société humaine », d'une « communauté animée par la morale » ou d'une « organisation sociale fondée sur l'égalité ». Pour rivaliser face aux entités à but lucratif, un groupe humain n'a pas d'autre choix que de renoncer à être une personne singeant les êtres cognitifs dotés de sentiments moraux. Les sociétés qui afficheraient des intentions altruistes au moment de leur constitution auraient un risque d'échec important, non pas en raison de la présence d'individus défaillants en leur sein (les égoïstes, les arrivistes, les individualistes, les chefs incapables, etc.) ni même de circonstances externes (la concurrence, une guerre, des entraves juridiques, des complots politiques, etc.), mais du fait de l'impossibilité pour un groupe humain d'avoir un comportement moral, d'éprouver un sentiment de culpabilité, de donner vie aux mots « égoïsme » et « altruisme ».

Le dévoiement des idéaux du mouvement ouvrier sur le plan politique, illustré par l'histoire de ses diverses bureaucraties, notamment en Russie ou en Chine, qui se sont arrogé des privilèges de la même manière que la bureaucratie experte le fait dans les États occidentaux depuis toujours, montre l'impossibilité de donner un corps social à la morale. Les mêmes militants qui enduraient tous les sacrifices avant la prise du pouvoir en raison de préoccupations altruistes, s'ils ne périsaient pas au cours de leurs combats, devenaient les pires despotes pour assurer la survie de la société dont ils étaient devenus les chefs. La critique moraliste de cette métamorphose

explique que ces militants ont employé tous les moyens possibles pour faire triompher leur finalité politique, ou qu'ils ont sacrifié la morale à leur idéal de changement social. Il fallait, par exemple, terroriser les opposants pour que vive une jeune république socialiste en train de naître.

Mais ce reproche moraliste confond les actes individuels déterminés par la survie du corps social et les sentiments moraux tels que la culpabilité, l'envie de soulager autrui, etc. À l'intérieur d'un même groupe, certains individus peuvent être sélectionnés par les événements en raison de leur capacité à éprouver peu de sentiments moraux et à exécuter les ordres sans sourciller. Ainsi avec le temps, un groupe social peut se développer en faisant intervenir tour à tour les individus les plus à même de favoriser sa reproduction, ou en contraignant les individus à changer. En période révolutionnaire, les individus les plus courageux et les plus animés par un idéal politique agissent pour porter le nouveau groupe au pouvoir, puis ils sont remplacés (en raison d'une guerre ou de leur liquidation) par des thermidoriens, c'est-à-dire des individus aux caractères adaptés à la consolidation de l'existence du groupe. Les révolutions française et russe semblent l'indiquer. Un État peut également transformer des hauts fonctionnaires paisibles et falots à un moment donné en de monstrueuses machines à assassiner des êtres humains quelques années après, comme en témoigne l'Europe du début des années 1940. Une entité sociale ne peut pas avoir de morale et n'a que sa reproduction pour finalité. Les actes d'un individu en son sein sont toujours des moyens pour assurer la perpétuation du groupe. Autrement dit, du point de vue social, les moyens et les fins ne sont jamais moraux mais toujours relatifs au succès reproductif du groupe. Croire qu'un État, une entité économique peuvent être guidés par des buts moraux est une illusion consistant à leur donner une forme humaine. Un révolutionnaire peut devenir meurtrier *par et pour* un État, tout en étant plus ou moins assailli par des préoccupations morales lorsqu'il passe à l'acte.

Cette première conclusion n'implique pas le vœu nietzschéen de disparition de la morale et en particulier l'indifférence à l'égard du malaise suscité par les inégalités sociales. Un individu doit au contraire regarder en face ce sentiment et se préoccuper de la manière dont il peut agir efficacement sur lui. La seconde conclusion consiste à dire qu'un individu ne peut trouver une véritable satisfaction éthique qu'en cherchant à découvrir quels rapports de réciprocité avec les autres individus lui permettront soit de ne plus rencontrer cette insatisfaction corrélée aux inégalités, soit de la diminuer continûment.

La diversité des comportements moraux existants n'est finalement qu'une variété de stratégies individuelles pour répondre à ce malaise et justifiées par des considérations extra-individuelles, comme le bien commun, l'amour du prochain, le progrès social, etc. Ces actions à visée éthique, parce qu'elles ignorent leurs déterminations individuelles, échouent autant à soulager durablement leur auteur qu'à vaincre réellement les inégalités.

Une première catégorie d'actes moraux inclut la charité qui procure un soulagement immédiat mais se révèle inefficace lorsqu'on constate l'impossibilité de répondre à toutes les mains tendues. Le malaise altruiste n'est donc apaisé que dans l'instant et sans perspective de voir les racines du mal disparaître.

Une seconde catégorie relève de discours semblables à celui de Mandeville; tel capitaliste justifie son enrichissement démesuré en arguant d'une création d'emplois, ce qui peut se traduire par: il y a des gens immensément riches comparés à la majorité des individus mais on se console en pensant que les premiers donnent du travail aux autres. Le malaise n'est ici aussi qu'imparfaitement soulagé car il ne supprime pas les inégalités elles-mêmes. Cette stratégie permet de les rendre acceptables durant un temps un peu plus long qu'avec la charité mais le même désarroi se répète tôt ou tard, à l'occasion d'une crise dans un pays donné ou de la publication de statistiques.

La troisième catégorie de comportements altruistes concerne l'idéologie hollandaise : un engagement politique, associatif ou syndical vise à diminuer, voire à éradiquer, quelque inégalité. Le malaise est repoussé avec un peu plus de force que dans la seconde catégorie puisque cette action ne porte ses fruits que dans un avenir plus ou moins éloigné. On croit que des droits inédits, une nouvelle société, des comportements meilleurs seront obtenus grâce à une action dans le temps. Cette dernière atténue mon malaise plus longtemps que les autres catégories à la condition de croire (i) qu'elle est la cause d'un avenir de progrès et de justice et (ii) qu'elle n'est pas vérifiable dans le présent de l'action menée.

Au sein de cette troisième catégorie, la croyance à un état moins inégalitaire dans le futur se divise elle-même selon une grande quantité d'interprétations qui définissent des échelles de temps plus ou moins grandes. Les révolutionnaires envisagent les durées les plus longues, les réformistes promettent des changements au cours d'une mandature de quelques années et certains bénévoles associatifs travaillent à améliorer le sort des gens sur plusieurs semaines, voire plusieurs jours. L'important est de remarquer le fondement commun à ce type de comportement éthique : parvenir à soulager son malaise face à l'inégalité présente en envisageant sa résorption future par le moyen d'un engagement constant. Mais cette stratégie se révèle elle aussi limitée car, avec le temps, les inégalités ne sont entamées ni par les plus radicaux ni par les plus modestes. En général, des nouveaux droits et des progrès sociaux sont acquis durant des périodes de crise grave au cours desquelles la survie du groupe est menacée (une guerre, une révolte ou un après-guerre). Mais durant les périodes d'accalmie, ces acquis sont remis en cause et disparaissent plus ou moins rapidement. L'action militante semble accompagner en surface ces phases sans être en mesure de guider leur transformation effective. Ces phénomènes de flux et de reflux momentanés des inégalités finissent par faire douter de la possibilité d'un avenir meilleur

et de la capacité à transformer la réalité sociale. Avec le temps, des militants se découragent, d'autres pas. Cela implique pour ceux qui abandonnent le retour du malaise altruiste et l'impossibilité de le surmonter.

Par conséquent, la véritable action éthique se définit ainsi :

L'acte éthique conscient est la mise en œuvre de rapports de réciprocité avec d'autres individus impliquant une diminution irréversible (i) du malaise altruiste chez son auteur et (ii) des inégalités économiques entre les membres de ces rapports.

Autrement dit, l'acte éthique conscient réduit en même temps, de façon indissoluble et définitive, les souffrances d'ordre empathique et les autres souffrances spécifiquement liées aux inégalités économiques, sans qu'à la longue l'une des deux catégories se ravive isolément.



Les deux conclusions précédentes peuvent sembler antinomiques. En effet, d'un côté une entité sociale ne peut pas être morale et toute analyse pertinente à son égard consiste à étudier son succès reproductif. Les actes d'une entité sociale ne sauraient donc être jugés du point de vue des souffrances et des plaisirs vécus par ses membres. On a ainsi :

Première définition : la morale est l'ensemble des illusions d'un individu le portant à croire qu'un groupe social est sensible aux inégalités de plaisirs et de souffrances de ses membres.

Mais d'un autre côté, un individu a besoin de se comporter de façon éthique dans le but de réduire à la fois son malaise intérieur et les inégalités objectives entre les individus. On a donc aussi :

Seconde définition : l'éthique est l'ensemble des moyens mis en œuvre par au moins un individu membre d'un groupe social pour réaliser des actes éthiques conscients.

L'antinomie réside dans la difficulté que rencontre un individu lorsqu'il souhaite agir de façon éthique. Si j'agis pour réduire les inégalités de façon continue dans le temps mais

que la société dans laquelle je vis ne s'en préoccupe pas, mes efforts ne sont-ils pas voués à l'échec? C'est le désespoir qui affecte de nombreux militants avec le temps et le constat d'une impuissance. Mais si je n'agis pas dans un sens éthique et que mon malaise altruiste persiste, ne suis-je pas conduit à une certaine défiance vis-à-vis de mon groupe et à ne plus m'y apparenter au moins mentalement?

Le problème est donc de savoir ce que peut faire un individu conscient de la dissymétrie entre ses besoins éthiques et les entités sociales auxquelles il appartient. L'instauration de rapports de réciprocité avec les individus que je rencontre immédiatement semble la voie la plus prometteuse car, rigoureusement appliquée, elle implique un soulagement symétrique de mon malaise altruiste et des souffrances liées aux inégalités.

Pour qu'existe *une réciprocité au sens strict* entre les individus, cela suppose que deux conditions soient remplies: (i) *l'accès égal de tous les individus à la même variété de ressources*; (ii) *un succès reproductif du groupe concerné égal ou supérieur à celui de groupes inégalitaires voisins*.

L'enjeu n'est donc pas de réconcilier l'intérêt privé avec le bien commun. Il faut plutôt que chaque individu membre d'un groupe puisse faire coexister la nécessité de se procurer des ressources pour lui-même et ses apparentés biologiques, avec le besoin d'entretenir des rapports éthiques avec tous ceux auxquels il s'apparente mentalement. La vie éthique ne peut être qu'un cheminement individuel en vue d'un bien-être concomitant avec celui des autres, et non un état de justice ou de bien commun qui transcenderait les individus.

Dès lors, la recherche d'actes éthiques conscients passe par l'exploration de tous les moyens pour donner à chacun un accès égal aux ressources, de sorte que les individus ne soient pas interdits d'une catégorie de biens par avance et quels que soient leurs efforts. Cela ne signifie pas que tous les individus doivent consommer la même chose, comme le suggèrent avec

absurdité les idéologues du marché. Imagine-t-on qu'on donnerait la même chose à un nourrisson et à un adulte? Cela ne signifie pas non plus qu'il faudrait définir un ensemble de «biens premiers» qui serait forcément un minimum peu valorisant, comme le pense John Rawls. Dans le sillage de l'approche par les capacités⁵, l'accès égal aux ressources implique seulement que chacun ait la liberté de choisir ce qu'un autre pourrait choisir, sans être interdit par avance à un choix de ressource⁶. Par exemple, en dessous d'un certain niveau de revenu, il est impossible d'acheter un logement et une grande partie des individus sont contraints de payer un bailleur à vie. La réciprocité exige que tout individu soit en mesure, non pas de posséder la même chose que les autres, ce qui rigoureusement parlant est absurde, mais de pouvoir accéder aux mêmes catégories de biens. Le fait qu'une petite partie de la population possède une habitation alors que la grande majorité est contrainte d'y consacrer une part importante de ses ressources, est un problème éthique, non pas à cause des écarts de fortune induits par cet accès inégal au logement (le propriétaire a un patrimoine immobilier contrairement au locataire), mais en raison d'une obligation pour les non-possédants de payer en

5. Les capacités (*capabilities*) sont définies par l'économiste Amartya Sen comme les possibilités effectives de choisir entre diverses combinaisons de fonctionnements (*functionings*), c'est-à-dire être en capacité de décider ou non d'accéder à tel ou tel bien ou service. Si un pauvre doit renoncer à se soigner et arbitrer avec le paiement d'un loyer, il n'a pas accès à une capacité élémentaire.

6. Négativement, en cas d'impossibilité de fournir à tous un accès égal aux ressources, trois situations éthiques sont envisageables: (i) le groupe social s'interdit de produire une ressource conduisant à cette impossibilité (par exemple fournir à chacun une robinetterie en or); (ii) le groupe établit un système étalant dans le temps un accès égal immédiatement indisponible (au moyen de listes d'attente si certains n'ont pas pu être servis); (iii) le groupe constate un accès égal impossible mais cherche à remédier à cela et ne distribue rien à personne dans l'attente d'une solution.

permanence le fait de se loger (rembourser une dette à une banque ne change pas le problème) et donc d'avoir un accès réduit à d'autres ressources. D'autres exemples d'inégalités de ce type sont nombreux comme chacun le sait : l'impossibilité de se loger tout court, de se nourrir sainement, de partir en vacances, etc. Le scandale éthique tient moins à des différences de fortune entre les individus qu'à des impossibilités multiples et continues d'accéder à certains biens faute de ressources suffisantes.

Cette recherche d'une éthique de la réciprocité individuelle doit également découvrir comment un système d'égal accès aux ressources sera compatible avec le développement du groupe dans son ensemble qui accueillera ces pratiques. Il importe en effet que ce groupe soit suffisamment robuste pour ne pas être concurrencé et englouti par des groupes rivaux, qui visent par exemple le rendement lucratif d'une poignée. Reprenons le cas des coopératives ouvrières. Elles ont fonctionné selon un certain modèle de réciprocité dans la mesure où l'égal accès aux ressources en leur sein par leurs membres était réel. Leur développement entre le XIX^e siècle et le début du XX^e siècle a été important, notamment les pionniers de Rochdale qui sont passés de 28 membres en 1844 à 10 613 en 1880. Ce taux de reproduction n'est pas négligeable et démontre qu'une entité sociale fondée sur des rapports de réciprocité peut se propager aisément dans le monde contemporain. Mais ce succès leur a été fatal puisque ces coopératives ont été modifiées de l'intérieur, dans leurs règles de fonctionnement, par des individus qui ont voulu tirer profit de ce développement pour amasser du capital. Autrement dit, tant que la coopérative restait une initiative d'ouvriers excentriques, elle n'attirait pas l'attention des entités sociales inégalitaires. Quand elles sont devenues importantes, des groupes politiques se sont attaqués à elles sur le plan juridique, des groupes économiques ont tenté de les coloniser de l'intérieur, des groupes syndicaux ont fait changer leurs règles de réciprocité du partage des bénéfices. Ces actions ont détruit

leur succès reproductif en quelques années, à la manière d'une espèce envahissant la niche écologique d'une autre et la contraignant soit à s'hybrider avec elle, soit à disparaître.

Il est donc crucial d'affronter ces groupes sociaux inégalitaires, non pas en cherchant leur anéantissement direct au moyen d'une révolution ou d'une nouvelle législation, mais en constituant des groupes à rapports réciproques dont la vitalité les met à l'abri d'une colonisation ou d'une sorte de phagocytose sociale. Le problème des coopératives ouvrières est qu'elles sont restées dépendantes du capital dans la distribution des ressources à leurs membres, en versant à chacun une part des bénéfices proportionnée à leurs achats. Elles se sont placées d'emblée sur le terrain de chasse des capitalistes. Dès qu'elles ont constitué une proie intéressante, elles se sont fait engoutir. Un groupe social qui se donne des règles de réciprocité dans l'accès aux ressources de ses membres ne doit pas s'installer dans l'environnement économique des groupes inégalitaires. Les mammifères n'auraient jamais pu survivre et croître s'ils avaient essayé de concurrencer le garde-manger des dinosaures. Un groupe social à rapports réciproques doit se constituer une niche écologique spécifique à partir de laquelle il pourra se développer et ne pas craindre le voisinage de prédateurs plus puissants.

Sortir des postures morales impuissantes pour s'efforcer d'agir de façon éthique nécessite donc de parvenir à des rapports où chacun puisse accéder, s'il le désire, à des ressources équivalentes sans que cela ne nuise à la vitalité du groupe constitué en ce sens.

La lutte contre les inégalités passe donc par la recherche d'une *technologie éthique*, c'est-à-dire la formation de groupes sociaux qui font vivre effectivement la réciprocité économique par les deux conditions précédemment citées. Il s'agit de mettre en place, selon une démarche scientifique assumant les tâtonnements, les essais, les erreurs ou encore les scénarios probabilisés, des modes de production et d'échange des

ressources entre les individus. Il n'est pas pertinent de s'enfermer dans des discours politiques qui prédisent un mieux à venir au moyen de certitudes non testables, et qui n'entament jamais les privations immédiates de ressources.

L'innovation éthique est donc accessible par la mise en œuvre d'hypothèses ayant comme seul critère de validité la réalisation d'actes éthiques conscients.



Si l'objet de l'éthique consciente est la réduction des souffrances liées à l'accès inégal aux ressources, tant celles comprises dans le malaise altruiste que les autres, la question des modes de production et d'échange devient prééminente. Il nous faut trouver un moyen de produire et d'échanger les ressources indispensables à tous dans le cadre d'une réciprocité telle qu'elle est définie plus haut par les deux conditions.

Les habitudes de production et d'échange développées par les groupes sociaux inégalitaires, qui les désignent eux-mêmes par les mots «économie de marché» ou «capitalisme», sont souvent justifiées par la répartition inégale elle-même. On a le raisonnement circulaire suivant : (i) un individu est incité à produire et à échanger dans le cadre d'un régime de répartition inégale des ressources ; (ii) le régime de répartition inégale des ressources se fonde sur une nature humaine encline à vouloir posséder plus que son voisin.

Cela revient à dire qu'il ne faut surtout pas tenter de changer la répartition inégale des ressources. Mais cette croyance n'a pas de prise chez les individus les plus tourmentés par le malaise altruiste. Pour départager les uns et les autres, on peut se demander si leurs catégories correspondent à autre chose qu'une croyance.

Qu'est-ce qu'une ressource ?

C'est une situation de dépendance entre un individu et une partie de son environnement, grâce à laquelle il obtient quelque moyen de se reproduire lui-même et ses apparentés.

Nous sommes ainsi tous soumis aux modalités sociales qui nous donnent accès à un certain nombre de ressources. Cette sujétion est inévitable pour chacun et fonde la nécessité de l'échange entre les individus.

Mais, à première vue, la ressource se présente comme un élément dans l'environnement d'un individu qui lui permet de satisfaire un désir. Ce dernier peut paraître essentiel, comme le fait de se loger, ou bien parfaitement futile à l'instar de tous les gadgets du consumérisme ambiant. Le désir se caractérise par l'effort que déploie un individu pour intégrer un élément de son environnement en lui, pour réaliser un processus d'union immédiate, à travers un usage qui dure plus ou moins dans le temps. La consommation est donc le processus d'appropriation par un individu d'une part de son environnement qui le transforme en lui. Consommer, c'est faire soi l'autre. C'est pourquoi la sujétion à la ressource est primordiale. Il ne s'agit pas d'un simple caprice ou d'une envie de confort mais de la condition d'une insertion de soi dans le réel par le biais d'une appropriation, d'une incorporation de son environnement. Sans cette assimilation, l'individu s'anéantit.

Or, comme ce processus d'incorporation se répète de jour en jour, le futile devient essentiel. En effet, en recevant régulièrement diverses ressources, l'individu forme un ensemble de plus en plus solidaire avec elles. Il tend à ne plus être le même mais à se recomposer sans cesse au gré des ressources qu'il est capable d'assimiler. Le développement fulgurant du téléphone portable au début du XXI^e siècle est à cet égard édifiant. Il est devenu un objet essentiel pour bon nombre de gens alors même qu'il ne fait que remplir une fonction très ancienne et jusqu'alors comblée par d'autres moyens. Des individus sont parfois prêts à consacrer une part importante de leur budget à cet appareil et à le considérer comme une ressource vitale. Cette proximité de l'objet de communication avec son possesseur et la facilité avec laquelle il s'associe à lui expliquent peut-être ce succès.

Cet exemple d'une futilité devenant pour certains un besoin fondamental montre que l'inégal accès aux ressources n'est pas qu'un problème d'avancement technico-industriel. Une idée, au cœur de l'idéologie hollandaise, fait contrepoids à la thèse mandevillienne: si certaines sociétés sont brutales, injustes et inégalitaires, cela dépendrait d'une incapacité à donner accès à certains biens au plus grand nombre. La dictature d'une minorité se met en place à la faveur de l'impossibilité de satisfaire tout le monde. Celui qui dispose de la force s'arroge la meilleure part des ressources et contraint par la violence les autres à accepter ce partage inégal. Par exemple, quand la France entre dans une période révolutionnaire à la fin du XVIII^e siècle, ce serait en partie à cause d'une famine et de mauvaises récoltes liées à un développement agricole insuffisant. Il serait impossible pour une société d'être paisible et équilibrée lorsque certaines ressources essentielles font défaut, soit en raison d'une insuffisante productivité due à un faible avancement technique, soit en raison d'un événement violent (une guerre, un pillage, un krach financier, etc.). La dictature d'une poignée sur la majorité serait la conséquence d'un manque de ressources, lui-même conditionné par les capacités productives d'une zone donnée. Hume envisage ce cas de figure, dans son *Enquête sur les principes de la morale*, lorsqu'il imagine une misère complète pour le plus grand nombre qui entraînerait la disparition des règles de justice et le règne de la survie individuelle.

Quand un individu est empêché d'accéder à une ressource, il connaît une frustration qu'il est plus ou moins en mesure de tolérer. Si cette frustration nuit à son intégrité physique ou à celle de ses apparentés, comme ne pas obtenir suffisamment de nourriture, il ne peut pas la supporter bien longtemps et il cherchera par tous les moyens à la soulager. Cela peut l'amener à fuir, à innover, éventuellement à se révolter. Mais d'autres frustrations économiques ne relèvent pas de cet ordre de la survie. Il s'agit de frustrations nées du savoir qu'il existe

certaines ressources et qu'elles sont inaccessibles dans une situation donnée. Je sais que des individus possèdent un avion personnel et se rendent où ils souhaitent dans le monde. Je ne posséderai jamais un tel engin mais je me console facilement car je sais que c'est le lot commun autour de moi. En revanche, si je sais qu'un grand nombre d'individus possèdent une ressource donnée, un téléphone portable, et que je ne suis pas en mesure de m'en procurer un, alors la frustration est plus difficile à supporter et je vais plus ou moins m'efforcer d'imiter mes semblables.

Si un régime de production et d'échange engendre un inégal accès aux ressources, il s'accompagne ainsi de trois types possibles de frustrations pour les individus. La frustration d'une ressource vitale sur le plan biologique est intolérable et l'individu n'a plus qu'elle en tête jusqu'à son soulagement. La frustration d'une ressource hors de portée et réservée à un petit nombre d'individus privilégiés est en général la plus facile à ignorer. La frustration d'une ressource répandue dans un groupe donné et accessible à des individus proches de moi se supporte beaucoup plus difficilement chez la plupart des individus.

L'avancement technico-industriel responsable d'une certaine capacité de production des ressources n'est corrélé qu'au premier type de frustration, celle qui menace l'intégrité physique des individus. Si une société donnée parvient à satisfaire les ressources vitales de la plupart de ses membres, en raison d'un niveau de production suffisant, la probabilité d'une crise aiguë est faible. Les cas de révolution, de désordre civil grave, qui conduisent les individus à des comportements extrêmes et qui empêchent l'existence de rapports justes selon Hume ou qui sont le levier de l'instauration d'un gouvernement plus juste selon Marx, se rencontrent lorsqu'une part significative des individus est victime de *frustrations vitales*. La vague révolutionnaire en Europe à la fin de la Première Guerre mondiale a été contenue dans les pays dotés d'une capacité de

production importante (notamment en France et surtout en Allemagne) mais pas dans celui où la faiblesse économique a été couplée avec une quantité inouïe de dévastations vitales, comme en Russie.

Cependant, la puissance industrielle capable de répondre aux frustrations vitales n'est pas tout. Il y a deux autres types de frustrations qui ne sont pas liés à des capacités de production insuffisantes. Concernant les *frustrations définitives*, celles qui ont pour objet des ressources inaccessibles à la majorité des individus à un instant donné sans pour autant mettre en jeu leur survie, il est impossible de permettre qu'une majorité ait accès à ce dont jouit une toute petite minorité, quels que soient le niveau de développement technologique et l'époque considérée. Reprenons l'exemple de l'avion privé. Quand bien même un gouvernement populaire décidé à combattre la moindre des inégalités se mettrait en place, il ne pourrait pas offrir à une part significative de la population un tel mode de transport. Cela ne tient pas à l'impossibilité technique de produire dans le futur des avions personnels comme on produit aujourd'hui des voitures en masse, mais au simple fait que ce gouvernement, au moment de son instauration, serait tributaire d'un état particulier des forces de production qui ne permet pas la généralisation de ce type de ressources consommées par l'élite. Autrement dit, quel que soit le degré d'avancement productif d'une société, tant qu'existe un inégal accès aux ressources, il est impossible de donner à la majorité les ressources spécifiques de la minorité, soit parce qu'un partage conduirait à une trop grande dilution, soit parce que la capacité productive du moment n'est pas conçue pour fabriquer en masse de telles ressources. Le petit peuple sous l'Ancien Régime n'aurait pas pu espérer manger de la viande chaque semaine après le renversement de la noblesse. Un privilège inaccessible au plus grand nombre n'est pas comme un trésor que certains conservent jalousement au moyen d'une armée de gardes brutaux; le privilège est le fruit d'une organisation

déséquilibrée de la production et des échanges qui se reproduit continûment de progrès technique en progrès technique. Aujourd'hui, la majorité des individus en France peut manger de la viande régulièrement, mais seule une minorité a accès à une viande de qualité, saine et goûteuse.

Il reste les *frustrations relatives* ou celles qui sont attachées à une ressource plus ou moins répandue dans un groupe donné et qui ne mettent pas en jeu la survie immédiate. Dans ce cas, l'état des forces productives permet à la majorité ou à une grande partie des individus d'un groupe d'accéder à un certain type de ressources. Une minorité subit ainsi une frustration relative lorsqu'elle ne peut accéder à une ressource communément utilisée par la majorité. Aujourd'hui par exemple, le téléphone portable est très répandu et il semble difficile de s'en passer, non pas en raison d'une nécessité absolue de téléphoner sans fil mais parce qu'un tel manque produit un décalage, une infériorité pour celui qui ne le comble pas (au moins dans le regard des autres en cas d'un refus volontaire de consommer une telle ressource)⁷.

De telles frustrations relatives dépendent-elles des capacités productives et du niveau technique d'une société? Comme la majorité a accès à ce type de ressources, cela implique que la société a déjà acquis la technologie nécessaire et organisé sa production pour approvisionner ses membres de façon massive. Si une minorité n'a pas la possibilité de consommer ces

7. On pourrait encore prendre l'exemple des migrants économiques au sens strict, et non les demandeurs d'asile qui craignent pour leur intégrité physique et souffrent donc de frustrations vitales. Les premiers cherchent un bien-être propre à certains pays sans que leur survie ne soit menacée immédiatement dans leur pays d'origine. Ils ont tout simplement l'espoir d'accéder aux ressources qu'ils observent dans les pays dits développés à travers différents canaux de communication. Le fait de savoir que des millions d'individus, dans les pays riches, ont un niveau de vie élevé produit une frustration difficilement contrôlable comme en attestent les périls que les migrants sont prêts à affronter pour entrer sur le sol de ces pays.

ressources, cela tient seulement à des contraintes dans l'accessibilité sociale (niveau des salaires, des prix, de l'information, etc.) d'une minorité et non à des entraves productives (la quantité de production possible). Si j'appartiens à la minorité qui n'a pas de téléphone portable aujourd'hui en France, cela ne dépend donc pas de la capacité de la société à produire en abondance ce bien. Cela relève seulement d'un accès inégal à une ressource existante.

Cette brève typologie des frustrations économiques permet de relativiser l'importance de l'avancement technico-industriel pour envisager un régime d'accès égal aux ressources. Dès lors qu'une société donnée est en mesure de prévenir toute frustration vitale d'une grande partie de ses membres, au moyen de forces productives adaptées à la taille de sa population, la question de la technologie physique n'est plus de mise pour faire vivre une éthique consciente, ou pour s'engager vers un régime de réciprocité⁸. En effet, les frustrations définitives et relatives sont liées à des rapports dissymétriques entre la majorité d'une population et ses minorités (privilegiée ou défavorisée), ou entre des ensembles de taille comparable. Si l'on cherche à les empêcher, il serait vain de courir après un nouveau développement des forces productives tant que l'accès aux ressources est inégal. Il faut d'abord concevoir un

8. Cela implique que les frustrations vitales peuvent être évitées quel que soit le degré d'avancement technique d'une société, mais à condition que la taille de sa population soit compatible avec sa capacité productive. Les communautés humaines du paléolithique pouvaient parfaitement subvenir à leurs besoins tant qu'elles ne dépassaient pas un certain nombre d'individus. Si cette proposition n'était pas valide, la reproduction d'une population ne serait pas possible et aucun progrès technique ne serait envisageable. Il n'y a pas de causalité ici mais des corrélations: la taille d'une société augmente en même temps que son niveau technique, ses excédents, ses capacités productives. L'accroissement d'un groupe humain dépend donc de sa technologie, mais sa capacité à éviter les frustrations vitales doit être à peu près constante pour ne pas décliner.

mode de production et d'échange susceptible de générer des ressources accessibles à tous, c'est-à-dire ne donnant pas lieu à ces dissymétries de plus en plus définitives à mesure que l'on s'élève dans la pyramide sociale. Le régime actuel permet de produire des automobiles en masse et des avions privés en quantité limitée. Doit-on chercher à transformer la capacité productive de ces derniers pour remédier aux inégalités de transport ? Ou n'est-il pas plus pertinent de s'orienter vers un système de production concurrent qui ne serait plus fondé sur des accès inégaux aux ressources, comme celui autorisant la voiture pour les uns et le jet privé pour les autres ?

Cette conclusion en apparence triviale ouvre une piste de recherche intéressante pour penser l'accès égal aux ressources. Un régime de réciprocité économique ne dépend pas d'un saut productif quelconque qui offrirait à tous l'état d'abondance envisagé fictivement par Hume et qui a peut-être influencé Marx. La dissymétrie entre le bien essentiel de la majorité et l'objet futile d'une minorité se reproduit continûment dans le temps, quelles que soient nos capacités techniques. Dans ce cadre, le régime d'abondance est sans cesse reconduit à un horizon inaccessible. Une grande part des frustrations n'est que le fruit d'une spécialisation des moyens de production confinant les uns à des ressources communes et gratifiant les autres de ressources rares. Un régime d'égalité dépend d'abord de notre capacité à créer un système de production et d'échange qui ne repose pas sur des frustrations définitives ou relatives.

Ainsi, il est vain de chercher à s'appropriier collectivement un régime de production, fondé sur une distribution inégale des ressources, dans le but d'organiser un accès égal aux ressources. Il n'y a rien à attendre d'entités conçues pour l'inégalité si ce n'est s'assujettir un peu plus à elles en supposant qu'on pourrait, un jour ou l'autre, les retourner contre elles-mêmes. Nous avons besoin d'un progrès, non pas dans la technologie des objets échangés ou dans la législation, mais dans le domaine de l'éthique consciente, en développant des entités

sociales alternatives dans lesquelles les individus peuvent produire et échanger sans générer de frustrations pour les autres. Il faut découvrir les modalités concrètes d'un accès égal aux ressources⁹.



Découvrir un ou plusieurs modèles pour fournir à tous des ressources satisfaisantes n'est pas chose aisée. Ce ne sont pas des considérations morales, avec un appel à l'altruisme, ou des espoirs politiques, avec le vœu d'un réveil des consciences, qui nous mettront sur la voie d'organisations alternatives pour la production et l'échange. Il nous faut avant tout expérimenter et tenter là où l'on peut de mettre en place de nouveaux moyens de répartir les flux de ressources entre les individus. L'innovation en matière éthique n'est donc pas d'ordre comportemental ou mental comme l'envisagent les différentes expressions de l'idéologie hollandaise. Les progrès éthiques sont des dispositifs de production et d'échange, mis en œuvre par des groupes non inégalitaires, qui réduisent quantitativement l'emprise du système de frustrations dissymétriques.

Le programme de l'expropriation des expropriateurs est toujours à l'ordre du jour mais ce serait une erreur de penser qu'il suffit d'un acte politique radical pour établir un régime de réciprocité. La possession des moyens de production n'est qu'une façade qui dissimule la sujétion à des habitudes d'échange ancrées profondément en chacun, propriétaires comme travailleurs. Il convient d'exproprier les entités inégalitaires dans leur ensemble, et non pas seulement ceux qui les dirigent, par

9. Cela ne signifie pas qu'aucune modification de la technologie physique ne soit pas nécessaire pour qu'un modèle à accès égal aux ressources soit possible. De nouvelles manières de produire et de nouveaux objets émergeront sans doute d'entités économiques composées d'actes éthiques conscients. Mais la formation et le développement de ces dernières représentent un premier pas décisif, un progrès de technologie éthique indispensable à l'extinction des entités inégalitaires.

le biais d'un modèle économique *concurrent et concomitant*, qui les dépossédera peu à peu des liens de dépendance qu'elles ont établis avec tous les individus, en procurant à ceux-ci moins de frustrations, plus de satisfactions, c'est-à-dire les moyens matériels d'accomplir une éthique consciente.

Chapitre 4

Les croyances à la vertu des inégalités

L'objection courante à l'égard de ceux qui ont cherché à construire des systèmes de production et d'échange alternatifs est l'accusation «d'utopiste». Se rend coupable d'une «utopie» celui qui ferait le plan plus ou moins exact d'une société nouvelle, fondée sur de nouvelles normes du bien et du juste. Les idéologies sarkozyste et hollandaise emploient facilement ce reproche pour disqualifier des tentatives originales et marginales. Les hollandais les plus radicaux, qui pensent que la transformation sociale viendra d'un bouleversement politique d'ampleur, regardent avec condescendance les excentriques qui veulent faire exister d'autres manières de se nourrir, de s'habiller, de se loger, de se divertir, de s'éduquer, etc. Ils pourraient dire: tout cela est bien intentionné mais c'est parfaitement illusoire. On ne change pas la société par des modifications aussi infimes. Seule la grande politique et les combats massifs sont les leviers du changement.

Une première réponse évidente consiste à dire: qu'est-ce qui vous permet de savoir à l'avance quel type de changement est plus déterminant qu'un autre? Si j'observe à quel point l'introduction d'objets, en eux-mêmes prosaïques, tels que les machines à vapeur, à tisser, à calculer, a été suivie d'une foule de transformations dans notre accès aux ressources, je peux

m'étonner que certains croient que les discours politiques et leurs mots ont plus de force pour changer les rapports sociaux.

Mais en même temps, ils se fondent sur une lacune de taille: nous ignorons comment améliorer, dans une perspective éthique, les rapports de production et d'échange. Toute tentative en ce sens sera qualifiée d'utopiste si elle propose un plan ou un modèle entièrement neuf, étranger à la situation réelle, qui a pour but de faire exister un nouvel état de faits. À l'opposé des utopistes, il y aurait donc les réalistes ou les lucides qui ne pensent la transformation sociale qu'au moyen de ce qui existe déjà. Puisque nous ignorons comment changer les rapports sociaux, il faudrait se fonder sur l'ordre social existant pour tenter de le modifier.

Par exemple, des hollandais radicaux considèrent que l'ordre social existant coïncide avec des rapports de force entre les salariés et leurs employeurs. Le levier du changement résiderait alors dans quelque lutte victorieuse au sein de ce conflit. D'autres préfèrent se fonder sur le système électoral pour parler de «révolution citoyenne» et induire l'idée que le changement réaliste dépend d'un suffrage. Enfin, les hollandais les moins éloignés des sarkozystes mettent le «marché» au centre du réel et se représentent la transformation sociale comme une accumulation de gains de croissance, de consommation, etc.

Ces différentes variétés de réalistes sont évidemment tout autant déterminées par des fictions lexicales que ceux qu'ils qualifient d'utopistes. Nous avons vu que les certitudes du militant politique comme celles du marchand ne sont que des habits pour accepter le réel tel qu'il est, c'est-à-dire vivre en supportant son propre malaise altruiste. Si les diverses espèces d'idéologies hollandaises s'accordent pour désigner par le mot «d'utopistes» ceux qui explorent d'autres façons de travailler et d'échanger des ressources, cela ne tient pas à ce que les premières seraient en possession d'une technologie de la transformation sociale, mais simplement à un besoin de faire coexister une déception morale à l'égard de la société et une

exigence vitale individuelle. Pour tolérer mon insatisfaction altruiste, une idéologie hollandaise construit une certitude sur la manière dont la réalité sociale doit progresser, nullement fondée sur une expérience ou un résultat objectif. La prétention à savoir comment le réel social change n'est que le masque d'une acceptation : vivre pour soi au milieu d'un océan d'inégalités. Ici, la différence avec l'idéologie sarkozyste consiste en ce que l'individu a besoin de dompter son malaise altruiste pour exister.

Alors même que la célèbre onzième thèse de Marx («Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières; ce qui importe c'est de le transformer») semble inspirer certains hollandais radicaux, elle devient finalement chez eux l'expression d'un état d'inertie en raison de leurs certitudes : les hollandais n'ont fait que prétendre savoir comment transformer le monde; ce qui importe c'est de constater l'absence de transformation effective.

Cette situation de blocage cognitif des hollandais les conduit, sous des formes variées, à ne pas contester les modalités actuelles de production des ressources et à les présenter comme la donnée première, contre laquelle on ne peut rien faire. Ce qui est transformable pour eux, c'est la manière dont cette production s'effectue à l'intérieur des entités économiques inégalitaires, en l'occurrence les entreprises et les multinationales, et non le fait que ces entités nous rendent dépendants d'elles pour satisfaire nos besoins. Ainsi, les hollandais modérés pensent que des dispositifs législatifs peuvent améliorer la qualité des normes sociales et environnementales dans ces entités, alors que les plus radicaux affirment qu'il faut conquérir le pouvoir en leur sein au moyen d'une expropriation. Autrement dit, la production des ressources ne pourrait avoir lieu qu'au sein des entités inégalitaires actuellement existantes. C'est l'essence du réalisme hollandais.

Voici quelques variétés de cette lucidité qui n'a pour horizon que la production de ressources telle qu'elle existe aujourd'hui :

Et quand on imagine par exemple qu'une multinationale décide de fermer le site et qu'on pourrait imaginer de reprendre cet argent-là, à cette multinationale américaine, comme ceux qui y étaient avant, Monsieur Seillière, vous le savez mieux que moi, qui a apporté évidemment sa marque de fabrique dans l'organisation, ça s'appelle l'ingérence dans l'économie privée. Eh bien ce droit à l'ingérence dans l'économie privée, nous, on le revendique. On pense que ce que les pouvoirs publics ont été capables de donner, ils devraient être en capacité de pouvoir le récupérer pour permettre à la production de continuer à Reynolds, comme ailleurs. Voilà une solution qui pourrait, à mon avis, simplement être de bon sens¹.

Nous établirons – non pour punir, mais pour créer un cercle vertueux – le salaire maximum qui interdira, comme le propose la Confédération européenne des syndicats [...] que pas un salaire en haut puisse être vingt fois supérieur à celui du bas – et peut-être moins, si les syndicats le veulent!²

Nous voulons permettre aux États africains de négocier de meilleurs contrats avec les multinationales étrangères, et notamment dans le secteur minier. C'est la raison pour laquelle mon pays a mis en place, avec la Banque mondiale, une facilité financière pour renforcer l'assistance juridique aux pays africains dans la négociation de leurs contrats. Il s'agit de permettre aux pays d'Afrique de percevoir un juste prix pour les ressources qui sont prélevées sur leur territoire³.

Mais tout le monde fait l'expérience, tôt ou tard, de l'incapacité de ces mots à entamer le réel inégalitaire que nous observons chaque jour.

En fait, ceux qui transforment effectivement le monde sont ceux qui nous fournissent quotidiennement nos ressources, car ils apportent à notre individualité de nouveaux éléments avec lesquels nous faisons corps durablement. Ils changent le périmètre et le contenu de nos habitudes de consommation, c'est-à-dire ce qui nous fait exister physiquement et mentalement.

1. Discours d'Olivier Besancenot du 11 septembre 2006.

2. Discours de Jean-Luc Mélenchon du 29 juin 2011.

3. Discours de François Hollande du 12 octobre 2012.

À cet égard, la diffusion de l'usage domestique de l'ordinateur illustre bien cette faculté d'une ressource donnée à modifier en profondeur ce que nous sommes. Les enfants n'apprennent presque plus à écrire à la main dans certains pays. Ils sont dès le plus jeune âge mis en rapport avec un ordinateur pour représenter et comprendre le monde. On peut déplorer cet état de fait mais l'essentiel n'est pas là. Produire un ordinateur, le vendre à un individu et faire en sorte que ce dernier s'y associe régulièrement durant un certain temps, c'est transformer le monde en créant une dépendance nouvelle entre un être humain et une part de son environnement. S'adresser à ce même individu pour dénoncer les conditions effroyables dans lesquelles une firme produit cet ordinateur, puis l'inviter à une action de nature politique, syndicale ou associative, qui ne modifiera pas sa relation de dépendance à l'entité qui lui donne accès à cette ressource, ce n'est pas transformer le monde mais l'interpréter. Changer la réalité sociale consiste à œuvrer effectivement à la production et à l'échange de ressources ; l'interpréter revient à commenter le flux de ces ressources.

Par conséquent, le langage ne contribue à transformer le monde qu'à la condition qu'il soit un outil pour engendrer ou modifier les ressources de quelque individu. Tant que les mots ne font que commenter les divers modes de circulation des ressources, nous restons impuissants. Si, jusqu'à ce que nous observions des actes éthiques conscients, nous ignorons toujours à l'avance les moyens effectifs d'améliorer cette distribution, il apparaît clairement que cet effort vers la réciprocité a pour objet la ressource et non la conscience, ces mots roulant sur eux-mêmes. Une transformation éthique du monde cherche à faire vivre les deux conditions de la réciprocité dans les rapports sociaux, par le biais d'une technologie qui empêche le symbole d'être autre chose qu'*un outil*, c'est-à-dire ce qui permet de mesurer, presque concomitamment, les variations que nous imposons à notre environnement.



Une justification courante des inégalités de rétributions par les hollandais modérés consiste à dire qu'il faut récompenser par un surplus de revenu les individus travailleurs, créatifs, impliqués, courageux ou toute autre valeur socialement reconnue. Cet argument moral fonde la plupart de nos hiérarchies sociales. Sans cette inégalité légitime, il y aurait le risque que plus personne n'ait envie d'incarner ces valeurs et que tout le monde se complaise dans un désœuvrement sans fin.

Transformer la société pour ces hollandais revient alors à créer un système équitable de récompenses, dans lequel chacun consent à la part de revenu qui lui a été allouée sans menacer la cohésion de la société.

Ce type de croyances n'est fondé que sur des absurdités au sens strict.

Premièrement, rien ne permet de justifier un surcroît de ressources constant entre des individus, quelle que soit leur contribution à la reproduction de la société. Le sénateur n'a aucune bonne raison de réclamer presque dix fois plus de revenus que le postier. Ni le poids des responsabilités, ni la durée ou la valeur des études, ni le temps de travail, ni quelque habileté, ni l'héritage ne sont des raisons suffisantes pour justifier la moindre inégalité dans l'accès aux ressources. Cette impossibilité ne repose pas sur un principe abstrait énonçant que tout être humain aurait un droit universel aux mêmes ressources que son semblable pour exister. L'absurdité de l'inégalité économique dépend du fait très simple et évident que l'utilité de chaque individu dans une société donnée est rigoureusement identique. Le chirurgien n'est pas plus indispensable au groupe social que la caissière de supermarché. Le chômeur n'est pas moins essentiel que le grand patron d'une firme multinationale à la société dans son ensemble.

Si cette thèse peut susciter un certain scandale, cela tient à la croyance en l'existence de causes dans le domaine social. Qu'est-ce qui justifie les privilèges financiers du grand patron? On entend souvent qu'il serait «créateur» d'emplois

et de richesses. Il serait ainsi une cause de prospérité et, à ce titre, il mériterait sa récompense. Mais cette idée d'une cause première sociale, c'est-à-dire d'un homme divin tout-puissant dispensant ses bienfaits aux créatures ordinaires, n'a aucune rigueur logique. Elle impliquerait que ce dieu produise *à partir de lui seul* les supposés avantages dont il serait la cause. Or, y a-t-il un être social capable d'interagir avec son environnement sans échanger quelque chose avec ce dernier? L'inventeur d'un produit de consommation innovant n'a-t-il pas dû être nourri par ses parents, formé par ses professeurs, soigné par des médecins, entouré par des salariés et assisté par un ensemble d'infrastructures collectives? Je pourrais tout aussi bien attribuer la cause de l'invention de ce produit à l'un de ces intervenants plutôt qu'à son propriétaire revendiqué. Un grand patron comme un chômeur ne sont causes de rien dans la société mais seulement des agents qui sont déterminés par des flux inhérents à leurs groupes d'appartenance. Rien ne se crée dans une société, mais tout s'échange⁴.

Si aucun agent économique n'est une cause d'avantages quantitativement différents pour la société, alors tout agent économique a la même valeur d'utilité que tous les autres. Quels que soient les efforts déployés par un individu pour s'enrichir, devenir célèbre ou accéder aux plus hautes responsabilités, ceux-ci ne sont pas plus importants, sur le plan de la valeur sociale, que les tâches invisibles des armées d'anonymes qui permettent à une société de se reproduire. Que feraient les génies de l'informatique si les égouts n'étaient pas nettoyés? Ils courraient le risque de mourir d'une maladie liée à l'insalubrité, qui n'est empêchée en temps normal qu'en raison d'un travail indispensable dans les bas-fonds.

4. De façon générale, je soutiens que le concept de cause n'est d'aucune utilité en science dans «Vers un déterminisme libéré de la cause», in François Pépin & Pascal Charbonnat (dir.), *Le Déterminisme entre sciences et philosophie*, Éditions Matériologiques, 2012, p. 343-408.

S'il n'y a qu'une seule valeur d'utilité pour tout individu membre d'une société donnée, alors il n'y a pas de différence quantitative entre les activités des uns et des autres qui justifierait les inégalités économiques. L'objection classique ici consiste à dire : «Il faut bien donner plus à ceux qui travaillent plus ou créent plus de valeur»; «La récompense de ceux qui sont actifs est indispensable pour qu'une société ne sombre pas dans la léthargie et l'inactivité». À première vue, cela semble naturel qu'un individu actif soit davantage rétribué qu'un individu oisif ou inactif. Mais ce n'est là qu'un sentiment permettant de fonder une hiérarchie de ressources et non une valeur objective de l'utilité de tel ou tel individu. Y a-t-il un individu au sein d'une société qui n'ait aucune utilité économique? Les enfants et les anciens sont-ils des inactifs inutiles? Ce n'est évidemment pas le cas puisqu'ils ont été utiles ou le seront. Ainsi, dans le temps, ces inactifs sont tout aussi indispensables que ceux qui travaillent effectivement à pourvoir à leurs besoins. Il n'est donc nullement fondé de moins rétribuer un jeune ou un ancien au motif qu'ils ne produisent pas une utilité dans le présent.

Mais supposons un autre type d'inactif, celui d'un individu qui en raison de quelque infirmité de naissance ne pourra jamais être en mesure de travailler. Outre le fait que les sociétés humaines ont, depuis le paléolithique au moins, toujours fait subsister des infirmes non productifs, il n'est même pas besoin de convoquer un argument humaniste comme «tout être mérite bien de vivre». Subvenir aux besoins d'un infirme est hautement utile car cela permet de démontrer à tous les membres du groupe que la vie sociale est préférable à la survie individuelle, puisque le groupe se révèle capable d'entretenir quiconque est empêché, pour une raison ou une autre, d'être utile. Or, ce genre d'accident peut arriver à n'importe qui, à tout moment. Par conséquent, l'individu absolument improductif au sein d'une société est lui-même utile à tous les autres en exprimant la vitalité d'un groupe à travers sa prodigalité. *A contrario*, les

sociétés contemporaines incapables de donner gratuitement aux démunis des ressources élémentaires relèvent d'une forme de débilité ou de morbidité propres aux corps malades.

Ainsi, la première conclusion à tirer de l'absurdité d'une hiérarchie des rétributions est: *l'égale valeur d'utilité de chaque membre d'une société humaine implique l'égal accès de chacun aux ressources disponibles.* Autrement dit, toute inégalité de ressources entre des individus ne dépend que de fictions mentales reproduisant des privilèges injustifiables puisqu'elle n'est jamais fondée par un surplus d'utilité sociale dont quelque personne pourrait se prévaloir. Le talent du chirurgien n'est rien sans le nettoyage du bloc opératoire par l'aide-soignante. S'ils sont indissolublement solidaires pour le bon exercice de leur travail, pourquoi l'un devrait accéder à plus de ressources que l'autre?

Deuxièmement, la peur d'un désœuvrement général ou d'une léthargie sociale si l'on abolissait les inégalités de rétributions est elle aussi une croyance nullement établie. L'argument consiste à dire qu'une égalité stricte des revenus conduirait à la fin des initiatives individuelles et à une sorte de nivellement par le bas; personne n'aurait plus intérêt à entreprendre ou à créer car il n'y aurait plus d'avantages ou de récompenses à espérer.

Autrement dit, si l'on développe cet argument, cela revient à dire que les individus ne feraient aucun effort s'ils n'avaient pas la perspective d'un surcroît de ressources par rapport aux autres. En peu de mots, cela donne: j'entreprends pour me hisser dans la hiérarchie des privilèges.

Il est facile de voir que la crainte de la léthargie sociale, suscitée par la perspective d'une égalité de rétributions, est d'abord liée à ce désir narcissique d'ascension dans la pyramide des privilèges plutôt qu'à la possibilité d'une disparition de l'initiative privée. Cette peur, c'est l'angoisse de n'avoir plus la confrontation avec l'autre pour affirmer sa vitalité de manière fruste. La fin des privilèges renvoie une partie d'entre

nous au vide d'un face-à-face avec soi-même : que suis-je si je ne peux plus me comparer à l'autre ?

Quant à la possibilité d'une fin de l'initiative privée, elle est une croyance rigoureusement absurde. Même sous les pires régimes politiques et dans les situations sociales les plus dramatiques, il s'est toujours trouvé des individus pour agir et surprendre leurs contemporains par des réalisations de tous ordres. À l'inverse, combien d'individus sont entravés pour créer et laisser libre cours à leurs talents dans un monde marchand qui oblige la plupart à consacrer presque tout son temps à la reproduction du capital ? La hiérarchie des inégalités bride l'initiative privée des individus non privilégiés alors qu'elle offre aux autres comme seule perspective la quête de « l'homme aux écus » dont parle Marx dans *Le Capital*.

Mais supposons le cas extrême d'une personne qui affirmerait ne pas vouloir travailler alors qu'elle jouit de toutes ses facultés. Ce serait une personnalité associable, dissimulatrice et prête à tout pour se soustraire au travail. Un tel comportement serait jugé inique par les autres individus qui travaillent et il semble naturel qu'ils refusent de subvenir à ses besoins. Ils pourraient dire : un individualiste refusant de travailler n'a pas d'utilité pour le groupe. Même en supposant qu'une telle attitude existe réellement, et en négligeant le fait qu'un individu peut se comporter ainsi après avoir occupé des fonctions difficiles et constaté la faible considération que ses maîtres lui ont accordée, elle ne justifie absolument pas une hiérarchie des privilèges et une inégalité des rétributions. Du point de vue de la reproduction du groupe social, le refus de travailler est ou bien conciliable avec un certain succès reproductif, ou bien inconciliable. S'il est conciliable, ce comportement sera considéré comme un dérèglement socio-cognitif que le groupe peut supporter parce qu'il est suffisamment riche pour le faire. L'individualiste refusant le travail peut être considéré comme une sorte d'infirmes qu'il faut amener à participer au travail comme on soigne un malade. S'il est inconciliable avec

la survie du groupe, ce dernier n'est pas en mesure de subvenir aux besoins de ce type d'inactif et se pose alors à cet individu la question de sa survie. S'il ne change rien dans son attitude, il mourra faute de ressources (en excluant l'hypothèse d'une robinsonnade) et nous pourrions alors conclure qu'il s'agissait bien d'un trouble mental. S'il se met au travail par nécessité, son attitude ne pose plus de problème au groupe.

Par conséquent, dans tous les cas, l'hypothèse d'un individualiste refusant le travail se réduit toujours à un genre d'infirmité comparable à une maladie invalidante. Elle sert de prétexte aux idéologues qui veulent justifier la pyramide des privilèges. Elle fonctionne comme un épouvantail pour présenter les inégalités de ressources comme une nécessité. En réalité, le goût de l'effort et le sens de l'initiative ne dépendent pas de la peur d'être au bas de la pyramide des privilèges. Cette envie de travailler et cette angoisse sont deux traits de caractère distincts et diversement répandus dans la population. Ils ne sont pas ou peu corrélés puisqu'on observe des individus travailleurs très faiblement rémunérés et des individus très riches qui ne travaillent pas. De plus, il est courant de rencontrer des individus qui s'impliquent dans des projets de différente nature sans être mue par la course aux privilèges.

La véritable fonction des inégalités de rétribution dans la pyramide sociale n'est donc pas de sauver la société de l'oisiveté mais, au contraire, d'inciter les individus à tout faire pour éviter les emplois pénibles et à rechercher les emplois agréables. En général, plus un emploi est rémunéré, plus il est valorisant et épanouissant; réciproquement, plus un emploi est difficile, moins il donne accès à des récompenses ou à des ressources. Cette situation est extrêmement paradoxale: comment se fait-il que ceux qui souffrent au travail soient les moins reconnus et les plus déclassés socialement? Le bon sens devrait nous conduire à prendre en considération cette forme de sacrifice ou d'effort en disant que si personne dans le haut de la pyramide ne veut s'acquitter de ces tâches pénibles indispensables à la société, il

convient de récompenser ceux qui s'y consacrent, que ce soit par nécessité ou par choix. Puisque ceux qui fournissent l'effort le plus important en occupant les fonctions économiques les plus dures sont toujours au bas de la pyramide, il est clair que les inégalités de rétribution ne sont pas un moteur pour inciter les individus à travailler. Elles sont avant tout un *stimulus*, principalement pour les individus qui ont la possibilité d'acquérir des compétences recherchées, à la course aux emplois les plus doux. Pour les individus qui n'ont pas cette possibilité, ils occupent en général les emplois pénibles par nécessité, sauf pour certains, incapables d'endurer cette obligation.

La seconde conclusion se formule donc ainsi: *l'égale valeur d'utilité de chaque membre d'une société humaine implique l'égale participation de tous au travail pénible nécessaire à l'accès aux ressources*. La croyance au bien-fondé des récompenses inégales n'a jamais remis personne au travail, ni aidé à une socialisation. Elle ne fait que donner bonne conscience à ceux qui ont plus et qui ont les moyens d'occuper les emplois les plus agréables. Ce n'est que la contrainte de la survie qui conduit certains à s'abandonner à des tâches inhumaines, comme en témoignent la recherche forcenée d'un travail toujours plus docile dans les pays pauvres et les flux migratoires vers les pays riches.

Ces deux conclusions ont un corollaire fondamental. La division du travail, présentée par les idéologues du régime de marché comme une nécessité naturelle, doit être scindée elle-même au regard de la nature des tâches exigées par l'accès aux ressources. Tous les individus, y compris ceux qui par leurs compétences cognitives ont acquis des savoir-faire précieux et rares, doivent participer aux tâches peu valorisées inhérentes à la production des ressources. Un chirurgien ou un professeur peut mettre la main à la pâte et contribuer au travail pénible lié à leur fonction, comme laver une salle d'opération ou une salle de classe. Réciproquement, les individus dotés des compétences les moins recherchées doivent bénéficier d'un

apprentissage permanent afin de les extraire de cette spécialisation dans le travail pénible. Un ouvrier et une femme de ménage doivent disposer d'un temps uniquement consacré à leur ouverture cognitive qui débouchera sur des fonctions agréables. Naturellement, ce partage de la pénibilité du travail a pour condition de possibilité la définition collective des emplois jugés difficiles et néanmoins indispensables à la société. Si tout le monde devait fournir sa part de travail pénible, il est très probable que de nombreuses tâches seraient supprimées d'un avis unanime.

Dans cette perspective, la division entre les emplois pénibles, mal payés, au bas de la pyramide et demandant pourtant le plus d'effort sur soi, et les emplois confortables, bien rétribués, faciles à vivre parce qu'ils confortent l'ego, tendrait à s'ameuser. La croyance que la hiérarchie des privilèges stimule le goût du travail ne fait finalement que masquer cette division des peines et des plaisirs.



Justifier les inégalités de rétributions en leur attribuant un rôle de stimulants sociaux se révèle aussi totalement faux sous l'angle de la tendance humaine à optimiser ses efforts. Une sorte de principe de moindre action agit chez tous les individus, quelle que soit leur appartenance sociale, mais il est jugé moralement indigne quand ce sont les pauvres qui le manifestent.

Qu'y a-t-il de plus naturel que de vouloir éviter un emploi pénible et usant? Si un individu peut trouver un moyen d'accéder à suffisamment de ressources sans se soumettre à un travail difficile, en vivant par exemple de prestations sociales, il lui sera souvent adressé le reproche de vivre aux crochets de la société. Ce désir de minimiser son effort, tant que cela lui est possible au regard d'un accès acceptable aux ressources, est pourtant parfaitement naturel. Il ne s'agit que d'un arbitrage entre une certaine dépense de travail et une quantité de

biens disponibles. Si cette optimisation est jugée néfaste socialement, c'est en raison de la faculté qu'elle donne de refuser des emplois pénibles. Dire «non» à un maître parce qu'on est capable de se contenter de peu, c'est déjà se soustraire partiellement à la tyrannie des privilèges.

Mais observons cette tendance à l'optimisation en haut de la pyramide sociale. Ici, la volonté de se préserver et de fournir la quantité la plus juste de travail n'a pas disparu. Que cherche à éviter un riche? Le déclassement social est la hantise mais, avec elle, il y a la volonté de «ne travailler que pour ce qui en vaut la peine». Le désir d'ascension sociale implique qu'un individu cherche à occuper les emplois qui lui procureront une prééminence financière ou sociale. Il est prêt à y consacrer beaucoup de temps et d'énergie à condition que ce travail lui rapporte suffisamment en termes de récompenses. Autrement dit, le calcul est identique à celui que fait le pauvre qui cherche à éviter un emploi pénible: je veux bien occuper un poste à responsabilité durant de nombreuses heures à condition qu'il me donne satisfaction sur tel ou tel critère (salaire, prestige, etc.). Si la récompense n'est pas jugée suffisante, l'emploi sera évité comme le ferait n'importe qui. La différence entre le riche et le pauvre est que le niveau d'exigence n'est pas le même en raison de l'éducation, du narcissisme et d'autres habitudes.

Le cas des individus qui cherchent à faire fortune en créant une entreprise démontre bien l'existence de ce principe du moindre travail social. Quel est leur raisonnement? Ils maximisent leur effort durant une durée qu'ils envisagent comme limitée, au terme de laquelle ils espèrent avoir «réussi», c'est-à-dire avoir atteint une certaine prééminence financière. Ils espèrent parvenir à créer une entreprise qui pourra se revendre à un prix élevé, leur donnant la possibilité de choisir comment occuper leur temps. Tous leurs efforts ne visent pas le travail pour le travail, ou le pur plaisir d'entreprendre, mais avant tout l'accession à une place avantageuse dans la pyramide sociale. Une fois cette position acquise, ils pourront

alors faire ce que bon leur semble. Leur calcul consiste donc à fournir un travail intense durant un temps limité afin d'obtenir une situation qui les libérera de l'obligation de fournir un tel effort. Chercher à faire fortune, ce n'est rien d'autre qu'une façon d'optimiser sa dépense d'énergie sociale en espérant parvenir à un état de dispense absolue de travail.

Du point de vue de l'utilité sociale, cette attitude est tout aussi néfaste, pathologique, que celle d'un individualiste qui ne s'en remettrait qu'aux maigres prestations sociales. Le calcul de la moindre pénibilité est opéré dans les deux cas. La différence est que l'un est pessimiste sur ses chances de réussite alors que l'autre est quelque peu illuminé par la conviction qu'il va y arriver. L'un pense qu'il fera la traversée et mettra le pied sur la terre de ceux qui n'ont plus le souci de gagner leur vie. L'autre pense que ce périple n'est pas pour lui.

Si ces «chercheurs de réussite» n'agissaient pas dans le but d'atteindre cet état de dispense de l'obligation de travailler, il y aurait alors parmi eux des individus qui ne seraient pas mus par la constitution d'un patrimoine ou d'une fortune. Mais on n'observe nulle part des entrepreneurs travaillant seulement pour le plaisir de créer une activité sans avoir déjà des revenus suffisants les mettant à l'abri du besoin. La première obsession de ce type d'individu est de faire fortune pour ne plus avoir l'obligation de travailler et être ainsi en mesure de faire ce qu'il souhaite. La plupart du temps, même en ayant amassé un petit magot, un entrepreneur moyen doit continuer de travailler pour se procurer des revenus et il recouvre cette nécessité par un goût consenti pour le travail. Mais souvent, il rêve en secret d'une dispense absolue de gagner quotidiennement son pain pour intégrer l'aristocratie qui travaille seulement selon son bon plaisir.

La différence fondamentale entre l'obligation de travailler quotidiennement et la capacité de travailler selon son bon plaisir fonde les désirs d'optimisation de ces individus et tous leurs efforts pour réussir. On observe parfois des entrepreneurs

ayant atteint cet état de dispense qui lèguent une bonne part de leur fortune à des œuvres caritatives ou qui refusent d'en faire hériter leurs enfants au motif qu'ils doivent eux aussi faire leur preuve. Mais ces gestes ne sont qu'une autre manière d'exprimer leur toute-puissance. S'ils étaient vraiment animés par le goût de l'effort et le sens de la création, ils renonceraient d'emblée à la fortune et se contenteraient de la réussite de la seule entité économique qu'ils commandent. L'argent acquis individuellement ne correspondrait pas à un étalon de la reconnaissance sociale; seuls des gains pour leur société devraient importer. Or, le succès de cette dernière est toujours subordonné à leur enrichissement personnel, c'est-à-dire au privilège de s'extraire de l'obligation du travail. L'accumulation du capital et l'espoir de se constituer une rente n'ont sans doute pas d'autre finalité.

La volonté de s'enrichir est ainsi liée au désir de se libérer de l'obligation du travail, et non à celui de ne pas travailler du tout. Quand le créateur d'entreprise a revendu une société à un bon prix, il peut orienter ses activités dans la direction qu'il souhaite. Au fond, le désir de ne pas travailler n'existe jamais longtemps car les vacances sont ennuyeuses à la longue. Cette volonté d'œuvrer selon son bon plaisir n'exprime pas un goût pour l'effort et la création mais simplement une aspiration à se dispenser des contraintes qui prévalent pour les autres. Le meilleur moyen d'y parvenir est de faire travailler les autres pour soi, c'est-à-dire devenir le bénéficiaire de l'obligation de travail d'une quantité d'individus plus ou moins importante. Disposer de la liberté de travailler, c'est obliger l'autre à donner le fruit de son travail.

Les inégalités de rétribution ne sont donc pas un moteur à la mise au travail mais un *stimulus* à l'optimisation de l'effort pour soi. Les stratégies des individus diffèrent comme l'illustre le désir de richesse de certains et d'activité minimum pour d'autres. Chercher à donner le moins pour celui qui m'oblige à travailler et à accumuler le plus de capacité pour décider du contenu de mes activités, tel est le principe de moindre

pénibilité poursuivi par la plupart des individus. Les récompenses de la pyramide sociale reflètent les succès et les échecs dans l'exercice de ce principe.



Les inégalités de rétribution dans la pyramide sociale sont également justifiées, par les hollandais modérés, comme le fruit de contenus de travail eux-mêmes inégaux et obéissant à une certaine hiérarchie. Ainsi, on peut entendre: tout le monde ne peut pas diriger une entreprise car cela demande des compétences et des qualités humaines particulières, qui ne se rencontrent pas chez n'importe qui.

De façon générale, les positions élevées dans la pyramide seraient la conséquence d'habiletés ou de compétences très inégalement réparties dans la population. Sans s'interroger sur l'origine de ces dispositions dont peuvent se prévaloir une petite partie des gens, les revenus inégaux et les privilèges associés seraient légitimes à la condition qu'ils soient la contrepartie de quelque tâche impossible à effectuer par la majorité d'entre nous.

On en vient alors à cette croyance très répandue, chez les hollandais modérés ou non, qu'une petite fraction de la population seulement peut occuper des fonctions de direction, qu'il s'agisse d'une entreprise, d'un parti politique ou d'un syndicat. De façon simple, cela s'exprimerait de cette façon: tout le monde ne peut pas être chef.

L'idée qu'une bureaucratie experte est partout nécessaire dans les groupes humains est ainsi présente, non seulement chez les dirigeants qui occupent le sommet des pyramides, mais également chez ceux qui obéissent à ces derniers et se sentent souvent incapables de les remplacer. La dialectique du maître et de l'esclave se fonde sur cette acceptation que le commandement doit rester entre les mains d'une minorité.

Pour savoir si cette croyance possède quelque corrélat objectif, il convient d'examiner d'où vient cette prétendue évidence

que le rôle de chef dépendrait de qualités inégalement réparties dans une population. L'enjeu est la justification des inégalités de rétribution : s'il y a effectivement peu d'individus qui possèdent les caractères rendant apte au commandement, alors un surplus de rétribution peut se fonder sur cette rareté en arguant qu'il faut, à tout prix, stimuler ces individus afin qu'ils aient envie d'exprimer leurs talents. Sans chef, un groupe humain serait perdu.

Il faut d'abord se demander comment l'impossibilité pour tous d'être chef dépend de qualités inaccessibles à la majorité de la population. Nous constatons, en effet, une grande diversité de caractères, de tempéraments et d'habiletés dans toute population donnée. Écartons l'idée que cette diversité soit le fruit d'acquisitions déterminées par l'éducation, l'hérédité et l'environnement au sens large. Supposons au contraire les habiletés comme données telles quelles, déjà toutes formées dès la naissance, afin de ne pas tenir compte des biais familiaux et sociaux. L'habileté «être un bon dirigeant d'entité économique» serait donnée immédiatement à certains tandis que d'autres, plus nombreux, auraient reçu l'habileté «être un bon cuisinier» ou «être un bon pédagogue». Même dans le cadre de cette hypothèse extrême, ces répartitions inégales de qualités ne justifient nullement des inégalités de rétribution puisque la rareté de toute habileté est relative à son utilité sociale. Une habileté rare mais qui n'est pas utile à un groupe social n'aura aucune valeur sociale et ne méritera donc pas un surplus de rétribution.

Par exemple, je suis le seul à maîtriser l'art de faire des colliers de brins d'herbe ; il y a de grandes chances que cela ne m'apporte aucune position avantageuse dans la pyramide sociale. Cette habileté ne sera pas jugée «rare» mais simplement insolite ou marginale. Autrement dit, il lui faudrait la reconnaissance d'une forte utilité sociale pour acquérir une valeur et être considérée comme une qualité intéressante. Par conséquent, ce n'est pas la relative rareté, réelle ou non, de

l'habileté d'être un chef qui fonde sa valeur sociale mais le fait qu'il s'agit d'une disposition recherchée par le groupe social.

Comment expliquer qu'une telle qualité recherchée par la société soit le propre d'une petite minorité de ses membres? Il est intrigant que l'on ne cherche pas à faire baisser le coût de cette qualité en tentant de former davantage d'individus à cette habileté. Tous les systèmes éducatifs modernes tendent au contraire à limiter le nombre de places disponibles pour les candidats aux positions élevées dans la pyramide. Si nous avons pléthore de hauts fonctionnaires, de chirurgiens, de pilotes d'avion et autres, ces fonctions ne seraient plus aussi recherchées et leur surplus de rétribution ne pourrait plus se justifier par une relative rareté. L'éducation de masse actuelle ressemble plutôt à un système de création artificielle de pénurie pour les fonctions prestigieuses dans la pyramide. Les procédures de sélection varient d'un pays à l'autre, l'argent aux États-Unis ou le concours en France, mais l'essentiel est d'offrir un nombre de places de plus en plus petit à mesure qu'on s'élève dans la hiérarchie sociale. Cette situation s'explique-t-elle par une impossibilité de former tous les individus aux fonctions de chef et autres prééminences sociales? Ou n'est-elle pas plutôt le résultat de l'impossibilité mathématique de donner à chacun une place aux étages élevés de la pyramide? Nos systèmes éducatifs reproduisent d'abord un accès inégal aux positions avantageuses dans la pyramide en contraignant les uns aux fonctions les moins prestigieuses et les autres à des postes plus ou moins valorisés. Si «tout le monde ne peut pas être chef», cela tient au fait simple et évident qu'il n'y a pas de place de chef pour tout le monde. Chaque étage de la pyramide nécessite une fraction d'individus obéissant au chef du niveau considéré. Si l'impossibilité pour tous d'être au sommet était fondée sur une distribution inégale des habiletés, nous verrions des systèmes éducatifs s'efforçant de former un maximum des individus dotés des habiletés les plus recherchées, comme celles d'être chef, afin de faire bénéficier le groupe de

leurs talents. Mais on observe tout le contraire. Les systèmes éducatifs ne cherchent qu'à combler les places vides dans les différents étages de la pyramide sans tenir compte des capacités et des habiletés de tous les individus.

Dans le cadre de l'hypothèse fictive d'habiletés préformées à la naissance, les systèmes éducatifs devraient avoir pour but, s'ils n'étaient pas des systèmes de distribution hiérarchique, de déboucher l'ensemble de ces talents et de ne priver la société d'aucun individu en mesure d'assurer des fonctions de haut niveau. Mais cette expérience de pensée nous montre avec clarté qu'un tel objectif est parfaitement impossible puisque l'accès à ces fonctions n'est pas corrélé à l'existence d'une compétence donnée mais d'abord à la vacance d'un poste. Les procédures de sélection aux différentes fonctions sociales ne trient pas les individus selon leur habileté à effectuer une tâche comme «être un chef», mais elles classent les individus selon leur capacité à atteindre une position avantageuse, dans les conditions spéciales d'un examen, d'un concours, d'un entretien, d'un réseau, etc.

Reste à savoir si cette qualité d'être chef est bien réelle. Son objectivité est en effet beaucoup plus suspecte que celle des autres habiletés comme «être un bon cuisinier» ou «être un bon pédagogue». Cela s'explique par la fonction d'attribution pyramidale des systèmes éducatifs qui ne peuvent offrir que très peu de places à chaque étage pour commander les autres. L'habileté du chef n'est-elle pas qu'une illusion masquant la nécessité d'attribuer les meilleures positions dans le cadre d'une pénurie? Le contenu effectif de cette habileté supposée n'est-il pas qu'une aptitude à arracher une position convoitée par d'autres? Cette suspicion repose sur l'acte même de commander aux autres. Le fait de se faire obéir, par des individus qui se sentent obligés, n'est pas une habileté de même nature que celles qui produisent une ressource donnée. Réaliser un plat qui sera mangé par d'autres et donner l'ordre de réaliser ce plat sont deux choses nettement distinctes.

La différence ne relève pas d'une diversité des caractères et de tempéraments qui conduirait certains à commander et d'autres à exécuter. L'opposition est dans la nature exclusivement sociale de l'habileté du chef: il se fait obéir et exerce son talent uniquement en raison de sa position sociale dans la pyramide. Pour le cuisinier, son habileté ne dépend que du résultat effectif de son travail. Elle sera la même qu'elle soit déterminée par un ordre extérieur, ou par son propre désir.

Si l'habileté du chef ne repose que sur sa capacité à conquérir et occuper une position prééminente, peut-on conclure qu'elle n'est qu'une manière de maximiser un accès subjectif aux ressources et qu'elle n'a pas de valeur objective pour un groupe humain? En général, est objectée la capacité du chef à coordonner une équipe, à concevoir une stratégie ou à être le chef d'orchestre sans que toute société humaine n'aurait pas de cohésion. Toutes les fonctions remplies par le chef, autre que celle d'incarner un ordre supérieur, ne dépendent pas de sa prééminence sociale, c'est-à-dire du système de privilèges et de rétributions inégales dont il bénéficie. Choisir telle stratégie plutôt que telle autre peut parfaitement être décidé par un individu ou une assemblée qui ne disposent pas d'un surplus de rétributions. L'acte de concevoir une stratégie est une tâche qui peut se réaliser sans qu'elle n'ait pour contrepartie un privilège. De même, commander différentes tâches à un ensemble d'individus ne suppose pas l'occupation d'un niveau hiérarchique. Pour tout groupe humain, l'existence en son sein de positions privilégiées par une petite part de ses membres, quelles que soient leurs fonctions effectives, n'a pas d'utilité objective. Elle n'a qu'une valeur subjective pour leurs bénéficiaires en ce sens qu'ils accèdent à plus de ressources et confortent leur ego.

Il n'y a donc aucun contenu effectif de travail, ni aucune habileté, qui puisse justifier des inégalités de rétributions. Celles-ci ne dépendent que de l'existence d'une pénurie des positions avantageuses dans la pyramide sociale, qui fait des

systèmes éducatifs de gigantesques machines à répartir en elles les individus.

Dans l'ordre des actes éthiques conscients, une conclusion s'impose: *la disparition des inégalités de rétribution dans un groupe humain est une condition indispensable pour distribuer les habiletés de façon efficiente dans l'ensemble du travail à effectuer.* Les inégalités d'accès aux ressources font de tout système éducatif un régime privilégiant l'habileté à bien se positionner dans un classement. Si «être un bon pédagogue», c'est aujourd'hui parvenir à plier ses élèves à un certain nombre de consignes, cela ne tient qu'à la reproduction de l'impératif pyramidal dans les habitudes du professeur: «Pour bien vivre, il faut savoir se placer!» L'idéologie des chefs a donc perverti l'expression des talents individuels en même temps qu'elle a subordonné la pédagogie aux inégalités de rétribution. Libérer le déploiement des habiletés de chacun nécessite qu'on en finisse avec l'obsession du classement pour maximiser son accès aux ressources.



Une justification de nature économique aux inégalités de rétribution consiste à dire qu'elles sont le moteur de la production de valeur et de richesses. Les inégalités nous permettraient de ne pas demeurer dans une économie de subsistance ou de survie mais d'inciter à la réalisation d'excédents, de surplus. Cela peut se dire ainsi: le rendement du travail est meilleur si les agents économiques sont aiguillonnés par le désir d'avoir plus de ressources.

Les hollandais modérés, guidés par cette croyance, ont tendance à regretter les trop grandes inégalités de rétribution mais à ajouter qu'elles sont un mal nécessaire pour que l'économie produise des excédents. Le travail humain serait générateur de richesses à la condition qu'il soit mû par des incitations à avoir plus et mieux. Sans cette envie de gagner davantage et la possibilité de posséder plus qu'un autre,

nous serions condamnés à une économie primitive, pauvre et stagnante.

Une première manière de récuser cette croyance est de dire qu'une économie de pure subsistance, quels que soient le lieu et l'époque, est une impossibilité matérielle. Un groupe humain, s'il se reproduit, doit nécessairement produire une certaine quantité de richesses supérieure à ce qui est nécessaire à sa simple survie immédiate. Cet excédent est rendu nécessaire pour assurer le développement de sa progéniture. Si un groupe humain se contentait de ne produire des ressources que pour ses membres en état de travailler, ou pour les membres appartenant au groupe à un moment donné, il ne pourrait pas se reproduire dans le temps. L'excédent de richesses est une condition primordiale à la survie du groupe et à l'accueil en son sein d'individus momentanément improductifs. L'inégalité de distribution des richesses n'intervient nullement à ce stade; un groupe humain a simplement besoin d'un excédent pour survivre.

En affinant leur argument, les défenseurs des inégalités peuvent dire que la différence se situe entre un groupe humain doté d'une forte production de richesses, lui assurant un succès reproductif considérable, et un groupe humain générant de faibles excédents. Les inégalités seraient alors un moyen de faire basculer une société dans le régime des fortes productions d'excédents et de quitter l'état de nature des communautés accumulant très peu de ressources surnuméraires. Pourquoi les inégalités inciteraient-elles à de plus grands surplus? La croyance sous-jacente ici est que le travail humain serait plus efficient lorsque les individus ont l'espoir de s'enrichir et de bien se positionner dans l'accès inégal aux ressources: je travaille avec plus d'ardeur et de créativité lorsque je sais que je peux obtenir davantage de biens.

On imagine alors un mouvement général dans lequel une grande part des individus sont stimulés pour travailler plus, ce qui a pour conséquence la production d'excédents de plus en plus importants.

Une manière de récuser cette idée est de se demander si le travail humain est libre dans les sociétés à forte production d'excédents. Les inégalités ne peuvent être un stimulant qu'à la condition que les individus puissent décider de travailler avec ardeur ou non pour produire plus. Si le travail lié à ces excédents est contraint, c'est-à-dire obtenu sous la menace d'une rétorsion ou d'une souffrance quelconque, alors la production d'excédents n'est plus liée au désir d'en posséder plus que les autres mais tout simplement à l'ordre d'un chef. Dans ce cas, le régime économique des forts excédents dépend avant tout de la décision d'une partie des individus de soumettre une autre partie à un travail obligatoire dans le but de produire plus.

Historiquement, il semble évident que les sociétés ayant produit le plus d'excédents ont toujours dépendu d'un travail forcé, ou contraint, pour l'écrasante majorité des individus. Très rarement, nous avons pu observer des individus choisissant d'abandonner des communautés archaïques et faiblement excédentaires pour rejoindre de leur plein gré des entités économiques exigeant un haut rendement du travail. L'esclavage a constitué le moyen le plus important, jusque dans un passé récent, pour produire des excédents massifs. Le salariat peut être vu comme une forme raffinée d'esclavage ou de «travail docile» comme le nomme très justement Andrew Ure dans sa *Philosophie des manufactures* en 1835. Depuis la révolution industrielle, le régime économique dominant tend à capter le travail humain pour l'assujettir à l'obligation de servir un chef, petit ou grand, dont le but est d'accroître le rendement du salarié. La réalisation d'excédents considérables a en général pour condition la militarisation du travail mais, avec le capitalisme industriel, la contrainte s'exerce sur un mode bien particulier. Plutôt que de capturer des individus et de les embrigader de force, à l'instar de l'esclavage tel qu'on se le représente habituellement, l'État moderne a offert une stratégie alternative ou complémentaire : il a fait en sorte, sous des formes variées, d'empêcher que les individus puissent produire leurs excédents par

eux-mêmes et soient forcés de se vendre à un homme aux écus. En expropriant ou en légiférant, il a permis que se constitue une gigantesque armée d'individus n'ayant pas d'autre choix que de demander à un autre de produire de l'excédent pour lui. Cette politique a naturellement été inspirée ou conduite directement par ceux qui avaient les écus pour acheter le travail d'autrui. Elle présente un avantage considérable pour eux, comparée à l'esclavage brutal : il n'est plus besoin de mener des campagnes militaires coûteuses ou de s'appuyer sur un empire pour enrôler de force du travail humain ; le salarié vient tout seul, comme s'il le désirait, se soumettre aux ordres d'autrui. Le coup de maître du capitaliste a consisté, par le biais de l'État, à rendre docile des populations entières sans pointer directement dans leur dos le canon d'un fusil. À cet égard, le capitaliste maîtrise à la perfection l'art du chantage, comme en témoigne le credo moderne : si vous ne soumettez pas votre travail à mon prix, il y en aura toujours d'autres qui accepteront de prendre votre place.

Par conséquent, l'esclavage et le salariat nous montrent que les régimes économiques de forts excédents sont déterminés principalement par l'existence d'un travail docile et, tout au plus de façon marginale, par l'envie d'un surcroît de ressources. La condition ordinaire du salarié aujourd'hui, alors même que les capacités de production n'ont jamais été aussi importantes, est la survie, c'est-à-dire la cession exclusive à un autre de sa capacité à produire des excédents. Tant que le salarié est obligé de travailler pour un autre afin d'obtenir des ressources, quel que soit son niveau de rétribution, il demeure constamment sous la menace d'une exclusion et d'un retour à l'état de dénuement. Survivre, c'est le régime économique dans lequel aucun excédent n'est possible et où est reconduite seulement la nécessité de travailler. C'est bien le propre de l'esclave, du salarié, qui donnent entièrement leurs excédents à un autre.

Il apparaît donc que les inégalités de rétribution et l'appât du gain ne sont en rien responsables de l'amélioration du rendement du travail, puisque ce dernier est constamment tiré

vers le haut par le régime de survie imposé aux salariés. Cela est d'ailleurs confirmé de manière évidente par ce que Keynes appelle la crise de surproduction permanente. Le travail humain est tellement contraint que nous aboutissons régulièrement à une production d'excédents non assimilables, soit en raison d'un défaut de rétribution de la majorité des individus (la fameuse « crise de la demande »), soit en raison de capacités de production supérieures à ce qui pourrait être utilement consommé. Cet excédent non assimilable finit en général par être détruit ou abandonné. Il n'y a pas là que l'expression d'un régime inefficent qui n'est pas en mesure d'ajuster sa production faute de coordination et de planification. L'extorsion même d'excédents à la majorité des individus suppose nécessairement l'impossibilité même d'assimiler tout ce qui est produit.

En effet, l'excédent est symbolisé par la valeur d'échange qu'est la monnaie. Quand l'homme aux écus oblige son salarié à lui livrer toute la valeur qu'il a produite, il lui donne en contrepartie une rétribution lui permettant de survivre. Il est mathématiquement indispensable que la valeur monétaire de cette rétribution soit inférieure à la valeur totale produite par le salarié, sous peine de faire disparaître à terme l'entité économique considérée. Dans l'esprit du capitaliste, cela ne se représente pas comme cela car il a d'autres dépenses qui réduisent son bénéfice. Mais si l'on adopte le point de vue de l'ensemble des salariés, nous avons une quantité totale de salaires perçus qui ne peut être qu'inférieure à la quantité totale de valeur monétaire incarnée par la production des salariés. Si l'on néglige le fait que cette production peut ou non se vendre, la différence entre ces deux quantités est l'excédent total, qui n'est pas contrôlé par les salariés et alloué comme le veulent, chacun de leur côté, les différents employeurs.

Mais si l'on ne néglige pas la possibilité d'écouler cette production, alors se dresse devant nous une contradiction propre à tout régime économique fondé sur l'appropriation du travail d'autrui. Comment l'ensemble des salariés pourraient-ils

acheter l'ensemble de la production dont la valeur excède celle de leurs rétributions? La quantité de salaires reçus est nécessairement inférieure à la valeur de cette production totale afin que l'entreprise capitaliste soit rentable. Cette inégalité fondatrice ne s'efface pas avec le temps, comme le prétendent ceux qui martèlent l'adage «Les profits d'aujourd'hui font les emplois de demain». L'ensemble des salariés doit, *à tout moment et durant n'importe quel intervalle de temps*, percevoir une rétribution inférieure à ce qu'ils génèrent comme richesses sous la forme monétaire. Sans cette inégalité mathématique, la marchandisation du travail contraint ne serait pas possible puisqu'il n'y aurait aucun intérêt pour l'homme aux écus d'être un employeur. Même si notre capitaliste entretenait une dévotion infinie à l'égard de la reproduction du capital, sans jamais le consommer pour jouir de la vie, et s'imposait comme règle d'investir tout ce qu'il récolte du travail d'autrui, il devrait en permanence obtenir plus de capital par la vente de ses marchandises que ce qu'il dépense pour payer ses salariés. L'inégalité algébrique est ici solidaire du privilège social d'exiger le fruit du travail d'autrui.

Dans ces conditions, comment se fait-il que le régime économique actuel ne soit pas en faillite permanente? Il l'est mais cela passe inaperçu tant nous sommes habitués aux modalités marchandes de l'échange et de la production. Les faillites existent au quotidien et avec elles des destructions de productions et d'excédents pour les entités qui ne parviennent pas à générer plus de valeur qu'elles n'en ont versée en salaires. Toutefois, ce n'est pas le plus important. Pour combler cet écart permanent entre ce que les économistes appellent «l'offre et la demande», mais ce qui serait plus juste de nommer la valeur monétaire de la production disponible et la valeur monétaire des salaires perçus, les États et leurs émanations bancaires viennent à la rescousse de la population globale des entreprises en créant de la monnaie, du crédit et de la dette. Les bureaucraties expertes des institutions publiques dépensent

l'argent qu'elles n'ont pas, ou qu'elles créent, pour éponger les excédents monétaires inassimilables, engendrés par l'appropriation du travail d'autrui. Elles s'efforcent de consommer au moyen d'un crédit sans cesse reconduit ces excédents inaccessibles au pouvoir d'achat des salariés.

Les crises de surproduction et l'hypertrophie des flux financiers ne sont que les expressions les plus récentes de cette contradiction consistant à obliger des individus à produire un excédent qu'ils ne pourront jamais s'approprier. Le régime de l'obligation de livrer son excédent à autrui est dépendant d'un système de contraintes et de menaces permanentes pesant sur la majorité des individus. Ces derniers pourraient être stimulés par l'appât du gain s'ils avaient la possibilité de récupérer l'excédent produit et de le consommer. Mais cela ne sera jamais possible dans le cadre d'une société inégalitaire puisqu'elle a pour fondement l'appropriation de l'excédent d'autrui. Toute différence de rétribution provient nécessairement d'une distribution inégale de l'excédent total réalisé. Le raffinement ultime, chez les idéologues de ce régime, est de faire passer l'état de survie de la majorité pour un système de liberté dans lequel chacun aurait sa chance d'accaparer un peu plus de l'excédent produit par son voisin. Pourtant, même les maigres pourboires du maître ne sont qu'une façon de faire accepter l'abandon de la richesse engendrée.

Si les excédents des régimes de contrainte du travail d'autrui sont si visibles historiquement, cela tient autant au fait que leurs hauts rendements sont obtenus par la menace qu'à l'impossibilité de les assimiler pleinement par tous les individus. *La richesse produite par les systèmes inégalitaires est artificielle en ce sens qu'elle s'accumule mécaniquement par la privation de ceux qui l'ont produite.* Une organisation sociale capable de donner un accès égal aux excédents, sans les fossiliser dans des symboles monétaires, serait beaucoup plus prospère au sens où elle mettrait fin au régime de survie imposé aux cohortes sans écus.



Chercher la suppression des inégalités n'implique pas de renoncer à la production d'excédents et d'être réduit à la survie. C'est bien plutôt le régime des inégalités économiques qui suppose la survie comme horizon ordinaire. L'accès égal aux ressources permettrait justement que les excédents soient consommés par tous et non plus accumulés par ceux qui ont le pouvoir de contraindre les autres au travail aliéné.

Mais se pose alors une difficulté d'ordre éthique: comment puis-je m'approprier une fraction égale de l'excédent total généré par le travail de tous de façon durable dans le temps? En effet, si nous prévoyons simplement de redistribuer, à parts égales, les valeurs monétaires issues de la vente de toutes les productions, rien n'empêche certains de préférer accumuler ces valeurs et d'autres de les dépenser en continu. Dans ce cas, avec le temps, l'homme aux écus ne manquera pas de faire à nouveau son apparition. Celui qui aura conservé soigneusement cette fraction égale des bénéfices de tous sera tôt ou tard à la tête d'une quantité importante de monnaie, qu'il pourra utiliser pour acheter des biens inaccessibles à celui qui n'aurait jamais accumulé le moindre argent. Le fait de figer les excédents économiques dans la monnaie, c'est-à-dire une valeur d'échange infinie, qui ne craint ni le temps, ni l'usage, conduit nécessairement à des inégalités entre les individus. Le problème n'est pas que certains soient beaucoup plus cupides que d'autres, mais que l'existence d'une valeur d'échange inaltérable amène à la formation de poches d'accumulation, dans lesquelles elle grossit inégalement, volontairement ou non, et donne alors une supériorité à ceux qui en disposent. L'idée d'acheter le travail d'autrui ne se concrétise qu'à la condition qu'un individu ait réalisé une accumulation initiale.

Avant d'être un instrument d'échange, la monnaie a sans doute pour origine la nécessité de stocker ces excédents inassimilables, extorqués aux individus contraints. Avant

d'organiser la circulation des biens, la monnaie a surtout pour avantage de perpétuer le travail forcé. En instaurant un système d'échange dans lequel je peux faire des réserves symboliques d'excédents, je conserve sous forme abstraite ce pouvoir d'obliger l'autre à travailler pour moi. Ce n'est que secondairement que la monnaie me permet d'acquérir des biens dont j'ai besoin pour vivre. Ce dernier usage est réservé à ceux qui survivent afin de les contraindre à se vendre. Mais pour l'État, dès les premières cités mésopotamiennes, la monnaie est un outil comptable, souvent virtuel, pour représenter les quantités d'excédents issues du travail forcé. La bureaucratie experte crée d'abord une monnaie pour ne pas perdre ce qu'elle a extorqué et, opportunément, pour rétribuer les catégories laborieuses. L'usage de la monnaie par les deux parties en présence, celui qui oblige et celui qui est obligé, ne fait que renforcer ce rapport d'assujettissement au fil du temps.

S'approprier un excédent de façon éthique ne peut donc pas passer par cet instrument qu'est la monnaie, c'est-à-dire un symbole qui fige pour une durée indéterminée les richesses produites. À l'instar des livres sacrés qui mortifient les corps pour mieux les soumettre à une caste, la monnaie mortifie le travail humain en le fossilisant dans les livres de compte tenus par des experts. La suppression de la monnaie est la condition pour à la fois donner vie aux excédents économiques et en finir avec le travail docile. Toutes les entités économiques jusqu'à présent sont fondées sur cet usage de la monnaie qui détermine le caractère globalement inassimilable des excédents en même temps que la contrainte au régime de survie.

La modalité technique d'une appropriation éthique des excédents sans monnaie reste à trouver. Au sein d'entités économiques alternatives, cette disposition doit répondre à deux critères: (i) produire de l'excédent assimilable par tous de façon égale; (ii) recourir à un travail humain qui ne soit plus contraint.

Supposons, dans l'esprit de la grande politique des hollandais radicaux, une expropriation des entités capitalistes

actuelles après un mouvement politique d'ampleur à l'échelle d'un ou plusieurs continents en vue d'une abolition des inégalités économiques. La question de la simultanéité d'un tel changement et celle de la possibilité de le mener jusqu'à son terme sont négligées. Les deux critères précédents seraient-ils satisfaits? Peut-on produire un excédent assimilable par tous à parts égales dans de telles entités? Si elles continuent à utiliser la monnaie, cette égalité est hors de portée car des poches d'accumulation inégales pourront toujours se former. Par ailleurs, si elles persistent à rétribuer inégalement les diverses fonctions en leur sein, payer davantage le chef que l'exécutant, même dans des proportions faibles, l'excédent sera inégalement partagé. Enfin, cette appropriation d'entités fondées sur l'extorsion d'excédents à autrui ne pourra jamais donner vie au second critère pour une raison capitale: l'appareil de production et d'échange capitaliste est organisé autour du travail contraint, tant dans les habitudes et les rapports humains existant en son sein que dans les processus matériels pour produire des richesses. Dans cet appareil, générer de l'excédent économique, c'est déposséder autrui des fruits de son travail. Croire que l'on pourra construire un système économique juste en collectivisant ce fondement est une narration infirmée par les faits.

La probabilité qu'un travail docile et monnayé soit susceptible d'être retourné en son contraire et de se transformer en un régime d'égalité économique semble nettement moins élevée que celle d'entités économiques alternatives parvenant au fil du temps à inventer de nouvelles modalités de production et d'échange. Les usines concentrationnaires d'Asie sont-elles amendables? Qu'en resterait-il si l'on devait y faire vivre les deux critères précédents? L'excédent économique dans ces usines est réalisé par l'encasernement des ouvriers et la monétarisation de leur travail. Si l'on libère ces camps de travail modernes en supprimant ces deux aspects, ils ne pourront plus rien produire. Il est impossible de passer subitement, sans

période d'essais, d'erreurs et de sélection, d'un régime économique inique à un nouveau modèle dans lequel les individus auront découvert comment répartir également les excédents et comment travailler sans docilité.

Si l'on persiste à croire, en l'absence de toute expérience positive, qu'une appropriation collective des entités iniques suffirait à faire advenir la libération du travail humain, par le simple fait d'une répartition monétaire égale des excédents, le risque est grand de justifier toutes les formes de contrainte du travail par des régimes prétendument « communistes » ou « socialistes ». Le stalinisme a reproduit la docilité du travail monnayé, à la sortie d'une guerre dévastatrice, pour assurer la survie du nouveau régime. Il fallait que les usines et toute l'économie tournent pour que ce régime ne s'effondre pas et ne soit pas renversé à son tour. La difficulté apparente, pour le nouveau pouvoir, a été de parvenir à produire suffisamment de ressources, en atteignant un certain rendement, pour remédier aux pénuries engendrées par la guerre. Mais un problème plus fondamental se dissimule derrière cette urgence vitale. Un nouveau régime politique fondé sur un vœu d'égalité sociale, naissant sans modèle économique concurrent faisant vivre cette égalité dans une part significative de la société, n'est-il pas condamné à recourir au travail docile et monnayé ? Avant d'être l'accaparement des excédents par une bureaucratie en situation de pénurie, le stalinisme a correspondu à la perpétuation du travail contraint issu des entités capitalistes ou tsaristes, faute de modalités alternatives. Tant que l'on ignore comment produire et échanger des ressources selon nos deux critères précédents, toute conquête politique se réduira tôt ou tard à reproduire l'obéissance servile exigée par l'homme aux écus. Ce problème ne relève pas d'une lacune d'ordre psychique ou cognitif, comme les penchants autoritaires de certaines personnalités ou les défauts de stratégie politique des dirigeants, mais seulement d'une incapacité objective à produire des excédents de façon éthique, sans exiger d'autrui une soumission

aveugle au chef et à la monnaie. Ce que les hollandais radicaux nomment «la crise du mouvement ouvrier» signifie pour eux une défaillance stratégique et idéologique, c'est-à-dire la croyance que les «bons» chefs politiques nous font défaut, alors qu'elle exprime notre ignorance des moyens techniques pour faire vivre des rapports économiques sans travail docile et monnayé. Remédier à cette ignorance ne dépend pas d'un génie politique providentiel, ni même d'une théorie prétendant à quelque vérité désincarnée, mais d'un long et patient travail pour établir, à la manière d'artisans, des modèles de production et d'échange innovants.

Même si une manne inattendue était tombée entre les mains des bolcheviks, pendant ou après la guerre postérieure à la révolution, le régime ne serait pas devenu plus équitable et tolérant par l'effet de l'abondance. En effet, comment expliquer que la dictature se soit amplifiée et poursuivie lorsque la production a atteint des niveaux importants à partir des années 1930? Les privilèges de la minorité bureaucratique n'ont été que la surface visible d'une impuissance globale à faire autrement qu'à extorquer de l'excédent par la monnaie et la docilité.

Poser comme moyen d'émancipation l'appropriation commune d'entités conçues *pour* et *par* le travail contraint est un leurre. Que ferions-nous d'un camp de prisonniers? Imaginer que la reconversion serait facile et rapide, en pensant qu'il suffit de posséder des locaux et des machines pour approvisionner tout le monde de façon équitable, c'est méconnaître les processus par lesquels le travail humain produit des excédents. Dans les usines d'Asie, par exemple, les locaux et les machines ont été conçus pour un travail servile et des produits à visée purement monétaire. Dans un régime qui aurait pour objectif la fin du travail contraint, ces locaux et ces machines, ou tout cet appareil de production orienté vers l'extorsion de l'excédent d'autrui, seraient parfaitement inutilisables. Au XX^e siècle, en Russie et en Chine, en même temps que des révolutions

affirmant l'ambition de l'égalité sociale ont modifié les institutions politiques, un tel appareil de production a été utilisé. Ce dernier s'est reproduit sans encombre et a été porté jusqu'aux sommets pour l'une d'elles, sans que jamais les conditions du travail humain ne se soient engagées sur la pente d'une conversion éthique. La contradiction propre à toute idéologie hollandaise, vœu d'égalité et impuissance à la réaliser, était déjà présente dans ces régimes politiques à l'origine.



Il y a une justification courante du travail docile en régime de marché : l'accaparement des excédents produits par le travail d'autrui est le système qui maximise la création de valeur et de richesses. Ce serait grâce à de gigantesques encasernements dans des usines et des bureaux que des quantités de valeurs monétaires importantes pourraient être extraites du travail humain, en se concentrant, en s'investissant et en débouchant sur de nouvelles accumulations de capitaux. Si chacun devait travailler pour lui-même, sans être en mesure de contraindre le travail d'autrui et d'en récupérer les excédents, alors la création de richesses serait cantonnée à de microscopiques quantités individuelles, nous faisant retourner à un hypothétique âge désolé et miséreux.

Cette justification se ferme sur elle-même en congédiant la préoccupation éthique par un argument de nécessité : même si le travail contraint n'est pas conforme à la réciprocité dans les rapports humains, nous n'aurions pas d'autre choix que de l'accepter car il est la condition absolue de la prospérité et ce qui nous protège d'un retour à la misère des périodes sombres de l'histoire et aux affres du sous-développement. C'est un équivalent de la justification d'un Léviathan hobbesien à qui l'on abandonne sa liberté pour garantir sa sécurité. Nous devrions nous soumettre au travail docile et abandonner nos excédents afin d'être assuré de vivre dans un état de richesses suffisamment élevé. Le salariat serait la contrepartie de la prospérité la

plus grande possible pour tous. Les excès du Léviathan comme les inégalités économiques seraient des conséquences malheureuses mais inévitables si l'on souhaite une sécurité sans faille, soit contre le désordre politique, soit contre la pauvreté.

Ce genre de justification du travail docile repose sur la croyance que la valeur serait *créée*, c'est-à-dire commencerait là où il n'y avait rien auparavant. Concevoir la production de richesses comme le fruit d'une création est solidaire de l'idée que l'encasernement du travail humain maximise la quantité de richesses produites. En effet, si l'on suppose que le travail humain, par quelque intervention dans le réel (une production d'objet ou de service), fait apparaître de la valeur à partir de rien, alors il est naturel de penser que la force du développement économique sera proportionnée à son rendement. Plus ce dernier crée de la valeur, plus la prospérité sera grande. Or, seule la contrainte permet d'atteindre le plus haut rendement du travail humain. Si l'on laissait l'individu moyen à lui-même, il se contenterait d'une quantité de travail et d'un rendement optimisant son effort, et non d'un acharnement à produire toujours plus et mieux. Par conséquent, dans un monde gouverné par la croyance que le travail humain crée de la richesse à partir de rien, le travail docile apparaît comme l'unique moyen pour obtenir les meilleurs rendements et les quantités de richesses les plus importantes. La ruée des Occidentaux vers le travail asiatique, à partir du début des années 1980, illustre la corrélation entre ces deux idées.

Mais, en toute rigueur, prétendre que le travail *créé* de la richesse n'est pas exact. Si l'on définit la richesse par l'utilité, parle-t-on d'une création de valeur d'usage? Les transformations opérées sur le réel par le travail humain donnent accès à un usage nouveau s'il y a consommation effective du produit de ce travail. Cette utilité est contenue comme une énergie potentielle dans le réel avant l'acte de transformation. Elle devient visible et sensible, comme une énergie cinétique, après l'acte de transformation, une fois qu'elle est consommée. Un

sachet de thé, mis en vente dans un magasin, semble provenir de nulle part et relever du génie d'un producteur capable de forcer des éléments naturels à nous livrer une utilité. Mais cette valeur d'usage du sachet de thé existait de façon virtuelle, avant sa fabrication, dans ses composants et leur capacité à devenir un tel objet économique. Supposons que ce sachet de thé ne soit pas consommé et qu'il soit déposé dans un lieu désert jusqu'à ce qu'il se décompose naturellement. Nous ne pouvons pas dire qu'une valeur d'usage a été créée par du travail humain; dans ce cas, des éléments naturels ont été organisés d'une certaine façon par quelque individu (le thé a été récolté, traité et conditionné), puis ceux-ci ont évolué à leur tour jusqu'à la dégradation finale sans qu'aucune utilité n'ait été réalisée. Ainsi, je peux dire que la valeur d'usage d'un objet économique n'est rien d'autre qu'un rapport de consommation établi avec un individu; ou bien elle est *potentielle*, ou *in nisu* pour reprendre une expression de Diderot, tant que l'acte de production et de consommation n'a pas eu lieu; ou bien elle est *effective* quand ces deux actes sont advenus. Dans cette perspective, le travail humain ne crée pas de valeur d'usage mais il l'exprime seulement en tant qu'intermédiaire obligé entre la matière inorganisée et la matière consommée.

La situation est-elle différente si l'on considère la richesse comme de la valeur d'échange, c'est-à-dire de la monnaie au sens large? Peut-on dire que la valeur d'échange est créée par le travail humain? Là encore, croire qu'une chose surgit à partir de rien est une illusion cognitive. Si l'on prétend que c'est l'homme aux écus qui crée cette valeur en ajoutant une marge au produit vendu, par la vertu de son esprit d'entreprise et de son goût du risque, et surtout par l'opportunité de fixer un prix avantageux, il reste que sa marchandise doit être vendue pour rendre cela possible, c'est-à-dire qu'un acheteur doit disposer de la quantité de valeur d'échange suffisante pour effectuer la transaction. En considérant tous les échanges dans leur ensemble, il est nécessaire qu'une masse monétaire

circule de main en main pour que les marchandises réalisent leur valeur d'échange. Tant qu'une marchandise n'est pas vendue, sa valeur d'échange est nulle ou strictement potentielle comme pour une valeur d'usage non consommée. Le capitaliste ne crée donc pas de valeur d'échange en proposant un produit à la vente; au mieux, il ne fait que capter une fraction de la masse monétaire en circulation par la réalisation d'un acte de vente. S'il vend un sachet de thé deux euros et que celui-ci ne lui a coûté qu'un euro, il n'a pas créé un euro de valeur; il a seulement récupéré un euro de plus qu'il n'avait au départ dans l'ensemble de la masse monétaire en mouvement. L'homme aux écus ne fait donc que transformer la répartition des quantités de valeur d'échange disponibles.

Mais doit-on alors dire, avec Marx, que c'est le travail du salarié, et non le négoce de son maître, qui crée de la valeur? La richesse économique est-elle créée par le travail docile? Il n'y a pas de raison de recourir là aussi au tropisme de la création. Si l'on distingue une durée spéciale du travail salarié durant laquelle il produit gratuitement pour son employeur quelque marchandise (une fois qu'il a produit l'équivalent de son salaire), et que l'on situe là l'origine de la création de la plus-value, cela ne doit pas passer sous silence que ce surtravail est strictement potentiel tant que la vente du produit du travail n'a pas eu lieu. Autrement dit, le travail salarié n'engendre une plus-value pour le capitaliste qu'à la condition que des quantités de valeur d'échange, de la monnaie, soient reçues en contrepartie de la marchandise produite. Dans ces conditions, il n'y a pas de création de valeur mais simplement le transfert d'une quantité de monnaie préexistante vers l'entreprise qui utilise le travail salarié, puisque s'il n'y a pas de vente, la valeur d'échange de la marchandise demeure purement virtuelle, si ce n'est nulle, quelle que soit la quantité de surtravail extorquée.

Il est donc possible de conclure que le travail humain ne crée pas non plus de valeur d'échange, au sens de la richesse

monétaire, mais qu'il rend seulement possible des transferts et des répartitions nouvelles de la masse monétaire entre les agents économiques⁵. De façon générale, la notion de création, dans le domaine de la connaissance, est toujours suspecte parce qu'elle viole un principe fondamental de conservation qu'a énoncé en son temps Épicure et que la physique moderne a illustré de différentes manières: rien ne devient à partir de ce qui n'est pas.

Les valeurs d'usage et d'échange ne sont ainsi que des symboles abstraits, lettrés ou chiffrés, qui n'ont pas d'autre réalité objective que des flux d'objets, de monnaie entre les individus. En tant que symboles, elles ne peuvent jamais correspondre à quelque chose qui ressemblerait à une création ontologique, c'est-à-dire à une apparition à partir de rien de choses utiles, de richesses quantifiées. Il y a toujours quelque chose qui précède ces objets économiques empêchant de les diviniser.

Si le travail ne crée pas de richesse au sens strict mais répartit ce qui est déjà disponible, de façon virtuelle ou non, dans une population donnée, on comprend l'importance de la croyance à la nécessité du travail docile à haut rendement. Elle permet de maintenir une majorité d'individus sous le commandement des autres afin de perpétuer ces répartitions inégales d'utilité et de monnaie. Le travail contraint conditionne le mouvement de répartition inégale des objets et de l'argent. Si l'on parvenait à travailler librement, c'est-à-dire à répartir également les excédents, il n'y aurait pas de retour

5. Il n'est naturellement pas question ici de traiter de la monnaie mais seulement de montrer que la valeur d'échange n'est pas créée à partir de rien. Quand certains disent que les faussaires ou les banques centrales «créent» de la monnaie, ils ignorent que ces actes de mise en circulation ont pour contrepartie certains événements mentaux, voire sociaux, qui sont eux-mêmes tout aussi quantifiables en principe. Ainsi, «batter monnaie» ou «faire tourner la planche à billets» ne sont pas de pures créations mais la transformation d'un état mental en un symbole qui soit tient dans la main, soit se lit sur un écran.

à un état de nature miséreux, ou à une sorte d'annihilation apocalyptique de la société civile. Ce qui est disponible sous le régime du travail docile, en termes d'utilité ou de monnaie, serait encore présent dans un régime à répartition égale. La différence ne consiste que dans l'organisation des flux d'objets économiques.

Ainsi, la croyance qu'une prospérité est nécessairement attachée au travail docile n'est qu'un masque de la répartition inégale des utilités et de la monnaie. La capacité à transformer le réel, pour le rendre utile et adéquat à nos besoins, ne peut pas disparaître dans une sorte de création inversée en cas de fin du travail contraint. Le spectre de la pauvreté et des faibles rendements en cas de régime alternatif correspond à cette pensée créationniste en économie qui voit apparaître subitement des marchandises et des symboles financiers. Si l'on comprend que rien ne va s'évanouir dans la nature en cas de nouvelle organisation du travail, alors il faut regarder en face la possibilité de flux économiques éthiques entre les individus.

Le progrès technique donne l'illusion que l'organisation industrielle fondée sur l'accaparement de l'excédent d'autrui *crée* des richesses d'usage ou d'échange. C'est l'idée que sans le salariat, nous n'aurions jamais eu l'avion, l'ordinateur ou des rendements agricoles importants. Mais ce n'est qu'un biais qui instaure une relation causale fictive entre une répartition inégale des flux économiques et l'état des habiletés humaines à agir sur le réel. Ces deux ensembles sont indépendants dans la mesure où la recherche d'améliorations techniques, c'est-à-dire comment s'insérer le plus adéquatement dans le réel, existe dans notre rameau depuis au moins l'époque de ces outils travaillés par des pré-humains, tandis que l'obligation de livrer à un autre ses excédents est toute récente au regard de ce temps long. Cependant, l'essentiel n'est pas là. Le point décisif est que «rien ne se crée par miracle économique». Si un objet a de la valeur pour nous, à quelque égard que ce soit, cela est fonction de mouvements, de transformations et non

d'un «réservoir», selon l'expression de Wittgenstein, duquel tout devrait jaillir pour nous dispenser ses bienfaits. Le travail contraint et l'inégalité des flux économiques peuvent être supprimés sans que cela n'implique la disparition de la nécessité de produire des excédents. En finir avec l'obsession du rendement ne conduit pas à la misère et à la mort de toute valeur économique puisque les richesses sont déjà là, sous forme potentielle, avant même leur consommation effective. Le travail docile n'est solidaire que des flux inégaux de ressources entre les individus.

Tant que nous croyons à un réservoir tout-puissant à l'origine de la richesse, nous sommes impuissants à modifier les mouvements économiques, perçus comme une manne divine. Ce n'est qu'en concevant la valeur économique comme une quantité créée que l'on peut considérer ces flux comme de simples transformations, modifiables et ajustables. La conséquence sur le plan de la technologie éthique s'énonce simplement : *nous ne concurrencerons pas les entités inégalitaires en cherchant à atteindre un niveau supérieur de rendement, car cela obligerait à recourir à un travail encore plus docile.* Il faut abandonner le fétichisme du rendement créé pour découvrir comment produire ce dont nous avons besoin sans la menace de la mort sociale. Nous devons élaborer à tâtons, dans le temps, des façons libres de travailler, c'est-à-dire garder la maîtrise de nos excédents et distribuer, selon un accès égal pour tous, les flux qui en découlent.



Les inégalités économiques engendrent la perte du désir chez ceux qui ont accès à toutes les ressources possibles et une frustration à peu près permanente pour les autres. L'activité consistant à accumuler sans fin de la monnaie dans les entités inégalitaires est corrélée à ces flux dissymétriques. Que reste-t-il à faire d'autre que de fossiliser des excédents dans de la valeur d'échange quand l'utilité n'a plus de valeur? Celui qui

dispose de toutes les ressources possibles n'en perçoit plus le prix physique et ne se consacre plus qu'à reproduire le privilège d'échapper au travail contraint. Mais pour les autres, comment trouver le plaisir et le contentement quand on court après des ressources plus ou moins difficiles d'accès? Celui qui n'a pas accès à toutes les ressources possibles est prisonnier d'un désir insatiable. Il s'abandonne à l'homme aux écus par nécessité et s'engluie dans cet état à travers une gamme inépuisable de frustrations. Ainsi, les inégalités économiques ne se définissent pas simplement comme un déséquilibre arithmétique de possessions mais avant tout comme deux infinités en constante inadéquation, l'accumulation de valeur d'échange contre le désir de valeur d'usage.

C'est pourquoi la croyance des hollandais radicaux affirmant que «les opprimés changeront le monde» et celle des modérés prétendant «vouloir changer le monde pour les opprimés» aveuglent ceux qui ont la suppression des inégalités pour objet. Les opprimés, ou ceux qui n'ont pas accès à toutes les ressources et qui sont travaillés par ces frustrations infinies, ne peuvent rien changer tant qu'ils endurent cet état les obligeant à abandonner leurs excédents à autrui. Rien ne changera pour les opprimés tant que les flux de ressources, en raison de leur inégalité, les écrasent d'un désir en permanence insatisfait. Autrement dit, il n'y a pas à attendre un hypothétique sursaut de conscience politique dans l'esprit des opprimés, ou dans celui de leurs dirigeants, pour mettre fin au régime qui les asservit. Quand bien même une révolte chasserait les maîtres d'un jour que renaîtraient ceux du lendemain sur le terreau de frustrations toujours existantes. Seule la mise en œuvre concrète, patiente et résolue d'un accès égal pour tous aux ressources, dans des entités sociales nouvelles, permettra de nous libérer de cette hydre à deux têtes qu'est la quête infinie de valeur.

Les mots, les idées, les prises de conscience ne changent le réel qu'à la condition qu'ils soient des outils ajustables et

modulables, et non s'ils sont conçus comme une pièce d'un dispositif théorique en attente de sa réalisation. Croire qu'un progrès technique donné résulte de l'application de la théorie d'un génial savant est une illusion majeure. La théorie du savant vient toujours représenter, *après coup*, dans un tableau symbolique d'ensemble ce que des expérimentateurs, des artisans anonymes, des testeurs en tout genre ont d'abord révélé au contact immédiat de la matière. Il n'y a pas de raison qu'il en soit autrement dans le domaine de la transformation sociale et éthique. Il faut d'abord découvrir par quels procédés pratiques un accès égal aux ressources devient réel avant de prétendre rédiger des théories socialistes de l'histoire. Il faut se défaire du modèle professoral et préférer devenir de modestes artisans.

La conclusion générale de ce chapitre est qu'il nous faut abandonner les différentes croyances faisant des inégalités une vertu. Elles sont puissantes car elles existent aussi bien chez les sarkozystes que chez les hollandais, comme je l'ai examiné, pour le bienfait supposé de récompenses inégales, la prétendue inégalité naturelle des aptitudes, l'aiguillon du désir d'avoir plus que l'autre ou la justification du travail contraint par le rendement créé.

Il est impossible de déterminer à l'avance ce que seront des rapports sociaux d'égalité, ni comment parvenir à une éthique des flux économiques. Mais il n'y a rien à craindre à s'efforcer de les construire. Ce que nous découvrirons en cours de route sera probablement loin de tout ce que nous pouvons imaginer aujourd'hui. Il faut seulement garder comme fil conducteur l'ambition de réaliser des actes éthiques conscients.

Chapitre 5

Les croyances à une transformation sociale douloureuse

Chez Hegel et Marx, la transformation sociale est représentée comme une lutte douloureuse, dure et impitoyable, de l'esprit contre lui-même pour le premier et de l'humanité avec elle-même pour le second. Le processus de la «vie éthique» consiste pour eux dans une lutte entre l'égoïsme et l'altruisme, durant laquelle l'individu trouve son véritable intérêt, non dans la domination de l'autre, mais dans une coopération universelle. L'individu doit prendre conscience que son épanouissement individuel ne peut se réaliser pleinement qu'à la faveur d'une harmonie sociale achevée. Comme cette révélation éthique n'a jamais été une réalité chez la majorité des hommes et que la société civile comme l'État ont toujours été le théâtre de petites et grandes tyrannies, force est de conclure que le chemin sera long et tortueux avant son avènement. Une lutte est nécessaire pour que cette idée vienne à la conscience de l'individu abstrait ou de la classe sociale. Militer pour une vie éthique revient donc, ici, à animer un mouvement vers cette prise de conscience qui rendra possible l'adéquation entre mon bonheur individuel et celui des autres.

Cette vision de la transformation sociale est en contradiction absolue avec ce que nous pouvons observer couramment.

La plupart des individus ne séparent pas bien longtemps la vertu de la récompense ; leur bonheur et leur morale ordinaires consistent dans ce qu'ils obtiennent pour eux et leurs apparentés. Il semble improbable d'envisager qu'ils soient, un jour, amenés à un bouleversement mental tel qu'ils épousent la façon de penser de cette petite partie d'individus anormalement sensibles aux souffrances des autres. En cas de crise sociale grave, confrontés aux dangers et à l'incertitude de périodes troublées, les individus sont encore moins susceptibles de faire coïncider leurs actes individuels avec l'idéal d'une vie éthique universelle. La réalité ordinaire est d'abord celle des instincts de survie, de jouissance, de reproduction de soi et des siens. Comme les hégéliens savent parfaitement cela, ils n'ont pas d'autre choix que de nous dire que le passage de l'humain ordinaire à l'humanité vertueuse sera radical et douloureux.

Selon eux, l'esprit, l'humanité souffrent nécessairement pour parvenir à cette adéquation entre l'individu et la société. Mais ils n'ont pas distingué deux sortes de douleur qui s'entremêlent dans leur vision du changement social. Il y a la douleur ordinaire des inégalités qui engendrent des frustrations de tous ordres chez la plupart des gens, et la douleur marginale d'une poignée qui fait le constat accablant que l'humanité n'a aucun penchant à la vie éthique universelle. Or, celui qui souffre dans le processus moral hégélien, c'est l'individu sensible au malaise altruiste prêt à militer pour y remédier, et non l'ensemble des humains dont les misères sont parfaitement indifférentes à la possibilité d'une société juste. Pour atténuer son malaise altruiste, cet individu transforme sa souffrance de ne pas voir advenir une société éthique en l'annonciation que ce nouveau monde va arriver. Il survit à un sentiment désagréable en posant tout simplement qu'un sentiment contraire, tôt ou tard, prendra le dessus : le plaisir de vivre dans une société harmonieuse. C'est un moyen efficace, bien que complètement idéaliste, de surmonter des troubles intimes au moyen d'une projection dans l'avenir, qui peut se

résumer poétiquement en disant «après la pluie le temps est beau». L'attente d'une prise de conscience généralisée, au cours d'un épisode de crise sociale, n'est qu'une expression de cette métamorphose d'une insatisfaction mentale présente en un discours rassurant sur le futur.

Les souffrances objectives corrélées aux inégalités économiques n'impliquent pas de réclamer une autre société, une vie éthique, des rapports sociaux justes, etc., mais elles exigent seulement un accès à des ressources qui soulagent immédiatement les frustrations occasionnées. Les souffrances subjectives liées au constat de comportements humains dénués d'éthique conduisent à chercher un soulagement idéologique, qui peut tout à fait être atteint grâce à certaines idées sans que la malnutrition, le mal-logement, etc., ne soient effectivement empêchés. Il est facile d'imaginer un militant convaincu d'œuvrer à une vie éthique et apaisée de faire certaines actions qu'il définit comme des moyens efficaces d'y participer, mais qui vit dans un monde où les inégalités et les frustrations ne cessent de s'accroître.

Si l'on regarde en face ce malaise altruiste, sans chercher à l'évacuer par les ressorts cognitifs plus ou moins raffinés du verbe hégélien, et si l'on cesse de croire qu'un groupe social puisse être éthique, alors il est possible de penser la transformation sociale comme une source de plaisirs et d'épanouissement strictement individuels. En formulant que les techniques de la transformation sociale doivent être agréables à tous ceux qui y participent, et non un sacerdoce qui ne convient qu'à la partie la moins vigoureuse des individus, jouissant des cruautés qu'ils s'imposent à eux-mêmes, nous n'avons plus à courir après l'adéquation douloureuse entre l'intérêt individuel et la société vertueuse. Le meilleur moyen de soulager en même temps les deux types de souffrances consécutives aux inégalités est de faire de la vertu un bonheur, c'est-à-dire que l'acte éthique conscient soit toujours l'occasion d'un plaisir. Si nous produisons et distribuons des ressources de façon réciproque,

en concurrençant les entités inégalitaires durablement, alors nous générerons à la fois une satisfaction objective dans l'acte de consommation et une satisfaction subjective dans la diminution effective des inégalités.

Cette fondation de l'éthique par le plaisir, et non par un impératif moral dessinant l'horizon de la bonne société, constitue un moyen beaucoup plus efficace pour soulager le malaise altruiste que la projection idéale dans un avenir rassurant. En effet, si des entités sociales diffusent des satisfactions multiples à leurs membres, il est hautement probable qu'elles prospèrent et attirent à elles de nouveaux membres. Cette croissance sera le meilleur moyen de rendre consistant et robuste le changement social, qui s'accompagnera lui-même du sentiment que nous sommes en possession d'une technique pérenne pour supprimer les inégalités. Au contraire, si un groupe s'enferme dans des certitudes purement verbales sur la transformation sociale sans générer de plaisirs et de succès reproductifs significatifs, il est à craindre qu'il soit condamné à l'impuissance en même temps qu'à l'insatisfaction généralisée de ses membres.

Comment expliquer le succès reproductif des entités inégalitaires à but lucratif? Ces entités changent le monde en permanence en fournissant à tous les ressources indispensables pour vivre et en luttant pour conserver leur position. Le combat ici est douloureux uniquement pour les individus enrôlés par la contrainte pour travailler et produire ces ressources. Mais il y a des satisfactions indubitables pour les différentes strates d'individus à la tête de ces entités et également pour ceux qui consomment les ressources distribuées. Si ces entités nous dominent, c'est sans doute moins en raison de leur force intrinsèque que du fait de leur capacité à générer des satisfactions en quantité suffisante chez un nombre d'individus important. Autrement dit, peser et agir sur le réel, en matière sociale, consiste d'abord à susciter des satisfactions croissantes chez le plus grand ensemble d'individus possible.

Fonder un groupe social uniquement sur le soulagement du malaise altruiste ne peut conduire qu'à de petites entités repliées sur elles-mêmes, dont l'emprise sur le réel est faible. En revanche, parvenir à constituer des groupes qui procureront, par le biais de ressources propres, de la satisfaction à tous, à ceux qui produisent comme à ceux qui consomment, peut représenter un avantage décisif par rapport aux entités inégalitaires. Le point faible de ces dernières est qu'elles sont fondées sur du travail contraint, asservi et dépossédé de son excédent. Si des entités concurrentes proposaient aux individus un travail libéré, fondé sur le plaisir et l'accès égal aux ressources, il est probable que leur succès reproductif serait fort puisqu'elles seraient beaucoup plus attractives pour les individus n'ayant que leur force de travail à vendre.

Tant que les opprimés n'auront que leurs souffrances pour espérer changer le monde des rapports sociaux, il est à craindre que leur transformation du réel ne soit cantonnée qu'à la sphère de partis politiques plus ou moins habiles pour atténuer le malaise altruiste. Il faut explorer la possibilité que la jouissance soit une condition indispensable pour réussir à changer la société et pour supprimer les inégalités. Expérimenter si des entités fondées sur l'accès égal aux ressources et une appropriation réciproque des excédents peuvent susciter des satisfactions suffisamment fortes pour déclasser les entités inégalitaires, constitue ainsi un programme de recherche central pour une technologie éthique.

Cette hypothèse de recherche de la satisfaction maximale peut se formuler simplement : *afin qu'un acte éthique conscient s'insère dans une succession croissante d'actes de même nature, il suppose un plaisir réciproque pour tous ceux qui sont impliqués dans sa survenue.*

Cela revient à faire du plaisir réciproque la condition pour qu'existe le second critère de la réciprocité entre les individus énoncé plus haut : *un succès reproductif du groupe concerné égal ou supérieur à celui de groupes inégalitaires voisins.* L'acte

moral de la mauvaise conscience impuissante des hollandais n'entame pas le pouvoir des entités inégalitaires car il n'apporte que de bien maigres satisfactions, en général qu'à ceux qui souffrent de malaise altruiste.



Les hollandais expriment de diverses manières la croyance que la transformation sociale est par nature douloureuse, y compris lorsqu'il s'agit de supprimer les inégalités. Cette idée a sans doute pour origine une thèse centrale chez Marx concernant sa représentation de l'histoire des entités humaines.

Un extrait célèbre du *Capital* la condense à merveille : « La force est l'accoucheuse de toute vieille société en travail. La force est un agent économique¹. »

Dans l'allemand qui a servi à cette traduction, Marx utilise l'image d'une sage-femme (« *Geburtshelfer* ») qui véhicule le thème des souffrances associées à l'accouchement. Il y aurait une douleur indispensable pour que naissent de nouvelles sociétés. Un agent opère ce passage : une « force » (« *Gewalt* ») qui est tout à la fois une violence et une puissance. Qu'est-ce que cette force propre à l'engendrement social ? On pense naturellement aux crises sociales et politiques durant lesquelles le recours à la violence physique peut être observé. Mais cette force n'est pas que l'ensemble des conséquences tragiques des conflits humains. Elle est aussi une nécessité discursive inspirée de Hegel, et à travers lui du *Nouveau Testament* (Jean), fondée sur un *modèle monogénique* : pour que le fruit se développe, il faut que la graine meure. Pour que de nouveaux rapports sociaux parviennent à sortir de terre, il faudrait que les anciens soient supprimés, remplacés immédiatement. Or, cette suppression ne peut être que douloureuse puisqu'il s'agit

1. Karl Marx, *Le Capital*, trad. Joseph Roy, révisée par Karl Marx et corrigée par Maximilien Rubel, dans Karl Marx, *Œuvres*, 1^{er} vol., Gallimard, 1963, livre I, section 8, chap. XXXI, p. 1213.

de métamorphoser un état social en un autre radicalement différent. La force dont parle Marx, conçue comme un agent de transformation sociale, est une violence car elle présuppose que le nouvel état social émerge des entrailles de l'ancien, à la fois en luttant contre lui et en conservant de lui quelque part. Les jeux de langage de Hegel avec le verbe *aufheben* reposent sur cette ambiguïté. Cette force implique moins la destruction de l'ordre ancien, avec l'image des désordres sociaux conduisant au chaos, qu'un renversement complet de cet ordre contre lui-même. La violence comme force historique inévitable repose ainsi sur une pensée monogénique de l'évolution sociale où la succession des entités sociales ne peut se concevoir que sur le mode de la lignée individuelle, où le papillon prend la place de la larve, l'enfant celle du parent.

Mais si l'on raisonne, dans le sillage de Darwin, à l'échelle des populations et de leurs capacités variées à engendrer plus ou moins de descendants, alors la transformation sociale peut être pensée selon un *modèle polygénique*. Divers groupes sociaux occupent un espace commun et ils ont des taux de reproduction plus ou moins forts. Les groupes qui auront le meilleur taux transformeront effectivement les rapports sociaux dans la mesure où ils diffuseront leurs habitudes plus largement que les autres. Avec le temps, ces groupes s'imposeront à une majorité d'êtres humains, non pas au moyen d'une force accoucheuse intervenant intentionnellement dans un combat, mais de façon aveugle, par le seul poids d'une masse d'individus adoptant certaines façons de se comporter en société. Ce modèle est polygénique car les groupes dominants ne sont pas assurés de se reproduire indéfiniment plus que les autres. Ils sont concurrencés tôt ou tard par des groupes qui propagent d'autres habitudes en développant des caractères nouveaux. Ces groupes sociaux moindres peuvent coexister avec les groupes dominants durant de longues périodes avant de s'imposer, de refluer ou de disparaître. La différence fondamentale avec la vision monogénique hégélienne est que l'on suppose ici une pluralité concomitante

de rapports sociaux qui évoluent, non pas selon une succession uniforme de suppressions, mais par des différences quantitatives entre leurs succès reproductifs respectifs.

Si les entités fondées sur la reproduction maximale du capital se sont imposées peu à peu, à partir de la Renaissance, cela ne s'est pas fait immédiatement, sans que ne subsistent les entités fondées sur du servage, une religion, un monarque, un parlement, un privilège, une corporation, une communauté paysanne, etc. Aujourd'hui, alors que la domination des entités capitalistes semble absolue, il naît sans cesse et subsistent d'autres entités organisées par des règles et des objectifs différents. Rien n'indique que les entités capitalistes ont supplanté totalement toute autre forme d'organisation sociale. Seul leur taux de reproduction leur permet de se maintenir en position de force face aux autres.

Dans cette perspective, la violence et la douleur ne sont que des outils parmi d'autres à la disposition des groupes sociaux, qui peuvent contribuer à augmenter ou à diminuer leur succès reproductif. L'expropriation par la force des petites communautés paysannes a fourni une main-d'œuvre docile aux entités capitalistes. Mais les satisfactions apportées par les ressources distribuées par ces entités sont des outils tout aussi importants, sinon plus, pour leur procurer un succès reproductif considérable. De même, ces entités peuvent recourir à des libéralités de toute sorte, le mécénat, le commerce équitable, le souci de l'environnement, le don humanitaire, etc., de façon à capter un plus grand nombre de consommateurs. Il n'y a aucune nécessité de croire que la transformation sociale ait pour moteur une force univoque et douloureuse. La reproduction sociale dépend d'une multitude de moyens techniques, dont la violence n'est qu'un aspect, qui n'ont d'intérêt que du point de vue de la vigueur avec laquelle des entités s'accroissent dans le temps.

Les hollandais modérés contemporains ont pour particularité d'avoir effacé toute référence à la violence politique

comme moyen de parvenir à un nouvel état social plus juste. La lutte dure et infinie des hégéliens a été de moins en moins convoquée depuis la fin du XIX^e siècle, sans doute en raison de la difficulté d'attirer à soi des individus, dans le cadre d'un parti politique, en leur promettant du sang et des larmes. Pour autant, la croyance à une transformation sociale sur le mode monogénique a perduré et, avec elle, la croyance que cela doit s'accompagner d'un effort collectif, d'une forme de sacrifice de soi pour le bien commun. En dépit du renoncement aux forcepts marxistes, il s'est maintenu l'idée que quelque opération douloureuse pour l'individu égoïste est indispensable afin de réaliser l'harmonie sociale.

Un extrait illustre bien l'importance du modèle monogénique chez les hollandais pour penser l'histoire humaine :

Alors le défi est là, devant nous : c'est de définir une nouvelle gouvernance de la mondialisation. Je me garde de nourrir l'illusion qui voudrait que la solution à tous nos problèmes – et il y en a ! – serait de nier le monde tel qu'il est. Le rôle des progressistes n'est pas de fuir la réalité, c'est de la transformer. Ce n'est pas de raconter une histoire, c'est de faire l'Histoire. Le rôle des progressistes, c'est de construire pas à pas, pays par pays, continent par continent, une alternative politique au libéralisme².

On a bien ici une vision monogénique consistant à vouloir supplanter un système, le « libéralisme », par un autre à la manière d'une reproduction individuelle, au lieu de penser en termes de populations d'entités sociales. C'est en définissant de nouvelles règles de la mondialisation que ce nouveau régime social peut advenir, ou que le progressiste fait l'histoire. Mais pendant qu'il a le sentiment de créer l'histoire, ce progressiste n'égratigne pas un seul instant la vitalité des firmes mondiales qui fournissent les ressources dont les individus ont besoin. Je

2. Discours de François Hollande, décembre 2012, Forum du progrès social.

néglige naturellement l'aspect psychologique de ce discours et la grande probabilité qu'il ne soit pas sincère.

Un autre extrait du même discours indique que la croyance dans la nécessité du sacrifice individuel, du renoncement au plaisir et de l'impératif douloureux, est toujours présente :

Pour terminer mon propos, je reviendrai sur ce qui a toujours été dans l'Histoire le rôle des progressistes, à chaque génération, à chaque époque. Cela a toujours été de préparer la transition, de passer d'un monde à l'autre, d'être des intermédiaires, des liens entre les individus, les territoires, les générations et même les catégories sociales. Qu'est-ce qui a manqué aux progressistes ces dernières années? Une doctrine? Sans doute, mais surtout une unité d'action, une solidarité³.

Pour parvenir à ce monde idéal de l'harmonie des intérêts individuels, il faut peut-être une doctrine mais surtout une action commune, définie comme une «solidarité». Que vient souligner ici ce terme? Les progressistes ne parviendront à changer le monde qu'en renonçant à penser individuellement et en se sacrifiant pour atteindre «une unité d'action». Ce n'est pas en trouvant dans l'effort pour la transformation sociale des plaisirs et un bonheur concret; c'est en acceptant de se soumettre à l'idée de l'intérêt général. Autant dire que la condition du changement social est toujours dans un renoncement à soi. Cela est cocasse dans la bouche d'individus, comme ce président, animés presque exclusivement par leur carrière et leur position dans la pyramide sociale. Mais l'aspect psychique n'a pas lieu d'être ici.

Des hollandais un peu moins modérés ont adopté comme stratégie de mêler des accents de violence symbolique à l'idée du sacrifice de soi, en prenant garde de ne pas en revenir à la force accoucheuse de Marx et au thème de la dictature du prolétariat. La «révolution citoyenne» illustre cela parfaitement :

3. *Ibid.*

La méthode d'action de cette doctrine s'observe dans les nouvelles révolutions de l'Amérique du Sud et du Maghreb. Aucune n'a encore dessiné une forme politique définitive. Leur point de départ vient d'abord de l'impuissance des systèmes politiques à répondre aux problèmes élémentaires de la vie quotidienne. L'épuisement des institutions et des partis politiques totalement impliqués dans la reproduction sans fin de la prétendue «seule politique possible» engendre une immense désertion civique. Puis elle est bientôt suivie d'une vague dont l'Argentine a fourni la première le slogan fédérateur: «*¡que se vayan todos!*» Alors commence une prise de pouvoir qui s'exprime par une implication individuelle très forte des individus en action. Cette prise de pouvoir n'a pas d'autre objet que de régler des problèmes concrets. Elle se propose souvent d'ailleurs de commencer par en définir de nouveaux moyens institutionnels. C'est pourquoi tant de révolutions contemporaines commencent par la convocation d'assemblée constituante. Ce processus est universellement observable. Il s'agit bien d'une révolution puisqu'il se donne pour objet de changer les institutions, le régime de la propriété dans de nombreux domaines et la hiérarchie des normes aux commandes de la société. Cette révolution doit être qualifiée pour être nommée avec précision. Il faut l'appeler «révolution citoyenne» puisqu'elle consiste en la prise du pouvoir par chaque personne se rendant ainsi responsable de l'intérêt général de la communauté humaine⁴.

La dernière phrase de l'extrait est exactement un appel au dépassement des égoïsmes individuels qui devraient se réaligner dans un «intérêt général» réconciliateur. Le lexique de la révolution est conservé partiellement mais toute violence réelle en a été retirée, comme le suggère par son abstraction cette définition de la révolution citoyenne, suivant cet extrait dans le même discours: «La révolution citoyenne est le mouvement réel qui abolit l'ordre actuel et elle est la conscience de sa nécessité.» La pensée monogénique héritée de Hegel et de Marx a bien été reproduite, avec l'idée que l'ordre nouveau doit remplacer immédiatement l'ordre actuel, au cours d'un épisode

4. Discours de Jean-Luc Mélenchon, «Le défi de la politique dans un monde multipolaire», 12 octobre 2012.

de lutte nommé ici «révolution citoyenne». Toutefois, la sage-femme a disparu, non pas en raison du fait que nos sociétés seraient moins violentes qu'avant, mais parce qu'elle épouvante la plupart des électeurs et des militants d'aujourd'hui. Le renoncement à la violence dans le champ politique des hollandais modérés n'implique pas qu'ils aient abandonné l'exigence du sacrifice individuel pour la communauté, ultime refuge d'une violence sourde que chacun doit être prêt à s'infliger à soi-même pour le bien des autres.

Il y a donc un point commun entre Marx et les hollandais de toutes sortes, en dépit des efforts de certains pour s'en démarquer, qui réside dans cette croyance à une force qui abolit l'état de choses actuel en se substituant à lui à la manière d'une métamorphose. Cette force est la promesse d'une réconciliation entre l'individu égoïste et la vie éthique attendue entre tous. Elle nous rassure car c'est une manière de nous persuader qu'un jour nous ne serons plus uniquement préoccupés par notre instinct de survie individuelle, que nous vivrons dans un monde harmonieux et que le mouvement de l'histoire soulagera notre malaise altruiste. Mais elle est très inquiétante car elle suppose de renverser par la violence, symbolique ou non, ceux qui s'opposeraient à cette réconciliation et surtout d'être capable de supporter la douleur d'un renoncement à soi pour les autres.

L'essentiel ne réside donc pas dans l'alternative entre la réforme pacifique et la révolution violente qui traverse les variétés de l'idéologie hollandaise. Que la sage-femme ait disparu ou non des discours, il n'en demeure pas moins que la transformation sociale n'est jamais présentée comme une source de plaisirs, de jouissances, de vie mais toujours comme une relégation de la plupart des exigences individuelles au profit du seul soulagement du malaise altruiste. Cette croyance quant à la nature du changement social est un obstacle à une réduction réelle des inégalités puisqu'elle ne vise qu'un seul type de frustration, pour la catégorie de la population sensible

aux injustices, au lieu de chercher à remédier aux frustrations du plus grand nombre fondées sur l'accès aux ressources.

Ainsi, la véritable alternative se situe entre une pensée monogénique de la transformation sociale, impliquant douleurs et sacrifices au nom du bien commun, et une approche polygénique, dans laquelle la solidarité entre la récompense individuelle et l'égalité économique est le critère de réussite.



Néanmoins, cette pensée monogénique soulève un problème fondamental qui apparaît lorsque les utopistes sont renvoyés à la réalité brutale de l'histoire par les hollandais. Si changer la réalité sociale passe par l'accomplissement d'actes éthiques conscients au sein d'entités économiques concurrentes des entités inégalitaires, que faire du risque d'être attaqué et soumis par la force à une bande d'individus armés, au service de ces dernières? Les organisations coopératives traditionnelles, dans les campagnes notamment, ont été, à différentes époques et dans de nombreux lieux, détruites par des groupes organisés qui avaient pour objectif la mise au pas des populations et leur enrôlement, direct ou non, afin de les soumettre au travail contraint et de capter leurs excédents. Les exemples ne manquent pas, des enclosures en Angleterre à la tyrannie chinoise contemporaine, et ils s'accompagnent moins d'une violence sauvage que de règles ayant force de loi, établies pour asphyxier les systèmes de partage commun et asseoir la domination d'un groupe. Que faire face à la violence, en général institutionnelle, des entités inégalitaires accoutumées à déposséder autrui pour se reproduire?

L'objection des hollandais lucides serait la suivante: même si l'on parvenait à mettre en place des entités faisant vivre l'égalité dans l'accès aux ressources, à l'instar des coopératives ouvrières, les groupes sociaux inégalitaires feront tout pour les anéantir dès qu'elles constateront qu'elles représentent une menace pour leur contrôle des excédents. Si le nombre

de leurs clients et de leurs salariés dociles diminue en même temps que des entités nouvelles se développent et prospèrent, la bureaucratie experte cherchera à endiguer la croissance de ces dernières par tous les moyens. Par conséquent, on serait reconduit à la pensée monogénique: il faut supprimer les entités inégalitaires avant de pouvoir construire de nouveaux rapports sociaux car elles empêcheront par la force le développement de tout groupe alternatif.

C'est là que le recours à la violence réelle, à la force accoucheuse de Marx, semble incontournable. L'usage de la force est en effet un moyen décisif, pour tout groupe social, de défendre son territoire, sa propriété, son droit contre les menées d'un groupe concurrent. Les entités inégalitaires donnent l'impression que ce moyen de changer le réel est exclusif et qu'en dernière analyse tout se ramène à lui dans l'histoire des sociétés humaines. Le tableau des expropriations, des mises en esclavage, des exterminations, des pillages nous indignent naturellement à juste titre sur le plan individuel, mais il ne faut pas que ce sentiment de révolte nous empêche d'analyser la marche aveugle des groupes sociaux, qui sont étrangers à toute préoccupation éthique et qui utilisent la violence comme un outil parmi d'autres à leur disposition.

Une distinction doit être faite entre la violence d'un groupe social luttant pour sa survie ou son expansion et les sentiments suscités par l'usage de cette violence. L'horreur des violences commises par les groupes inégalitaires, au cours de l'histoire, relève du malaise altruiste. C'est une émotion extrêmement puissante qui est bien souvent à l'origine de l'engagement politique, syndical ou associatif des individus. Mais elle ne doit pas être mêlée à la recherche des moyens techniques pour assurer la naissance et le développement d'un groupe égalitaire. Cette dernière ne doit pas être obscurcie par la force du sentiment de révolte et par le scandale engendrés par la violence des groupes sociaux. Cette séparation permet d'énoncer deux limites à l'égard de la violence sociale: (i) *la violence*

des groupes sociaux dominants n'est pas un trait de caractère tout-puissant qui obligerait à n'envisager la transformation sociale qu'à travers elle; (ii) la violence des groupes sociaux en général est un moyen de survie et de développement qui peut être utilisé par une entité composée d'actes éthiques conscients.

Les sentiments de dégoût et d'injustice associés aux violences sociales ne doivent pas être introduits dans la sphère de la technologie éthique. Cela peut sembler paradoxal que de vouloir bâtir des rapports sociaux justes sans renoncer à employer le moyen qui suscite notre effroi et la plus grande part de notre malaise altruiste. Mais c'est justement l'association de ces sentiments à l'analyse des sociétés qui nous conduit à voir la violence soit comme le levier absolu sans lequel rien ne changera, dans le sillage de la force accoucheuse de Marx, soit comme le repoussoir absolu, qui doit être écarté par principe de toute action en raison de son immoralité.

Le meilleur moyen de soulager ces sentiments est, au contraire, de dompter l'usage de la violence sociale, en arrêtant de la diviniser ou de la diaboliser, pour la mettre au service du succès reproductif d'entités fondées sur des actes éthiques conscients. La violence n'est légitime qu'à cette condition, non pas parce qu'elle serait entre les mains d'individus investis de la mission de garantir l'intérêt général (le père, le despote éclairé, l'État, les exploités), mais seulement en raison d'un usage destiné à protéger l'accès égal de tous aux ressources.

Il y a donc deux sortes de légitimation de la violence sociale. Chez les hollandais, il y a la croyance que son emploi est nécessaire et juste s'il s'agit de protéger un individu en situation de faiblesse, comme la victime d'un criminel, une personne discriminée, des salariés exploités, des opposants politiques bâillonnés, des minorités persécutées, etc. À l'inverse, la violence est insupportable et provoque l'indignation lorsqu'elle s'exerce dans l'autre sens, c'est-à-dire dans un rapport où (i) est reconnu un dominant et un dominé et (ii) le dominant utilise la violence à son avantage. Si la seconde condition n'était pas

remplie, par exemple si c'est le dominé qui faisait usage de la violence et remportait quelque victoire, alors l'usage de la violence serait légitime. Par exemple, un résistant en guerre avec un occupant tyrannique peut employer des moyens militaires pour lutter contre cet ennemi et ne sera pas inquiet pour cela si l'occupant est finalement chassé du pays. La violence peut ainsi être employée sans réserve morale dans les cas où elle préserve d'un rapport de domination advenu ou non encore advenu.

Cette façon de justifier une partie de la violence sociale, ou d'accorder certaines de ses émotions avec des coups de force, n'a pas de réalité objective dans la mesure où tout acte de violence entre individus n'est qu'un rapport de puissance aveugle, qui n'a en lui-même aucun ressort moral ou éthique. Un acte de violence n'est qu'une affirmation de soi contre l'autre, l'expansion de quelque individu au détriment d'au moins un autre, sans que cela ne puisse être qualifié de légitime sauf à reconnaître un droit spécifique à l'une des parties en lutte. Mais cette reconnaissance est par nature arbitraire et circonstancielle. Elle dépend en général de la nécessité de faire coexister les individus entre eux dans une situation donnée; l'État, le maître, le père ont disposé du droit de punir de façon variable au cours du temps; les crises politiques, les révolutions, les guerres redéfinissent ceux qui sont considérés comme dominants. Autrement dit, alors que la violence sociale est toujours le triomphe d'un camp sur un autre, la distribution des populations qui en bénéficient et de celles qui en pâtissent ne cessent de varier au fil du temps. Ces fluctuations montrent que la violence est d'abord un expédient social pour organiser des droits, un accès aux ressources, entre des gagnants et des perdants.

Supposons un tortionnaire cruel dans un camp de concentration qui est finalement renversé et tué lors d'une révolte des prisonniers. Toute violence commise par le bourreau nous est insupportable tandis que celles occasionnées pendant la mutinerie constituent, pour la plupart d'entre nous, un soulagement et même un châtement bien mérité. Il ne s'agit pas

d'aller contre ces sentiments et de prétendre dépasser des émotions naturelles au moyen d'une analyse de la violence sociale, ni même de dire qu'une solution pacifique aurait pu être trouvée. Je soutiens seulement qu'il n'y a pas de différence de nature entre les violences ayant eu lieu dans ce camp, qui sont simplement l'expression d'un combat pour la vie des uns contre les autres. Si un individu favorable à la politique du tortionnaire devait faire connaître ses sentiments, il aurait un jugement sur la légitimité des violences exactement contraire au mien. Rien ne pourrait nous départager sur ce terrain subjectif. La seule réalité indiscutable serait le ou les individus toujours en vie après ce camp.

La violence ne peut donc pas être légitimée au moyen de la reconnaissance d'un état de faiblesse d'un camp par rapport à l'autre. Cette reconnaissance nous trompe car elle considère l'adversaire, le dominant, comme une pure étrangeté et nous donne l'impression que notre point de vue serait absolument vrai. Les sentiments que nous éprouvons à l'égard de l'usage de la violence sont nécessairement engagés, à travers nos appartenances et la perspective que nous occupons, et il n'y a ni raison de vouloir y échapper ni raison de les ériger en vérité universelle.

La seule façon de légitimer la violence sociale *pour soi* est de la considérer comme un outil spécifique pour défendre ou accroître un accès aux ressources, et *pour les autres* de la mettre au service de groupes sociaux ayant pour ambition un accès égal aux ressources.

À la question de savoir ce que des entités égalitaires peuvent faire face à la violence prévisible des entités inégalitaires, il est donc clair que l'usage de la force ne doit pas être écarté, non pas dans l'idée d'un moment agonistique ultime, mais avec la perspective de survivre, de croître, de persévérer au jour le jour par tous les moyens. En cessant d'être obsédé ou effrayé par la violence, un groupe social se concentre ainsi sur la seule chose qui lui importe : le déploiement de sa vitalité.



Il y a une contradiction propre à la vision monogénique de la transformation sociale chez les hollandais radicaux. On pourrait l'appeler le «cercle vicieux de l'inégalité» et il pourrait s'énoncer ainsi : tant que les structures économiques ne changent pas, les comportements individuels ne peuvent pas changer ; tant que l'égoïsme des intérêts individuels demeure le tropisme commun, les rapports sociaux injustes ne se modifient pas.

Pour ces hollandais, l'éducation n'y fera rien ; tant que les gens ont faim ou sont soumis au chantage à l'emploi, à l'insécurité économique, à des pressions multiformes pour augmenter leur productivité, ils agiront de façon fruste et égoïste, empêchant le passage à la vie éthique universelle. L'inégalité s'entretient elle-même dans une sorte de boucle de rétroaction où le comportement individualiste est l'effet de rapports sociaux marqués par la brutalité et la domination, tout en étant aussi la cause de la perpétuation de ce régime social. Mais comment alors la transformation sociale sera-t-elle possible et pourra-t-on sortir de ce cercle infernal ?

Chez Marx, la violence d'une révolution sociale représente la cause efficiente permettant de sortir de cette boucle. Chez les hollandais radicaux, l'étincelle peut prendre le nom de «révolution citoyenne» et autres expressions évacuant le recours à la force physique. Mais il ne s'agit là que de causes secondes. La véritable cause première, celle qui brise ce cercle vicieux de l'inertie sociale, réside dans la conscience des individus. Ce n'est que par une prise de conscience d'ampleur, à la faveur de quelque événement comme une guerre, une crise, voire une élection, que l'individu en viendrait à se retourner contre les dominants pour établir la vie éthique. La sortie du comportement individualiste et l'élan vers la concorde sociale dépendent d'une sorte de choc mental concomitant chez un grand nombre de gens. Des causes accessoires à la prise de conscience sont également convoquées selon les variétés de hollandais, en général l'existence d'un parti apte à la prise du pouvoir, soit selon des voies institutionnelles,

soit selon la voie insurrectionnelle. Il n'en demeure pas moins que la cause première est une idée qui frappe les esprits en même temps, c'est-à-dire la pensée qu'il faut abandonner le point de vue égoïste et s'unir aux autres pour renverser les exploités, réaliser un monde juste.

On entrerait alors dans un «cercle vertueux altruiste» où la prise du pouvoir consécutive à la prise de conscience permet une appropriation des moyens de production, leur reconversion au service des intérêts de tous, la fin des rapports de domination et finalement l'avènement de comportements doux, apaisés, solidaires, engendrés par la sécurité économique et le bien-être. La vie éthique se répandrait ainsi dans la société grâce à une tempête mentale qui aurait congédié à la fois l'individualisme ordinaire du régime de la survie et la pyramide sociale organisant les inégalités dans l'accès aux ressources.

Il est remarquable que ce passage d'un cercle vicieux à un cercle vertueux, selon un modèle monogénique, requiert la prise de conscience des opprimés comme une cause première. Penser le changement social ici consiste à mobiliser implicitement un ordre causal qui agit comme un réservoir capable de tout changer et sans lequel rien ne nous sortira du cercle vicieux. Mais d'où vient cette attente d'une prise de conscience plus ou moins générale? Qu'est-ce qui nous autorise à envisager, à désirer cet événement?

L'attente d'une prise de conscience des opprimés se fonde-t-elle sur des observations passées qui auraient produit une accoutumance dans nos cerveaux et dont on sait par expérience qu'elle devrait advenir à l'instar du Soleil revenant chaque matin? Les épisodes de crise au cours desquels des populations se révoltent sont rares mais ont bien eu lieu dans le passé. Nous n'en avons pas l'habitude mais nous pouvons faire l'effort de nous placer à une échelle de temps large qui laisse supposer que de tels épisodes ont une certaine probabilité d'occurrence dans le futur. Mais cette perspective n'éclaire en rien cette attente d'une prise de conscience; il s'agit en

réalité d'un calcul de probabilité séparé du fait d'espérer ou de souhaiter un tel événement. Un adversaire résolu de tout régime égalitaire peut parfaitement concevoir la survenue possible de crises révolutionnaires, sans qu'il ne manifeste le désir qu'elles aient bien lieu.

Cette attente d'une prise de conscience devient problématique si l'on songe qu'elle est un souhait étroitement corrélé à l'habitude de penser en termes causaux. Les deux cercles sont deux discours sur les causes qui animeraient des sociétés. Autrement dit, ce désir de la prise de conscience des opprimés, dans les urnes ou dans les rues, n'est qu'un jeu de langage permettant de concilier ces deux discours contradictoires et de les unifier au moyen d'une cause première absolue. Les discours des hollandais sur les grands courants qui transforment les sociétés ne sont sans doute que des manifestations de notre appareil cognitif prompt à voir des causes partout afin de pouvoir s'insérer et agir dans le réel.

Que se passerait-il si nous renoncions à penser la transformation sociale selon ce schème causal? Il ne s'agit pas de dire que les révoltes n'ont pas lieu ou n'ont pas de lien avec ce qui change les rapports sociaux. Si l'on bannit la pensée causale pour seulement envisager des systèmes de déterminations réciproques⁵, nous ne sommes plus face à un désir ou une attente en mal de confirmation. Nous savons seulement que toute variation dans un système donné est susceptible d'autres variations. Il n'y a donc pas à privilégier un ordre causal particulier, une fiction, un désir, mais seulement à procéder comme des artisans patients qui effectuent des modifications et observent au fur et à mesure comment leur objet se transforme.

5. Pour une formulation théorique sur le plan épistémologique de cette perspective, voir Pascal Charbonnat, «Vers un déterminisme libéré de la cause», in François Pépin & Pascal Charbonnat (dir.), *Le Déterminisme entre sciences et philosophie*, Éditions Matériologiques, 2012, p. 343-408.

La pensée causale a tendance à anticiper ce que sera l'événement futur et elle a besoin de construire des récits sur l'existence de causes pour concilier ses désirs avec le réel ; elle agit pour que ses désirs deviennent réalité. Dans notre vie courante, ce processus cognitif fonctionne assez bien. J'ai observé que ce figuier donne des fruits tous les ans à la fin de l'été. Si je désire cueillir des figues sur cet arbre, je vais tout mettre en œuvre pour être présent lorsqu'il donnera ses fruits. Un discours mental sur la cause me sera nécessaire pour y parvenir : ce figuier est cause de figues à un certain moment, à moi d'agir pour être là quand il dispensera ses effets.

Toutes les actions mises en œuvre pour être présent sont absolument solidaires d'une attente d'un genre spécial qui ne se confond pas avec un simple calcul de probabilité. L'attente renvoie tout autant à une passivité qu'à une prévision, voire à un pari. J'agis ainsi parce que je m'attends à ce que l'événement « figues à cueillir » vienne épouser mon désir. Autrement dit, la croyance à la réalisation de mes désirs, à l'adéquation entre moi et le réel, est indispensable à mon action. L'expression « Il prend ses désirs pour des réalités » peut être étendue à tout un chacun et pas exclusivement à une personne velléitaire. Sans l'attente que le réel sera conforme à mon désir (et non pas seulement l'habitude de voir quelque chose se répéter), il n'y a pas de discours sur les causes, ni action pratique ordinaire.

Une pensée des déterminations réciproques est une autre voie possible, peut-être pas pour nos actes courants, mais pour envisager quelque transformation sociale plus large. Il ne s'agit plus d'agir pour l'avènement d'une cause qui donne raison à nos désirs. Aucun récit n'est plus nécessaire si l'on assume la disparition des ressorts théâtraux d'une narration. Je ne cherche plus à obtenir un réel adéquat à ma vie intime et à partir en quête des causes en lui qui pourront satisfaire cette ambition. Je n'ai pour objectif que quelque mode d'allocation des ressources qui soulage à la fois mon malaise altruiste et mes besoins propres de ressources. Je n'attends pas d'une

cause quelconque la survenue d'un tel système organisant les flux de ressources. J'agis seulement pour qu'existent de tels flux de manière durable. À cette fin, j'opère sur des durées courtes et j'évalue sans cesse l'état du système advenu sans préjuger qu'une portion du réel surdéterminerait les autres pour y parvenir (par exemple la prise de conscience, l'infrastructure économique ou le parti). Ce retrait de la pensée causale n'implique pas son bannissement mais simplement la coexistence de plusieurs modalités d'action et de pensée chez un même individu. Plutôt que de me laisser envahir par l'attente que le réel soit identique à mes désirs, je me représente ici comme un individu fragmenté qui peut, en même temps, espérer sans agir et agir sans espérer.

Cette approche fonctionnelle, au sens des déterminations réciproques présentes dans une fonction mathématique, implique de sortir du récit des causes et des effets comme instrument pour transformer la société. Chez les hollandais radicaux, il y a l'idée que la violence serait un réservoir causal qui tout à la fois maintient l'ordre dominant en place et doit le renverser tôt ou tard. Chez les modérés, seule une violence symbolique d'ordre électoral joue un rôle de pivot dans leur narration. Cette place spécifique accordée à la violence sous ses différentes formes conduit à attendre la prise de conscience qui lui donnera corps. En effet, l'idéologie hollandaise, par-delà sa diversité, suppose deux croyances qui alimentent les récits du changement du réel : (i) *quelque souffrance inévitable est un effet requis pour changer la société, qu'il s'agisse d'une violence physique ou symbolique, à l'encontre des individus opposés à l'intérêt commun*; (ii) *une prise de conscience d'un nombre significatif d'individus est une cause première indispensable pour faire advenir l'intérêt commun*.

Si les hollandais sont dans une posture d'attente et de désir vis-à-vis de cette cause, cela tient à ce que la violence ou la souffrance à déployer sont conçues comme des effets d'événements mentaux individuels, et non comme des outils

dénués d'intention ou de contenus moraux mis en œuvre par des groupes sociaux. Il faut attendre que l'exploité, l'électeur, le peuple de gauche se réveillent et traduisent en acte leur métamorphose mentale. L'attente est une posture inévitable puisque la cause ultime de toute transformation repose sur un mouvement intime dans la pensée de chaque individu. Or, ces espaces mentaux sont des choses très difficilement observables, comparables ou aptes à une synchronisation. Pour sortir du cercle vicieux des inégalités et entrer dans le cercle vertueux de l'altruisme, selon cette idéologie, il faudrait que des individus en grand nombre connaissent la même métamorphose mentale à la fois dans son contenu même (les objectifs, les décisions à prendre, etc.) et dans sa temporalité (de façon concomitante). Le fait que des électeurs mettent le même bulletin dans une urne ou le fait que des individus manifestent et s'insurgent ensemble n'implique pas une identité de leurs contenus mentaux, ni *a fortiori* une volonté commune. La prise de conscience tant désirée est bien une illusion sur l'existence d'un pouvoir causal unifié des esprits à l'échelle sociale.



D'où vient cette croyance, commune aux modérés et aux radicaux, que la transformation sociale passe nécessairement par l'actualisation d'une forme de souffrance ou de violence voulue par des consciences réunies ?

Il y a en effet un autre critère de légitimité à l'emploi de la violence, chez les hollandais, qui consiste à dire qu'elle doit être administrée par une volonté, un esprit ou un sujet doué de sens moral. La violence commise par une entité dénuée des facultés cognitives habituellement rencontrées chez les humains ne peut ni être légitime, ni condamnable sur le plan moral. Si un animal sauvage s'attaque, dans un espace naturel, à un individu qui menace ses ressources, personne ne se demandera si cette bête a bien fait ou non, sauf si on lui accordait un sens moral ce qui est peu probable. En revanche, si un

individu abat un cambrioleur qui s'est introduit chez lui pour lui dérober quelque bien, alors les opinions vont diverger et certains jugeront légitime cet acte de violence, d'autres non.

Faut-il en conclure que l'usage de la violence pour réaliser la vie éthique universelle serait l'ultime souffrance légitime à infliger à autrui, justifiant son emploi par sa disparition définitive ? Dans ce cas, la violence est légitime pour transformer la société si elle est voulue par un être moral désirant en finir avec elle et la commettre pour la dernière fois. Un animal ou un fou dangereux ne peuvent pas être violents légitimement car ils n'ont pas la faculté mentale de se projeter dans l'avenir et de désirer recourir à la souffrance pour un bien moral à venir. Transposée à l'échelle des entités sociales, cette idée devient : un groupe social dispose d'un droit légitime à la violence pour changer la société à condition qu'elle soit l'expression d'une volonté commune pour apporter un bénéfice moral tel, au sens donné plus haut à ce terme, que le recours à la violence ne soit plus nécessaire. Dans le langage courant, cela correspond trivialement à l'expression « On ne fait pas d'omelette sans casser d'œufs ».

Cette façon de parler, en apparence anodine, révèle la croyance qu'il faut parfois être prêt à sacrifier certaines choses, comme notre sentiment que l'usage de la violence est mauvais ou, tout simplement, l'intégrité d'autrui en commettant des actes contrecarrant des adversaires politiques, pour aboutir à un mieux-être social inédit. Cela s'applique tout autant, au moins sur le plan symbolique, aux hollandais qui repoussent l'intervention de la sage-femme de Marx puisqu'ils sont prêts à contraindre par le biais des institutions politiques ceux qui s'opposeraient à « l'alternance », à la « révolution citoyenne », etc. Il est remarquable que, pour les modérés comme pour les radicaux, la transformation sociale passe par quelque acte qui serait réprouvé en lui-même s'il n'y avait pas la perspective d'un gain moral. Infliger une souffrance, physique ou symbolique, à quiconque nous répugne spontanément mais elle devient

acceptable si elle est considérée comme un moyen irréversible, c'est-à-dire définitif et non récurrent, pour engendrer des rapports sociaux plus conformes à un ensemble de normes morales.

C'est dans ce cadre que les violences et les souffrances commises au nom d'un groupe social donné sont légitimées. La justification par la souveraineté, la démocratie ou même le progrès masque cette croyance que le mieux-être social suppose un sacrifice inévitable, déplaisant mais juste. Ce sacrifice semble nécessaire car une croyance corollaire l'accompagne : il y a des individus opposés à cette transformation ou dont les intérêts entravent sa survenue, qui sont comme des « porcs-épics sociaux » et qu'il faudra destituer d'une manière ou d'une autre de leurs positions. Finalement, la « multitude » dont parle Hobbes, les individus à l'état séparé cherchant à satisfaire leurs désirs sans égard pour les autres, constitue cette représentation qui fonde la nécessité du recours à la souffrance pour obtenir un mieux-être social. La décision rationnelle d'un être moral renonçant à cette multitude pour se soumettre à un État protecteur est d'abord une violence qu'il s'inflige à lui-même, à la vie de ses instincts, à sa dimension asociale, avant d'être un réconfort pour son besoin de paix. Ou tout du moins, le conflit en lui de ces différents désirs est déjà la marque d'une souffrance préexistante.

Dans ce cadre, à l'échelle des instincts de l'individu ou à celle d'un groupe social, il y a ainsi la croyance qu'il faut se résoudre à faire violence aux désirs asociaux, aux individus entravant la concorde morale, pour que des rapports sociaux apaisés puissent s'épanouir. Il faut lutter et supprimer les éléments qui empêchent l'organisation rationnelle et morale de la société. La sage-femme de Marx peut vite faire peur dans cette perspective, comme en témoigne la prévalence des hollandais modérés, puisqu'infliger une souffrance physique à autrui est un type d'omelette qu'on réalise seulement dans des situations extrêmes et qui peut sembler d'un coût trop élevé par rapport à l'incertitude de parvenir à un changement social satisfaisant.

La représentation de l'individu ou du groupe social comme une multitude de désirs conflictuels implique donc deux croyances: (i) *il va falloir s'entendre sur le plan moral pour survivre, c'est-à-dire la société doit accorder les plaisirs et les peines de ses membres;* (ii) *cela impliquera une souffrance pour digérer les éléments récalcitrants, c'est-à-dire une violence peut être administrée légitimement si elle crée un système d'arbitrage des plaisirs et des peines.*

Étonnamment, cette représentation de la multitude conflictuelle ressemble à la version caricaturée de Darwin, voyant en lui un adepte d'une lutte généralisée entre les individus conduisant au triomphe des plus forts et à la disparition des plus faibles. Mais ce genre d'idées était là bien avant Darwin et n'a aucun rapport avec son œuvre. Elles existaient déjà sous une forme raffinée chez Hobbes à travers la présupposition que le conflit et la force sont les moyens d'unifier un ensemble donné, l'individu doté d'une raison ou la société composée d'individus. Mais d'où vient cette nécessité de l'unité? Pourquoi devrait-on penser le groupe social comme un tout harmonieux et organisé par une fin commune? Un ensemble doit-il être cohérent pour exister? La croyance à l'inévitabilité de la souffrance pour changer la société dépend de cette exigence, toute cognitive et subjective, qu'un groupe social doit être une totalité unie autour de normes morales.



Que deviendrait le recours à la violence dans des groupes sociaux dont les membres n'ont pas de préoccupations morales mais seulement éthiques?

Si l'on adopte la perspective éthique, au sens donné à ce terme plus haut, un groupe social ne se définit pas par l'existence d'un ensemble uni et cohérent de normes morales. Un groupe social n'a pas pour objet la régulation ou l'arbitrage des intérêts contradictoires de ses membres, c'est-à-dire les inégalités dans l'accès aux plaisirs et aux peines. Un groupe social se décrit seulement par

sa capacité à se reproduire et à croître dans le temps, en fonction de certains flux à l'intérieur de lui-même entre ses membres et à l'extérieur vers d'autres groupes. Un groupe social n'est pas un être de raison mais plutôt une entité comparable à une cellule, hautement complexe mais nullement guidée par quelque finalité rationnelle. Les discours de ses membres pour justifier son existence ne sont que de l'écume, une sécrétion interne qui aide sans doute à une certaine fluidité de ses rouages, sans jamais pour autant être un moteur tout-puissant. Une société n'est pas plus rationnelle qu'un être vivant.

Débarrassés du finalisme, nous aboutissons à une vision fragmentée des rapports sociaux, dans laquelle il devient inutile de rechercher leur essence cachée ou leur cause surdéterminante. Ils ne sont que des traits de caractère plus ou moins observables et qui apportent un succès reproductif plus ou moins important à leur hôte. De la même manière qu'un individu cognitif n'est nullement cet être de raison, de conscience ou de volonté que la tradition a construite et qu'il est au contraire traversé par des courants vitaux inassimilables, une société n'existe qu'à la faveur de la relative proximité des flux de ressources entre ses membres, qui sont en eux-mêmes un tableau d'agitations désordonnées. Je suis conscient que cette approche fragmentée peut susciter une certaine angoisse mais force est de reconnaître que la conception et les croyances cogitocentrées⁶ n'ont permis ni de

6. Être cogitocentré consiste à croire que la pensée et la conscience sont les moteurs de la transformation éthique du monde, comme les Lumières françaises qui voient dans l'éducation et le savoir les moyens d'adoucir les mœurs, ou le marxisme qui fait dépendre le processus de renversement des injustices d'une prise de conscience des masses. Mon idée générale ici est que la transformation éthique du monde est entravée par cette surdétermination accordée au pouvoir de la pensée, qui s'exprime à travers différentes croyances, et qu'il faut faire taire ces dernières avant d'être en mesure d'inventer les outils nécessaires à des actes éthiques conscients. L'éthique ne peut devenir une réalité consciente qu'à la condition de libérer nos actes du sentiment que notre pensée est cause de nos actes.

remédier aux troubles intimes les plus ordinaires, ni de nous donner quelque procédé pour résoudre le problème des inégalités sociales.

Dans cette perspective, l'usage d'une violence physique ou symbolique par un groupe social donné n'a plus à être évalué selon des illusions quant à ce que devrait être une société bonne et unie, dans un présent fictif ou dans un futur désiré. L'approche éthique implique de considérer la violence comme légitime, sous ses différentes formes socialisées, si et seulement si elle est un outil pour protéger l'existence conjointe des deux *conditions de la réciprocité vis-à-vis des groupes inégalitaires*: (i) *l'accès égal des individus aux ressources dans un groupe donné*; (ii) *un succès reproductif suffisant de ce groupe*.



L'idéologie hollandaise est traversée par une antinomie forte entre ceux qui pensent que le changement social doit passer par une série de réformes institutionnelles progressives et ceux qui affirment qu'il ne peut se réaliser vraiment qu'à la faveur de mouvements sociaux radicaux sur une période réduite. Cela revient à dire que pour administrer la souffrance nécessaire à la suppression des inégalités, deux stratégies s'opposent: soit une dilution dans le temps des peines et des frustrations occasionnées par la transformation sociale, soit une sorte d'incision brutale la plus brève possible. Chaque méthode a ses avantages et ses inconvénients. Les disputes autour de l'alternative «réforme ou révolution» les ont présentés suffisamment et ce n'est pas ici le lieu de le faire. En revanche, il est crucial de remarquer que chaque thérapie présuppose un remède plus ou moins douloureux. Mais la guérison ne pourrait-elle pas consister dans le bien-être du malade, dans l'abandon de ce médecin obsédé par la mortification des corps?

Les réformistes défendent leur point de vue en faisant la liste des progrès et des améliorations obtenues au cours du temps. La situation matérielle d'un salarié en France est en

effet bien meilleure aujourd'hui qu'il y a 150 ans. Des luttes, des lois, des événements politiques sont corrélées à ces améliorations lorsqu'elles ont été adoptées. Peut-on pour autant dire qu'ils en sont la cause? Je ne dis pas que leur survenue n'a pas été concomitante à l'amélioration du sort des salariés, mais cela n'implique pas que de tels événements soient la racine à partir de laquelle nous aurions une méthode sûre pour endiguer ou supprimer les inégalités économiques. La première raison est qu'il y a aussi des événements de ce genre qui ont aggravé le sort de la population, à petit feu ou non. La seconde raison est qu'une série de réformes, dans le cadre du système de production des ressources tel qu'il existe, ne peut pas s'extraire des croyances du corpus dominant et des contraintes imposées par la bureaucratie experte. La troisième raison est que l'amélioration des conditions de vie, sous tous ses aspects (la consommation, la santé, l'éducation, etc.), peut se réaliser en même temps que les inégalités économiques s'accroissent de plus en plus, comme en atteste le cours actuel. Par conséquent, les arguments pour présenter la recherche de réformes politiques et législatives comme le moyen de réduire les inégalités ne résistent pas à l'épreuve des faits. Il s'agit tout au plus d'un biais cognitif consistant à identifier une cause et un effet là où deux événements proches dans le temps se manifestent.

Le réformisme a connu plus de succès que les options radicales car il s'attribue la paternité des améliorations de vie observées tout en prétendant administrer les souffrances les moins grandes pour y parvenir. Il prétend maximiser les plaisirs et minimiser les peines. Le réformisme est une morale utilitariste à spectre large.

Mais à y regarder de plus près, il apparaît que les inégalités ne cessent pas et que les améliorations de vie, pourtant croissantes dans le temps, ne font pas disparaître les frustrations et les rapports de domination entre les individus au sein de divers groupes sociaux. Les révolutionnaires répondent donc aux réformistes qu'un tort absolu demeure dans l'organisation

sociale actuelle, en dépit de tous les progrès techniques et consuméristes, dans le rapport entre les dominants et les dominés. Autrement dit, tant que les excédents produits par tous sont alloués et distribués par une minorité de la population, qui se les approprie ou tout au moins décide seul de leur usage, le remède réformiste ne sera jamais qu'un placebo.

Forte de ce constat, la thérapie révolutionnaire entend éliminer ce tort absolu au fondement de toutes les inégalités. Elle recourt pour cela à une morale utilitariste exigeante et élitiste. Selon elle, une crise sociale d'ampleur doit être l'occasion pour les dominés de renverser les inégalités présentes dans les rapports sociaux. C'est le caractère exigeant de cette morale puisqu'elle ne peut se réaliser que lors d'épisodes rares et imprévisibles. Mais il y a également un aspect élitiste dans la mesure où les opprimés ne prennent conscience de la nécessité du renversement radical qu'à la faveur d'un transfert idéologique venant d'une avant-garde, ou tout du moins d'un noyau d'individus conscients avant la phase de crise sociale. L'élite n'est pas forcément un parti de cadres léninistes mais plus généralement tout groupe d'individus travaillés par le malaise altruiste et convaincus de disposer d'un *corpus* achevé pour transformer la société. Chez les hollandais radicaux, cette élite révolutionnaire est le jumeau impuissant de la bureaucratie experte à la tête des entités inégalitaires ; comme elle, elle sait à l'avance ce qu'il faut faire pour transformer le monde dans le sens souhaité.

Les problèmes commencent lorsque l'on réfléchit à ce transfert de conscience de l'élite radicale vers les masses opprimées. Il suppose une grande période d'instabilité et de souffrances liées à la période révolutionnaire indispensable à ce renversement mental. La stratégie utilitariste ici est opposée à celle des réformistes : les troubles sociaux seront certainement accompagnés de douleurs assez fortes pour les dominants, qui devront céder leurs positions privilégiées, comme pour les dominés, qui individuellement devront faire certains sacrifices pour remporter le combat, mais après cette phase le recours

à la souffrance aura définitivement disparu de la vie des rapports sociaux. Sans même discuter la possibilité que soit possible une ère parfaitement harmonieuse de la vie sociale, la difficulté réside dans le transfert de ce calcul utilitariste de l'élite vers les opprimés. Pourquoi en temps normal les masses ne font-elles pas ce calcul ou ne sont-elles pas conscientes de la nécessité d'un renversement radical? Pourquoi ne pensent-elles pas qu'il faille souffrir une bonne fois pour toutes afin d'obtenir une organisation sociale satisfaisante?

Si l'on dit que tels ou tels éléments de l'infrastructure économique ou de la superstructure politique empêchent que ce calcul soit présent dans les esprits, cela revient à dire que des souffrances présentes (la misère économique ou morale, l'absence de parti, de mouvements sociaux, etc.) n'incitent pas à envisager des souffrances futures comme une solution. En effet, quand on a faim, on ne cherche qu'à manger. Autrement dit, le comportement moyen consiste d'abord à faire tout ce qui est possible pour soulager des souffrances présentes par des plaisirs les plus rapprochés possible. Les hollandais radicaux ne font d'ailleurs pas autre chose en tentant de propager leur calcul utilitariste vers les masses; ils soulagent leur propre malaise altruiste en se représentant comme des agents d'un transfert idéologique indispensable.

Comment alors dans ce cadre supposer que les crises révolutionnaires soient l'occasion d'une prise de conscience des opprimés pour construire de nouveaux rapports sociaux? Cela impliquerait qu'ils mettent de côté leurs souffrances présentes et désirent endurer de nouvelles souffrances à court terme en vertu de la seule perspective d'un nouvel état social, certes prometteur mais en toute rigueur totalement inconnu. Il est plus parcimonieux de supposer que même lors des crises révolutionnaires, tous les individus recherchent l'atténuation, voire la disparition, de leurs souffrances immédiates. Les masses se révoltent pour échapper à une frustration vitale individuelle, comme une menace liée à une guerre, une famine ou une

privation de liberté, non pour donner corps à une vie éthique collective. Les dirigeants et les militants des insurrections se lancent à l'assaut de forteresses imprenables pour soulager leur malaise altruiste, leur désir d'en découdre, leur volonté de conquérir le pouvoir, etc. Aucun des individus ici ne voit son comportement et sa vie mentale se retourner contre eux-mêmes et réaliser une humanité nouvelle à l'occasion de révoltes.

Diderot reprochait à Helvétius une vision étriquée de l'humanité, en raison de son utilitarisme qui ignorait le sacrifice, le dévouement, le don de soi observés dans les comportements humains. Mais cette critique ne repose-t-elle pas sur une vision rabougrie du plaisir et de la douleur? Jouir et souffrir ne se limite pas uniquement à la gamme des besoins physiologiques ordinaires. La vie mentale et linguistique, dans ses manifestations les plus courantes comme dans les plus raffinées, est tout autant impliquée dans le jeu des plaisirs et des peines. L'individu cognitif peut apprendre à jouir d'une souffrance qu'il s'inflige à lui-même ou aux autres et il peut apprendre à souffrir d'un plaisir présent chez les autres ou même chez lui. La complexité des rapports sensibles au sein de cet individu ne permet pas de conclure à l'existence séparée d'un homme spirituel et dévoué face à l'homme prosaïque et égoïste.

Par conséquent, le calcul des révolutionnaires sur le comportement des humains durant les crises sociales est une illusion tant qu'il prédit une propension à aller vers une plus grande souffrance pour remédier aux souffrances immédiates. L'appel au sacrifice n'est possible que s'il constitue en lui-même un plaisir ou un besoin pour au moins certains individus. Les individus sensibles au malaise altruiste sont peut-être pour partie capables de jouir du sacrifice de soi. Mais il est rigoureusement impossible qu'une transformation sociale soit corrélée à l'avènement d'un état mental dans lequel l'individu ferait du redoublement des souffrances le guide de ses actes. Les thermidoriens et les staliniens viennent tôt ou tard, dans une révolution, rappeler que les révolutionnaires

ne sont pas différents des autres individus et que ceux qui, parmi eux, jouissent du sacrifice finissent par ne plus pouvoir se reproduire.

Si les dominés se font déposséder des révolutions dans lesquelles ils ont agi et versé leur sang, ce n'est donc pas en raison d'une défaillance des dirigeants ou des trahisons de chefs mal intentionnés. C'est simplement que les flux de plaisirs et de peines, à travers les ressources échangées entre les individus, n'ont pas été véritablement transformés par la crise sociale dans le sens de la réciprocité. Trouver les modalités d'un accès égal pour tous aux ressources nécessite une recherche et une construction progressives, dans des groupes sociaux forts et indépendants, qui établiront une technologie éthique de plus en plus efficace à mesure qu'ils prodigueront la plus grande quantité de plaisirs. L'expropriation révolutionnaire ne donne aux dominés que la possession formelle des outils de leur asservissement, indissolublement liés à un système inégalitaire de production et d'échange. Aux souffrances exigées pour la prise du pouvoir, fait suite le retour des souffrances ordinaires de l'ancien régime de production qui doit être relancé après la crise politique. La dictature est donc une conséquence inévitable pour éviter que le redoublement des frustrations n'engendre une nouvelle explosion sociale.

Finalement, les hollandais sous toutes leurs formes ne sont pas sortis d'une approche moraliste de la transformation sociale, en dépit de la coloration utilitariste qu'ils lui ont donnée. S'ils ne peuvent s'empêcher de prêter à un groupe social des préoccupations morales, cela est solidaire de cette croyance au modèle monogénique où la graine meurt pour laisser place à la fleur. La graine est vue comme un individu qui doit être supplanté par un autre, la fleur, et cette métamorphose s'accompagnera nécessairement de souffrances pour les deux. Autrement dit, les caractères d'un individu cognitif, dont les croyances à l'égoïsme et à l'altruisme sont étroitement liées à la vie de ses plaisirs et de ses peines, ont été projetés sur des

choses radicalement différentes: une graine qui devrait mourir comme un être humain, une société qui devrait se préoccuper du sort de ses membres. Mais cet anthropomorphisme n'est-il pas une sorte d'illusion animiste de plus? Qu'est-ce qui autorise à dire qu'un groupe social aurait une vie comparable à celle d'un être humain, avec le cycle de la vie et de la mort, avec les contenus de la vie mentale? Pourquoi une société ne devrait-elle pas se comporter comme une bactérie, une plante, une roche ou un nuage gazeux? Si les hollandais pensent que quelque souffrance est indispensable pour vaincre les inégalités, cela repose simplement sur ce biais cognitif consistant à humaniser les entités sociales et leur devenir.

Adopter une perspective centrée sur les plaisirs individuels pour lutter contre les inégalités économiques suppose de renoncer tout autant à Hegel qu'à Feuerbach. La pensée humaine n'est ni tout le réel, ni la véritable divinité. L'esprit humain, les caractères de notre vie mentale ne sont transposables qu'à une classe d'objets du réel assez restreinte. Nous pouvons agir de façon éthique sur les flux de plaisirs entre les individus. Mais nous ne pouvons pas moraliser quelque groupe social que ce soit.

Conclusion

Le concept de sélection considéré comme un outil éthique

Ne plus utiliser les mots du modèle monogénique de la transformation sociale implique d'analyser le concept de sélection dans toute son extension, et de ne pas l'agiter comme un épouvantail à l'instar des apologètes qui qualifiaient de « matérialistes » et d'« athées » n'importe quel opposant intellectuel. Il importe d'explorer la grammaire du mot « sélection » et la possibilité de son importation du champ des sciences de la vie vers l'éthique des rapports sociaux. Dans ce cadre, un redoublement peut s'opérer en déterminant ce qui doit être sélectionné dans le concept de sélection pour penser la réciprocité sociale et agir en vue de son effectivité.

Sélectionner, ce n'est pas que l'acte intentionnel d'un être cognitif qui choisit ou veut un état du monde donné, tel un éleveur qui fait le tri dans la descendance de son cheptel. Sélectionner peut aussi être un fait intransitif, dénué d'une volonté agissante en arrière-plan. Dans sa plus large acception, le concept de sélection suppose d'abord la reproduction, la réplication, la perpétuation avant l'acte d'une volonté. Quand je pense faire un choix, je permets qu'un certain état du monde survienne et persévère, au détriment d'autres états possibles. Par exemple, en sélectionnant sur un arbre un fruit mûr plutôt

qu'un autre vert, mon choix se ramène à la reproduction de l'événement «manger un fruit» puisque je n'aurai pas mangé un fruit vert. L'acte de sélection d'un être cognitif n'est donc qu'un cas particulier du concept de sélection en général qui se fonde sur la répétition d'au moins un événement parmi une population d'événements variés¹.

Plus fondamentalement encore, le concept de sélection aide à penser comment les choses se propagent dans le temps sans recourir à des essences ou des identités invariables. La sélection est le mouvement des rapports inégaux entre des événements ou des caractères possibles, qui surviennent plus ou moins en fonction d'un certain nombre de contraintes. Cette *inégalité de survenue* est le propre de la sélection en général. Au premier abord, elle peut scandaliser car elle semble pouvoir justifier les privilèges et les inégalités sociales en leur apportant une certaine naturalité. Si les choses se perpétuent inégalement dans le temps, certains pourraient y voir un motif de penser que les inégalités entre les humains sont naturelles et indispensables. Mais cette analogie est fallacieuse et ne repose que sur une grammaire approximative du mot «inégalité». L'inégalité de survenue des événements possibles n'est pas l'inégalité de ressources au sein d'un groupe social. La première est un outil pour penser la variation dans le temps des phénomènes, au sein d'un système conservatif qui se dispense de toute création *ex nihilo*, de tout *deus ex machina*, de tout modèle monogénique faisant croire aux métamorphoses soudaines. Les choses changent car leurs caractères se reproduisent selon des quantités inégales dans le temps et non en vertu de forces spéciales qui les façonneraient immédiatement. Au contraire, l'inégalité de ressources n'est qu'un événement, non un outil, c'est-à-dire un état du monde qui dure depuis un certain temps et qui peut

1. Voir Philippe Huneman, «Sélection», in Thomas Heams *et al.* (dir.), *Les Mondes darwiniens. L'évolution de l'évolution* [2009], vol. 1, Éditions Matériologiques, 2011, p. 93-148

avoir un terme. Les inégalités constatées dans les groupes sociaux relèvent d'énoncés de descriptions tandis que l'inégalité de survenue au cœur des phénomènes évolutifs est un concept pour formuler des énoncés de détermination.

Dans le domaine éthique, l'intérêt pratique du concept de sélection est qu'il invite à tester différentes modalités d'intervention sur le réel pour parvenir à des états du monde jugés satisfaisants par des êtres cognitifs. Il ne suppose même pas de définir précisément quel devra être le nouvel état du réel avant d'entreprendre de le changer. La sélection comme outil éthique nous éloigne des récits et de la pensée causale, qui posent d'emblée les moyens de parvenir à une société juste, pour chercher seulement les combinaisons où notre accès aux ressources sera solidaire d'une disparition du malaise altruiste. S'en remettre modestement à des processus sélectifs, pour découvrir des organisations sociales satisfaisantes, implique d'en finir avec le biais narratif invoquant des genèses dans lesquelles tout devrait se changer en son contraire, où tout le possible aurait déjà été pensé.

L'idéologie hollandaise sous toutes ses formes a pour particularité de penser la transformation sociale à travers le concept de «volonté»: le changement social viendra d'une nouvelle conscience, d'un sursaut collectif des volontés, capable de s'infliger une souffrance pour le bien commun.

La technologie éthique conçue comme un simple artisanat n'envisage que le succès reproductif d'entités sociales, incluant les caractères de la réciprocité dans l'allocation des ressources entre ses membres. Cela revient à sélectionner les différentes techniques qui rendent possible un plaisir également accessible à tous dans les échanges économiques.



Dans les chapitres précédents, j'ai parcouru un certain nombre de croyances corrélées à la perpétuation des inégalités économiques, dans la mesure où elles entravent ceux qui

s'efforcent de les diminuer ou de les supprimer, qu'ils soient sincèrement désireux d'y parvenir ou non. Le premier obstacle consiste à attendre de postures de certitude qu'elles soient un moyen efficace pour transformer les rapports sociaux. C'est la croyance que pour agir il faut savoir à l'avance où l'on va aller. Mais cette idée a conduit à s'en remettre à ceux qui prétendent savoir où ils vont, à ces chefs produisant et reproduisant un *corpus* n'ayant d'autre réalité que la reconduction de leurs pouvoirs. Avoir le courage de regarder son incertitude en face, non seulement celle des moyens de changer la société mais aussi celle des résultats à venir, ouvre la voie à une posture évolutionniste qui redéfinit en permanence l'objet visé et évalue pas à pas les nouveaux états du monde rencontrés. Cette posture n'est pas nouvelle; elle est pratiquée depuis toujours par les innombrables anonymes qui ont apporté des contributions décisives aux techniques, aux savoir-faire et aux savoirs. Il nous reste à l'importer dans l'éthique des rapports sociaux.

Prendre le «marché» comme l'objet à transformer, sans analyser ses usages et sa réalité, illustre le type de blocage cognitif lié à la posture de la certitude. Il est admis dans les différentes variétés de l'idéologie hollandaise que le marché serait une bête fauve à domestiquer ou à sacrifier pour pouvoir remédier aux inégalités. Mais les échecs répétés pour le dompter n'entament en rien ces certitudes que le marché serait le nœud central, ce réservoir d'où toutes les difficultés jaillissent. J'ai cherché à montrer que le mot «marché» est une illusion, et non un concept scientifique, ce qui nous oblige à le taire si l'on veut modifier la manière dont les ressources sont distribuées entre les individus. Le marché est une brume incitant à croire qu'il y aurait des lois économiques rendant inévitable l'inégal accès aux ressources.

Derrière cette fatalité inégalitaire du marché, se trouvent les croyances à la nature vicieuse de l'individu et à l'existence d'un don de soi, qui forment le troisième obstacle cognitif à la réduction des inégalités. Cette dualité entre l'égoïsme et l'altruisme est corrélée à l'idéal d'une conciliation entre l'intérêt privé et

l'intérêt général, parfaitement illusoire car il ignore la dissymétrie fondamentale entre un groupe social et un être cognitif. Seul un individu est susceptible de produire des actes éthiques tandis qu'une société est toujours incapable d'éprouver de tels sentiments humains. En finir avec la morale dualiste pour aller vers une éthique consciente suppose ainsi de rechercher, de façon expérimentale, les moyens techniques pour produire et échanger des ressources dans la réciprocité. Seuls des individus pourront mettre en œuvre ces moyens au sein d'entités sociales qui pourront alors concurrencer les entités inégalitaires sur le terrain aveugle de la reproduction des groupes.

Mais une autre croyance surgit au moment où l'on pense des rapports d'égalité entre les individus : l'inégalité sociale serait une vertu qui offrirait toute une panoplie de bienfaits comme les récompenses différenciées, la distribution des diverses aptitudes humaines, l'aiguillon du désir de posséder et la réalisation de rendements élevés du travail. Le fait que l'inégalité soit considérée comme une cause de tant de choses est déjà suspect et incite à n'y voir qu'un biais cognitif. Ériger l'inégalité en moteur social revient dans chaque cas à recourir à une forme de miracle économique, où la répartition inégale des flux serait le démiurge de notre bien-être et de notre sécurité économique. Celui à qui on extorque son excédent et qui est obligé de travailler pour un autre devient ainsi mentalement dépendant des frustrations occasionnées par cet accès inégal aux ressources. Il est prisonnier d'une course permanente pour obtenir ce que d'autres ont et qu'il n'a pas, tout en étant rassuré par ce qu'il a déjà et que d'autres n'ont pas. Les croyances à la vertu des inégalités dissimulent en fait une dépendance à un système de frustrations infinies. L'égalité dans les échanges économiques n'est pas une chimère si l'on parvient à briser ce cercle infernal, ce qui implique de construire à tâtons des modalités concrètes de satisfactions réciproques.

Enfin, le dernier obstacle mental ici évoqué réside dans la croyance que la réalisation de l'égalité économique passe par une lutte douloureuse, qui considère justement le plaisir partagé

comme une bassesse et la mort comme le modèle de la transformation sociale. La pensée monogénique pense le changement à travers l'idée que les choses se succèdent en se supprimant les unes les autres, sans coexistence entre l'ancien et le nouveau. Ce n'est au contraire qu'en utilisant le concept de sélection et ses rapports concomitants entre des populations données que nous pouvons voir dans le plaisir un levier pour accéder à des actes éthiques, grâce au succès reproductif que ce dernier peut assurer pour des groupes sociaux. Le sacrifice et la souffrance ne produisent qu'une vision morbide de la vie éthique et à terme son extinction. Donner pleinement vie à l'égalité sociale suppose de se défaire de toutes ces croyances pour ne travailler qu'à être de modestes artisans de la réciprocité entre les individus.

Les chimères mentales de l'idéologie hollandaise n'ont donc finalement qu'un seul corrélat extra-cognitif: la reproduction malgré elle des inégalités sociales par le biais de comportements moraux. Ce n'est qu'en faisant taire ce motif moral présent en chacun de nous que nous pouvons apercevoir la possibilité d'une éthique véritable, fondée sur une démarche hypothético-déductive n'ayant qu'une technique de l'accès égal aux ressources pour horizon. Se faire artisan revient à se détourner de la fascination exercée par les récits grandiloquents et dramatiques, pour ne plus agir que par et pour des outils de transformation du réel.



Je conclus ces pages par un condensé des hypothèses avancées ici pour s'engager vers une extinction de l'accès inégal aux ressources. Il ne s'agit que d'un programme de recherche qui mérite d'être testé, évalué et modifié en fonction des états du monde consécutifs à sa possible mise en œuvre :

- (1.1) L'acceptation d'un tâtonnement empirique et du remaniement constant de son *corpus* de référence est indispensable à la transformation du réel.
- (1.2) Il faut renoncer à la posture de la certitude pour définir, à intervalles plus ou moins réguliers, des objectifs

- quantifiables de transformation de quelque flux de ressources entre les individus.
- (2.1) Les flux de ressources entre les individus ne peuvent pas être organisés dans la réciprocité au moyen du concept de « marché » qui est toujours source de confusion.
 - (3.1) Le caractère dissymétrique des déterminations d'un individu cognitif et d'un groupe social conduit à une éthique qui vise à la fois la diminution du malaise altruiste et des inégalités économiques.
 - (3.2) Le malaise altruiste ne peut être durablement surmonté qu'en tendant à réaliser un accès égal aux ressources pour tout individu, ce qui ne se confond pas avec l'obligation d'une consommation égale des ressources.
 - (3.3) Les inégalités économiques ne peuvent être réduites durablement qu'à la condition que des entités sociales, visant l'accès égal à quelque ressource donnée, concurrencent les entités inégalitaires par un succès reproductif significatif au cours du temps.
 - (4.1) Le langage n'est éthique qu'à la condition qu'il soit employé comme un outil pour rendre possible l'accès égal aux ressources.
 - (4.2) L'exigence d'accès égal aux ressources pour tous les individus est symétrique à l'égale valeur d'utilité de tout individu dans un groupe social donné.
 - (4.3) Si dans le processus de production et d'échange de ressources, des travaux pénibles se révèlent indispensables, ils doivent être partagés entre les individus ayant accès à ces ressources.
 - (4.4) L'inégalité d'accès aux ressources détermine une distribution inefficace des habiletés des individus dans un groupe donné.
 - (4.5) Une appropriation éthique des excédents économiques suppose trois conditions : (i) l'absence d'utilisation d'une monnaie quelconque, (ii) un excédent assimilable par tous, (iii) l'absence de travail contraint.

- (4.6) La course au rendement est un leurre si ce dernier est pensé comme le seul caractère déterminant le succès reproductif des entités économiques.
- (5.1) Afin qu'un acte éthique conscient s'insère dans une succession croissante d'actes de même nature, il suppose un plaisir réciproque pour tous ceux qui sont impliqués dans sa survenue.
- (5.2) Pour un groupe social composé d'actes éthiques conscients, la violence n'est qu'un outil parmi d'autres de protection de la réciprocité dont bénéficient ses membres.
- (5.3) L'approche moraliste de la transformation sociale suppose une vision monogénique du changement axée sur l'inévitabilité de la souffrance dans le devenir de tout groupe social.
- (5.4) L'approche éthique de la transformation sociale implique une conception polygénique fondée sur l'évolution des différents flux de plaisirs entre les individus.

Table des matières

Introduction (page 9)

**Idéologie et impuissance
à abolir les inégalités économiques**

Chapitre 1 (page 23)

Les croyances au devoir de certitude politique

Chapitre 2 (page 41)

Les croyances au marché

Chapitre 3 (page 67)

Les croyances à l'égoïsme et à l'altruisme

Chapitre 4 (page 105)

Les croyances à la vertu des inégalités

Chapitre 5 (page 147)

**Les croyances à une
transformation sociale douloureuse**

Conclusion (page 181)

**Le concept de sélection
considéré comme un outil éthique**

Pourquoi ceux qui cherchent à lutter contre les inégalités économiques ont-ils toujours échoué jusqu'à présent ?

Ils ne sont pas victimes d'un rapport de forces politique ou social qui leur lierait les mains, mais ils sont d'abord prisonniers de leurs propres croyances, autant d'entraves à l'extinction réelle des inégalités économiques.

Ces croyances forment une idéologie, propre à tous ceux tenaillés par un malaise à l'égard des souffrances d'autrui dues aux inégalités économiques. Elle est nommée ici l'idéologie hollandaise pour montrer que depuis le célèbre texte de Marx jusqu'à ce président falot, nous sommes tous renvoyés à notre propre impuissance, quelles que soient nos appartenances. Nous sommes tous des hollandais, malgré nous ou non, jusqu'à ce que nous parvenions à réduire effectivement les inégalités.

La première de ces croyances consiste à penser qu'une certitude dans l'action est indispensable pour réussir à changer les choses. La seconde tient dans la croyance qu'un « marché » existerait en dehors du langage. La troisième réside dans l'idée que l'égoïsme et l'altruisme seraient des choses réelles. La quatrième est qu'il y aurait quelque vertu incontournable dans l'inégalité économique. La dernière repose sur la thèse que le changement pour vaincre les inégalités sera nécessairement douloureux.

Toutes ces chimères mentales, diversement intériorisées par les individus désireux d'en finir avec les inégalités économiques, nous empêchent d'accéder à un art de la transformation éthique du monde. Ce livre a pour but de décomposer ces croyances et d'en extraire une approche nouvelle pour agir contre la persistance des inégalités.

Pascal Charbonnat est enseignant dans le secondaire, chercheur en épistémologie rattaché à l'Ireph (Institut de recherches philosophiques, Paris 10) et auteur de plusieurs livres : *Histoire des philosophies matérialistes* (2007, rééd. 2013), *Le Génie du sarkozysme* (2011), *Quand les sciences dialoguent avec la métaphysique* (2011), *Le Déterminisme entre sciences et philosophie* (2012), *Naissance de la biologie et matérialisme des Lumières* (2014), *Apparenter la pensée* (2014).