

POINTS D'APPUI

Discussion du Grand Résumé de Jan Spurk.

Marc Jacquemain - ULg

Le *Grand résumé* de Jan Spurk est construit sur une série de paradoxes que, peut-être, la lecture de l'ouvrage lui-même aurait permis de défaire ou de nuancer, mais qui structurent la synthèse qui nous en est présentée ici. On se propose dans la brève discussion qui suit, de lister quelques-uns de ces paradoxes et de voir s'il est possible de proposer une réponse à la tonalité plus ou moins pessimiste (ou peut-être, plus justement « mélancolique ») qui imprègne le texte.

Quelle époque touche à sa fin ?

Le premier de ces paradoxes est l'idée « *qu'une époque touche à sa fin* ». Quelle époque, en effet ? Si « notre époque », celle qui peut-être touche à sa fin, est, comme tout le texte le laisse à penser, celle de l'investissement radical des subjectivités par le capitalisme, alors le message ne peut être que libérateur. Mais ce n'est pas le point de vue de Jan Spurk puisque, selon lui « *l'accélération des mobilisations de la subjectivité ne dépasse pas le capitalisme ; au contraire, elle ancre la subjectivité de plus en plus dans cette société* ». L'idée selon laquelle, la subjectivité, est non pas « l'autre » du *système* mais son cœur même, est partagée par des sociologues qui en tirent des conséquences normatives fort différentes : si elle est prise de manière relativement positive par un courant que l'on pourrait appeler libéral, qui court de Giddens (1991) à Touraine (2013), elle suscite une opposition critique tant chez Boltanski (Boltanski et Chiappello, 1999 ; Boltanski, 2010) que chez Sennett (2004) ou Baumann (2000, 2013). Seuls les seconds bien sûr, peuvent être rapprochés de l'école de Francfort, omniprésente dans le texte de Spurk. Mais si ce n'est pas cela qui est en train de disparaître, quelle est « l'époque qui touche à sa fin » ? Quelle sont les bornes temporelles de cette époque et surtout, quels événements ou traits sociaux en déterminent les contours. Qu'est-ce qui, aujourd'hui, « touche à sa fin » ?

De quelle subjectivité est-il question ?

Le deuxième paradoxe est que si la « capture » (voire la production même) de la subjectivité est ce qui permet au capitalisme de « fonctionner » (avec ce moteur surpuissant qu'est l'industrie culturelle), comment alors expliquer l'appel qui vient quasiment terminer le texte : « *Afin de rompre avec le fatalisme qui domine dans notre fin d'époque et afin d'ouvrir notre situation de malaise vers des avenir possibles libérateurs, on doit partir de l'affirmation du je comme sujet* » ? Si le « je » forme la matière même du capitalisme, si « *la mobilisation de la subjectivité est constitutive pour le capitalisme* », alors quel espoir peut se nourrir de l'affirmation du sujet ? Le paradoxe prend ici presque l'allure d'un cercle vicieux :

quel est ce « je » dont la mobilisation est constitutive pour le capitalisme mais dont l'affirmation semble la seule force capable de lui résister ?

Pour se libérer, nous dit encore Spurr, les sujets doivent se constituer des *contre-espaces publics*, des espaces publics radicalement différents de ceux que nous propose l'industrie culturelle et qui soient conformes à un projet d'émancipation. Mais d'où vient la capacité de ce « je » à construire ces autres espaces publics s'il est aujourd'hui « toujours-déjà » en quelque sorte pris dans la logique même du capitalisme ? Où existe le « je » antérieur à sa capture par le capitalisme et l'industrie culturelle, le *je* capable de construire ces contre-espaces publics ?

C'est cette question qui paraît le meilleur fil conducteur pour apprécier la vision de Jan Spurr et, peut-être la compléter ou la nuancer. On peut, *a priori*, imaginer trois réponses à cette question.

(a) La première est celle du sujet *transcendental* de la philosophie idéaliste de Descartes à Kant. On s'autorisera à considérer que celui-ci est essentiellement du domaine du philosophe et pas du sociologue et que, toutes disciplines confondues, le « je transcendantal » a perdu beaucoup de son attrait pour ceux qui veulent agir sur la réalité sociale.

(b) La deuxième réponse, radicale mais intéressante est celle de Benjamin Barber : face à la subjectivité « toujours-déjà » mobilisée par le capitalisme, il y a en quelque sorte un « je » toujours-déjà construit par la politique. Cette idée est exprimée d'une certaine façon dans *Djihad VS McWorld*(1996) : c'est la *démocratie*, non le sujet, qui permet de renvoyer dos à dos l'ultra-communautarisme conservateur (Djihad) et la dilution du sujet dans la marchandisation généralisée du désir (Mc World). Plus rudement encore, dans *Démocratie forte*(1997), Barber conteste l'ontologie libérale qui doterait l'individu d'attributs empiriques (préférences) ou moraux (droits) antérieur à toute forme de politique. Pour Barber, c'est *dans le débat politique* que l'individu se construit et il n'a pas d'existence préalable. On n'est pas très loin évidemment de l'acteur « communiquant » de Habermas. Mais dans le républicanisme de Barber, la « primauté du politique » s'apparente à une forme de paternalisme¹ et on peut se demander si son individu « toujours-déjà politique » constitue un idéal moral attrayant. Au-delà de cela, l'état réel du débat public dans les démocraties contemporaines permet aussi de s'interroger sur la réalité empirique de cet individu « non libéral ». N'est-il pas lui aussi une forme d'utopie ?

(c) Mais il existe une troisième réponse, qui mérite d'être explorée : c'est celle des sociologues, psychologues et économistes qui tentent de trouver dans le sujet *empirique* une capacité de résistance à la marchandisation généralisée et au rouleau compresseur de l'intérêt individuel. Cette réponse correspond au programme proposé par Jan Spurr : elle évite tout à la fois le fantasme pessimiste de « la fin de l'histoire » (plus rien de radicalement nouveau ne pourra être imaginé) et l'utopie optimiste du « grand soir » (demain tout va

¹ Chez Barber, le paternalisme est toutefois fortement atténué dans la mesure où c'est le *débat public* qui restreint l'autonomie de l'individu. On est loin des dérives contemporaines du républicanisme à la française où c'est l'Etat, et derrière lui la « Nation », qui a en charge la production et l'éducation de l'individu « émancipé ».

changer). Elle parie certes sur les capacités morales de l'individu mais sur des capacités morales empiriquement éprouvées et pas seulement imaginées. Dans la suite de ce commentaire, on tentera de démontrer que, non seulement les résistances sont possibles et qu'elles existent, mais qu'elles témoignent de l'incapacité du capitalisme à mobiliser totalement les subjectivités. C'est pourquoi nous avons titré ce texte *points d'appui* : il s'agit de relier entre eux quelques auteurs, connus et moins connus, qui ont en commun de vouloir montrer l'existence empirique d'un « je » désintéressé, antérieur à son investissement par la subjectivité capitaliste : on pourrait dire que ces auteurs réactivent, (sans doute à leur corps défendant) le cœur de la position rousseauiste : l'individu est « naturellement » altruiste, c'est la société qui le contraint à l'égoïsme compétitif.

La nature de l'égoïsme.

La liberté du sujet capitaliste est fondamentalement une liberté *compétitive* : c'est pratiquement sa définition. On peut ainsi rappeler ce moment fondateur de notre époque² où, lors de son investiture comme président des Etats-Unis, Ronald déclarait qu'il avait été élu pour protéger la première de toutes les libertés pour les citoyens américains, celles de devenir riche (HOCHSCHILD, 1995). Comme on ne devient riche, pour l'essentiel, qu'au détriment d'autres, Reagan, en 1980, actait le renversement de perspective : l'égoïsme allait remplacer la solidarité comme « ciment » de la société. Margaret Thatcher n'avait rien dit d'autres un ou deux ans plus tôt.

Pour les libéraux, le caractère compétitif de la liberté, et le caractère égoïste du sujet sont des données *ontologiques* : la société peut les domestiquer en partie, mais seulement en s'appuyant sur eux. Heureusement, pour ce faire, il existe le marché, cette fameuse *main invisible* qui permet de rendre les égoïsmes non seulement compatibles mais mutuellement productifs. Ainsi doté de l'insitution du marché, le capitalisme devient un immense producteur d'externalités positives.

Contre Rousseau, toute la philosophie libérale défend ainsi que l'individu, naturellement intéressé et égoïste, peut être « amené à la raison », par son intérêt d'abord, mais aussi par un système de normes sociales, complément indispensable au marché.

Certes, l'anthropologie « maussienne » résiste à cette vision libérale, mais ce que l'on veut défendre ici, c'est qu'elle ni naïve ni isolée : des sociologues et de psychologues qui ne s'en réclament pas défendent eux aussi l'idée inverse du libéralisme. Ils tentent de rendre crédibles, par leur voies propres, une inversion de cette logique libérale, en montrant des individus « naturellement » altruistes confrontés à des normes sociales valorisant l'égoïsme et la marchandisation d'autrui.

Ces auteurs ne se connaissent pas nécessairement et ils ne constituent pas une tradition de recherche, plutôt un « échantillon ». C'est d'ailleurs en cela qu'ils sont intéressants : ils se réclament d'univers conceptuels différents. Mais en connectant leurs travaux, on peut sans doute donner un contenu plus précis à l'idée défendue par Jan Spurk de *l'affirmation du sujet* comme outil d'émancipation : on peut établir que, s'il se nourrit de la subjectivité, le

² Mais est-ce la même époque dont parle Jan Spurk ? Il est impossible de le dire en partant de son résumé.

capitalisme est aussi obligé d'en détruire un élément fondamental pour justifier son ordre social.

- MELVIN LERNER, LE MONDE JUSTE ET L'INTÉRÊT PERSONNEL.

Melvin Lerner est un psychologue social qui a travaillé sur une variante de la théorie de la dissonance cognitive : la théorie du « monde juste » (1975, 1977, 1980). Pour Lerner, la constatation de l'injustice immanente du monde (les gratifications positives et négatives sont distribuées au hasard) produit un besoin de réduction de la dissonance : nous cherchons donc à réinterpréter la situation de façon à ce que les méchants semblent punis et les gentils récompensés. La manifestation la plus universelle de ce mécanisme est la tendance à *blâmer la victime* : nous cherchons à trouver des raisons au mal qu'elle subit. Un exemple souvent cité par Lerner est la réprobation qui touche les victimes de viol : si elle est certes la manifestation d'une culture assez largement machiste dans la plupart des sociétés, elle s'appuie aussi sur le mécanisme de « rétablissement de la justice ». Pour l'établir, Lerner utilise un dispositif simple : il raconte un récit de viol et présente ensuite à ses sujets une photo supposée représenter la victime. Après avoir entendu le récit, les sujets sont amenés à décider si la victime leur paraît sympathique ou non. Dans une des conditions la victime est décrite comme une prostituée et dans la seconde, comme une religieuse. Systématiquement, les sujets trouvent la religieuse moins sympathique. Pour Lerner, la conclusion est claire : nous dévalorisons la religieuse pour compenser le fait que le viol d'une religieuse, selon les normes sociales dominantes, apparaît *plus injuste* que le viol d'une prostituée

On trouvera de multiples exemples de la démonstration de Lerner dans *The Just World Theory : a fundamental Delusion* (1980). Dans le cas du raisonnement qui nous occupe ici, un dispositif théorique particulier de la théorie du monde juste mérite de retenir l'attention : « l'intérêt personnel justifié ». Lerner montre en effet que l'intérêt personnel, loin d'être une caractéristique ontologique de ses sujets, est une norme sociale invoquée pour faire paraître le monde moins injuste. Ainsi, il développe une série d'expériences au cours desquelles il apparaît que les sujets se sentent davantage coupables d'un dommage qu'ils ont provoqué *accidentellement* que d'un dommage provoqué *intentionnellement*. C'est que le dommage accidentel produit du hasard, n'a pas de « raison ». Alors que le dommage volontaire, lorsqu'il est commis pour éviter d'être soi-même victime, s'appuie sur une *norme sociale* : la norme qui nous enjoint de défendre nos intérêts. Ainsi, l'absence de « faute » (la non intentionnalité) aggrave notre culpabilité alors que la faute peut être couverte par une norme sociale.

Dans l'autre sens, Lerner montre également qu'un geste bienveillant sera souvent « requalifié » en geste intéressé pour nous éviter d'avoir à affronter l'injustice du monde. Ainsi, Lerner montre qu'après avoir acheté par exemple, des bougies en rue pour des enfants handicapés, l'acheteur aura tendance à définir son geste comme une « bonne affaire » même s'il apparaît évident que cela n'est pas le cas : en recadrant son achat sous la forme d'une transaction commerciale, plutôt que d'une « bonne action », il évite ainsi d'être confronté au caractère massif de l'injustice du monde. A nouveau *l'intérêt personnel justifié*

vient agir comme une norme sociale fonctionnelle qui s'interpose entre notre « pulsion » altruiste et le risque d'avoir à affronter l'idée d'un monde injuste.

• NINA ELIASOPH ET L'ALTRUISME DES « COULISSES »

Vingt ans après Melvin Lerner³ l'anthropologue américaine Nina Eliasoph, dans un exercice saisissant d'ethnographie politique (Eliasoph, 2010) vient reprendre le même mouvement mais sous un angle assez différent. S'intéressant à la façon dont les Américains, en société, s'arrangent, au prix d'efforts considérables, pour éviter de jamais aborder les sujets politiques, elle conduit une observation ethnographique assez serrée de deux ou trois groupes de bénévoles. Parmi ses multiples constats, un ressort en particulier : au cours de leurs réunions, ou devant les journalistes, les bénévoles déploient une énergie surprenante pour faire valoir les motivations *intéressées* de leur action. Ainsi, lorsqu'il s'agit de lutter contre le trafic de drogue dans leur quartier, ils se justifient en expliquant qu'ils tentent de défendre la valeur de leur patrimoine immobilier : si le quartier n'est pas assaini, leurs maisons ne vaudront plus rien. Mais lorsqu'elle peut discuter en tête à tête avec les membres du groupe, Eliasoph se rend compte qu'ils sont capables de manifester un intérêt beaucoup plus large pour l'intérêt public et les dangers que fait courir la drogue aux jeunes du quartier. Un schéma général se dégage ainsi, qui vient renverser la perspective goffmanienne sur la présentation de soi : sur le devant de la scène (*frontstage*), les membres des groupes se présentent essentiellement comme égoïstes et intéressés alors qu'en privé (*backstage*) ils apparaissent fondamentalement soucieux d'une forme de bien commun. Le paradoxe n'est qu'apparent : les journalistes ne s'intéressent qu'aux histoires personnelles et, pour relayer les actions, ils imposent un canevas où les bénévoles défendent avant tout leur intérêt personnel.

Mais l'évaporation du politique n'est pas à imputer qu'aux journalistes et le mal est plus profond. Il exprime une forme « tronquée » du bien commun, propre selon Eliasoph à toute la société américaine. Aborder des questions politiques, s'en prendre frontalement à l'idéal moral central de la société américaine : la « communauté des bonnes volontés » peut venir à bout de tous les obstacles. Faire surgir des contradictions, des rapports de force, des ambiguïtés, exhiber le côté construit (et conflictuel) du bien commun ce n'est pas seulement déranger, c'est faire preuve d'*hubris* : c'est engager le citoyen dans des domaines où le seul pouvoir de sa bonne foi ne peut suffire. C'est renier le cœur moral du projet Américain.

Tout au long de son livre, Nina Eliasoph nous confronte ainsi à des individus altruistes en privé, qui, en public, se comportent en fonction de ce que l'on attend d'eux : défendre leurs intérêts privés et ceux de leur famille. La construction de *contre-espaces publics* telle que la propose Jan Spurk est ainsi clairement barrée, parce que la « bienséance morale » (*l'étiquette* selon la formule de l'auteur) réserve « l'esprit public » au domaine du privé et n'admet dans le domaine public que l'expression candide des intérêts individuels.

Comme Lerner, Eliasoph, nous montre qu'il existe donc bien un « je » empirique, une forme de subjectivité qui ne peut être dominée par le capitalisme qu'à travers une forme de censure parfois violente, même si cette censure est souvent assurée par les sujets eux-

³ Qu'elle a lu, cependant. Le contraire eut été presque trop beau !

mêmes : comme le dit encore Spurk, les individus *se coulent dans le moule du capitalisme et ils y consentent*. Mais ce consentement n'est pas une donnée « première » : il doit être constamment reconquis par le système.

- BOLTANSKI, THÉVENOT ET LA CITÉ MARCHANDE

Enfin, on ne pouvait manquer, dans la même logique, d'évoquer les travaux de Luc Boltanski et Laurent Thévenot sur la justification. S'ils se gardent bien de parler de « normes sociales » lorsqu'ils évoquent les cités, il reste que leur construction évoque irrésistiblement quelque chose du même ordre : l'intérêt n'est pas une caractéristique des acteurs mais un *principe* qui permet, dans le cadre d'une cité spécifique, de construire l'accord.

Sans doute n'est-ce pas pour rien que dans *De la justification* (1991), les deux auteurs consacrent autant de page à la cité marchande, à Smith et à Hirschman : c'est parce que précisément elle leur permet de montrer que la cité marchande « (...) *ne glorifie pas l'intérêt comme une sorte de caractéristique « naturelle » des individus (ce serait là faire usage de l'argument central à cette cité, ce qui n'est pas le rôle du sociologue), mais au contraire comme une construction sociale et une métaphysique qu'il a fallu plusieurs siècles pour imposer, instituer dans les esprits et dans des dispositifs.* » (Jacquemain, 2005, 162). A leur manière, et dans le cadre théorique qui est le leur, les deux auteurs rejoignent à la fois Melvyn Lerner et Nina Eliasoph : ils donnent corps à un individu empirique qui n'est pas « naturellement pris » dans les rôles de la subjectivité capitaliste. Certes, l'intérêt est ici une expression de cette compétence morale et non une « imposition » de l'ordre social, mais il est ontologiquement déconnecté du « je » qui en devient donc disponible pour une résistance.

Exit ?

Au long de cette discussion, nous avons centré notre argumentation sur un point : comment résoudre le paradoxe apparent entre l'idée que la subjectivité est irréductiblement prise dans la logique du capitalisme, qu'elle en est le moteur et l'idée que seule la revendication du « je » pourra permettre de défaire cette emprise.

On a cherché à éviter le double piège, dénoncé par Jan Spurk, de la « fin de l'histoire » et du « grand soir » et c'est pourquoi ce texte s'intitule « points d'appui » : on peut tracer à travers les sciences sociales, un fil qui montre des points d'appuis empirique pour une autre construction du « je », une subjectivité qui n'est pas « toujours déjà » habitée par le capitalisme mais qui ne l'est qu'au prix d'un travail idéologique toujours recommencé du « système », si on nous permet l'expression.

Il reste l'autre paradoxe : quelle époque touche à sa fin ? L'emprise du capitalisme sur les subjectivités remonte au moins à la fin de la seconde guerre mondiale et les tout débuts de la critique de Francfort sont même antérieurs. Mais il est difficile de lire ces soixante-dix dernières années comme « une » époque. En effet, durant les trente premières ces années, la domination de la subjectivité capitaliste s'est accompagnée d'une intégration de la vieille classe ouvrière et d'une réduction des inégalités. Alors que ce deuxième mouvement s'est inversé, de plus en plus radicalement, il y a déjà quarante ans (Piketty, 2014).

Il est difficile de savoir si l'articulation de ces deux mouvements opposés peut se poursuivre sans crise majeure : le capitalisme peut-il continuer à intégrer la subjectivité des masses tout en leur refusant l'accès à la consommation ? Ou bien la production d'un certain nombre de biens technologiques deviendra-t-elle si peu coûteuse qu'une consommation minimale sera toujours garantie même dans un monde ultra-inégalitaire ? Le monde futur ressemblera-t-il à la *Matrice* des frères Warchowski où l'investissement subjectif est dégagé de toute présence « matérielle » dans le monde ? Est-ce en référence à cette hypothèse que l'on doit comprendre la phrase de Jan Spurk « *les refusants ne travaillent pas ou ne travaillent plus contre le capitalisme ; ils le fuient* » ?

Cette phrase traduit non pas la difficulté de critiquer la réalité présente, mais la difficulté à en imaginer une autre. C'est pourquoi la stratégie « exit » peut devenir tentante : elle ne nous oblige pas à l'effort d'imagination presque surhumain que suppose la constitution d'une autre société. Mais là non plus, tout n'est pas dit. Il se peut que le développement même du capitalisme abaisse le coût d'entrée dans la contestation. C'est une des possibilités – sans garantie, bien sûr – de la diffusion du pouvoir et de la fragilisation de l'institution au profit de la multiplication des réseaux, en particulier virtuels. Le « travailleur collectif » dont parlait Marx sans avoir sans doute une idée très claire de ce que cela pouvait signifier est devenu techniquement possible. Rien ne dit qu'il va se réaliser et qu'il ne va pas s'effacer au profit d'un Internet entièrement privatisé. Mais l'expérience contemporaine montre que le système est instable et c'est logique : au plus il s'appuie sur la subjectivité des individus, au plus il en est dépendant. Et cela ouvre la porte à « *changer le monde sans prendre le pouvoir* » selon la formule célèbre de John Holloway. Rien n'est écrit mais pour la première fois, peut-être on peut envisager un autre avenir par l'exit plutôt que par la révolution.

REFERENCES

BARBER Benjamin (1996) : *Jihad VS Mc World*, Paris, Desclée de Brouwer.

BARBER Benjamin (1997) : *Démocratie forte*, Paris, Desclée de Brouwer.

BAUMAN Zygmunt (2013) : *La vie liquide*, Paris, Hachette, Coll. Pluriel.

BAUMAN Zygmunt (2000) : *Le coût humain de la mondialisation*, Paris, Hachette, Coll. Pluriel.

BOLTANSKI Luc (2009) : *De la critique*, Paris, Gallimard.

BOLTANSKI Luc & Laurent THEVENOT (1991) : *De la justification*, Paris, Gallimard

BOLTANSKI Luc & Eve CHIAPELLO (1999) : *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.

ELIASOPH, Nina (2010) *L'évitement du politique. Comment les Américains produisent l'apathie dans la vie quotidienne*, Paris, Economica.

GIDDENS Anthony (1991) : *Modernity and self-identity*, London, Polity Press.

HOCHSCHILD Jennifer (1995) : « Races, classes et rêve américain » in AFFICHARD Joëlle & Jean-Baptiste DE FOUCAULD (éds). *Justice sociale et inégalités*, Paris, Ed. Esprit.

JACQUEMAIN Marc (2005) : *Le sens du juste. Cadres normatifs et usages sociaux des normes de justice*, Liège, Ed. de l'Ulg, coll. Cosmopolis.

LERNER, Melvin (1975) : « The justice motive in social behavior : introduction », *Journal of social issues*, vo. 31 n° 3, 1-19.

LERNER, Melvin (1977) : « The justice motive : some hypotheses as to its origins and forms », *Journal of personality*, vol. 45, 1-52.

LERNER, Melvin (1980) : *The Belief in a just World. A fundamental Delusion*, New-York, Plenum.

PIKETTY Thomas (2013) : *Le capital au 21ème siècle*, Paris, Le Seuil.

SENNETT Richard (2004) : *Le travail sans qualité*, Paris, 10/18.

TOURAINE Alain (2013) : *La fin des sociétés*, Paris, Seuil, La couleur des idées.