|  |
| --- |
| Éric PINEAULTSociologue, département de sociologie, UQÀM,Directeur de recherche à la Chaire de recherche
du Canadaen Mondialisation, Citoyenneté et Démocratie.
(2011)“Le nouvel espritdu socialisme.”**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES**CHICOUTIMI, QUÉBEC<http://classiques.uqac.ca/> |



<http://classiques.uqac.ca/>

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l’Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.



<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation
de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l’autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.

- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi

Courriel: classiques.sc.soc@gmail.com

Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

à partir du texte de :

Éric Pineault,

**“Le nouvel esprit du socialisme.”**

in ouvrage sous la direction de Benoît Coutu et Hubert Forcier, **Les deux faces de Janus. Essais sur le libéralisme et le socialisme**, pp. 352-366. Montréal : Les Éditions libres du Carré rouge, 2011, 365 pp.

M. Benoît Coutu nous a accordé, le 6 mai 2020 l’autorisation de diffuser en accès libre à tous ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.

 Courriel : Benoît Coutu : coutu.benoit@uqam.ca

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5’’ x 11’’.

Édition numérique réalisée le 4 juin 2020 à Chicoutimi, Québec.



Éric PINEAULT

Sociologue, département de sociologie, UQÀM,
Directeur de recherche à la Chaire de recherche
du Canada
en Mondialisation, Citoyenneté et Démocratie.

**“Le nouvel esprit du socialisme.”**



in ouvrage sous la direction de Benoît Coutu et Hubert Forcier, **Les deux faces de Janus. Essais sur le libéralisme et le socialisme**, pp. 352-366. Montréal : Les Éditions libres du Carré rouge, 2011, 365 pp.

**Note pour la version numérique** : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l’édition papier numérisée.

[352]

**Les deux faces de Janus***Essais sur le libéralisme et le socialisme.*

“Le nouvel esprit du socialisme.”

Par Simon Éric PINEAULT

en collaboration avec Julia POSCA

[Retour à la table des matières](#tdm)

S’il existe en toute logique un ethos, une culture ou encore une idéologie propre au socialisme, dans l’état actuel des choses, celui-ci est nécessairement appelé à se renouveler. En effet, alors que l’anti-capitalisme comme conception et comme attitude tend à pénétrer l’espace public, l’espace médiatique et la culture « ordinaire » par le biais de la crise économique actuelle, le « nouvel esprit du socialisme » peut et doit s’arrimer à ce retour de la posture anti-capitaliste.

À cet effet, et à la lumière de l’importante crise qu’a traversée le capitalisme en 2008, il importe cependant de dépasser deux conceptions progressistes du socialisme qui forment les deux variantes de l’ethos de gauche. La première conception, que nous qualifierons d’« ethos de la misère », a été très importante au Québec. Héritée des Chrétiens de gauche, elle repose sur l’idée que le socialisme doit prendre parti pour les plus faibles, les exclus, et que le sujet du socialisme est donc ce pauvre, cet exclu. Cette conception le conduit à prôner un progressisme social, c’est-à-dire une certaine modernisation par le biais de programmes sociaux, puis une intégration des exclus. On a qu’à penser à la manière dont la gauche a fait de la pauvreté des enfants le support d’un discours social proposant une alternative au néolibéralisme. En effet, on a érigé cette idée de l’« enfant pauvre » comme bouclier critique contre les avancées du néolibéralisme. La [353] crise actuelle du capitalisme permet de dépasser cette figure qui a été au cœur de la pratique de gauche des deux ou trois dernières décennies.

La deuxième conception à dépasser et qui, de fait, semble bel et bien dépassée par les événements récents, est la conception identitaire du socialisme. Ici, le socialisme prend la forme d’un progressisme culturel, c’est-à-dire prônant la reconnaissance libérale des innovations « culturelles », soit la reconnaissance – louable par ailleurs – des droits des différentes minorités comportementales, ethniques ou linguistiques. Dans sa forme la plus radicale, c’est aussi l’idée que les individus, en changeant leur mode de vie personnel, s’inscrivent dans une démarche *a priori* critique.

Ces deux formes dominantes qu’ont revêtu les différentes tentatives de construire une alternative socialiste dans les vingt dernières années sont à écarter au profit de ce que nous avons appelé ailleurs[[1]](#footnote-1), *l’ordinaire*. Ce socialisme ordinaire doit s’ancrer dans le quotidien de ceux et celles qui, d’un point de vue économique, social, politique et culturel, sont relativement intégrés, mais qui sont pourtant ceux qui ont été ébranlés lors de la dernière crise, en perdant leur emploi, en faisant faillite. Il est toutefois à noter que la notion d’ordinaire ne fait pas pour nous référence à la conception courante de la classe moyenne – ni riche ni pauvre, occupant une profession libérale, dotée d’un certain capital culturel, etc. L’ordinaire renvoie ici à ceux et celles qui pensent leurs rapports à la société à travers une figure de la normalité qui est le salarié. Ils ont ceci de commun – et en ce sens nous pourrions dire qu’ils forment une classe sociale – de s’identifier au salariat, soit parce qu’ils sont eux-mêmes salariés, l’ont déjà été ou encore parce qu’ils souhaitent l’être. D’après cette définition, le socialisme, devant ce lien social typique des sociétés capitalistes avancées qu’est le salariat, doit donc se donner pour tâche de s’adresser à « l’ordinaire » de ses salariés. En outre, cette notion réfère aussi à l’idée du quotidien comme temps de la consommation et des loisirs. Pour nos grands-mères, « faire l’ordinaire » voulait dire [354] préparer à manger, faire le ménage, bref, s’affairer aux tâches domestiques quotidiennes. Le capitalisme a décomposé ce quotidien en opérant la distinction entre producteur et consommateur. Le socialisme contemporain doit ainsi chercher à abolir cette division et à avoir une emprise sur cette dimension de la vie qu’on appelle l’ordinaire dans la consommation.

Avant de poursuivre, définissons brièvement travail et socialisme. D’une part, il faut savoir que le socialisme constitue une pratique idéologique profondément ancrée dans une critique du travail. En ce sens, travail et socialisme sont deux idées inséparables. Par travail, on réfère au sens qui lui a été attribué dans la modernité, à savoir que le travail est l’institution centrale de la vie moderne. En outre, il est ici question du travail non pas comme activité, mais comme mise en forme particulière de l’activité sociale. Autrement dit, le travail n’est qu’une forme parmi tant d’autres qu’a prise l’activité sociale au fil du temps. Plus encore, nous pourrions dire, suivant Karl Marx puis Franck Fischbach et Stéphane Haber, que le travail est un mode d’activation de la vie, et non pas seulement une forme de la vie. La vie peut être purement passive, or elle peut tout aussi bien s’activer et prendre la forme du travail. Le travail comme mode d’activation de la vie présente cependant deux particularités. Comme on l’a souligné plus tôt, il implique la séparation de quelque chose qui, *a priori*, est unifié dans la vie (comprise au sens philosophique) et qui devient, de manière polarisée, production et consommation. Le travail génère cette polarisation puis prend la figure du détour qu’on appellera, suivant la lecture qu’a faite Michel Henry de Marx, le détour productif. Deuxièmement, le travail s’inscrit dans un processus de domination et d’aliénation. Le processus de domination signifie que le travail engendre une asymétrie sociale, c’est-à-dire qu’il autorise une forme de hiérarchie et de commandement. Le principe d’aliénation entraîne pour sa part la confrontation d’une pure subjectivité avec une pure objectivité, tel que démontré par Fischbach. Ce processus de domination et d’aliénation peut prendre une forme de domination de classe – ou pas. En effet, la domination de classe n’est qu’une des formes possibles de cette domination, [355] comme l’a d’ailleurs montré Moishe Postone. Ensuite, ce processus de domination/aliénation est un processus expansif : sa reproduction est élargie, c’est-à-dire que ses conditions de reproduction sont aussi les conditions de son expansion. À ce propos, l’idée de surplus économique n’est qu’une des formes possibles de ce processus auto-expansif. Pour le marxisme politique, il y a domination de classe dès qu’il y a un surplus ; or ce n’est là qu’une des formes possibles de l’auto-expansion. En ce sens, nous considérons qu’il s’agit d’une lecture économiciste et réductrice de ce processus de domination et d’aliénation. D’ailleurs, il se peut que cette idée de surplus ne se réduise historiquement qu’à une période spécifique du capitalisme, soit le moment de sa transition industrielle classique ou moment ricardien, et ne constitue en ce sens qu’un moment parmi tant d’autres dans le développement du capitalisme. Ainsi faut-il éviter de réduire cette notion d’auto-expansion, d’accumulation de puissance sociale, à la forme strictement industrielle et économique qu’elle prend dans le cadre de la production d’objets, donc à sa forme de surplus monétaire.

Pour résumer, on constate en observant le capitalisme avancé que le processus d’auto-expansion qui est le moteur de son évolution a pris de multiples formes depuis un siècle, bien que la figure monétaire soit demeurée prédominante. Face à cette réalité, le socialisme a construit une critique du travail. Plus encore, il a fait découler de cette critique une alternative qui se résume à prôner un retour des médiations sociales instituées, culturelles et politiques. Peu importe la forme de socialisme préconisée – étatique, syndicaliste, artisanal, etc. –, ces médiations doivent être en mesure d’encastrer les deux séparations évoquées précédemment : séparation entre production et consommation ; séparation entre commandement et exécution.

Cette définition étant posée, revenons à notre point de départ qui consiste à se demander : pourquoi faut-il renouveler l’ethos du socialisme ? D’abord, rappelons-nous que traditionnellement, le socialisme tel qu’il vient d’être décrit a représenté, non seulement l’assise d’une critique du capitalisme, mais un projet social alternatif à l’intérieur de la [356] modernité. Aujourd’hui, il semble qu’on ait perdu de vue ces deux dimensions du projet socialiste, chacune s’étant perdue dans ce qu’on pourrait appeler un mauvais infini hégélien. D’un côté, on retrouve un anti-capitalisme sans socialisme, qui constitue de fait un mouvement purement négatif de critique purement négative ; de l’autre un socialisme sans anti-capitalisme, donc libéral, incarné autant par la « troisième voie » de Tony Blair que par les « anarchoïdes lifestyle » engagés dans un processus tout aussi libéral de demande de reconnaissance identitaire. Cette tendance du socialisme représente à nos yeux la limite la plus importante de la gauche en Amérique du Nord et en Europe actuellement, et c’est pourquoi il importe de formuler une synthèse pertinente de ces approches pour faire face aux défis posés par le capitalisme contemporain.

Mais penchons-nous d’abord brièvement sur ces deux versants du socialisme. Jean-Claude Michéa est sans doute celui qui a poussé le plus loin la critique du socialisme sans anti-capitalisme. Selon lui, ce socialisme sans anti-capitalisme est hanté par un piège, celui du libéralisme. Le socialisme se résume, dans cette perspective, à servir de supplément progressiste au développement effréné du capitalisme contemporain, c’est-à-dire qu’il tente d’y apporter des correctifs tout en radicalisant le projet modernisateur du capitalisme. Cela dit, on peut à notre tour objecter à Michéa que la portée critique de son propos est elle-même limitée par sa nature conservatrice. Sa critique, qui fait un amalgame entre capitalisme et libéralisme, constitue en fait une critique de l’idéologie libérale qu’il considère comme étant l’assise originelle et actuelle du capitalisme. Cette assise est composée de la triade suivante : propriété, progrès, individu monadique intéressé. L’idéologie utilitariste représente selon cette perspective le fondement du capitalisme. La critique du capitalisme chez Michéa, et chez ceux qui s’en inspirent, se présente dès lors comme une critique de la dérive progressiste de notre société, impulsée ou reposant sur deux institutions centrales à cette société progressiste libérale : la propriété et le marché. Or tant l’analyse du marché que celle de la propriété s’appuient sur la lecture des textes philosophiques qui, au XVIIIe siècle, ont servi à légitimer ces deux institutions. Il en [357] découle une critique de la propriété bourgeoise et du marché auto-régulateur, deux institutions pourtant périphériques, voire marginales, dans le capitalisme actuel. Ainsi, et malgré tout l’intérêt de la critique michéiste du libéralisme, du marché et de la propriété libérale, un pan important de la réalité capitaliste est complètement absent tant de cette critique que de l’analyse dont elle dérive.

Ce faisant, de la critique de Michéa découle un appel pour une politique de la limite que nous résumerons ainsi : puisque la société libérale, compte tenu de sa dérive progressiste, ne connaît pas de limites, le processus politique qu’il faut lui opposer consiste à appliquer le principe de la limite. Cette politique s’adresse essentiellement au marché, qu’elle cherche à contenir, et demeure silencieuse quant à la puissance qui s’accumule dans la sphère des corporations. De ce fait, elle devient un mouvement purement réactif et strictement réformiste qui en appelle par ailleurs à une présumée culture populaire immanente. Entre politique de la limite et sagesse populaire intrinsèque, on est pris avec une critique qui, laissant de côté ce qui forme l’ossature du capitalisme contemporain, demeure hors de la pratique politique. Afin de dépasser cette limite, il est donc nécessaire de prendre en compte les structures du capitalisme avancé et de penser la notion michéiste de limite à partir d’une analyse de ces structures, c’est-à-dire non pas à partir du marché du XVIIIe siècle, mais bien à partir du capitalisme organisé typique des XXe et XXIe siècles.

Par ailleurs, l’anti-capitalisme sans socialisme se trouve lui aussi dans une impasse. En effet, ce type de critique nous enferme dans une pratique politique négative, réactive, qui est une pratique de résistance au développement du capitalisme, mais qui n’est pas une pratique constructive. Ce piège repose sur un constat qui fait consensus au sein de la gauche : depuis trente ans, on a accepté que le sujet révolutionnaire du socialisme, que ce soit la classe ouvrière ou un de ses nombreux avatars (les mouvements sociaux), ne soit plus ni un référent effectif pour développer une politique anti-capitaliste, ni un levier effectif pour transformer la société. Certains ont cherché à théoriser les conséquences de cette disparition du [358] sujet révolutionnaire, mais la plupart du temps, ces tentatives de théorisation ont conduit à une célébration de la démocratie, du consensus, de la troisième voie, d’une société qui serait émancipée des classes sociales, bref, à une posture qui n’est plus anti-capitaliste. Afin d’éviter cette posture, certains se sont efforcés de réinventer un sujet révolutionnaire ; d’autres ont carrément choisi de ne plus aborder cet aspect du problème. Alors que l’on s’est habitué à la disparition du sujet révolutionnaire, comment repenser la question des classes sociales ? Autrement dit, comment aborder la question de la transformation de la société dès lors que la classe n’apparaît plus de manière immédiate comme le lieu de développement d’un projet socialiste ? Poser de telles questions ne signifie pas que l’on nie l’existence des classes sociales ; cela doit plutôt nous permettre de réfléchir aux conséquences pour la définition d’un projet socialiste de l’abandon de la référence aux classes sociales, alors que cette référence permettait précisément de faire le lien entre socialisme et travail.

Le passage à un anti-capitalisme non socialiste a aussi été influencé par la constatation des limites de la posture révolutionnaire moderniste. On peut dire que de par leur structure, les révolutions que l’on a connues demeurent des révolutions modernes, puisque dans chacune d’entre elles s’est jouée la rupture d’une société avec sa tradition (et ce même dans le cas de la Révolution russe). En effet, cette rupture a, à chaque fois, impliqué la négation des normes et des régulations dites traditionnelles de la société au profit de la mise en œuvre d’un projet de régulation politique et institutionnelle de la société. Cependant, les discours révolutionnaires socialistes de l’époque, surtout celui de Marx, mais aussi de Fourier ou des utopistes avant lui, n’ont pas un contenu moderne – comme c’est le cas par exemple chez Saint-Just, Rousseau, les Jacobins, les révolutionnaires anglais ou américains. On a plutôt affaire à un modernisme révolutionnaire, c’est-à-dire un mouvement de la modernité qui se retourne contre lui-même. Considérons par exemple ce passage du *Manifeste du Parti communiste :* « Tous les rapports sociaux stables et figés, avec leur cortège de conceptions et d'idées traditionnelles et vénérables, se dissolvent ; les rapports nouvellement établis [359] vieillissent avant d’avoir pu s’ossifier [[2]](#footnote-2). » Ce discours de la transformation perpétuelle et permanente, que nous pouvons qualifier de moderniste, a été au cœur de l’imaginaire, de l’ethos ou encore de l’esprit du socialisme moderne. Or pour repenser le socialisme aujourd’hui, il faut impérativement rompre avec cette posture moderniste. À cet égard, Michéa se montre utile puisqu’il met en évidence la solidarité profonde entre ce modernisme révolutionnaire et le progressisme du capitalisme, tous deux appelant à une transformation constante et perpétuelle de la société. Bref, la transformation de l’anti-capitalisme en socialisme ne peut se faire qu’à condition de tenir compte de ces deux enjeux : disparition du sujet révolutionnaire, sans pour autant faire disparaître la question des classes, et rupture avec le modernisme révolutionnaire, sans pour autant faire disparaître la question de la transformation radicale de la société.

À présent, il nous est possible de réfléchir aux conditions de la mise en œuvre d’une pratique socialiste transformatrice. Revenons d’abord à cette idée que le socialisme se présente comme la production de médiations sociales instituées, culturelles et politiques, c’est-à-dire qui soient en mesure de combler les hiatus établis par la transformation de l’activité sociale en travail dans le cadre du capitalisme. Dans la perspective socialiste, ces médiations ne devaient pas simplement faire office de béquilles pour compenser les maux du capitalisme ; elles devaient remplacer le capitalisme comme mode de socialisation de l’activité humaine. Cette proposition faisait alors écho à une critique adressée au capitalisme au XIXe siècle, à savoir que le capitalisme était un mouvement de dissolution des médiations sociales et culturelles. Et la notion de propriété privée était au cœur de cette critique, puisqu’elle apparaissait comme ce qui était à l’origine de la dissolution, au profit d’interactions privées entre propriétaires dans le marché, de tous les liens de possession, de toutes les formes de solidarité que la société traditionnelle avait construites entre producteur et consommateur. En réponse à ce mouvement s’est construite [360] l’idée qu’il fallait socialiser ce qui avait été désocialisé – d’où la dénomination de ce mouvement, le socialisme. Cette socialisation était pensée à trois niveaux : il fallait socialiser la richesse sociale (Proudhon) ; socialiser la production (Marx), et à ce niveau il s’agissait autant de socialiser les moyens de production que la façon d’être ensemble dans cet espace de production (donc la praxis) ; enfin, il fallait socialiser le pouvoir qui avait été privatisé par la classe bourgeoise.

Toutefois, cette idée de socialisation comme réponse à la disparition ou à l’érosion des normes et des régulations traditionnelles était habitée par une tension assez importante, tension qui est toujours existante aujourd’hui, et qui a donné lieu à deux types de réponses. D’un côté, on prétendait que les nouvelles médiations qui allaient être instituées étaient précédées d’un fondement substantiel, soit la culture ouvrière. Cette culture, qui représentait le tissu normatif du métier, allait se substituer, croyait-on, à la propriété privée et au marché. Ce fut le parti pris autant de formes de résistance syndicales, que l’on qualifie souvent de petites-bourgeoises, que de l’anarchisme. En effet, lorsque l’on regarde de près la pratique et le discours anarchistes au XIXe siècle, ils visent à légitimer la possibilité de l’auto-organisation des producteurs à partir de l’évidence de la culture ouvrière et de la dignité du métier. En ce sens, cette résistance était conservatrice, puisqu’elle sous-entendait que la socialisation de l’économie devait passer par la réactivation des normes traditionnelles. Une autre manière de répondre au problème de la socialisation fut de considérer que ce que le capitalisme avait commencé, le socialisme devait le terminer. Il s’agissait de radicaliser la dissolution de toutes les régulations traditionnelles qui attachaient de façon statutaire le travailleur au travail. Il fallait les abolir une à une afin d’arriver à cet individu producteur libre et émancipé de toutes formes d’attaches : le genre, l’âge, etc. Bref, le travail dans le cadre du capitalisme avait créé une brèche qu’il fallait élargir.

Cette tension face au problème de la socialisation est d’ailleurs toujours présente au sein du socialisme. Pensons par exemple à la pratique syndicale de résistance statutaire : en réaction à la dissolution des métiers qu’avait provoquée [361] l’industrialisation, le syndicalisme a reconstruit des statuts en fixant ces métiers dans ce qui est devenu la convention collective. Ceci a eu pour effet de rendre rigide ce qui par principe devait être fluide et de reconstruire des identités dans des lieux où les identités devaient être dissoutes. C’est le cas par exemple des travailleurs de l’industrie automobile en Ontario ou de l’industrie forestière au Québec, où des communautés entières se sont reconstruit des identités substantielles, une culture populaire propre à travers une résistance que l’on peut donc qualifier de statutaire. On voit donc que cette idée de résister au capitalisme ou de le socialiser en lui opposant une culture ouvrière, spontanément associée au XIXe siècle, est encore présente de nos jours. De même, il existe encore aujourd’hui des pratiques contre-culturelles, c’est-à-dire des postures qui sont en rupture radicale avec la culture contemporaine, comme quoi l’idée de radicaliser le principe de la déchirure et de l’émancipation de pures subjectivités demeure une alternative encore présente dans le mouvement socialiste. Alors que ces deux traditions se sont maintenues, l’idée que la socialisation est une réponse à la désocialisation amenée par la généralisation de la propriété privée ne s’est pas perpétuée au fil du temps – et on ne peut prétendre la maintenir. Elle ne peut être maintenue puisque la propriété privée, qui fait l’objet de la critique socialiste au XIXe siècle, a été pour ainsi dire abolie il y a un siècle. Cette propriété privée individuelle n’est plus au cœur du capitalisme contemporain ; elle a été marginalisée par une nouvelle forme de propriété et une nouvelle forme de domination capitaliste. Le socialisme au XXIe siècle doit s’appuyer sur une théorie et une pratique de la socialisation qui répondent à cette transformation de la propriété capitaliste. En somme, il faut repenser la socialisation à partir des propriétés du capitalisme contemporain et de sa crise actuelle.

Quelles sont ces caractéristiques ? Premièrement, le capitalisme aujourd’hui est un système global marqué par le développement combiné et inégal de deux formes de capitalisme qui s’avèrent être complémentaires : les États-Unis d’un côté, et l’atelier du monde qu’est la Chine de l’autre. Ce système global comprend donc des espaces nationaux d’accumulation, qui forment ce que nous pourrions appeler les [362] régions avancées du capitalisme, et en fonction desquels nous proposons de penser la socialisation. Deuxièmement, le capitalisme avancé dans ces régions est marqué par le fait que s’y sont érodées les structures de classes et les institutions fondamentales du capitalisme bourgeois, tout en générant une nouvelle structure de domination. La bourgeoisie traditionnelle ainsi que la classe ouvrière typique du XIXe siècle se sont érodées pour faire place à une nouvelle structure de classes qu’il faut absolument théoriser. Ainsi, la structure actuelle est composée d’un salariat élargi dominé par une élite capitaliste qui se reproduit systématiquement. Cette domination d’un salariat élargi par un système d’élite a d’ailleurs été décrite par certains depuis un demi-siècle – pensons à Charles W. Mills – et même dès le début du XXe siècle par un Thorstein Veblen, qui s’était en effet déjà attelé à la tâche de décrire cette nouvelle structure propre au capitalisme avancé. Il faut souligner que la puissance sociale de cette élite ne repose pas tant sur la propriété, mais bien sur des mécanismes statutaires de contrôles organisationnels qui se sont formés à côté de la propriété bourgeoise. Ces mécanismes statutaires sont le résultat d’une transformation radicale du mode d’être même du capital et qui survient quelque part entre 1890 et 1920 : en s’émancipant du corps du bourgeois, en se donnant un corps propre, en « s’incorporant » donc, l’organisation devient capital pouvant être accumulé. La corporation devient le lieu de l’accumulation de puissance organisationnelle, c’est-à-dire de la capacité de transformer de l’activité sociale en travail et en consommation. Cette nouvelle figure du capital a non seulement rendu périphérique ou marginale la propriété bourgeoise, soit la propriété directe des moyens de production, mais elle a aussi rendu périphérique le marché au profit d’une forme de coordination bureaucratique-légale (M. Weber) ou auto-référentielle (N. Luhmann). Cette périphérisation du marché implique que la division sociale et technique du travail, c’est-à-dire la façon dont sont mis en collaboration ces êtres humains pour en faire des salariés, se fait désormais de manière non marchande. Troisièmement, le capital ne s’est pas seulement incorporé, il ne s’est pas seulement donné une forme bureaucratique, plutôt que marchande, d’organisation ; le capital a aussi été socialisé. [363] Marx l’entrevoit déjà dans les cahiers qui ont servi à constituer le livre III du *Capital*. En le paraphrasant, nous dirons qu’il y a eu une socialisation de la propriété capitaliste sur une base capitaliste à travers la forme financière. Cette socialisation du capital à travers sa mise en forme financière s’effectue soit en tant que titre, soit par le biais de ce qu’on peut appeler le système de crédit. Voici donc les trois éléments – incorporation, organisation et socialisation financière – qui forment les caractéristiques centrales du capitalisme depuis un siècle et dont il faut tenir compte lorsque l’on formule une critique du capitalisme ou que l’on en appelle à une nouvelle socialisation, plutôt que de se concentrer sur les caractéristiques du capitalisme libéral auxquelles s’est intéressé Marx à l’époque où il rédigeait *Le Capital*.

À la lumière de cette première lecture des propriétés du capitalisme avancé, nous pouvons établir certains constats à propos de la phase actuelle du capitalisme. Alors que s’est radicalisé le principe de socialisation organisationnelle capitaliste, la phase actuelle – et c’est encore plus vrai depuis la dernière crise – a révélé qu’il existait une profonde contradiction au sein du capitalisme. Cette radicalisation a pris la forme de ce qu’on pourrait appeler une modernisation capitaliste radicale, c’est-à-dire que les principes qui étaient opérateurs dans le capitalisme avancé ont été radicalisés : le principe de la réduction de l’individu à un pur sujet ainsi que le principe du rapport direct de ce pur sujet au capital, par le biais de la forme financière. Concrètement, le rapport au capital n’est plus uniquement ou principalement médié par le biais de la rencontre du capital sous la forme des moyens de production (aussi désignés comme capital constant ou travail mort). Dans les sociétés capitalistes avancées, la rencontre de ces sujets atomisés ou maladifs se fait directement avec le capital sous sa forme financière, soit en tant que titre, en tant que rente ou en tant que possibilité d’endettement. Si en s’individualisant, le capital a montré toute sa force dans la société, paradoxalement, la dernière crise a aussi révélé toute sa faiblesse de même que la profondeur de sa dépendance à l’égard de l’État. Bref, ce capital qui est parvenu à s’individualiser dans le titre et à se mettre en rapport avec des [364] pures subjectivités a pourtant fait l’objet d’une socialisation étatique inédite – quoiqu’a-politique.

Retenons ainsi qu’au XXe siècle, le capital s’est d’abord donné une forme organisationnelle – la corporation. La propriété de cette forme organisationnelle a elle-même été socialisée de manière organisationnelle (plutôt qu’institutionnelle), soit de manière largement immédiate et réfléchie. Ceci tient au fait que les salariés sont désormais collectivement propriétaires de la majorité des grandes entreprises en Amérique du Nord par le biais de divers mécanismes, dont les caisses de retraite. Cette socialisation financière du capital a en même temps permis de créer un lien intime entre les diverses formes de subjectivités qui se sont construites et le capital financier, et ici on songe aux maintes possibilités d’endettement qui sont apparues, mais plus globalement à la dépendance grandissante du quotidien envers cet endettement ou envers les rentes financières. À cet égard, la position des syndicats – qui cherchent des placements rentables pour leurs fonds de pension d’un côté et défendent les intérêts des travailleurs contre les exigences des actionnaires de l’autre – illustre parfaitement les défis que pose cette forme de capitalisme à la mise en place d’un projet politique alternatif.

Dans ce contexte, comment envisager l’édification de ce qu’on pourrait appeler un socialisme « ordinaire » ? D’abord et avant tout, il faut renouer avec l’idée que la classe sociale constitue le milieu duquel émergent une pensée et une pratique socialistes. Plutôt que de l’écarter, il faut penser cette classe à partir de la figure du salariat. Il importe cependant de le faire de manière non christique, non eschatologique, pour plutôt l’envisager dans sa banalité. Ensuite, il faut théoriser la transformation possible de la résistance statutaire propre à la pratique politique salariale. L’enjeu est de savoir comment les salariés, qui résistent par la construction de statuts, peuvent conduire cette résistance statutaire à socialiser le capital et à le transformer. Brièvement, on peut imaginer que cette résistance se donne pour objectif de réduire le temps de la vie qui fait l’objet d’une transformation en temps de travail, en d’autres mots la réduction du temps de travail. On peut aussi [365] envisager de transformer la socialisation *de facto* du capital en socialisation *de jure* en institutionnalisant la propriété sociale et en lui donnant des finalités collectives. C’est seulement à cette condition que la société pourra envisager d’imposer au capital une politique de la limite écologique ou culturelle, conservatrice certes, mais qui ne sera pas, comme c’est le cas en ce moment, strictement réformiste.

[366]

Fin du texte

1. Éric Pineault, « Crise du capitalisme financiarisé », [*À bâbord !*](https://www.ababord.org/-No-28-fevrier-mars-2009-), no 28, février-mars 2009. [↑](#footnote-ref-1)
2. Karl Marx et Friedriech Engels, [*Manifeste du Parti communiste*](http://classiques.uqac.ca/classiques/labriola_antonio/essais_materialisme_historique/Essai_3_Manifeste_PC/Le_manifeste_PC.html), Paris, Éditions sociales, 1969 [1848], p. 35. [↑](#footnote-ref-2)