

Le Québec comme marchandise Entretien avec Gilles Gagné

Pierre Lefebvre and Jean-Philippe Warren

Volume 51, Number 4 (288), June 2010

Institution 1959-2009

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/63799ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Liberté

ISSN

0024-2020 (print)

1923-0915 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Lefebvre, P. & Warren, J.-P. (2010). Le Québec comme marchandise : entretien avec Gilles Gagné. *Liberté*, 51(4), 9–29.

INSTITUTION 1959–2009
PIERRE LEFEBVRE ET
JEAN-PHILIPPE WARREN

LE QUÉBEC COMME MARCHANDISE

Entretien avec Gilles Gagné

Liberté — Qu'il s'agisse d'Hydro-Québec, de l'Université du Québec à Montréal, du ministère de la Culture ou de l'Éducation, de la Caisse de dépôt et placement ou des institutions fédérales que le Québec a investies, tels Radio-Canada ou l'Office national du film, l'essentiel de nos institutions a vu le jour dans la foulée de la Révolution tranquille. Or, aujourd'hui, la plupart d'entre elles ne semblent plus pouvoir, ou vouloir, remplir leur mission d'origine. Ce que j'aimerais comprendre, c'est : comment est-ce que des institutions si jeunes, et dans certains cas si dynamiques à leurs débuts, sont-elles devenues si rapidement moribondes ?

Gilles Gagné — Je comprends bien le problème que vous visez, mais je suis d'avis qu'il faut l'aborder par le détour de quelques distinctions importantes.

Je commencerais en précisant que les ministères, les sociétés, les offices et les « boîtes » que vous évoquez ne sont pas les institutions elles-mêmes, mais leurs « instruments » et leurs gardiens. La propriété privée et le divorce sont des institutions, le vote uninominal à un tour aussi, les unes de droit privé, l'autre de droit public.

Une institution, c'est simplement, en sa plus simple expression, un *rapport social* placé sous l'égide de l'État, un ensemble cohérent de règles de droit sanctionnées, au bout du compte, par ce tiers étatique que l'on suppose « impartial et désintéressé ».

On a évidemment tendance à penser qu'une institution doit avoir un siège social, du papier à en-tête, un logo, mais ce sont là en quelque sorte les dérivés de l'institution : fatalement, quand une idée de la liberté se traduit en obligations, en interdits ou en autonomies protégées, cette idée doit aussi se traduire en « pouvoirs » et être assumée par des responsables qui auront un bureau et une adresse... ainsi qu'une marge de discrétion confiée à leur « jugement ». Une institution, à la base, c'est beaucoup plus abstrait que la ou les « boîtes » où elle s'incarne, même si c'est là qu'elle prend l'allure concrète qu'elle a pour nous dans la vie courante. Le code civil, par exemple, s'occupe notamment de structurer la propriété privée et il est tourné à cette fin vers tout un fatras d'organes réglementaires empiriques, de tribunaux et de forces de police qui la feront respecter.

Liberté — D'accord, mais cela nous ramène, au-delà de telle ou telle « boîte », au « travail » institutionnel de la Révolution tranquille.

G. G. — Quand débute la Révolution tranquille, en 1960, et que s'amorce le mouvement qui va mener aux institutions que vous évoquez, la vie sociale se déploie déjà largement dans le cadre d'institutions modernes, publiques ou privées. Depuis que la couronne française a instauré les compagnies de colonisation au début du XVII^e siècle ou que la couronne britannique a mis en place le parlementarisme à la fin du XVIII^e, il s'est trouvé des institutions politiques capables de produire, à leur niveau, des institutions sociales.

Ce qui se passe lors de la Révolution tranquille, ce n'est donc pas l'arrivée du Québec dans le monde des institutions, monde qu'il aurait boudé jusque-là. Ce qui se passe, c'est plutôt que le Canada français investit la législature de Québec pour faire de ce que l'on appellera dès lors « l'État du Québec », le lieu et le moyen de sa propre unité.

Compris comme communauté culturelle, en effet, ce Canada français s'était formé à partir de 1840 par la réunion, au sein de l'Église ou sous sa direction, de toute une panoplie d'institutions de la société civile qui avaient en vue la prospérité, morale et sociale, des membres de cette communauté. Un siècle plus tard, lors du grand

déménagement des années 1960, les normes de l'encadrement social qui avaient été déléguées à l'Église et qui y trouvaient leur unité « spirituelle » sont tout d'un coup reprises en charge par l'État.

Pour le dire simplement : les fonctionnaires remplacent les curés, qui avaient eux-mêmes remplacé l'élite des professions libérales et du commerce au milieu du XIX^e siècle. Les frères qui m'enseignaient le latin en 1960 montent au ministère avant de revenir au village, en complet trois pièces, pour diriger le cégep ; et les sœurs laissent tomber le voile, quand on ne le leur arrache pas, comme le dit Nicole Laurin, pour se convertir au « parapublic ».

Cette révolution (car c'en est bien une) est capitale, car elle est la condition inaugurale d'une nouvelle dynamique sociale. Elle entraîne donc dans sa suite bien plus qu'un changement d'administrateurs, le simple passage des cols romains aux cols blancs. Elle casse l'ordre symbolique d'une communauté et elle en rend le matériel disponible pour de nouvelles formes. Voilà pourquoi ce déménagement identitaire et politique peut être interprété soit comme une ligne de fracture par où le Canada français s'ouvre aux forces qui vont le destituer, ainsi que l'a fait depuis lors la pensée conservatrice, soit comme la libération des potentialités internes réprimées qui vont assurer son salut, ainsi que s'obstine aussi à le faire depuis lors la pensée libérale. Mais, que l'on se raconte le roman national en Iliade ou en Odyssée, en chute de Troie ou en retour vers Ithaque, on est bien obligé d'assumer aussi des péripéties qui débordent le côté national de ce roman. Sinon, on ne peut pas déboucher sur la question de la « nature » et du « devenir » des institutions qui accompagnent cette « refondation », pour parler cette fois comme mon collègue Simon Langlois.

Liberté — C'est-à-dire ?

G. G. — C'est-à-dire que, pour faire droit au sentiment que les institutions de 1960 sont maintenant moribondes (*bound to death!*), il faut examiner plus largement l'évolution politique du monde contemporain où elles ont été entraînées dès leur prime jeunesse.

Il y a, notamment, dans cette affaire, la multiplication dans l'État-providence de programmes voués à la résolution de problèmes. Il y a aussi, sous la pression des chartes individualistes de la non-discrimination, un recul assez marqué de la dimension identitaire et

expressive des communautés politiques nationales. Et il y a finalement, et sans doute faudrait-il dire « surtout », la transformation des classes dominantes qui ont suivi la mondialisation du capital.

Dans l'ensemble, cela nous donne une période historique qui a été assez massivement placée sous la figure de « l'organisation », c'est-à-dire sous la figure d'une nouvelle manière d'agir sur les rapports sociaux. Cette nouvelle forme de la domination tend aussi bien à remplacer l'action des institutions qu'à les soumettre à des contraintes supérieures et à les transformer de l'intérieur.

La grande affaire de la Révolution tranquille, alors, ce n'est pas simplement la fondation de nouvelles institutions ; c'est aussi la progressive technocratisation de l'ensemble des institutions anciennes. On a donc, d'une part, un mouvement politique d'institutionnalisation qui vise à mettre à la charge d'un État territorial la reproduction d'une communauté de culture, mouvement qui coïncide, d'autre part, avec l'avènement de l'ère des organisations. Et avec « la longue marche des technocrates » vers l'administration publique.

Liberté — Comment peut-on différencier l'institution de l'organisation ?

G. G. — On peut définir une institution par le fait que celle-ci défend une norme, une « idée régulatrice » dont dépend sa légitimité. De tels idéaux de la société (des idéaux toujours incertains que mettent en forme les débats « idéologiques »), s'ils permettent d'instituer des pouvoirs qui y trouvent leur justification, demeurent aussi relativement indépendants d'eux : les pouvoirs qu'implique le fonctionnement des institutions ne sont pas maîtres de la « mission » à laquelle elles sont assujetties. En somme, ces pouvoirs restent soumis au débat public, qui juge de leur fidélité à leur mission et de la manière dont ils l'interprètent. Mais c'est précisément cette fidélité à une idée commune qui, en retour, met ceux qui assument les pouvoirs de l'institution à l'abri des politiciens du jour, des décideurs de l'économie ou des groupes sociaux circonstanciels que cette mission dérange.

Liberté — Pouvez-vous donner un exemple ?

G. G. — Puisque vous avez donné en commençant des exemples d'institutions culturelles, revenons-y : les professeurs d'un conservatoire « national » de théâtre reçoivent, en même temps que des fonds

publics, des responsabilités, des privilèges et des pouvoirs quant à l'enseignement de l'art dramatique. Cela veut dire qu'ils peuvent, en toute légitimité, faire des choix qui leur semblent conformes à l'art qu'ils ont en partage et dont ils assurent l'autonomie. Ils peuvent donc faire des jugements discriminants (entre les étudiants qu'ils prennent et ceux qu'ils ne prennent pas, entre ce qu'ils enseignent et ce qu'ils n'enseignent pas, entre ce qui leur semble mener à la formation du goût et ce qui leur semble mener à sa corruption, etc.), et exercer de cette manière une contrainte conditionnelle sur des tiers (ce qui est le critère de l'institutionnalisation d'un pouvoir).

L'autonomie d'un tel pouvoir de contrainte et d'action sur la société, si elle met la reproduction d'une pratique culturelle à l'abri de l'action directe des autres pouvoirs de la société, n'est cependant légitime que si l'institution qui la rend possible reste elle-même assujettie à l'idée qu'elle « illustre » et « défend » : un patrimoine esthétique où s'exprime l'esprit d'un peuple, une exploration de l'âme humaine par où ce peuple appartient à l'universel, l'évolution d'un art qui donne à réfléchir sur l'évolution de la société, etc.

Les professeurs d'une école de théâtre sont investis de la mission d'assurer la reproduction d'un idéal collectif d'expressivité, mais leur autonomie est ainsi faite qu'elle ne peut assurer l'indépendance des pratiques qui relèvent de cet idéal qu'en restant ouverte aux débats plus généraux qui le prennent pour objet et le transforment.

Il en va, en somme, dans toute institution comme dans l'institution judiciaire : la pratique autonome du jugement qui y relève d'une certaine idée de la justice reste néanmoins subordonnée à l'évolution « politique » de cette idée. C'est en ce sens que l'on peut dire qu'une certaine conception de la liberté individuelle (ou de l'identité nationale, ou de l'expressivité subjective, ou de l'équité salariale, ou de la vérité scientifique, etc.) peut être « institutionnalisée ».

Liberté — Et l'organisation ?

G. G. — L'institution n'est donc pas d'abord assujettie à une obligation de résultat, mais à une visée normative, à une valeur, comme on dit. La prohibition de l'assassinat, des dix commandements à nos jours, n'a pas vraiment fait reculer cette pratique, mais la justice pénale y travaille encore malgré tout et soutient toujours que devant elle toute vie humaine est digne d'un égal respect.

Par contre, quand on a mis en place, à la fin du XIX^e siècle, les organisations modernes à partir des entreprises « privées », on a élevé l'efficacité productive au statut d'un bienfait collectif. Cela permettait d'accorder aux « corporations » les droits de la personne privée, et au premier chef le droit de propriété, ce qui les autorisait à commander et à hiérarchiser par le moyen de ce droit l'activité de dizaines de milliers de travailleurs. La propriété devenait ainsi un instrument servant à fabriquer de gigantesques machines humaines, et la justification de cette institution s'éloigna dès lors à 180 degrés de sa valeur politique de référence, l'autonomie individuelle.

Or, il est assez clair que la vie de telles organisations collectives, dont plusieurs ont déjà soufflé les bougies de leur premier centenaire, est suspendue à leur capacité de se refaire constamment. Nulle mission publique ne les supporte dans l'existence. Elles doivent reproduire sans cesse les moyens et les conditions de leur existence, elles doivent inspirer leurs membres, les former, les tenir à leur fonction, elles doivent refaire continuellement leur place dans la société, et elles doivent faire tout cela en économisant les ressources qu'elles utilisent et en maximisant les résultats qu'elles en tirent. Il serait assez étonnant de trouver dans la charte de Westinghouse (1886) que sa mission est de faire de la propagande pour l'énergie nucléaire. Rien d'autre ne relie pour elle 1886 et 2010 que la chaîne des opérations qui se sont déroulées en elle.

Liberté — Et que faites-vous de l'obligation de verser des revenus à ses maîtres ?

G. G. — Elle joue un rôle, en effet, si vous voulez... Ou tout autre principe de réalité, aurait dit Freud.

Nous pouvons cependant dire la chose d'une manière plus abstraite, pour inclure tous les cas de figure : une organisation doit être aussi efficace que les autres organisations pour ce qui est de reproduire sa capacité d'organiser et de s'organiser. Elle doit à chaque instant s'approprier et coordonner les ressources qui lui permettent de réinventer sa vie, de prolonger son fonctionnement.

Si une entreprise géante, comme vous le suggérez, doit verser des revenus à des ayants droit, c'est qu'il y a maintenant dans son environnement une autre organisation dont la propre reproduction dépend de la capacité à prélever ces revenus, la croissance de l'efficacité organisationnelle de la seconde devenant alors la contrainte

environnementale de l'autre. Les revenus du capital, en somme, ne sont plus immanents à la production de marchandises et ils ont été organisés à leur compte.

D'ailleurs, peu importe par quel médium l'obligation de résultat se transmet de l'une à l'autre, il reste que l'ensemble des efforts organisés en vue de reproduire la capacité d'organiser n'est assujéti à aucune mission particulière, à aucune norme collective qui concernerait des finalités ressemblant à celles que nous ressentons subjectivement et qui nous semblent partie prenante de notre « nature » humaine.

Dit autrement, le fonctionnement n'a pas besoin d'avoir d'orientation « significative » évidente pour fonctionner : une organisation qui produit de la propagande et du mensonge peut chercher la vérité quant au fonctionnement des émotions afin de livrer une publicité anti-viol qui lui permettra d'obtenir d'autres contrats. Dans sa quête d'efficacité reproductive, une organisation peut « jouer » sur n'importe quelle palette de valeurs, changer d'objectif, de méthode, d'identité, de pays, de niche, de créneau ou de logo, mais elle n'a pas à légitimer le fait qu'elle existe, qu'elle poursuit des buts circonstanciels quelconques, qu'elle influence en cours de route l'évolution de la société et qu'elle transforme les conditions de la vie humaine dans l'effort de maintenir, et d'accroître, sa propre capacité de s'organiser.

Liberté — Et voilà tout simplement la forme contemporaine du capitalisme...

G. G. — Mais une forme qui fait tache d'huile et qui, en transformant le capitalisme lui-même, devient un nouveau mode d'organisation de la vie sociale. Le capitalisme a inventé l'organisation, et l'organisation, en inventant de nouvelles manières d'opérer sur la pratique, est devenue le modèle général de la gestion directe du social.

La politique, de son côté, se situe explicitement dans le domaine de l'action normative sur les rapports sociaux et elle finit toujours par s'élever au niveau du désaccord et du débat (« pour ou contre la prison à partir de 16 ans ? ») ; quand ce genre de conflit débouche sur une institution, celle-ci porte au front les valeurs évoquées en sa faveur.

Par contre, l'efficacité des opérations menées sur la société par une organisation n'a pas besoin d'être discutée ou d'emporter une forme ou l'autre de conviction : vous mettez des rubans qui mènent au guichet, et un troupeau discipliné fait la file ; vous vendez un

milliard d'ordinateurs et vous multipliez par dix le volume des gadgets achetés *one click away*.

Une opération bien menée a des effets qui reproduisent la capacité d'opérer dont elle est issue et qui la rendent nécessaire. C'est comme pour le « capital », vous avez bien raison sur ce point, qui n'est « bien » employé que s'il reproduit le capital.

Mais la puissance organisationnelle est plus générale. Elle a mis à son service les « cadres » institutionnels dont elle dépendait jadis et elle est donc maintenant un équivalent du pouvoir. Et, comme cette puissance n'a pas son unité dans une idée de la société que nous pourrions saisir et juger subjectivement, elle fait ainsi l'économie de la dissension et de la critique. Pouvez-vous imaginer une manifestation omnibus orientée contre Big Pharma, contre les accords internationaux régissant le profilage dans les aéroports et contre le secret des codes sources des programmes propriétaires ?

Liberté — Les forces économiques n'ont-elles pas toujours joué un rôle de premier plan ?

G. G. — On peut le concéder sans problème, au moins pour notre civilisation : mais, comme nous tentons ici de saisir la nature de la « compétition » à laquelle les institutions font face (en supposant qu'elles ne sont pas devenues moribondes par stupidité), il faut un peu secouer les puces de cette vérité de surface concernant l'économie.

D'ailleurs, s'agit-il encore, à cette échelle et à ce niveau de généralité, d'économie ?

J'ai parlé plus haut du médium où baignent les organisations « productives » et où se transmet des unes aux autres une obligation de résultat aussi abstraite qu'arbitraire. Or, ce que nous observons depuis les années 1980 (notons-le ici même si le phénomène ne concerne pas directement notre problème), c'est que les décisions économiques se combinent spontanément pour former des mécanismes de contrainte qui ne sont pas en eux-mêmes de nature économique. C'est à ces mécanismes que l'évangile de la « création de valeur » veut donner la parole quand il réfère à de mystérieuses obligations disciplinaires issues de « l'économie du savoir ».

Comme le système organisationnel global est constitutivement muet, il abandonne forcément l'interprétation de ses décrets factuels aux journalistes et à ceux qui écrivent pour lui dans les agences de cotation. Un Greenspan ne peut pas dire : « Les fondamentaux sont

bons» sans déclencher par le détour des journaux des millions d'opérations financières basées sur la supposition que certains «investisseurs» y verront un mensonge ou que d'autres lui feront confiance. Et, quand les ventriloques de l'argent soutiennent que les gouvernements «doivent contribuer à la création de valeur», la distinction entre la description d'un impératif et sa mise en application pratique s'évanouit.

Nous pouvons donc parler de «fermeture autoréférentielle de la finance» pour désigner le fait que, loin d'être articulée d'une manière causale à des activités productives concrètes, elle se contente de postuler abstraitement l'existence d'une «économie réelle» et de faire du domaine des interprétations qui portent sur elle la «base» de ses propres opérations spéculatives (lesquelles seront à la source d'interprétations ultérieures).

N'étant en rapport qu'avec elle-même dans le miroir de ses communications, l'économie financière n'est pas tant une économie qu'une régulation par des humeurs de l'économie, des humeurs que seule la création de valeur permet de stabiliser par en haut (un peu comme seule l'illusion de l'infini peut faire fonctionner temporairement une pyramide de Ponzi!).

Contre l'antique monopole d'un Dieu «créateur», contre les lois de la thermodynamique («rien ne se perd, rien ne se crée»), contre le privilège des artistes modernes (jusqu'à récemment grands «créateurs» de formes devant l'éternel), contre le prolétariat aussi, dont le «surtravail» créait selon Marx de la «survaleur», ceux qui parlent aujourd'hui à la place de l'économie la présentent comme une usine communicationnelle globale où seule l'obligation de créer de la valeur (à l'infini) peut «gouverner» adéquatement la vie et l'activité matérielle des hommes.

Il en va ainsi, par exemple, de la création de «valeur actionnaire», une sous-branche de la valeur où des opérations portant sur des «papiers» sont menées au moyen de «messages». Michel Freitag a écrit des pages indispensables sur ce phénomène, la domination de l'économie par la chrématistique, phénomène qu'il a compris comme forme générale du passage au-delà de l'économie.

Liberté — Vous nous dites en somme que les organisations qui créent de la valeur déplacent vers la marge de la société les institutions qui défendent des valeurs.

G. G. — Vous le dites mieux que je ne l'aurais pu dire ! Et le jeu de mots n'est pas fortuit. Les organisations sont indifférentes à la substance des effets sur la société qui assurent la reproduction élargie de leur puissance organisatrice et elles doivent donc « réduire » tout ce qu'elles touchent à une différence quantitative. Laid/beau, faux/vrai, mauvais/délicieux, grossier/raffiné, injuste/juste, bruyant/mélo-dieux, etc., toutes les choses de cette farine doivent pouvoir se traduire pour elles en « plus ou moins ». C'est là leur manière de juger tous les jugements et de s'orienter efficacement dans un monde peuplé de petits êtres symboliques qui s'obstinent à faire des jugements « de valeur ».

Liberté — Comment la distinction conceptuelle que vous venez d'exposer peut-elle contribuer maintenant à faire la lumière sur le destin des institutions de la Révolution tranquille ?

G. G. — En nous aidant à disposer plus rapidement, je l'espère, d'un certain nombre de questions, en commençant par celle du providentialisme.

Quand le Canada français a déménagé ses pénates dans le périmètre de l'État du Québec, c'est qu'il n'arrivait plus à assurer à ses membres, par les moyens charitables et privés qui avaient été les siens depuis un siècle, les « services sociaux » que réclamait la prospérité d'après-guerre. Le rapport d'une commission d'enquête déposé en 1956 le constate : le « don de soi » des célibataires voués à la pauvreté (qui étaient essentiellement des femmes) n'était plus en mesure de tenir le coup contre les hauts niveaux de dépenses sociales de l'État-providence « fédéral ».

C'est pourquoi, dans la plupart des pays développés, l'État est devenu, dès le début des années 1940, un producteur de services alors même que les citoyens devenaient ses clientèles. La social-démocratie ne pouvait pas se contenter de proclamer à nouveau l'égalité devant la loi et de décréter que la misère était l'ennemie de la « démocratie » : elle devait livrer la réalité de ces choses, prendre les moyens pour les faire advenir dans la réalité. Même atténuée en « égalité des chances », la social-démocratie passait par l'éducation de masse, le relèvement des conditions générales du travail, la régularisation des revenus, la disponibilité des soins de santé, la protection contre les aléas du marché, etc., des bienfaits que la main invisible du marché n'a pas l'habitude de lancer sur terre du haut des cieux...

Liberté — Pour des prières ! Peut-on faire référence ici aux thèses de Meunier et Warren ? L'Église, qui arrivait mal à renouveler ses moyens matériels, s'était justement peuplée de laïcs réformistes qui croyaient qu'il était conforme à la providence divine de prolonger son œuvre par des moyens politiques.

G. G. — En effet. Le Canada français catholique s'est converti à l'État juste au moment où les appareils du providentialisme tournaient partout à plein régime. La production de services sociaux tombe alors en harmonie avec la gestion politique de la demande des biens, l'approche technobureaucratique des réalités sociales emprunte ses moyens et son style aux organisations productives, la fraternité « nationale-communautaire » chantée par l'Église épouse brutalement le modèle hégémonique d'une société de consommation égalisée par une politique de plein emploi ; et les appareils de l'État absorbent les premières cohortes de la professionnalisation du salariat.

Tout cela a été exposé cent fois. Sur toutes les tribunes, on cherche alors le nom et le concept de la nouvelle combine : le *Welfare State* de Beveridge devient *État tutélaire* chez Hayek, alors que le *nouvel État industriel* des réformistes, qui y croient, est le *capitalisme d'État* des révolutionnaires, qui temporisent.

Ils finiront par avoir tous raison. La guerre avait fait de l'État le refuge du capital ; la paix en fera son instrument. Pour livrer la liberté réelle que la mobilisation avait promise, il fallait trouver des solutions à des problèmes sociaux ayant leurs sources dans les conditions économiques ; c'est donc de l'intérieur même de l'État que la transformation de la société devint une affaire d'efficacité économique. Pour s'ajuster de plus près aux « besoins » des « clientèles cibles » que la « croissance » laissait derrière, on inventait chaque jour des « programmes d'intervention » et des « mesures » de leurs effets sur les « niveaux de vie », un concept novateur qui met pour la première fois la « qualité de vie » sur une échelle graduée. D'où les louanges adressées aux « rendements » des « investissements » dans le « capital humain », des rendements qui vont faire de la santé publique et l'éducation de masse des adjudants de la « croissance ».

Ce qu'il faut retenir de tout cela, c'est qu'à la fin le renversement est complet : les institutions de la social-démocratie se sont mises au service de la prospérité capitaliste sous prétexte que leur propre financement en dépendait, mais leurs valeurs ont été progressivement digérées par les mécanismes de la valeur économique. Quand

le capital fera finalement sauter la coquille étatique que la guerre lui avait imposée (et que les trente glorieuses avaient fait durer) et qu'il reprendra à son compte la maîtrise de sa croissance, les « programmes sociaux » dont on vantait l'instant d'avant l'efficacité économique seront soudainement réinterprétés comme dépenses stériles. Et la fraternité sociale-démocratique, que l'on avait déshonorée une première fois en tant qu'investissement rentable, sera déshonorée une seconde fois en tant que gaspillage !

Liberté — Le renversement de la social-démocratie en instrument du capital est-il seul en cause dans cette perte de sens ?

G. G. — Ceci est bien évidemment, vous m'aurez compris, une manière de parler. Pour les communautés politiques de l'État moderne, souveraineté, territorialité et laïcité vont ensemble. Plusieurs dynamiques sociales se combinent donc dans la même mutation. La communauté culturelle qui s'empare d'un État territorial incomplet veut installer par ce moyen les choix collectifs qui relevaient jadis de sa particularité « privée » (et du droit « individuel » de ses membres, comme le disait Trudeau) en position socialement dominante. Ce phénomène oblige à des « discriminations » collectives, bientôt frappées du soupçon d'illégitimité. Cela donne, par exemple, l'interminable bataille des institutions de la langue, sans doute l'expression la plus frappante des divisions de la volonté politique souveraine, qui vont la livrer aux juges en pâture.

De plus, les « programmes finalisés » de la social-démocratie invitent eux aussi à multiplier les choix discriminants : on reconstruit un quartier défavorisé plutôt qu'un autre, on supporte une industrie d'avenir plutôt qu'une autre, on facilite la syndicalisation au détriment de ceux qui deviendront alors les « non-syndiqués », on implante la sécurité d'emploi dans le secteur public pour en imposer le modèle, en toute injustice pour les « travailleurs du privé », et ainsi de suite.

Le pouvoir de faire la loi commune devenant le moyen d'atteindre des objectifs sectoriels, la demande d'égalité des chances se jette alors sur la « neutralité du marché » et sur les chartes libérales de la non-discrimination. Comme on se demande de quelle « majorité » relèveront les choix collectifs promus par un État territorial hyperactif, la souveraineté de l'État devient une menace, y compris là où elle est encore divisée.

La « société civile globale » devient en revanche l'équivalent abstrait des grands espaces libres de l'Ouest, et les chariots du capital (et de la Brink's) sont les premiers à traverser les « frontières » du collectivisme. Celui de la Caisse de dépôt et placement n'est pas loin derrière, et on ne sait pas si c'est pour mettre en sécurité les « acquis » des retraités ou pour permettre à leurs enfants de les dévorer à l'abri de la vindicte populaire. Probablement l'un et l'autre, par les temps qui courent ; et très certainement ni l'un ni l'autre en fin de course.

Dans ce contexte, la nation ethnoculturelle qui s'était repliée sur l'État pour devenir citoyenne doit renoncer à son propre collectivisme sans que les dimensions expressives et identitaires d'une communauté politique élargie arrivent à arracher les nouvelles institutions à la servilité économique qu'elles ont consentie. Ayant penché d'abord vers « la liberté des Anciens », la Révolution tranquille a été mise en mouvement par l'intention « canadienne-française » d'échapper aux tutelles extérieures : mais elle a accosté au pays de « la liberté des Modernes », là où les individus ne sont jamais si grands que lorsqu'ils refusent la tutelle de leurs propres institutions.

Liberté — Vous dites « les individus », mais vous avez parlé en commençant de « transformation de la classe dominante ».

G. G. — Toute doctrine, même celle de l'individu, est le fait d'une classe sociale, vous avez bien raison de le rappeler. Mais il faut entrer dans cette question par un détour.

Les institutions de la non-discrimination (la charte et les lois qui en respectent les principes) de même que l'*éthos* qui va avec elles (la rectitude politique) ne peuvent défendre les individus contre l'État et contre la tyrannie de la majorité que lorsque ces individus sont victimes d'un biais systématique. Les gardiens de la non-discrimination doivent donc faire valoir que les membres d'un groupe de victimes — « eux » les jeunes, les vieux, les croyants, les célibataires, les gais, les travailleurs à commission — sont atteints d'une manière injustifiable par une disposition légale quelconque. L'obligation de former une minorité pour dénoncer ce que l'on présentera comme l'arbitraire de la majorité fait de la « communauté » un principe purement négatif, une « chose » qui existe juste assez pour arrêter les choix collectifs, qui ont des coûts sectoriels variables, mais pas assez pour entraîner la moindre obligation normative pour ceux qui lui appartiennent.

Comme on l'a observé à plusieurs reprises, ce respect des particularités et du droit négatif d'*opting out* a certainement pour résultat un adoucissement de la contrainte légale ; mais il a aussi très clairement pour effet d'arrêter toute autodétermination démocratique qui tendrait à élever des préférences « majoritaires » en position d'idées régulatrices de la vie collective. À la fin, le grand « Nous » dominant dont on exige qu'il soit respectueux à l'égard de tous les petits « nous » fonctionnant à la carte n'est plus qu'un fantoche servant aux avocats à faire de la propagande pour la bonne cause du jour.

La chose est particulièrement ironique au Québec ; le Canada français y est devenu la nation dominante d'un État dominé en renonçant pour cela à son statut de nation ethnoculturelle... mais il l'a fait juste au moment où toutes les communautés recevaient des droits contre l'État. *Tough luck!* On a ainsi entendu récemment des citoyens « blancs francophones catholiques des régions » dire à la commission Bouchard-Taylor qu'ils avaient honnêtement le sentiment d'être les seuls à ne pas avoir de droits à faire valoir « contre » les institutions.

La société québécoise dans son ensemble macère dans une sorte d'insécurité identitaire qui ne vaut rien pour personne ; l'espace politique ne peut pas être solidement investi par un sens de la générosité collective, de la grandeur nationale ou de l'excellence d'un peuple quand les citoyens sont si lourdement embourbés dans les jalousies et les méfiances communautaires que même les intérêts de classe gros comme des portes de grange leur échappent.

Le Canada est un véritable *showcase* de cette tendance communautarienne qui, à la limite, se résume à « mes bébelles dans ma cour » : non seulement Harper a-t-il été élu par un maigre 5 millions d'électeurs (sur 23,5 millions d'inscrits), mais encore ceux-ci se sont-ils déplacés en sa faveur pour lui dire que l'État en faisait trop, qu'il fallait réduire les impôts et affamer les institutions.

Les communautés les mieux organisées pour veiller sur leurs membres n'ont plus besoin de l'État pour faire régner la justice ou pour faire des choix à leur place. Au pays du multiracisme, en somme, moins il y aura d'institutions publiques, mieux les choses seront ; ainsi va l'humeur dominante. De cette manière, aucun groupe ne pourra être soupçonné de se servir en premier, et chacun pourra attaquer la corne d'abondance selon ses propres talents. De cette manière aussi, les places boursières auront la paix, et on pourra dire chaque matin, à l'ouverture des marchés : « Vive le pétrole libre ! »

Liberté — Vous soutenez que le spectacle communautaire fait écran aux enjeux de classe...

G. G. — Très exactement. Et qu'il contribue puissamment à pousser l'État en dehors des *commons*, au profit du capital.

À la fin du XIX^e siècle, Bernard Lazare faisait observer que les petites sociétés dominées, enkystées au sein d'une autre société, étaient dominées deux fois : elles étaient dominées une première fois, globalement, par la « grande » société qui les enveloppait, et elles l'étaient une seconde fois par leurs propres élites, qui, prenant appui sur leur domination du ghetto, accédaient dans la grande société à la reconnaissance sociale et à des privilèges propres à affermir leur domination locale.

Je crois qu'il n'y aura plus bientôt que des sociétés de ce type. La contrainte financière globale, qui fonctionne mur à mur sans viser personne en particulier, est l'occasion dont les élites du ghetto se saisissent pour jouer les intermédiaires du global et pour monter dans les deux échelles à la fois. « Vous ne travaillez pas assez », disent-ils à leurs concitoyens, « et vous n'êtes que des jouisseurs égoïstes qui ne font pas assez de travailleurs ; d'ailleurs, n'oubliez pas que les Asiatiques veulent votre niveau de vie et qu'ils vous l'arracheront bientôt si vous ne vous mettez pas au travail. » Retournant ensuite leur veste de préposés à la gouverne globale, les voilà l'instant d'après, membres honoraires de l'*overclass*, pilotant la caisse de retraite des paresseux vers une révolution industrielle qui se chargera de mettre à exécution leur menace.

Le grand art de la prophétie autoréalisatrice, j'en ai peur, se démocratise. Une classe au-dessus des classes utilise « la richesse des nations » comme instrument de la discipline globale, et c'est la partie de la « bourgeoisie » locale jouant sur les deux tableaux (honnêtement, c'est ça le plus triste) qui touche la meilleure part des retombées.

Il y a une dizaine d'années, un traité sur la protection des investissements avait exposé l'affaire avec une franchise qui fut fatale au traité, mais qui n'a fait aucun tort aux activités qui l'inspiraient. Après Michel Freitag, qui y revenait constamment, laissez-moi évoquer cet exemple : il garde sa valeur pédagogique même s'il a été amplement étudié et rapidement oublié. Vous m'excuserez pour ce long détour, mais il me paraît particulièrement pertinent pour illustrer le sens et la portée de mon idée.

Liberté — Vous voulez sans doute parler de l'AMI ?

G. G. — L'Accord multilatéral sur l'investissement, en effet. Ce projet de traité visait à définir les privilèges des investisseurs «étrangers» et à engager solennellement les États (tous un peu «voyous») au respect absolu des investissements.

Le traité s'ouvrait sur une curiosité, la définition de l'investisseur et de l'investissement. Du premier il était dit qu'il se ramenait essentiellement à la « personne morale », dont on déclinaît en quatre lignes les différentes formes légales (société, fiducie, organisation, entreprise, association, etc.). L'investissement, de son côté, était défini par une série de huit listes d'entités, dont la première, rigoureusement identique à celle servant à définir l'investisseur, était composée, elle aussi, de l'ensemble des formes légales de la « personne morale ».

Le plus remarquable ici n'est pas que l'investisseur et l'investissement étaient identiques selon ce premier alinéa, l'un étant une entreprise et le second encore une entreprise, mais bien le fait qu'aucune des listes des « investissements » à protéger ne comportait la moindre « chose » qui aurait pu appartenir au genre de la machine, de l'usine, du camion, du terrain, du bateau ou de la tour de bureaux. Il n'y avait dans les listes des investissements que des actions, des parts, des titres, des obligations, des créances, des contrats, des concessions, des licences, des permis, des hypothèques, des gages, des prêts et des titres de propriété intellectuelle, c'est-à-dire seulement des formes juridiques représentant autant de rapports sociaux institutionnalisés.

Prenons par exemple le brevet. Il s'agit d'un rapport social selon lequel le propriétaire d'une invention a droit au concours de l'État pour empêcher quiconque d'utiliser cette invention sans avoir d'abord contracté avec lui. Ce contrat est lui-même un autre type de rapport social institutionnalisé et il prévoit que l'un ou l'autre des contractants aura droit au concours de l'État pour forcer son vis-à-vis à respecter l'entente qu'ils ont consentie.

Et ainsi de suite pour tous les éléments de la liste des investissements. Toutes ces « choses » sont autant de petits morceaux de « machinerie sociale » qui mettent les rapports de A à B sous la surveillance d'un C étatique et qui mobilisent la puissance publique au service de l'un ou l'autre des acteurs.

Le traité de l'AMI avait en somme pour objet d'obliger les États à pourvoir au respect absolu des institutions de la propriété (au

détriment des institutions sociales et culturelles) et il instituait pour cela les « investisseurs » en propriétaires de ces institutions.

Le traité a beau être resté lettre morte, ces définitions n'en sont pas moins rigoureusement exactes : un investisseur est celui qui détient le droit de mobiliser l'État en faveur d'un investissement, lequel est ce droit lui-même en tant qu'il comporte l'attente d'un rendement susceptible de l'accroître. Voilà pourquoi un investissement qui fonctionne comme prévu se transforme fatalement en investisseur ; dès qu'il acquiert des titres ou des créances, cet investissement monte dans la liste des concepts et il devient « sujet » de droits.

Liberté — Et contre quel ogre fallait-il ainsi protéger tous les « droits » de tous ces « sujets » ?

G. G. — Voilà le piquant de l'affaire, que vous soupçonnez avec raison.

Contre l'État, évidemment, lui qui peut à tout moment tomber aux mains d'une majorité, d'un tyran, d'un peuple ou d'une minorité active, et promouvoir toutes sortes d'institutions propres à limiter la liberté des utilisateurs de la machinerie juridique du droit de propriété : des normes environnementales, des préférences pour les producteurs locaux, des protections culturelles, des principes fiscaux, des règles d'entraide, des formes de mise en commun des ressources, des limites au commerce, des services publics, des choix éducatifs, des jours fériés, des salaires maximums ou des terres publiques, toutes normes que le traité permettait de dénoncer aux yeux de la « communauté internationale » si elles n'avaient pas fait l'objet d'un enregistrement initial, d'une négociation multilatérale, d'une tolérance exceptionnelle de type « nonobstant » ou encore de toute autre concession, occasionnelle et temporaire, arrachée aux personnes morales en faveur des personnes physiques.

Selon cette dynamique, toutes les institutions susceptibles de nuire à l'expansion autoréférentielle du droit de propriété deviendraient d'office « moribondes », comme vous le disiez en commençant. De cette manière, certes, les États seraient mis hors d'état de nuire, mais avec eux les communautés politiques seraient mises hors d'ordre ; et la croissance ne serait plus limitée par l'effort incertain des peuples d'être fidèles à leur humanité historique et de contribuer à la civilisation des mœurs.

Liberté — J'ai l'impression qu'une des clefs pour saisir le désarroi actuel, c'est, comme dans l'accord de l'AMI que vous venez d'évoquer, l'incapacité où nous sommes d'établir ce qui a de la « valeur » sans passer par l'étalon du marché économique...

G. G. — Vous touchez du doigt à quelque chose d'essentiel, et qui ne nous éloigne pas autant qu'on pourrait le penser des avatars des institutions après la Révolution tranquille.

La domination de la création de valeur confond systématiquement au moins trois niveaux de la réalité sociale qu'il est devenu écologiquement indispensable de distinguer : les richesses, les marchandises et la valeur, pouvons-nous dire pour aller vite.

Si nous désignons comme « richesses » le domaine des choses concrètes, utiles, sensibles, nécessaires ou agréables, il est clair alors que leur production et leur mise en circulation à titre de « marchandises » font subir au domaine des objets auxquels nous accordons une « valeur » une extension considérable.

De nombreuses « désutilités », par exemple, peuvent fonctionner parfaitement bien à titre de marchandises, que ce soient les mines antipersonnel, le *high glucose/fructose* ou les panneaux réclames géants le long des *strips*. Ce sont là de fort mauvaises richesses pour la vie humaine, mais d'excellentes marchandises.

Le monde moderne a cru massivement qu'en subordonnant les activités humaines « créatrices » de richesses à un « mécanisme » de production de marchandises basé sur la propriété privée, l'obligation de maximiser l'efficacité propre à ce mécanisme allait s'imposer au domaine des richesses. Il a cru, bref, que la production de « profits » pouvait s'occuper au mieux de la production de richesses, que la maximisation des uns allait entraîner la maximisation des autres.

Le problème, c'est que c'est vrai, mais à cette condition près que c'est maintenant le mécanisme marchand qui donne aux choses leur statut de richesses et nullement la manière dont les hommes vivent et partagent la vie.

C'est un drôle de renversement : on peut toujours croire que la compétition entre les poètes peut contribuer à améliorer la poésie, mais il faut arrêter de le croire dès que l'on en vient à appeler *poésie* tout ce qui fait l'objet d'une compétition littéraire.

La même chose s'applique maintenant pour la production de valeur. Nous croyons que la production de profits peut être adéqua-

tement subordonnée à des opérations plus abstraites, indépendantes des marchandises, de création de valeur.

De la même manière que les modernes ont cru que la production de marchandises pouvait régler la création de richesses, nous croyons maintenant que la création de valeur peut régler la production de marchandises.

Si je convaincs les analystes et les chroniqueurs que mon entreprise a trouvé le moyen de mettre de la publicité sur Twitter (une « opération » de communication assez banale aujourd'hui), la valeur de mon entreprise sera multipliée par dix avant même que je n'aie livré la moindre marchandise ou produit la moindre richesse.

Le capitalisme spéculatif est essentiellement « spectaculaire », et ses opérations supérieures se sont libérées de l'économie en acquérant une portée sociale beaucoup plus large. Et la question n'est même pas de savoir si la petite « bulle » de mon exemple reviendrait à la « somme nulle » une fois que mes actionnaires auraient perdu leur argent : dans l'intervalle, la capacité d'opérer sur l'action d'autrui par l'intermédiaire de la création de valeur a été confirmée et reproduite, et les capacités d'influence qu'elle a alimentées se sont accrues.

La création de valeur, c'est la création de structures de domination de la pratique sociale où les organisations financières prospèrent indépendamment des marchandises et des richesses. C'est une dynamique qui accroît constamment le nombre de pauvres dont elle doit sucer les « espérances », les « visions » et les « aspirations », ces choses qui forment son élément de base. Dans l'ordre mondialisé, cette pauvreté qui se développe a déjà perdu pour nous toute réalité autonome, toute capacité de choquer nos valeurs ou nos mœurs, peu importe l'allure de la misère que « l'information télévisuelle » nous injecte à titre de vaccin.

L'absence de « richesses » dans un pays nous semble maintenant parfaitement relative au système : c'est du différentiel et du retard, l'autre pôle du paradis où nous sommes et où les « fonds » créent de la valeur. Le plus curieux, c'est que nous ne sentons pas davantage la présence des « richesses » dans la « valeur » des pays riches que nous ne sentons leur absence dans la misère des pays pauvres. Le « plus ou moins », même extrême, nous a immunisés. Cinq ans de labeur pour se payer une bonne bêche pendant que les banques font du 20 %. C'est la même chose, au taux de rendement près. C'est du « plus ou moins » dans sa forme la plus abstraite, du relatif qui enlève

toute « valeur » concrète aux choses, dont nous ne connaissons plus que le nom quantitatif réifié : la valeur. En réalité, les extrêmes sont si différents les uns des autres qu'ils sont devenus indifférents les uns aux autres.

Liberté — Votre constat paraît sombre, pessimiste. En terminant cette entrevue, je souhaiterais vous demander : au su de ce que vous venez de dire sur l'évolution récente de la société québécoise, sur les dérives organisationnelles des anciennes institutions et sur le déséquilibre entre les sujets politiques et les sujets de droits, peut-on dire que vous faites partie des critiques, de plus en plus bruyants ces dernières années, de la Révolution tranquille ?

G. G. — Faire une évaluation rétrospective des intentions et de l'esprit de la Révolution tranquille et prononcer un jugement sur ce qu'elle a fait du Québec, cela exige de commencer par se mettre en règle avec ses propres affections.

Il se trouve que j'ai grandi dans un monde qui aimait mieux la société québécoise à faire que le Canada français à préserver, lui qui n'était plus magnifique qu'en famille, lors des fêtes païennes de la fin d'année ou de la Saint-Jean ; il y a là un préjugé, dont je ne suis pas maître, qui me feraient juger que la « révolution » fut nécessaire.

Cependant, quand je nous vois corriger l'avidité bien-pensante de cette période (« faire de la justice sociale un instrument de la croissance ») par l'austère avidité des nouveaux riches (« créer la richesse avant de la partager »), je me demande si le Québec survivra à son passage par l'avidité et si une communauté politique parviendra à prendre le relais de la communauté culturelle.

Pour se satisfaire tranquillement du fait que le Québec s'est amélioré dans l'aventure de la Révolution tranquille, il faudrait être certain qu'« il » existe encore, et qu'au-delà des individus et de la chaleur des frictions d'intérêts, l'esprit d'un peuple les représente sur la scène du monde.

Hegel disait que « la totalité morale *absolue* n'est pas autre chose qu'un peuple ». Une fois que les hommes auront vraiment fait leur deuil de cet « absolu » dont Hegel fut le dernier théologien, ni la *totalité* ni l'*individu* ne vaudront *absolument*, et il ne restera plus entre les deux, dans l'ordre de la contingence, que les peuples qui auront fait de leur histoire positive un être moral digne d'être montré. C'est-à-dire : digne de servir à l'éducation de ses passagers et à l'inspiration des

autres. Mais, quand on n'a plus d'autre idée que d'être efficace, c'est que l'on est prêt à se dissoudre dans une formule mathématique.

Les Athéniens consacraient près de la moitié de leurs ressources fiscales au théâtre; si nous nous souvenons d'eux, c'est sans doute parce qu'ils croyaient en ce qu'ils avaient à dire. Si, dans l'avenir prochain, il existe encore au Québec une totalité morale irréductible aux valeurs de l'autoréférence financière et à celles de la production de gadgets, alors c'est que la « mutation » du Canada français en société québécoise aura gagné son pari.