

**Groupe interuniversitaire
d'étude de la postmodernité**

**AU-DELÀ DU DÉVELOPPEMENT :
NAISSANCE D'UNE NOUVELLE POLITIQUE
(Exposé de Alfredo López de Romaña)
Séminaire du 18 octobre 1996**

Cahiers de recherche

**Groupe interuniversitaire
d'étude de la postmodernité**

**AU-DELÀ DU DÉVELOPPEMENT :
NAISSANCE D'UNE NOUVELLE POLITIQUE**
(Exposé de Alfredo López de Romaña)
Séminaire du 18 octobre 1996

Cahiers de recherche

Les Cahiers de recherche sont publiés par le Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité. Le travail d'édition des Cahiers est sous la responsabilité de Nathalie Freitag. Toute correspondance doit être adressée à :

**Groupe interuniversitaire d'étude de la
postmodernité
Département de sociologie
UQAM
C.P. 8888, Succ. A
Montréal, Québec
H3C 3P8**

AU-DELÀ DU DÉVELOPPEMENT : NAISSANCE D'UNE NOUVELLE POLITIQUE?

Exposé de Alfredo López de Romaña

Séminaire du 18 octobre 1996

Michel Freitag : L'exposé que va faire Alfredo de Romaña touche à une critique fondamentale des fondements mêmes de l'autonomisation de l'économie, de cette autonomisation qui s'exprime dans le concept de développement économique puis dans celui d'économie du développement. C'est donc une critique qui va au-delà de toutes celles qu'on peut faire sur les différentes voies ou stratégies du développement, c'est une remise en question du concept même de développement en tant que concept économique. Ce thème va côtoyer plusieurs questions qui sont directement abordées dans les débats contemporains, telles que la question de la nature du travail, la question d'un revenu de citoyenneté qui ne serait pas directement rattaché au travail, la question de l'économie sociale..., et je pense que vous savez tous que ce sont des thèmes qui, tout en étant essentiels, sont tous d'une extrême ambiguïté. Alors j'espère que la manière dont Alfredo L. de Romaña va aborder la question permettra de révéler ces ambiguïtés et éventuellement de passer au-delà.

Les réflexions de Alfredo L. de Romaña touchent d'une part à une critique de la dynamique de la modernité, mais d'autre part, elles concernent une multitude de phénomènes que nous qualifions de postmodernité. Mais ce qui est visé, c'est une alternative à la modernité-postmodernité, c'est l'invention d'une situation « métamoderne » — et j'aimerais lui emprunter ce terme en quelque sorte officiellement. Cela veut dire que la critique de la postmodernité ne débouche pas sur le vide, sur quelque chose d'indéfinissable; le concept de « méta », à la différence de « post », implique un dépassement vers un au-delà, quelque chose qui engloberait en même temps la tradition et la modernité, et qui apparaîtrait comme la possibilité de leur synthèse. Alors on pourrait présenter son exposé comme une réflexion sur l'accès à une société ou à une civilisation métamoderne, après la crise postmoderne de la société moderne.

Alfredo L. de Romaña : Merci Michel. Je veux d'abord remercier Michel Freitag de m'offrir cette opportunité de vous présenter le travail que j'élabore depuis des années. Je veux aussi signaler que c'est un vrai honneur d'être présenté au Québec par lui. Puisqu'il s'est intéressé à mon travail, je suis retourné lire de plus près ses travaux, que j'avais eu tant de difficulté à lire il y a quelques années, lorsque j'en ai pris connaissance pour la première fois. Et j'ai découvert non seulement le grand sociologue qu'on reconnaît aujourd'hui mais surtout, à mon avis, ce qu'on ne peut qualifier autrement que

comme un grand penseur... Depuis je ne sais combien de décennies on cherche des bases solides pour ce qu'on appelle les sciences humaines, des bases épistémologiques pour un savoir qui touche non pas au monde inanimé qui fait l'objet des sciences naturelles, mais au monde symbolique de l'homme, où la distinction cartésienne entre la *res extensa* et la *res cogitans* n'est pas valable. Or, c'est dans la deuxième section du deuxième chapitre de son dernier livre, *Le naufrage de l'université*, que j'ai vu, pour la première fois, l'expression formelle d'un fondement solide pour une connaissance qui perce cette limitation de la dichotomie cartésienne. Sa formalisation, qui se situe sur le plan ontologique, plus fondamental que le niveau proprement épistémologique, me semble réussir la clarification de laquelle des gens comme Ortega y Gasset ou Michel Foucault se sont approchés sans toutefois mettre le doigt dessus. Il n'est certes pas exclu que l'exploit de Michel Freitag me semble ainsi original à cause de ma propre ignorance de la philosophie de la science — mais vous voyez au moins l'ordre d'importance où j'estime qu'on devrait placer ses idées.

Ensuite, je dois remercier non pas une personne mais une institution : le Conseil des Arts, qui a financé le travail que j'ai terminé récemment. Encore ici, je veux signaler que ma reconnaissance dépasse le remerciement formel d'usage. Il est particulièrement significatif parce que le Conseil est la seule institution dont les critères d'admissibilité aient été suffisamment ouverts pour rendre possible ce genre de travail. Jusqu'à il y a quelques années, ce qu'on appelle des chercheurs autonomes pouvaient obtenir du financement au CRSH s'ils présentaient des recherches estimées dignes d'intérêt. Mais depuis lors, au moyen d'un resserrement des critères d'admissibilité, les fonds publics pour la recherche se sont vus réservés à l'usage exclusif des professeurs universitaires, fermant ainsi la porte à d'autres chercheurs compétents, qui subissent l'exclusion systémique du corporatisme moderne. La question est particulièrement importante de nos jours, parce que, comme le signale d'ailleurs Michel Freitag dans son dernier livre, les universités ont pratiquement cessé de développer une pensée synthétique, qui s'adresse aux problèmes d'ensemble de la société, pour s'adonner au contraire à des recherches parcellisées, purement « opérationnelles » et technocratisées, qui de par leur nature même sont incapables de confronter des problèmes sociaux contemporains qui sont d'ordre systémique : elles se condamnent par là à l'inopérance, tout en consommant d'énormes ressources publiques. C'est un phénomène dangereux, lorsque nous voyons la société un peu partout s'ankyloser. Car comme tout organisme qui passe par une étape de croissance et d'apogée, et qui par la suite entre dans une étape de décadence, la société aujourd'hui connaît un resserrement des canaux qui permettent le renouveau, la circulation du sang neuf, d'irriguer la pensée et l'action avec d'autres façons de voir et

de faire, d'autres manières de vivre et de s'organiser pouvant permettre de dépasser les impasses contemporaines.

Tous ceux qui se sont minimalement penchés sur la question savent que les principes qui président à l'organisation contemporaine ne fonctionnent plus; ils ne mènent plus aux résultats qu'on espérerait. La croissance économique, par exemple, est très questionnée depuis quelques années, elle a en fait perdu toute valeur comme objectif organisateur, toute efficacité sociale proprement dite : partout nous voyons une accentuation du chômage et de l'exclusion, ainsi qu'un appauvrissement. En même temps que les indices économiques se montrent en très bonne santé, les files de chômeurs s'allongent, la délinquance et le crime se répandent et le nombre de mendiants augmente.

On voit l'épuisement de ce paradigme non seulement sur le plan social, où le fossé se creuse entre les possédants et les exclus, mais aussi sur le plan écologique. Il a été calculé que si les citoyens de l'Inde consommaient autant de papier qu'en Amérique du Nord, il ne resterait plus un arbre debout en Inde au bout de six ans. L'économie moderne consomme une quantité effrayante de ressources pour maintenir chaque vie, et il est donc totalement impossible de la reproduire à l'échelle planétaire.

Et puis, c'est aussi une société en voie de dégradation rapide sur un troisième plan, sur le plan spirituel ou existentiel, celui qui est peut-être le plus important parce que le plus significatif, et pourtant qui est le moins dénoncé. La plupart des « sous-développés » que je connais, qui ont pu connaître la société industrielle de l'intérieur, s'étonnent que, malgré toute cette richesse matérielle, la qualité de la vie et des rapports humains, de tout ce qui donne vraiment sens à la vie, soit si pauvre. Alors, c'est un point critique parce que l'augmentation du niveau de consommation a non seulement cessé de promouvoir le bien-être, ce qu'on appelle la « qualité de vie » : cette croissance maintenant est même en train de *mutiler* la qualité de vie, parce qu'elle exige l'acceptation de coûts sociaux et surtout de coûts humains qui rongent le tissu social. Comme le signale Octavio Paz, ce ne sont pas les économistes ou les sociologues, mais les poètes, qui tout le long du siècle ont signalé systématiquement le désarroi existentiel profond de la société moderne, dans laquelle on sacrifie la vie au nom de la production et de l'économie. C'est une situation absurde, ayant perdu toute rationalité, parce qu'elle inverse le rapport entre moyens et fins... Mais maintenant cet absurde est en train de prendre des proportions alarmantes. Le problème est que les gens ne savent plus comment articuler les angoisses qui en découlent, ils n'ont pas de prise sur une réalité qui les étouffe, faute d'un vocabulaire avec lequel les diagnostiquer.

Nous constatons donc qu'il y a un épuisement des mythes mobilisateurs de la modernité. Toute la notion de « développement » est remise en question depuis quelques années d'une manière de plus en plus cohérente, articulée, dans une critique qui jaillit

souvent des gens du Tiers Monde ou en contact avec ses réalités, mais qu'on retrouve désormais dans certaines instances les plus hautes du pouvoir. Ce n'est pas ici que je vous dresserai une liste complète de références à ce sujet (comme pour d'autres données dont je résume ici l'essentiel, je vous invite à en voir les détails dans l'essai signalé). Mais il y a une conscience, encore périphérique mais grandissante, d'un épuisement profond et grave. Maintenant, le constat d'un épuisement systémique commande donc une reconceptualisation de fond en comble de l'organisation sociale, parce que ce n'est plus « réformable ». Il n'y a pas moyen de rendre la croissance économique socialement équitable : c'est une contradiction dans les termes. Les profits d'aujourd'hui ne sont plus les « investissements de demain et les emplois d'après-demain », comme disait Helmut Schmidt, exprimant la justification sociale du capitalisme. Même chose pour le développement durable : c'est invraisemblable pour la simple raison que la terre a une capacité portante limitée, et qu'on ne peut pas reproduire la société industrielle de consommation à l'échelle de la planète. Et il y a enfin le manque de sens d'une abondance matérielle que implique une existence stressante, vide ou simplement banale. À quoi sert une « richesse » qui nous angoisse et qui nous mène à une lutte effrénée pour la survie, et à la solitude et l'aliénation qui en découlent? Avec un PIB per capita bien plus élevé qu'il y a trente ans, sommes-nous vraiment mieux? Ou est-ce pire?

Or la remise en cause du principe directeur qui a guidé toute une ère, c'est la remise en cause de toute la conception qu'elle exprimait. Alors, la fin d'une ère fait appel à une reconceptualisation radicale : elle nous entraîne à en envisager une autre. Évidemment, ce n'est pas quelque chose qu'on fabrique à partir de la raison, à partir d'une « théorie » quelconque. C'est quelque chose qui en fait ne peut jaillir que de la vie telle qu'elle se développe, telle qu'elle se manifeste — la théorie vient après, elle donne forme à l'interaction que nous voulons avoir avec le monde.

Peut-être devrais-je donc vous expliquer un peu comment j'en suis arrivé à me poser ce genre de questions. Je suis architecte de formation. Il y a quelques années, j'ai développé un projet d'architecture, un concept d'habitation très concret, qui a été à l'origine de toute la reconceptualisation à laquelle j'ai abouti par la suite (évidemment, je n'étais pas conscient au début de tout ce que le concept impliquait).

C'était un concept très simple, qui consistait à construire des sortes d'espaces vides dans lesquels les gens puissent organiser leur propre logement. Il faisait une large part à l'autoconstruction, à l'aménagement libre et autonome de l'espace par les gens. C'est un projet qui avait suscité beaucoup d'intérêt à l'époque, dans toutes sortes de secteurs et chez toutes sortes d'acteurs, parce qu'il ouvrait des possibilités sociales et économiques extrêmement intéressantes. Par exemple, il permettait à quiconque le voudrait d'accéder à la propriété résidentielle libre d'hypothèque à l'âge de trente ans, si on poussait vraiment

jusqu'au bout les potentialités de ce projet. D'autre part, il avait des implications sociales énormes, en particulier celle de favoriser ce qu'à l'époque Ivan Illich avait appelé le « chômage créateur ». Cette autoconstruction était en fait une forme d'activité productive, utile, qui n'entrait pas dans le cadre conventionnel d'une production pour le « marché », pour la vente. Évidemment, si je me construis ma propre maison, et que je ne la vends pas, l'économie officielle ne chiffre pas la valeur ajoutée aux matériaux achetés par mon travail, par mon design et par mon organisation. Comme elle ne chiffre d'ailleurs pas tous les repas que nous préparons à la maison, ou mille activités « gratuites » qui ont lieu dans la vie quotidienne.

Mais j'ai découvert que ce projet, qui était très intéressant pour des secteurs socio-économiques et politiques des plus variés, était en même temps extrêmement difficile à réaliser en pratique : les normes, le cadre financier, la structure des subventions, ainsi que tous les autres programmes socio-économiques parallèles qui touchaient indirectement aux différents facteurs impliqués dans la construction (tels que l'éducation, par exemple, ou les programmes pour chômeurs ou de bien-être social), étaient structurés de manière telle que le projet ne pouvait pas se réaliser dans leur cadre, même si les finalités générales de ces programmes allaient dans le même sens, et même si le projet ne nécessitait que la fraction d'une fraction des dépenses subventionnaires habituelles. C'est effrayant, comme il y avait toujours un critère quelconque qui rendait le projet inadmissible, ou le compliquait au-delà de toute possibilité raisonnable. Ça avait l'air d'un complot contre mon projet. Mais évidemment il ne pouvait pas être délibéré. C'était tout simplement que tout le système économique est aujourd'hui organisé en fonction de la consommation, et de la production pour la vente, et si vous voulez vous organiser pour satisfaire vous-même vos propres besoins, ce n'est pas strictement illégal, mais il y a tout le tissu bureaucratique existant qui étouffe en fait cette autre forme d'organisation.

J'ai tout de suite vu les implications politiques de ce genre de projet. Dans un pays comme le Pérou (d'où je viens), c'est la façon « normale » de se loger, car la plupart des gens n'ont en fait jamais acheté leur maison, mais se la sont construite eux-mêmes — bien que la structure économique et le cadre institutionnel l'étouffent là aussi, parce qu'ils sont systématiquement orientés vers la fabrication du produit pour le marché, même si ce produit doit être subventionné (d'une manière directe ou indirecte).

Alors, voilà ma grande découverte d'il y a environ dix ans : c'est qu'il y avait toute une sphère de l'activité humaine qui n'entrait pas dans notre conception politique conventionnelle, laquelle est articulée généralement en fonction de l'État et du marché. Il y avait, dans toute société, cette troisième sphère, cette autre dimension fondamentale de la vie sociale, dont les ramifications sont quand même impressionnantes, parce qu'elle englobe depuis l'acte de maternité jusqu'aux conversations spontanées avec les amis.

Mais dans la société industrielle avancée, toute cette sphère s'effritait, avec la conséquente érosion du tissu social. La manifestation la plus palpable du rétrécissement de cette sphère d'activité dans la société industrielle, c'est l'érosion de ce qu'on appelle le temps libre. On n'a plus le temps, parce que les gens s'éreintent à produire; ils sont absorbés par toutes sortes d'activités qui leur sont imposées de manière directe ou indirecte, et d'une manière parfaitement artificielle, mais généralement invisible.

J'ai découvert toutes sortes de parallèles entre la situation telle qu'elle se posait dans certains pays comme le Pérou, et celle qui se posait au Canada et dans d'autres pays industrialisés. Alors, en élaborant toutes les ramifications de cette sphère qu'Ivan Illich a appelée « vernaculaire », j'ai découvert qu'elle recouvre non seulement bien des *activités* concrètes, dont le fruit ne rentre pas dans le marché, mais aussi des formes de *capital*, d'accumulation. Par exemple, la maison libre d'hypothèque est un capital vernaculaire, parce que la « rente » qu'elle vous procure ne rentre pas dans le marché : vous ne vous payez pas un loyer à vous-même. Or, si l'habitation devient de plus en plus inaccessible, c'est à cause, entre autres, du passage de toute cette sphère vernaculaire au secteur monétaire. Ce capital vernaculaire peut être public ou privé... Car c'est la même chose sur le plan collectif : on ne paie pas encore de droit d'entrée pour aller dans un parc, quoique, aux États-Unis, il faille déjà payer pour aller à certaines plages, et même, très souvent, pour faire du camping...

Outre ce qu'on peut appeler ce capital vernaculaire, il y a aussi toutes sortes de *savoirs* vernaculaires qui n'ont jamais été produits et dispensés à travers les structures éducationnelles, depuis l'école jusqu'à l'université. Très concrètement, par exemple, le gros de cette recherche a été réalisé à l'extérieur de cadres officiels, il n'a pas été subventionné... j'ai eu quelques subventions, mais elles ne couvraient qu'une fraction du travail effectué. C'est un exemple de savoir d'élite; mais il y a aussi un savoir populaire, qu'on peut reconnaître, par exemple, dans ce qu'on appelle « l'école de la vie ». Et il y a beaucoup d'autres occupations, dans d'autres contextes, qui viennent signaler l'existence d'une sphère de la vie, d'une sphère d'activités qui n'est pas prise en compte dans les modèles socio-économiques contemporains, modernes.

Parce que le développement, dans la société moderne, industrielle, c'est justement celui du marché et de l'État, et très souvent aux dépens de cette autre sphère. Dès qu'on la redécouvre, par contre, toute une reconceptualisation s'impose, parce que cela nous force à définir un autre équilibre, non plus entre l'État et le marché, mais entre les trois secteurs. Ce qui tout de suite soulève le problème du mythe unificateur des organisations sociales, mythe qui aujourd'hui est le développement, la croissance, le progrès. Puisque ce progrès introduit effectivement des déséquilibres profonds, étant donné qu'il érode

dramatiquement la sphère où vraiment se déroule la vie, qui est cette sphère vernaculaire, alors le concept central selon lequel nous nous organisons est à repenser.

En évoquant la fin de l'idée de progrès, on ne peut pas éviter de faire référence à l'intuition de ce qu'on a appelé « la fin de l'histoire », la fin de cette conception du temps comme un mouvement linéaire vers un progrès. Je dis bien « l'intuition », parce que la formulation de son auteur, Francis Fukuyama, en est une interprétation plutôt tendancieuse et discutable. Mais l'intuition de la fin de l'histoire a une portée énorme, et elle remet sur le tapis le problème central du *temps*, soit dans l'organisation de la vie, soit dans la conceptualisation de toutes sortes de problématiques. Ilya Prigogine, par exemple, a signalé comment la problématique du temps est devenue récurrente dans pratiquement toutes les branches du savoir contemporain, que ce soit en biologie, en physique, ou comme on le voit maintenant en économie.

S'il s'agit donc de conceptualiser, de cerner la réalité du monde, la réalité sociale, il faut sortir de cette conception progressiste qui a en fait mené tout le développement de la société moderne. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas une *dimension* linéaire du temps, ni que la réponse se trouve dans une régression : une régression, ce serait simplement la même conception progressiste à l'envers. Cela ne changerait pas grand-chose. Mais cela veut dire que tout de suite apparaît la pertinence d'autres dimensions du temps, en particulier celle de la dimension cyclique. Cette dimension cyclique est celle qui aujourd'hui permet d'expliquer beaucoup de phénomènes comme étant tributaires de l'épuisement et de la décadence de la société moderne, phénomènes qui ont d'ailleurs déjà été très clairement signalés par Ortega y Gasset, philosophe espagnol, voilà six décennies.

Mais il existe une troisième dimension du temps : c'est « l'instant intemporel », ce temps qui est hors du temps. Vous savez, quand on est autour de la table avec des amis, ou quand on fait l'amour, ou encore quand on est dans une conversation succulente, le temps s'arrête. On n'a plus de *dead line*, on n'est plus dans ce temps linéaire du *projet*. Le moment vaut par lui-même, et non pas en fonction d'un résultat quelconque. Ce sont en fait des moments où la vie parvient à son éclosion la plus pure.

Or cet instant intemporel est celui où s'incarnent toute une série d'activités que du point de vue sociologique on classerait dans la sphère vernaculaire : là où on ne fonctionne pas en termes d'un objectif quelconque, ni dans une linéarité qui implique une suite d'étapes exprimant une rationalité instrumentale, mais où le moment est valable en lui-même, est intéressant en lui-même. C'est celui en fonction duquel on fait des projets : on travaille pour avoir de quoi s'asseoir à table. Mais dans le monde défini par le progrès, le rapport est inversé : le repas n'est que le combustible pour fonctionner, le

repos n'est qu'un « ressourcement » pour mieux travailler, le gouvernement fomenta la consommation pour créer du travail (on appelle ça « créer des emplois »).

Et il y aurait un quatrième aspect — aspect, plutôt que dimension — du temps, signalé d'ailleurs par Heidegger, qui est le « non-temps », finalement, c'est-à-dire cet aspect éternel de la vie ou de la société, de la réalité, ce qui est vraiment, ce qui ne change pas.

Il est très difficile pour nous, dans la société moderne, de concevoir cette vision des choses, tellement nous sommes immergés dans une conception progressiste du monde. Mais peut-être qu'en faisant une analogie avec la cosmovision médiévale cela pourrait devenir un peu plus clair. Au Moyen Âge la notion de progrès n'existait évidemment pas; on concevait le changement comme étant uniquement le propre de la *phusis*, de la nature immédiate, alors que les différentes sphères qui enveloppaient la terre étaient, à mesure qu'on s'éloignait, de plus en plus immuables. On a donc là une cosmovision entièrement différente, dont la structure (bien que non la forme spécifique) est partagée, par exemple, par nombre de cultures indiennes aujourd'hui... Comme quoi il n'y aurait rien de vraiment nouveau sous le soleil. Et effectivement on constate, quand on regarde ce que la modernité a apporté, combien elle a changé le monde. La promesse d'abondance universelle s'est avérée une illusion, elle est totalement inaccessible : il est totalement impossible pour les deux tiers de la planète de jouir jamais du type de consommation qu'on connaît en Amérique du Nord. La pauvreté qui a toujours existé est toujours là, la modernité n'a pas éliminé la pauvreté, elle l'a tout simplement *modernisée*. Mais cette modernisation constitue en fait une dégradation de la pauvreté traditionnelle, qui était quand même une pauvreté digne, dans laquelle les gens avaient l'essentiel (ce qu'on appelle aujourd'hui les besoins essentiels), en plus de la richesse que représente tout un tissu de rapports sociaux et d'autres jouissances concrètes. On peut penser à la diversité dans le travail — dans le travail agricole, par exemple —, et à toute une série d'autres *amenities* comme on dit en anglais, qui n'étaient pas nécessairement d'ordre matériel, comme la jouissance de la nature, ainsi qu'un cadre de vie proprement esthétique : ce n'est pas un hasard si le grand historien de la ville, Lewis Mumford, est tranchant quand il déclare la ville médiévale clairement supérieure à la ville moderne sur ce plan. Donc, du point de vue qu'on pourrait dire strictement économique, il y a eu avec la modernisation une véritable dégradation sur cette planète, et ça, c'est quelque chose que n'importe quel village assiégé par la modernisation aujourd'hui au Tiers Monde confirmerait.

Si le progrès n'est donc plus *the name of the game*, s'il n'est plus vraiment ce qui va apporter des solutions pratiques ni significatives à l'organisation de la vie, et si on pense à cette espèce d'immuabilité de certaines dimensions de la réalité, la question se pose de

savoir quelle peut être alors une autre forme d'organisation. La réponse est déjà un peu implicite dans la critique des résultats de la société moderne. Parce que ce qu'on constate avec la modernisation, avec la modernité, ce sont, comme je le disais, des déséquilibres radicaux sur le plan écologique, social, et existentiel.

Il ne s'agit pas d'idéaliser les sociétés prémodernes. Je suis sûr qu'il y avait plein de problèmes au Moyen Âge, et plein de choses assez sinistres. Mais ces problèmes n'étaient pas *économiques*. Le problème économique est un problème de la société moderne, car cette société est en fait le résultat d'une conceptualisation économique du monde. D'ailleurs, si cette société s'est répandue de la manière dont elle l'a fait, c'est que certainement elle avait quelque chose de bon : autrement un accueil si favorable aurait été impossible.

Alors, comment articuler une conception qui intégrerait les contributions positives et réelles de la modernité, celles qui seraient vraiment à conserver? Là, je pense qu'il est important de comprendre en quoi a consisté la véritable importance de la dimension linéaire du temps. Si la conception historique du monde est finie, l'histoire étant finie dans le sens où l'organisation en fonction d'un toujours-plus est remise en question, quelle est donc la dimension proprement récupérable?

Pour cela nous devons comprendre ce qu'est l'histoire. L'histoire et le progrès sont déjà associés à l'émergence de l'État et du régime monarchique, il y a cinq mille ans. Nous savons que l'humanité est passée par quelques étapes anthropologiquement distinctes. Il y a d'abord un âge « paléolithique », de la chasse et de la pêche; ensuite un âge « néolithique », où prime l'agriculture. Jusque-là il n'y a pas de *civilisation* : ce sont des communautés isolées; elles n'ont pas vraiment de problèmes économiques, ni de problèmes de type politique non plus, parce que cela n'existait pas, la politique. La politique arrive lorsque les dieux telluriques se voient dépassés par les dieux cosmiques (et en particulier le soleil, qui devient l'axe de l'univers, symbole qui engendre la conception monarchique de l'organisation). C'est là qu'apparaissent les premiers États centraux, dont la vertu principale est effectivement de pouvoir réunir les diverses cultures qui étaient dispersées : ce sont les premières *œcumènes*. Donc si on parle d'histoire, on parle de civilisation, on parle d'État central, on parle de la création d'empires, et on parle aussi d'inauguration de l'armée, de guerres systématiques, de division du travail. Il y a eu plusieurs civilisations dans ce monde. La vocation centrale des empires était de regrouper de plus en plus d'espaces, de plus en plus de cultures sous la même organisation, qui se déployait dans le temps. En Occident, l'Empire romain a été l'un des plus réussis, des plus durables. Mais c'est seulement avec la modernité que nous connaissons la véritable civilisation planétaire, la première civilisation qui réunisse effectivement tous les peuples.

Évidemment, nous le voyons maintenant, elle l'a fait en dégradant la vie, en la rabaisant au plus bas dénominateur commun qui est l'économie, qui est ce qui effectivement pouvait réunir les peuples ou les civilisations qui avaient des dieux différents. L'Occident chrétien, par exemple, pouvait réunir toutes sortes de peuples autour de la même idée de Dieu. Mais il ne pouvait pas réunir les Arabes, qui avaient une autre conception de Dieu, ni les Chinois ou les Hindous; c'étaient des civilisations en conflit, qui ne pouvaient pas se retrouver unifiées, pour ainsi dire. C'est seulement lorsqu'on parle économie que pratiquement tous les peuples de la planète s'autoproclament sous-développés, et adoptent effectivement les mêmes modèles organisationnels. Mais ce qui arrive, c'est que maintenant nous sommes au bout de la ligne : l'histoire est parvenue à sa fin, parce qu'elle a fini par couvrir la planète entière sous l'égide du même projet; et elle est donc venue à terme, cependant avec les résultats que nous voyons, au prix des déséquilibres que nous connaissons.

On peut faire le constat de ces trois déséquilibres ou « désharmonies » : environnemental, socio-économique ou distributif, et existentiel et spirituel — c'est-à-dire de déséquilibres dans le rapport de l'homme à la nature, à d'autres hommes, ainsi qu'à l'Invisible. Cela implique déjà en soi une autre vision, une autre conception. Toute critique cache derrière elle un autre mythe unificateur. Déjà en parlant de « désharmonie », on fait nécessairement référence à une harmonisation, à une certaine harmonie, à un certain ordre où toute la diversité du monde pourrait se trouver réunie sous un même principe, qui aurait à son tour une expression concrète. Car si le progrès est un mythe, comme tout véritable mythe il a été mobilisateur et fécond, et il a eu son expression concrète, mesurable, qui a été la croissance du PNB. De la même façon, l'harmonie a aussi une expression concrète, qui est l'équilibre, l'équilibre multidimensionnel en fait : sur le plan écologique, sur le plan social — impliquant une certaine distribution des ressources (je ne dis pas des *richesses*, mais des *ressources*) —, et qui a aussi une dimension *qualitative*, qui est peut-être la plus intéressante et en même temps la plus problématique aussi... On a vu que le déséquilibre se manifeste aujourd'hui sur le plan écologique, sur le plan socio-économique, et sur le plan existentiel ou spirituel. Si l'équilibre sur le plan écologique est assez facile à définir en termes quantitatifs, et si sur le plan socio-économique, il est assez envisageable en termes de distribution des ressources, bien que nous n'ayons pas encore trouvé les critères exacts pour le faire, la question est bien plus compliquée sur le plan spirituel, parce que les cosmovisions des diverses cultures et sous-cultures sont très différentes, et qu'elles ne peuvent pas être réduites à une cosmovision commune (on appelle ça aujourd'hui une « métanarrative »), et peut-être pas non plus à une sorte de « cosmovision parapluie ». Mais on peut quand même envisager une harmonisation des différentes possibilités de s'organiser, sous le

signe de la convivialité, laquelle équivaut, sur le plan macro-social, à la co-existence pacifique, à l'*œcumené* qui a toujours été la vocation et le sens de la civilisation, et dont nous approcherions le point de culmination.

Je n'ai pas le temps d'explorer ce que cela signifie (si on parle de l'harmonie comme d'une nouvelle idée unificatrice, il serait par exemple intéressant de poser la question de ce que cela peut impliquer sur le plan politique aujourd'hui au Québec). Je veux plutôt revenir à des choses beaucoup plus concrètes et beaucoup plus immédiates. Alors, nous savons que le discours politique qui a été la norme depuis des décennies a été celui de la croissance et de la création d'emplois. Nous savons maintenant qu'il est totalement vide. Le chômage augmente à chaque cycle économique depuis une vingtaine d'années, dans tous les pays développés, et dans tous les pays du monde pratiquement. Étant donné cette tendance massive — qui promet d'ailleurs de s'accroître avec toutes les « rationalisations », tous les *re-engineering* qui sont devenus synonymes de licenciement —, il est désormais clair que tout politicien ou groupe d'intérêt qui vient nous parler de création d'emplois est un démagogue ou un ingénu.

Mais tout de suite, devant l'incompressibilité du chômage, une solution possible apparaît, qui est très simple, qui est très claire, et dont on parle d'ailleurs déjà : c'est celle du partage du travail. Mais j'introduis ici une distinction entre partage du travail et réaménagement du temps, que je vais développer tantôt. Il y a une deuxième idée qui est un peu dans l'air dans la politique contemporaine, c'est celle d'un revenu minimum garanti ou d'une allocation universelle (cela s'appelle de toutes sortes de façons), qui serait une allocation monétaire à tout citoyen et sans condition (il y a eu sur ce sujet un colloque à l'Université Laval la fin de semaine dernière). C'est aussi une piste de réponse pour l'avenir, pour ce qu'on pourrait appeler un projet de société.

Mais quand j'ai mentionné le partage du travail, j'ai distingué entre le partage du travail et le réaménagement du temps, parce que ce sont deux choses différentes, et qui ont des implications différentes. L'allocation universelle et le partage du travail peuvent s'appliquer d'une manière partielle, un peu comme un replâtrage, à un système qui ne fonctionne pas, mais sans vraiment résoudre les choses d'une manière fondamentale. On pense pouvoir réformer le système avec ces deux concepts-là. Or il ne faut pas se leurrer, les implications de ces deux concepts sont tellement grandes que, si on doit vraiment les appliquer et en faire quelque chose qui ait vraiment un sens, ils mènent à une reconceptualisation de fond en comble. La preuve en est qu'il y a un an ou deux, les Français ont réussi cet exploit remarquable (si on connaît la culture politique des Français, c'est un vrai exploit, parce que vous savez comme en France les principes idéologiques sont fondamentaux et servent à séparer plus qu'autre chose...) de réunir à la même table des gens de tous les secteurs idéologiques et économiques autour d'un

projet de partage du travail. Or ce consensus général n'a mené nulle part. Car il soulevait tellement de problèmes, tellement de questions, que finalement c'est resté comme une petite idée qu'on essayera éventuellement d'introduire d'une manière ou d'une autre, d'une manière tout à fait secondaire. Un vrai partage du travail implique en fait de restructurer de fond en comble l'organisation sociale : un réaménagement du temps. Il s'agit de se libérer de cette sorte de prison productiviste que sont devenues les institutions, soit de l'État soit des corporations, qui nous enferment de 9 à 5, cinq jours par semaine, cinquante semaines par an, trente ans de notre vie, afin d'être en mesure d'aménager notre temps d'une autre manière.

Si l'on prend au sérieux l'idée du partage du travail, alors tout de suite il faut mettre en question toutes les structures. Je me rappelle que lors d'une conférence il y a quelques années, un syndicaliste, un ouvrier en fait, avait pris la parole et s'était plaint de l'abus de tous ces gens sur le bien-être social qui touchaient des prestations sans travailler, et du fait qu'il fallait qu'il paye des impôts de plus en plus élevés (un ouvrier de la construction d'ailleurs, j'ai trouvé ça très intéressant). Je lui ai répondu : « Écoutez, vous êtes membre d'un syndicat qui explicitement et délibérément exclut de l'accès au travail des gens qui voudraient travailler... si vous les excluez de votre chasse gardée de l'emploi, il faut bien leur permettre de vivre! » On peut dire la même chose de l'exclusion, mentionnée au début de mon propos, que subissent les chercheurs autonomes au profit des professeurs universitaires.

C'est donc quelque chose qui va très loin dans ses implications. Par exemple, tous les systèmes de diplomation contemporains devront eux aussi être remis en question. Pour illustrer ceci, je prends un exemple extrême, mais qui pour cette raison est particulièrement illustratif, un exemple extrême et pourtant tiré de la vie réelle. Il commence à devenir pratiquement impossible de travailler dans une garderie si vous n'avez pas un diplôme en travail social ou en « techniques de garde ». Même une mère qui a élevé des enfants, qui a donc une certaine « expérience », ne peut pas travailler dans une garderie si elle n'a pas ce diplôme. Aujourd'hui, ne peuvent pas enseigner à l'école toutes sortes de gens qui ont des diplômes, parfois même des doctorats, simplement parce qu'ils n'ont pas de diplôme en pédagogie. Or, la production de cette « ressource humaine », comme on l'appelle, aura coûté normalement entre vingt et quarante mille dollars : c'est ce que coûte la « production » de ce diplômé, dont la formation est d'une utilité tout à fait questionnable. *Seulement pour avoir le droit de travailler, il faut maintenant payer des dizaines de milliers de dollars, soit à travers nos impôts, soit en nous endettant.* Avec ce genre de gaspillages, on ne doit pas s'étonner d'avoir les déficits qu'on a : ce diplôme constitue en fait un bien « utile » uniquement dans la mesure où les technocraties dominantes l'ont comptabilisé comme

richesse dans le PNB. Mais devons-nous continuer de tolérer ce genre d'incompétence? Sous prétexte de « donner des outils aux gens », on les rend en fait impuissants : ils deviennent légalement incapables de travailler, d'apprendre en travaillant, de participer de la société; et en plus on les oblige à consommer les services de ces technocraties, dont une grande part d'universitaires sont devenus complices. En réalité, c'est un prétexte qui sert essentiellement à fermer l'accès à certains postes de travail. J'ai même connu quelqu'un qui s'est fait refuser un poste de concierge parce qu'on lui demandait un diplôme qui exigeait quelque chose comme six ou huit mois d'étude! Pour être concierge! Et je ne parle pas d'autres systèmes plus sophistiqués qui existent dans d'autres domaines. Tout cela est donc mis en cause quand il s'agit de partager le travail. On dira peut-être que changer ce système est très difficile, étant donné les énormes intérêts que cela mettrait en cause. Oui, si l'on adopte une logique cherchant à concilier des intérêts qui sont au fond en conflit. Mais il ne faut pas oublier que ce genre de barrières représentent en fait des gaspillages. Donc, en théorie, ceux qui en tirent l'usufruit pourraient rester à la maison et toucher le même salaire, non seulement sans que personne en souffre, mais en libérant également d'autres des peines concomitantes, qui sont également inutiles. Puisque l'élimination d'un gaspillage massif représente un potentiel d'amélioration quantique du bien-être commun, le bien-être de chacun peut être substantiellement amélioré, si ces « gains » sont bien distribués. Mais pour cela, il faut entrer dans une autre logique.

En fait, il est plutôt difficile d'articuler une conception cohérente de toute la problématique si l'on ne tient pas compte de cette autre sphère de la vie qui n'est pas orientée vers la production pour le marché ou à travers l'État, mais se résume avec ce terme technique de « vernaculaire ». Pourquoi? Parce que le chômage aujourd'hui, et donc la solution que constituerait le chômage créateur et l'épanouissement de différentes sortes d'activités, sont des questions centrales. L'une des dimensions les plus importantes du vernaculaire est sans doute l'entraide, qui est pourtant pratiquement disparue des mœurs dans les sociétés hautement industrialisées... Il y a, à sa place, le bénévolat. Mais il s'agit là essentiellement d'un travail salarié non payé, structuré dans des organismes qui dispensent des « services », d'un salariat sans salaire qui est orchestré par des technocraties. L'entraide concrète entre des personnes est très effritée dans les sociétés individualistes, qui paradoxalement débouchent sur la nécessité d'un cadre collectiviste. Je me rappelle d'une amie qui se plaignait du fait que lorsqu'elle était tombée malade, sa sœur n'avait pu l'aider, elle et ses enfants, parce qu'elle devait travailler comme bénévole, ce qui était comptabilisé comme « expérience », ce qui pouvait lui servir à se trouver une job. Et pourtant, l'entraide est un mode d'organisation qui a non seulement une utilité pratique, mais aussi un *sens* qui est extrêmement fort, puisqu'il

s'agit d'un acte *personnalisé*, puisque c'est à travers l'entraide que nous vivons en communauté avec les autres, avec des gens concrets, non pas avec les clients anonymes d'une institution. Ce n'est pas la même chose qu'un bénévolat abstrait à travers lequel on livre des services à des inconnus. Donc, quand on commence à prendre en compte toutes les ramifications de cette sphère que j'appelle vernaculaire, on est amené à reconceptualiser tout le cadre économique et politique qui en fait est devenu ou est en voie de devenir une sorte de prison. Car même les gens qui ont la chance d'échapper au chômage, parce qu'ils ont un pied dans le secteur de l'emploi, doivent aujourd'hui s'éreinter à travailler juste pour conserver leur poste.

Puisque la sphère vernaculaire constitue une dimension de la vie de tous et chacun, depuis le plus riche jusqu'au plus pauvre, c'est aussi quelque chose qui dépasse complètement la lutte des classes, laquelle continue d'avoir une existence — d'ailleurs de plus en plus importante — à l'intérieur de la sphère « formelle » du système. Une réorganisation radicale comme celle qui est nécessaire ne se pose donc plus en termes d'une lutte des classes quelconque. Ni à l'échelle nationale, ni à l'échelle de la planète. Il est tout à fait envisageable, et d'ailleurs très facile, de théoriser et structurer conceptuellement d'une manière claire pourquoi il est possible de vivre beaucoup mieux, vraiment beaucoup mieux, en consommant beaucoup moins. Donc ce n'est une question ni de lutte des classes, ni de distribution de la richesse. Cela pose plutôt d'autres types de problèmes, qui sont d'ailleurs tous un peu dans l'air, qui sont souvent l'objet de recherches un peu marginales, souvent effectuées dans les pays du Tiers Monde, par des groupes un peu alternatifs dont on entend très peu parler... parce que toute idée en gestation est invisible jusqu'à ce qu'elle naisse.

Alors voilà, d'une manière très résumée, le type de questionnement auquel j'ai été mené à partir de ce projet d'architecture, que j'ai mis un peu de côté il y a quelques années pour réfléchir à ces problèmes plus généraux. Dans le livre que je suis en train de terminer, je fais un exposé beaucoup plus cohérent de ces questions; il est moins détaillé mais beaucoup plus synthétique que l'autre essai que j'ai publié il y a cinq ans dans *Interculture*. Je suis donc en train de terminer une nouvelle version de ce petit essai, un peu plus approfondie.

Michel Freitag : Dès qu'elle sera prête, on en tirera une cinquantaine d'exemplaires qui seront disponibles au bureau du GIEP et à mon bureau, ainsi que le texte que tu as publié dans *Interculture*.

Alfredo L. de Romaña : Je voudrais maintenant vous donner la possibilité de poser des questions, des objections, ou de me dire quels points vous aimeriez me voir développer

davantage. Je suis un peu passé du coq à l'âne parfois, j'ai traité certains aspects d'une façon parfois trop elliptique pour que les liens soient clairs, alors si vous avez des questions en particulier de ce point de vue...

DISCUSSION

[Ici, il manque quelques minutes au débat.]

Alfredo L. de Romaña: [...] en Amérique latine il n'y a aucune espèce de respect de l'État : le mode de solidarité latino-américain est toujours personnel, concret et direct. Et s'il y a une tradition de l'individualité qui est très ancienne, qui existait déjà dans les pays ibériques avant même l'arrivée de la réforme protestante, il n'y a pas eu vraiment d'individualisme — la différence étant que l'individualisme implique une *réduction* de l'action au calcul de l'intérêt individuel, ce qui représente en fait une limitation de la multitude des passions possibles aux seules passions proprement utilitaires. Dans la tradition ibérique, donc, il n'y a jamais eu d'individualisme en tant que tel, non plus d'ailleurs que toutes les implications morales et éthiques que celui-ci nécessite pour fonctionner comme il faut — le respect de l'État et de la loi, par exemple. Mais la tradition d'individualité est extrêmement forte, plus forte par exemple que dans d'autres cultures, où la collaboration et le travail d'équipe sont vraiment possibles. Tout comme il n'y a pas de tradition collectiviste, mais plutôt un sens plus fort de communauté. Vous ne trouverez guère de bénévoles en Amérique latine, mais beaucoup plus d'entraide. C'est pourquoi c'est un dérèglement total quand l'individualisme prend effectivement le pas sur l'individualité, ou le collectivisme sur l'esprit communautaire. Je ne veux pas trop élaborer là-dessus, mais seulement signaler qu'effectivement, il y a dans certaines cultures une incompatibilité entre tradition et modernité, et que la modernisation exige de nier cet héritage, de nier, en fait, ce qui nous rend comme nous sommes. Le mépris de l'éthique du travail, par exemple, ne favorise guère le productivisme, qui est pourtant indispensable au consumérisme. Pour donner un autre exemple, il y a un rapport au *temps* qui est totalement autre, un rapport qui est d'ailleurs même implicite dans la langue espagnole elle-même, avec sa richesse de temps grammaticaux, dont le nombre dépasse même celui des temps grammaticaux que vous trouvez dans les langues française, anglaise, allemande et italienne mises ensemble. Donc, en Amérique latine, concrètement, on ne peut pas être modernes et en même temps être nous-mêmes : pour bien se moderniser, il aurait fallu devenir autres. D'où notre incompetence pratiquement congénitale pour la modernité... incompetence qui par contre s'avérerait, j'en suis convaincu, absolument idoine pour une organisation métamoderne de la vie.

Jacques Mascotto : C'est très « Octavio Paz ».

Alfredo L. de Romaña : Oui, Octavio Paz a beaucoup parlé de cela, mais beaucoup d'autres penseurs ont aussi réfléchi là-dessus, sauf qu'ils ne sont pas aussi connus. La question de notre « identité » demeure problématique justement parce qu'elle n'est pas encore résolue; dès qu'elle le sera, elle cessera d'être un sujet de questionnement. Mais la même incompatibilité se trouve apparemment en Inde, en Afrique... Ce n'est pas partout le cas. Au Japon par exemple, il y a, paraît-il, une harmonisation parfaite entre modernité et tradition, comme dans les cultures de souche protestante ou celles dans lesquelles il y a eu une forte influence protestante.

C'est la première chose que je voulais signaler. Ensuite, il est important de préciser ce qu'est le vernaculaire. Cela ne se manifeste pas seulement sur le plan de l'autoproduction. Sur le plan proprement politique et proprement public, le vernaculaire se manifeste dans tous les mouvements, pas nécessairement politiques et visant le pouvoir, que constituent les actions pratiques de certaines personnes ou de certains groupes agissant en vue d'un changement quelconque sur un plan spécifique qui dépassent leurs intérêts propres. Par exemple, la foule d'ONG, surtout dans les pays peu industrialisés, qui se mobilisent en fonction de problèmes proprement politiques, mais qui ne passent pas nécessairement par l'État. C'est justement la définition du vernaculaire : c'est ce qui est en dehors et de l'organisation programmée, et du commerce. C'est une catégorisation qui est en fait archétypique. Car les sphères commerciale, légalement programmée et vernaculaire représentent des archétypes plutôt que des situations à l'état pur : dans toute activité il y a souvent l'intervention des trois secteurs d'activité. Concrètement, par exemple, le commerce informel...

Jacques Mascotto : Mais vous ne prenez plus en compte la lutte contre l'État, qui est un des piliers de la mondialisation. On laisse de côté l'État, qui est un relais fondamental de la mondialisation, de la finance globale et des multinationales. Il y a bien des États, en Amérique latine? Alors qu'est-ce qu'on fait de cet État? Comment va-t-on se rapporter à l'État si on ne se fonde que sur des plans horizontaux et vernaculaires, si à partir de la tradition, on ne développe pas un rapport dialectique, dans des mouvements sociaux populaires, contre cet État?

Alfredo L. de Romaña : Ce n'est pas l'État comme tel qui est en cause, je pense, mais la forme moderne de l'État. Justement, du point de vue des pays comme ceux de l'Amérique latine, le problème central est qu'il n'y a pas une forme de l'État qui exprime une autre conception des choses, une autre cosmovision ou manière d'être. L'État n'est pas quelque chose d'abstrait ou de prédéterminé : il prend des formes très concrètes et très spécifiques. Ce qu'on appelle l'État-nation, c'est en réalité, dans le concret,

l'articulation d'un ensemble de technocraties, chapeautées de mécanismes de représentation politique qui n'ont plus de véritable emprise sur ces procédures extrêmement complexes. Mais c'est là juste *une* des formes que peut prendre l'État. Effectivement, c'est à travers l'État qu'on peut donner forme à une autre conception des choses, mais pour savoir exactement quelle est la forme qu'il peut prendre, il faut prendre en compte d'abord cette dimension vernaculaire, de manière à assurer son équilibre avec les dimensions commerciale et institutionnelle (cette dernière canalisant certaines fonctions sociales). C'est une question qui reste ouverte, parce qu'on n'a pas encore défini quelle serait la forme appropriée de ce nouvel État. C'est justement peut-être le problème central que je pose : quelle est donc la forme que doit prendre ou peut prendre cette nouvelle version de l'État?

Michel Freitag : Ma remarque va dans le sens de la réfutation d'une stratégie de partage du travail, et elle est orientée vers l'exigence de définir une autre forme sociale de rapport au temps, de l'usage du temps. C'est pour rappeler que très fondamentalement le travail est lié à la valeur et à la production marchande de la valeur. Historiquement, un concept uniforme de travail ne se construit que dans la mesure où le produit du travail circule à travers un réseau marchand, c'est dans cette mesure-là que la conception de travail s'impose comme alternative à une multitude de formes d'activités, de services, qui sont qualitativement incommensurables les uns avec les autres. Je voulais juste inscrire conceptuellement ta remarque ou ton cadre d'analyse dans ce problème tout à fait général de l'exigence d'un dépassement du concept contemporain de travail et indiquer donc l'insuffisance radicale de toutes les stratégies qui visent, à l'intérieur même du concept de travail, à établir une meilleure répartition du travail. C'est une première remarque. Ensuite, en me branchant sur les remarques de Jacques, j'essaierais peut-être de préciser une objection (à laquelle tu as commencé à répondre), c'est que cette confiance mise dans ce que tu appelles, à la suite de Illich, la sphère vernaculaire, pose quand même le problème des formes d'organisation proprement politique de cette sphère vernaculaire, pour qu'elle ne renvoie pas simplement à un faire traditionnel ou autosuffisant dans un monde où, en fait, il n'est plus autosuffisant et ne saurait plus l'être. La confiance dans le vernaculaire peut à la limite conduire à l'accentuation d'une scission qui, virtuellement, est quand même dramatique et inacceptable, entre d'une part une sphère marchande mondialisée, et d'autre part des sphères d'autosuffisance relative de la vie, et qui se déploient à travers les réseaux d'entraide, à travers des activités qui ne sont pas du travail productif de valeur, qui engendrent des systèmes informels de répartition, de redistribution, etc., mais aussi éventuellement des formes explicites de dépendance et d'exploitation. Et là, justement, tu fais référence à une réalité qui est loin

d'être en voie de disparition dans le monde contemporain, parce que probablement c'est la moitié de l'humanité actuellement qui *survit* sur des formes vernaculaires que le marché et la politique ignorent, et qu'on détruit avec les projets de développement. Mais au-delà de cette situation et de cette résistance, et éventuellement d'une exigence de revalorisation de ce qui effectivement permet à la moitié ou plus de l'humanité de vivre encore alors qu'elle serait déjà morte si elle dépendait effectivement de l'économie marchande et de revenus monétaires... On annonçait hier à la télé que 60 % des habitants du monde vivaient d'un revenu inférieur à 2 \$ par jour. Ce qui veut dire qu'ils sont déjà morts s'ils ne vivent *que de ça*! C'est donc reconnaître que plus de la moitié des êtres humains vivent d'autre chose que de l'économie marchande, et que par conséquent, il faut développer des stratégies politiques de soutien aux formes de vie autonomes qui existent encore ou qui fleurissent à nouveau, alors que les politiques de *développement économique* ont bien souvent pour effet de les détruire. Mais cela n'est que le niveau immédiat du problème. D'une manière ou d'une autre, ces formes de vie vernaculaires sont articulées à la sphère économique, ou plutôt chrématistique mondialisée. À leur manière, leur développement, aussi locales qu'elles soient, a des effets globaux sur les conditions générales de notre planète, sur ses ressources en terres, en forêts, en air, en matières premières, en espace disponible pour chacun. Toutes ces communautés locales, aussi autarciques qu'on voudrait qu'elles soient, devront bien abriter ensemble non pas 300 millions d'êtres humains comme au temps de l'Empire romain, ni un milliard comme à l'aube de la révolution industrielle, mais six milliards maintenant déjà, bientôt 10! Alors cela pose des problèmes qui d'une manière ou d'une autre ne peuvent pas être absorbés et résolus au niveau vernaculaire, communautaire, à travers les réseaux locaux de solidarité, de dépendance, d'entraide. Cela pose le problème de la nature de la *polis*, de l'« État », du système politique mondial au-dessus, au-delà des communautés de type primaire. Tu as dit que les empires avaient établi des structures politiques, économiques et sociales par-dessus les communautés. Maintenant que les États nationaux qui les ont remplacés sont en voie de dissolution, faudra-t-il revenir en deçà des empires pour redécouvrir et rétablir l'autonomie des communautés? Ou encore, quelle serait la forme et le sens, la finalité, d'une organisation politique au niveau mondial, qui serait recentrée, à sa *base*, sur une économie vernaculaire sur l'*oikonomia* au sens grec? Et quel genre d'échelons intermédiaires faut-il imaginer entre cette base vernaculaire et autarcique, et l'organisation mondiale d'ensemble? Et alors, par rapport à cette structure nouvelle qu'il faudra construire, les États tels qu'ils existent encore peuvent-ils ou doivent-ils jouer un rôle de médiation? Ou doivent-ils être éliminés — comme devrait l'être aussi, idéalement, le marché proprement dit? Il me semble que tu mets un peu vite en parallèle, dans le même sac, l'État national et le marché maintenant supra-national, comme représentant les deux

pôles solidaires d'une même modernité qui est maintenant en crise. Je ne doute pas qu'elle soit en crise, mais peut-on, à la grandeur de l'humanité, revenir en deçà de ce qu'elle a institué, ou bien ne faut-il pas partir de ses éléments pour aller au-delà? Après tout, l'État national n'a pas été qu'une courroie de transmission du marché. Il a aussi constitué une forme élargie de solidarité contre le marché.

Alfredo L. de Romañia : Je pense que la meilleure façon d'illustrer de ce que j'envisage est de prendre un exemple très concret, celui de l'habitation, qui est un domaine que je connais très bien. Si avec un million de dollars on fabrique des logements que l'on vend, mettons à 50,000 dollars par logement, cela donne une production marchande de vingt logements. Si le même million de dollars est destiné à produire des matériaux, alors on disposera des matériaux nécessaires pour la construction de cinquante ou quatre-vingts maisons. Parce qu'il n'y a pas de salaire à verser pour des ouvriers, qui vendent leur travail, qui sont donc entrés dans le circuit de l'économie marchande, ni non plus d'intérêts à payer à des banques, ni non plus le prix de la terre, tous ces coûts artificiellement imposés mais nécessaires au logement-produit... Déjà, on peut faire abstraction du prix de la terre, qui est un coût artificiel parce que la terre n'a jamais été fabriquée par personne (donc elle a un prix mais non pas un coût naturel)... mais c'est un autre problème. Mais si on prenait ce même million et qu'on pensait juste en termes des matériaux qu'il peut acheter, cela pourrait tripler le nombre de maisons, et en même temps permettre la revigoration de toute une activité d'autoconstruction autrement inexistante (car les gens n'auraient pas les moyens pour acheter le produit terminé), transformer le chômage en un « chômage créateur », favoriser la régénération du tissu social et en même temps donner à beaucoup de gens une maison libre d'hypothèque, c'est-à-dire une forme de sécurité économique plus solide qu'un salaire ou une pension. C'est pourquoi j'ai dit qu'il y avait une question de symbiose qui était intéressante là-dedans. C'est évident que nous n'allons pas fabriquer des fenêtres par nous-mêmes, cela se fait d'une manière beaucoup plus logique dans une usine. C'est sûr, aussi, que ce n'est pas tout le monde qui voudra construire soi-même sa maison. Ce qui est critique c'est que le cadre légal n'impose d'aucune manière, même indirecte comme c'est souvent le cas, l'achat du produit terminé. Cela pour répondre à la question de l'articulation de la *chrématistique* avec l'*oikonomia*.

Alors, la question se pose donc : quel est le rôle de l'État comme institution centrale qui coordonne les interactions et protège les libertés? Quelle est cette forme? C'est là peut-être le centre même de la question politique proprement dite. Là, je vois une réponse à deux versants. Nous voyons aujourd'hui qu'il y a en fait une sorte de symbiose entre l'État et le marché, l'État développe toutes sortes de politiques qui d'une manière ou

d'une autre poussent l'activité qui normalement pourrait être vernaculaire à passer par le circuit monétaire de l'échange marchand. D'où l'importance d'une sorte de détechnocratisation généralisée et radicale, qui va d'ailleurs tout à fait dans le sens de l'esprit libéral le plus conventionnel. Le « jeu libre des préférences », comme on dirait en théorie économique. Mais cela ne suffit guère, parce qu'il ne s'agirait que d'un démantèlement de l'État. Or, un des rôles fondamentaux l'État — il y en a plusieurs, mais c'est le plus immédiat, le plus important —, c'est son rôle *distributif*. L'État, la monnaie et la redistribution, on les trouve intégrés depuis leur origine dans l'Égypte pharaonique. Les premières formes de monnaie sont en fait des formes de calcul d'équivalences pour la redistribution du grain : une sorte de « sécurité sociale » avant la lettre. La monnaie est à ses débuts, avant la différenciation qu'on connaîtra par la suite, une sorte de système de redistribution par un système d'équivalences. Tous les programmes technocratiques aujourd'hui en place, qu'il s'agisse de l'éducation, de la santé, des programmes de formation, des programmes de développement, etc., ont une seule et véritable justification, qui est leur rôle redistributif. Alors si on pouvait dégager ce rôle distributif pour en éliminer la fonction d'organisation collective de la vie individuelle, fonction qui met tellement de barrières aux gens voulant s'organiser autrement, puisqu'elle impose, à partir d'un centre, des formes d'organisation uniformes et segmentées de l'activité, si l'on pouvait éliminer cette hétéronomie tout en préservant la distribution de ressources dont les gens ont besoin pour s'organiser, cela permettrait toute une diversité nouvelle de formes d'organisation. Par exemple, les gens qui gagnent beaucoup d'argent (que ce soit en raison de leurs compétences ou d'autre chose) ne voudraient peut-être pas fabriquer leur maison eux-mêmes, peut-être qu'ils voudraient l'acheter toute faite. C'est une possibilité, ce n'est pas nécessairement exclu. Donc il s'agirait de redéfinir l'État de manière non seulement à détechnocratiser la vie sociale, mais aussi à consolider la distribution, selon des critères qui peuvent d'après moi être très clairement définis, mais que je ne détaillerai pas tout de suite. (Il reste une troisième fonction très importante portée par l'État aujourd'hui, c'est la canalisation des ressources et des décisions nécessaires à la réalisation d'infrastructures proprement collectives — une route, un parc, cela ne se fait ni dans le marché, ni de manière vernaculaire, mais avec une structure vraiment collective. Alors je vois cette troisième fonction dans un concept d'*entreprise sociale*, qui marierait la corporation industrielle, privée, qu'on connaît aujourd'hui, avec des mécanismes démocratiques qui canaliserait d'une part les contributions à travers l'État (les impôts), d'autre part les décisions politiques concernant la forme à donner à cette infrastructures collectives).

Mais ce n'est plus la même chose qu'une entité centrale orchestrant la vie de tous à travers l'allocation de sommes x à l'éducation, y à la formation professionnelle, selon tels

ou tels critères, programmes, etc... C'est ainsi que je vois une redéfinition de l'État, qui articulerait à la fois une *décentralisation* radicale, et une certaine *recentralisation* sur certains aspects relatifs à la redistribution. Quand je vois comment la Constitution départage les rôles entre les niveaux provincial et fédéral, par exemple, si on devait envisager une situation comme celle-là au Canada, je pense qu'il est assez évident que certaines des attributions qui aujourd'hui reviennent aux provinces devraient relever du fédéral, et l'inverse, il y en aurait certaines autres qui devraient se situer dans les prérogatives provinciales, mais peut-être les plus nombreuses seraient celles qui ne devraient relever ni du gouvernement fédéral ni du gouvernement provincial, mais des communautés locales et parfois même des familles elles-mêmes. Aujourd'hui, par exemple, cela n'a plus de sens de se demander si la formation professionnelle devrait relever d'Ottawa ou de Québec, pour la simple et bonne raison que l'orchestration centralisée de la formation professionnelle n'a plus de sens dans un contexte de chômage grandissant et inévitable, sans parler de l'échec à peu près massif de la plupart des expériences antérieures dans ce domaine.

Voilà pour ce qui concerne la redéfinition des structures dans les États-nations contemporains. Encore moins puis-je envisager la continuation de la structure actuelle sur un plan supranational — peut-être à l'échelle de l'Europe, et encore, mais surtout pas au niveau mondial — mais je peux facilement concevoir la mise en place d'un système redistributif pour un territoire très, très vaste (il est presque la condition d'une ouverture totale pour que la libre circulation de biens, capitaux et personnes à l'intérieur de ce territoire soit harmonieuse)...

Il y a une troisième chose que j'ai oublié de mentionner, c'est que la forme des infrastructures collectives dont on a parlé tantôt va avoir un impact assez important dans l'organisation de la vie elle-même. Parce que ce n'est pas la même chose d'établir un système de routes que d'établir un réseau de chemins, ou encore une politique publique qui se refuserait à « asphalté et bétonner le paradis ». Un « système de régulation » central neutre permet donc vraiment une énorme diversité de possibilités, qui seraient probablement très différentes d'une culture à l'autre.

Quand on parle aujourd'hui d'une nouvelle conception du politique, d'un « nouveau paradigme », on rencontre toujours une contestation très forte de la part de ceux qui reconnaissent le problème de l'uniformisation inhérente à tout système. C'est une objection qui découle d'un esprit disons « dialectique » de la pensée qui n'est pas le propre de la réalité (c'est en fait un esprit fondé sur une distorsion du principe aristotélicien de non-contradiction, plutôt que sur l'idée héraclitienne de complémentarité des contraires). Je vais prendre un exemple très concret pour illustrer comment un modèle identique peut engendrer des formes totalement différentes dans des

situations diverses. Ce n'est pas le cas de nos jours : aujourd'hui un modèle unique donne en effet la même forme partout. Mais que l'on pense à l'urbanisme au Moyen Âge : l'esprit était non pas d'imposer un modèle sur les lieux, comme on le ferait aujourd'hui, mais d'épouser le contour de la terre, d'entrer en *dialogue* avec la terre, d'une manière à la fois pratique et symbolique (c'est d'ailleurs la manière dont les Amérindiens conçoivent encore le rapport avec la terre : comme une sorte de dialogue). Mais cette attitude, qui était la même partout, engendrait, de par sa nature même, des formes totalement différentes d'urbanisation. On peut envisager une situation semblable sur le plan macro-politique : des sociétés alignées sur une conception harmonique du monde, identique pour toutes, engendreraient par contre des formes totalement différentes. Évidemment, on reste encore sur un plan très abstrait, mais cela pour dire comment je peux voir la pertinence d'une forme à la fois ouverte et distinctive d'États...

Il faut à cette fin établir de nouveaux types de filtres aux échanges internationaux. Il y en a déjà aujourd'hui, de toute façon : même avec le libre-échange, il existe des filtres aux échanges internationaux qui sont l'un des attributs de l'État. Il est nécessaire de redéfinir ces filtres aussi, en fonction de critères harmoniques et non plus en fonction de critères de croissance et de concurrence internationale, croissance et concurrence structurées en termes d'une guerre économique, comme on le fait aujourd'hui. Des barrières seraient nécessaires, au moins de manière intérimaire, pour empêcher l'entrée de distorsions engendrées par des formes délétères d'organisation à l'étranger. Mais dès que d'autres sociétés s'organisent selon des formes harmoniques qui leurs sont propres, la nécessité de ces barrières disparaît totalement. Cela suppose de porter l'action politique sur le plan international. Mais, encore là, cette action doit s'articuler non pas en fonction de la promotion de nos « intérêts », mais tout au plus de la défense de nos *droits* qui, eux, sont parfaitement compatibles avec les droits des autres, c'est-à-dire non plus en fonction des « rapports de force », mais selon des critères d'harmonie.

Jean-Pierre Arcoragi : Ma question porte sur le mécanisme de couplage entre le secteur vernaculaire et le secteur de l'économie traditionnelle. En économie, on essaie d'optimiser ce qu'on peut mesurer, et ce qu'on peut mesurer c'est le marché et particulièrement les secteurs primaire et secondaire. (À l'heure actuelle, le secteur tertiaire est très difficilement mesurable. En particulier, on se pose des questions sur tout ce qui est technologie de l'information : est-ce que c'est mesurable? Dans ce domaine on n'arrive pas à bien mesurer, ni donc à bien optimiser.) Mais le secteur vernaculaire aussi a un rôle économique très important. (Aux États-Unis on a estimé à plusieurs milliards de dollars par année la contribution du bénévolat en général.) Si on optimise ce qui peut être mesuré, est-ce qu'on ne pourrait pas, en changeant les instruments de mesure

économique, valoriser la partie vernaculaire de l'activité, comme on essaie parfois de le faire au niveau de l'écologie : un arbre, ça vaut de l'argent, on ne sait pas combien, mais on essaie de l'estimer. Détruire un arbre, détruire un écosystème, cela coûte quelque chose. Mais aujourd'hui, les instruments de mesure sont défaillants, et comme ils sont défaillants, on évacue souvent dans le processus de prise de décision la valeur réelle de l'environnement, comme on évacue souvent la valeur réelle de la composante vernaculaire de l'activité humaine. Est-ce que développer le secteur vernaculaire ne reviendrait pas en partie à développer des instruments de mesure économique pour lui donner une valeur?

Alfredo L. de Romaña : La réponse est non, parce que cela le tuerait. On a une disposition, héritée de la conception moderne du monde, à croire que ce qui existe est uniquement ce qui est mesurable. Alors quand on mesure, il faut se poser la question de ce qu'on mesure exactement, et du sens de ce qu'on mesure. Tout le problème de la valeur est un problème difficile, la valeur est même en fait impossible à mesurer. Il y a un prix et un coût qui peuvent être mesurés, mais la valeur est une chose qui n'a rien à voir avec cela. Il y a déjà de nombreuses tentatives de mesurer cette sphère vernaculaire, et au fond, la motivation centrale de cette tentative est la même volonté technocratique d'orchestrer les choses, différemment mais toujours selon une conception centralisée, qui en fait passe totalement à côté du sens même de la dimension vernaculaire et de ce qu'elle implique. Juste pour prendre un exemple. Supposons que toute l'activité du monde serait effectivement mesurée et serait orchestrée en fonction de cette mesure-là. Comment mesurerait-t-on ce qu'on appellerait à ce moment-là les « services de maternité » fournis à chaque être humain par sa mère à partir du moment où il naît?

Gilles Gagné: Au coût d'opportunité?

Alfredo L. de Romaña: C'est là l'une des tentatives, effectivement, l'une des méthodes qui ont été essayées pour mesurer l'incommensurable : vous pouvez mesurer le coût du temps d'une mère salariée, mais elle ne « fournira » jamais l'amour ni les sacrifices qui font la différence. Le problème est, d'abord, que si on se met à vouloir tout optimiser, on en arrive à une extension de la sphère économique à des sphères dont elle était exclue en partant. C'est en plus très questionnable du point de vue méthodologique. La moindre rigueur intellectuelle vous montre tout de suite qu'il est pratiquement impossible de mesurer ce type de choses avec la moindre précision; ensuite vous pouvez sortir plusieurs critères différents, qui donnent lieu à des mensurations assez divergentes, et chacune très défendable, pour le même objet mesuré — ce qui révèle l'arbitraire du

procédé. Les statisticiens compétents se sont toujours refusés à entrer dans ce jeu. Or faute de consensus, cela ne peut être considéré valable. Mais il est quand même impressionnant que quelqu'un de la stature de Samuelson, un prix Nobel de l'économie, ait eu la prétention de mesurer le bien-être. Le bien-être ne se mesure pas, c'est un axe de référence (mais qui fonctionne plutôt comme un critère heuristique), qui donne lieu à d'autres types de procédures. La théorie marginaliste classique, délégitime en fait — et avec raison — ce genre de manipulation. La question qui se pose vraiment, au fond, quand on évoque la question de la mesure du bien-être, c'est comment ou selon quel critère procéder aux transferts centralisés que l'État effectue. Quand l'État nous taxe pour ensuite dépenser ici ou là, il effectue des transferts d'un secteur d'activité à un autre, d'une fonction à une autre. Étant donné l'existence évidente de ce tout autre secteur du bien-être qui échappe à l'échange et à la mesure, on a voulu définir des sortes de PNB alternatifs. Dans sa mesure, qui s'appelait *measure of economic welfare*, Samuelson impute une valeur à l'activité non marchande qu'il additionne au PNB, et il prend également en compte ce qu'il appelle les *disamenities*, ce sont les « nuisances » de l'économie industrielle, auxquelles il applique une valeur négative, laquelle est par la suite soustraite au PNB. Mais c'est très contestable méthodologiquement pour toutes sortes de raisons que je ne peux pas élaborer ici. Ce n'est surtout pas ce qu'il faut faire, c'est vraiment un piège, car ce genre de mesure pseudo-scientifique servirait à légitimer une orchestration ou manipulation centralisée du vernaculaire, qui aurait pour effet de le tuer (en favorisant un bénévolat qui éroderait l'entraide, par exemple), car par définition l'activité vernaculaire doit se dérouler de manière autonome. D'ailleurs cette prétention à tout vouloir mesurer est un réflexe très spontané, inspiré d'un esprit de contrôle qui vient de la manière dont nous sommes formés intellectuellement à cette époque moderne, qui ne voit que cette *res extensa* à laquelle s'est progressivement limitée la réalité depuis Descartes.

Réal Morissette : Par rapport à la question qui est posée, je vais dans le même sens : pour moi, l'économie vernaculaire, terme que tu utilises, est nécessairement quelque chose qui est en résistance au marché, cela ne peut que se construire comme un mouvement de résistance à l'économie de marché. Je suis d'accord avec ta remarque selon laquelle c'est la tuer que de vouloir la faire entrer dans les mesures économiques classiques. Ensuite, je voulais te demander si tu avais suivi ce qui se passe actuellement en prévision du Sommet socio-économique provincial. Il y a justement un groupe de travail qui porte sur ce qu'ils appellent eux l'économie sociale.

Alfredo L. de Romaña : J'ai lu un peu ce qu'on entendait par cela, et justement cela m'a semblé très dangereux, parce qu'on risque d'instituer d'une manière peut-être durable, si on parvient à le faire, ce que Illich appelle le « travail fantôme ». Il s'agit de toute l'activité non rémunérée qui est technocratiquement orchestrée, par exemple le bénévolat; c'est la sous-traitance non payée de l'activité, qui en fait vide de son sens ce qui aurait pu être par exemple l'entraide. D'ailleurs, dans le domaine de l'habitation, c'est quelque chose qui s'est beaucoup fait dans les programmes qu'on appelait d'« autoconstruction dirigée ». J'ai fait une consultation pour la SCHL il y a quelques années. Ils aimaient beaucoup cette notion de ce qu'on appelait à l'époque la « participation », et ils m'ont demandé d'orchestrer l'autoconstruction chez les Indiens. Évidemment, dès le départ je ne croyais pas à cela, par principe, et cela m'a forcé à pousser la réflexion un cran plus loin parce que je voyais comment cela pouvait être récupéré très facilement. Parce qu'il y a une différence, quand même, entre cela et la liberté avec laquelle on se construit encore sa maison dans le Tiers Monde, ou même ici dans ces petits espaces qui restent, dans les interstices des règlements bureaucratiques.

Réal Morissette : J'ai travaillé trois ans à la Société d'habitation du Québec, l'équivalent de la SCHL au niveau provincial, pour développer un programme de coopératives d'habitations locatives. Je comprends très bien ce que tu dis, j'ai aussi observé le danger d'une récupération.

Alfredo L. de Romaña : C'est vraiment dangereux, et on peut finir par instituer une sorte de cauchemar écologiquement durable, écologiquement soutenable, par ce chemin-là.

Réal Morissette : Une pathologie chronique.

Zahari Varbanov : Ma question peut être divisée en trois parties, mais pour qu'il soit plus facile d'y répondre, je vais la présenter en une seule. On touche pratiquement à tous les problèmes globaux du monde, quand on envisage la problématique qui a été exposée ici. Vous avez mentionné la liberté de choix dans le domaine de l'architecture, mais on peut élargir la question à la possibilité pour l'être humain de faire son choix dans les conditions contemporaines. D'un autre côté, cela me fait demander si on peut maintenant envisager notre civilisation contemporaine globale comme un système de modèles sociaux. La première partie de la question concerne donc la liberté de choix de la personne contre les modèles sociaux. La deuxième partie de la question concerne le manque de modèles, le manque de fantaisie sociale, et le rejet des modèles sociaux dans la

société entière maintenant. On est témoins que depuis un bon nombre de décennies, il n'y a pas de nouveaux modèles sociaux *globaux* proposés. D'autre part, on est témoins d'un nouveau rôle des êtres humains sur la terre en général, ou d'un non-rôle : les êtres humains deviennent inutiles, du point de vue du fonctionnement de la société. Il y a donc la nécessité de lancer la population sur les voies d'un autre modèle d'existence. Pour préciser, ce qui me vient à l'esprit maintenant, c'est qu'une imitation de vie réelle, une vie virtuelle, tend à remplacer les vraies valeurs et les vrais buts qu'on peut concevoir. Je fais un lien avec le secteur vernaculaire dont vous parlez : dans quel sens cela peut-il donner une issue, dans quel sens cela peut-il nous fournir un autre modèle social de fonctionnement? Un nouveau modèle, une nouvelle conception, qui puisse même inclure un gouvernement mondial, non pas un gouvernement au sens des fonctions que remplissent maintenant les gouvernements, mais un gouvernement au-dessus de tous les autres... Parce que c'est une tendance mondiale, finalement; ça a commencé avec les tribus, continué avec les *polis*, avec les États, et on arriverait finalement à...

Alfredo L. de Romañia : Beaucoup de choses sont soulevées... Premièrement la liberté de choix. D'abord il faut signaler que la conception contemporaine de la liberté réside dans le choix. Le fait d'opter parmi différentes options, c'est un peu comme la liberté du consommateur au supermarché... mais c'est là une réduction formidable de la liberté! La liberté parfois peut consister à se *créer* d'autres choix, d'autres options, ce qui effectivement, sur le plan personnel, est aujourd'hui extrêmement difficile, étant donné tout le carcan technobureaucratique dans lequel nous nous trouvons immergés, et fait appel à une sorte de dégagement assez radical de cet ensemble de procédures incarnées dans toutes sortes de programmes catégoriels. La liberté... on pourrait en parler longuement, mais sur le plan pratique, immédiat, économique si vous voulez, elle doit d'abord nous permettre non seulement de choisir entre différents produits, mais de créer notre environnement autour, de mettre nos couleurs sur l'environnement. Et 98 % des types de réglementations qui nous contraignent et nous empêchent aujourd'hui ne sont pas destinées à protéger la liberté d'autrui de faire la même chose, mais tout simplement à nous forcer à nous conformer à certaines conceptions jugées raisonnables (je connais le cas d'une personne qui a dû abattre une mezzanine qu'elle avait construite au coût de 10,000 dollars parce qu'elle n'était pas conforme aux normes).

Quant à la question du manque d'imagination des modèles sociaux, cela s'explique très facilement par le fait que, dans la mesure où nous devons rester à l'intérieur de la matrice conceptuelle et institutionnelle de la société moderne, où nous pensons en termes de progrès, d'augmentation de la production, de la consommation, où nous pensons au

progrès social en termes de nouveaux programmes d'éducation, de santé ou de services dispensés par l'État, effectivement, dans la mesure où on accepte ces prémisses, on est condamné, on a les mains liées, on ne peut pas même imaginer d'autres formes d'existence, d'autres formes de vie. Il faut donc vraiment sortir de ce carcan avant de pouvoir concevoir autre chose.

À propos de l'inutilité croissante des gens et cette espèce de « vie virtuelle » (c'est un bon mot) à laquelle sont cantonnés de plus en plus de gens, et sur le rôle que peut jouer le vernaculaire : c'est peut-être la question la plus intéressante. Quand je suis arrivé aux États-Unis, c'était évidemment avec l'image que tous les gens de la planète ont des États-Unis, un peu à partir de ce qu'on voit à la télévision : c'est très stimulant, c'est plein d'action, très dynamique, toutes sortes d'émotions fortes circulent, etc. Et quand j'ai vu comment était la vie quotidienne, j'ai trouvé qu'elle était d'une platitude incommensurable, d'une fonctionnalité écrasante! (C'est d'ailleurs la réaction de la plupart des Européens, des Latino-américains, ou d'autres qui arrivent aux États-Unis.) Avant même l'apparition de cette vie virtuelle sur Internet et autres innovations technologiques, on voyait déjà il y a vingt ans comment en fait toute cette dimension qui constitue une vie succulente avait été happée de la vie quotidienne, et concentrée dans ce qu'on consomme à la télé. Et puis, cela me rappelle une statistique d'il y a quelques années, d'après laquelle la ville en Amérique du Nord dans laquelle on regardait le moins la télé était Montréal. Alors déjà au départ, même à l'intérieur du cadre très fonctionnel que nous connaissons aujourd'hui, on a un exemple d'une ville qui nous donne des alternatives à cette banalisation de la vie. Évidemment, cela pourrait être poussé beaucoup plus loin... Une remarque de certains américains arrivant à Montréal qui m'a beaucoup frappé, c'était l'observation que « tiens, tiens, il y a une ville où il y a de vrais quartiers! » Évidemment, ce n'étaient pas tout à fait de vrais quartiers, comparativement à la vie de quartier qu'on trouve dans certains pays du Tiers Monde, qui est beaucoup plus intense... Mais par rapport aux États-Unis, il y a quand même une vie de quartier très vivante ici; ça se manifeste dans les petits magasins, les petits commerces ou les petites activités qui ne sont pas regroupés dans des espèces de centres commerciaux isolés du reste du monde.

Réal Morissette: À l'origine, c'est la paroisse.

Alfredo L. de Romaña: Je suis convaincu qu'il y a une sorte d'héritage médiéval encore vivant en Amérique du Nord, et que l'on trouve au Québec, à Montréal. (Il est encore plus fort en Amérique latine, par exemple... je me limite à l'Occident.) Parce que la dimension vernaculaire de la vie ne se limite pas nécessairement à des activités précises,

c'est aussi comme un état d'esprit qui est très lié aux activités dans lesquelles nous sommes totalement immergés. Une des choses qui m'a vraiment beaucoup marqué quand j'étais aux États-Unis, par exemple, c'est une certaine conception des rapports humains, qui donne lieu à cette expression que j'y ai souvent entendue, lorsqu'un garçon courtise une fille, et qui était qu'il avait vraiment hâte au premier baiser, *to get it over with*. — afin que ça soit fait, pour passer à la vraie affaire! Alors je me disais, mon Dieu, quelle vie plate il y a dans cette conception vraiment instrumentale de chaque geste! Alors que tout l'acte de courtiser est déjà fascinant en lui-même, même si « ça ne donne rien »; pour eux c'était juste comme un travail pour parvenir à une fin. Donc cette dimension non instrumentale, non calculatrice, de la validité de nos actes en eux-mêmes, non pas en fonction d'une utilité ultérieure quelconque, se retrouve dans beaucoup de gestes, beaucoup d'attitudes face à la vie quotidienne. La transformation de la réalité ne passe pas entièrement par un changement des « conditions objectives », matérielles. Je vous raconte une de mes expériences à Montréal qui m'a le plus frappé. Un jour que j'avais passé la journée à écrire à l'ordinateur, je ne m'étais pas rendu compte qu'il avait neigé. Lorsque le soir je suis sorti déjà en retard pour aller à un souper chez des amis, je me suis rendu compte que je n'avais pas le temps de déneiger la voiture. Alors j'ai marché un peu pour aller prendre un taxi, et j'ai vu des voisins en train de déneiger leur voiture. Ils étaient en train de chialer : que c'est plate de faire ça!, quel climat épouvantable! etc. J'ai continué mon chemin. Plus loin, il y avait un autre couple qui était aussi en train de déneiger sa voiture, mais eux ils avaient ouvert la fenêtre, allumé la radio — et ils avaient transformé ça en une fête. Ce sont deux exemples très clairement juxtaposés d'une conception instrumentale de nos actes et d'une conception dans laquelle la vie est valable en elle-même, pour l'instant lui-même. Tout cela pour dire que ce genre de possibilités tend à disparaître quand le cadre politique essaie de transformer, à travers les réglementations, les dispositions financières diverses, toute activité en termes d'une production. Si une ville intéressante comme Montréal fait que les gens regardent moins la télé, à la limite une autre ville aussi ou plus intéressante pourrait faire que les gens utilisant l'Internet seraient probablement des gens avec des intérêts beaucoup plus spécifiques que la plupart des gens qui, aujourd'hui, le font un peu parce que leur vie personnelle, les rapports humains, sont profondément appauvris. Donc il est vrai que toutes sortes d'« alternatives à la vie » se fabriquent aujourd'hui dans toutes sortes de laboratoires technologiques, mais il y a aussi des « alternatives à ces alternatives à la vie », et c'est la vie elle-même.

Gilles Gagné : Quand vous dites qu'il y a trois secteurs — l'État, le marché, le secteur vernaculaire — pour valoriser et défendre, ou pour faire valoir le secteur vernaculaire,

tout le monde va être d'accord avec vous, parce que le secteur vernaculaire, c'est la vie, d'une certaine façon. Dans les exemples que vous avez donnés, il inclut de la respiration à la sculpture... Donc, évidemment, le secteur vernaculaire est la seule chose précieuse, même s'il n'a pas de valeur. Mais il me semble qu'on ne peut pas juste dire que c'est comme ça, trois secteurs comme trois étages d'une maison, et qu'il faut prendre conscience que le troisième existe aussi. Il y a une hiérarchie ici. Ce n'est pas juste cette dualité État - Marché face à face, et entre les deux un secteur vernaculaire qu'il faudrait revaloriser... Il y a une hiérarchie, qui est : Marché - État - Vernaculaire, et les deux questions qui vous ont été posées quant à la reconnaissance soit économique soit politique du secteur vernaculaire réfèrent à cette hiérarchie-là. J'ai l'impression que dans votre quête de reconnaissance pour le vernaculaire, pour valoriser ses résistances, etc., vous sautez une médiation. Cela va devoir partir d'une situation où le vernaculaire est un secteur résiduel, un secteur comprimé, qui est dans une relation hiérarchique au marché et à l'État (il y a d'abord le marché, ensuite l'État, et ensuite le vernaculaire). Et la capacité de l'État, par exemple, à reconnaître le vernaculaire, ou à lui reconnaître une valeur économique, alors que l'État est lui-même sous l'autorité de lois économiques qui ne relèvent pas de lui... vous voyez bien que c'est dangereux! Vous dites vous-même que l'économie sociale, c'est très dangereux. C'est une tentative politique de reconnaître le fait qu'on ne fait pas juste travailler, mais vous dites que c'est dangereux! Eh bien oui, parce que justement l'État opère ici, dans sa tentative de reconnaître le vernaculaire, sous l'égide de lois économiques qui lui échappent, et il risque donc d'être une courroie de transmission du critère transcendant de la rentabilité et de l'efficacité vers le fait qu'on rend des services à nos enfants, etc. S'il n'est que cette courroie de transmission politique d'une contrainte *a priori* qui est du type de l'efficacité, vous le dites vous-même, c'est dangereux. Alors, il y a donc une médiation de plus que la reconnaissance de trois secteurs et l'affirmation qu'il faut valoriser le vernaculaire. La recherche d'une autre vie doit commencer à partir de la vie telle qu'elle est. Et j'ai l'impression qu'en déplaçant la question de la justice sociale dans le secteur vernaculaire, vous la déplacez dans un secteur qui, du point de vue de l'organisation de la société, est aujourd'hui malheureusement un secteur marginal. Ce n'est pas là que se pose la question fondamentale de la justice sociale, c'est dans le secteur économique. La question de rechercher un nouveau rapport subjectif à l'existence est une question fondamentale, mais j'ai le sentiment qu'il y a des médiations à ne pas négliger, dans un monde où il y a une hiérarchie, une structure donnée...

Alfredo L. de Romaña : Quand j'ai parlé du vernaculaire, je voulais d'abord signaler un archétype. D'abord je pense que normalement il doit y avoir, il y a toujours d'une

certaine manière, une interpénétration des trois sphères. Ensuite, si on pense en termes de hiérarchie — ce qui est déjà peut-être contestable, mais en admettant ce présupposé — alors il est évident que la sphère vernaculaire est en principe au sommet de la hiérarchie en question, parce que c'est l'origine et aussi la finalité de toute l'organisation proprement matérielle. Donc d'abord la reconnaissance du vernaculaire... Je parle d'une reconnaissance conceptuellement rigoureuse, qui ne chercherait pas tant à la « promouvoir » — par définition elle jaillit de nos initiatives et de nos actes — qu'à cesser de l'étouffer, ce qui mènerait certainement à un retrait tant des positions technocratiques que de l'espace du marché, c'est-à-dire à une « compression » des deux secteurs — ou pour être plus précis, à un arrêt de l'appui à leur expansion —, qui en même temps permettrait un épanouissement du vernaculaire, une interpénétration plus symbiotique, et qui également rendrait les deux dimensions de l'État et du marché (ou plutôt de l'échange) beaucoup plus « efficaces ». Mais il ne s'agit plus d'une sorte d'efficacité productive, il s'agit d'une efficacité sociale, c'est-à-dire que chaque activité économique, au sens conventionnel de ce qui passe par le marché, aurait une importance, un impact, une utilité sociale beaucoup plus grande. Et là c'est sur le plan de l'utilité, mais cela va au-delà de la question proprement utilitaire, parce que lorsqu'on travaille à produire un objet quelconque qui va être vendu, cette production peut être utile ou non, mais elle peut aussi être pleine de sens ou au contraire en être dépourvue. Si on prend plaisir à ce qu'on fait, ce n'est plus seulement une question d'utilité : le même produit acquiert aussi un sens. Ou, par exemple le gâteau qu'on a acheté dans une pâtisserie et qu'on offre n'est pas le même gâteau que celui que la personne a fait pour moi. Au-delà du fait qu'on puisse mesurer la valeur ajoutée non comptabilisée dans le PNB... Ce n'est pas juste une question utilitaire, il y a une autre dimension. Tout cela en fin de compte nous amène à nous poser la question qui était celle de Michel Freitag : alors, en quoi consiste l'aménagement de l'État, le type d'aménagement qui pourrait articuler un peu cette nouvelle symbiose, cette nouvelle configuration ? C'est une question qui vient une fois qu'on a déjà pris en compte l'existence du vernaculaire, le fait qu'on ne peut pas le mesurer, ni le promouvoir, que ce ne peut être le résultat d'aucun programme, mais que ça peut être, à la limite, le résultat d'une action qui a restreint l'espace occupé par les deux autres secteurs, qui a cessé de soutenir artificiellement leur expansion, pour que le vernaculaire puisse effectivement s'épanouir. Une première étape est au moins la reconnaissance de l'existence de la chose.

Éric Pineault : Je voulais justement intervenir sur la question de l'exigence d'une reconnaissance négative de la sphère vernaculaire, qui est de dire qu'il faudrait la reconnaître sans retirer... C'est drôle, parce que c'est en ce moment un thème qu'on

retrouve très fort dans un courant politique contemporain qu'on appelle le communautarisme de droite, courant très fort aux États-Unis, et également au Canada : le Reform Party vient de publier son programme aujourd'hui, dont un des thèmes est justement de promouvoir l'éclosion et le développement de l'action communautaire, de l'action se fondant sur des valeurs familiales ou communautaires, à la place de l'intervention étatique ou d'ordre mercantile. Alors, je pense qu'il faut peut-être davantage qu'une valorisation, qu'une reconnaissance négative de la sphère vernaculaire, pour résoudre les problèmes qu'on a aujourd'hui, à moins d'aller dans le sens de ce que nous propose le communautarisme de droite. Je ne suis pas encore convaincu de la valeur normative ou éthique de la sphère vernaculaire en elle-même comme solution aux problèmes de la société actuelle. Si on déplace les questions de la redistribution des richesses ou de la justice sociale, du terrain de l'économie, de l'intervention que l'État fait dans l'économie marchande, au terrain de la sphère vernaculaire, je pense qu'il faut aller plus loin et dire ce que cela implique concrètement. On peut voir, comme vous le faites, la sphère vernaculaire comme quelque chose qui est parallèle à une sphère marchande et à une sphère étatique, et dire que les questions de justice sociale, de redistribution, d'égalité, ne peuvent pas être résolues dans le cadre de l'ancien modèle d'un État intervenant dans le marché, et qu'une solution serait la reconnaissance et la valorisation de la sphère vernaculaire, aux côtés du marché et de l'État qui continueraient d'exister... Mais quand l'État intervenait dans le marché pour régler la question de la justice sociale, il y avait un principe de base, qui était l'universalité de ses interventions. Est-ce que, dans la sphère vernaculaire, les mécanismes de redistribution, d'égalisation, seraient universels? Est-ce qu'ils affecteraient tout le monde? Ou cela ne permettrait-il pas juste aux riches de continuer à s'enrichir sur le marché et d'avoir bonne conscience en faisant de temps en temps un peu de bénévolat? Est-ce qu'une telle solution se limitant à la reconnaissance de la sphère vernaculaire ne sanctionnerait pas une espèce de dualisme, où il y aurait ceux qui vivent le vernaculaire, et ceux qui vivent le marché? C'est le premier point.

Le deuxième concerne la notion même de vernaculaire. Cette notion de vernaculaire, la manière dont elle est amenée, me pose un problème parce qu'elle est amenée de façon transhistorique, comme si le vernaculaire transcendait l'ensemble des moments historiques : le vernaculaire qu'on a aujourd'hui en Amérique latine serait le même qu'on avait en marge du système administratif mis en place par les Romains dans l'Empire. Je pense qu'il y a peut-être dans ce vernaculaire des transformations qualitatives à travers les époques. Je ne pense pas qu'on puisse mettre sur un même pied l'activité des paysans au Moyen Âge, le jardinage que faisait la fin de semaine, comme activité résiduelle, un petit-bourgeois à Londres en 1880, et l'activité du grano aujourd'hui qui part faire une

commune dans le bois. Je ne pense pas que ce soient des activités de même nature, je crois qu'il y a des différences qualitatives qui font référence à des types de société différents, et qu'il serait important de clarifier ce point.

Alfredo L. de Romaña : Vous avez raison, la sphère vernaculaire (je préfère parler de sphère plutôt que de secteur, parce que, justement, un secteur est mesurable tandis qu'une sphère de l'est pas) recouvre effectivement des formes extrêmement variées, très différentes, et la valeur, la forme et le sens peuvent être très différents en différentes cultures [...] ses flux matériels ne prennent la forme ni de la distribution, ni de l'échange, mais surtout celui du don et du contre-don. Quant à la question de la justice sociale et de la validité du vernaculaire pour articuler une redistribution des choses, je dirais qu'il y a là deux ordres de choses différents. La distribution est liée au rôle de l'État, et on peut voir déjà dans les débuts de l'industrialisation en Angleterre l'origine du mal contemporain et de la désharmonie contemporaine qui existe sur ce plan. Je parle du processus bien connu des *enclosures*, quand, au nom de l'« amélioration », on a clôturé les terres qui auparavant étaient destinées à un usage vernaculaire, c'est-à-dire à des économies de subsistance. Amélioration, progrès... on voit tout de suite le rapport. D'ailleurs, en anglais, le mot *improvement*, qui est à la source de la notion de progrès, a la même racine que le mot *profit*. Profit et progrès sont effectivement très liés. Et c'est à ce moment-là que l'activité commence à passer de la sphère vernaculaire, qui était centrale ou dominante à l'époque, à une sphère commerciale, ce qui engendre le chômage, et d'où surgit le problème de la redistribution, qui ne s'était pas posé comme problème. C'est juste à ce moment-là que cela, qui n'existait auparavant peut-être que de manière ponctuelle, devient un problème de nature ou d'ordre systémique, tel qu'on le connaît depuis. Donc ce qui arrive, c'est qu'une fois qu'on reconnaît cette dimension du vernaculaire et une fois qu'on a la volonté de le revigorer, ou de le laisser se revigorer, se régénérer, le type de politique ou de cadre structurel, étatique, nécessaire va avoir à résoudre le problème de la justice sociale.

Et à ce moment-là il faut reconceptualiser ce qu'on entend par « économie ». L'« économie » aujourd'hui, au sens courant, c'est la science de la *production*. Mais si on remonte au sens originel, chez Aristote, l'*oikonomia*, qui était distinguée de la chrématistique (c'est-à-dire de la production pour la vente), correspond à ce qu'on appelle aujourd'hui le vernaculaire : c'était l'organisation ou l'administration de la maison. Alors, si on transpose la même notion sur le plan social ou politique, et qu'on pense l'intervention de l'État comme relevant d'une organisation « rationnelle » de la vie sociale, ou que l'intervention de l'État est reconceptualisée non plus en termes de *production* mais selon des critères de *distribution* dérivés du principe de justice, alors on

est passé immédiatement d'une logique instrumentale (dans laquelle l'État développe des outils pour améliorer la production ou la canaliser vers ceci ou vers cela), à une raison éthique, qui implique nécessairement une reconceptualisation de l'organisation en termes de justice.

La justice sociale, on peut en simplifiant beaucoup y voir deux dimensions, celle de la justice commutative et celle de la justice distributive. La justice commutative, c'est la justice dans les échanges, ce sont les équivalences, c'est la monnaie qui les mesure, ce sont les lois du marché qui les déterminent, etc., dont l'articulation théorique a été très bien établie. Les principes mêmes de l'économie moderne l'ont formulée très bien. Ils donnent forme et expression, en fait, au principe éternel de la liberté. Mais il reste l'autre dimension de la justice, qui est celle de la distribution, et pour laquelle nous n'avons guère de concepts clairs qui permettraient de clarifier l'orientation à prendre. Mais cela tient en grande partie au fait que vous ne pouvez pas trouver quelque chose que vous ne cherchez pas. Si pendant quatre siècles on a cherché à articuler l'organisation sociale en fonction de la production, tandis que la question de la justice distributive était une question ancillaire, que l'on compromettait d'ailleurs chaque fois qu'il fallait augmenter la production, il n'est pas étonnant qu'elle soit demeurée au niveau de la rhétorique. Mais il suffit de s'y attarder un peu pour trouver... Il y a en effet plein d'indices qui signalent quels types de critères peuvent présider effectivement à la redistribution. Il s'agit de les systématiser pour en trouver l'expression théorique et pratique. Donc vous retrouvez avec une conception *éthique* de la raison qui en fait fournit une alternative radicale à la rationalité instrumentale, et en fonction de laquelle articuler une autre forme de l'État.

Michel Freitag : Je voulais m'introduire dans la discussion après la remarque de Jean-Pierre, et ce que je voulais dire l'a déjà été en partie depuis, dans les interventions et dans certaines réponses d'Alfredo. Mais j'aimerais quand même reprendre les trois points que je voulais soulever, et qui concernent les trois « sphères » auxquelles il a été fait référence, c'est-à-dire la sphère de l'économie, la sphère de l'État, et la sphère du vernaculaire. Je vais dans le sens de Gilles pour dire qu'il est insuffisant de les considérer simplement comme des « sphères » ou des « domaines », et même si vous êtes revenu un peu sur cette conception, je pense qu'on peut aller plus loin dans les précisions. La remarque que vous avez faite concernant la sphère économique — et je ne sais pas comment vous vous y placiez vous-même normativement — cache bien des choses derrière l'identification contemporaine, moderne, de l'économie avec ce qui est calculable, avec ce qui est d'une manière ou d'une autre rationalisable instrumentalement. Je veux simplement rappeler une évidence, dont Alfredo a parlé aussi,

c'est que tout cela ne se met pas en place, sur le plan idéologique, avant les XVI^e et XVII^e siècles. Il se produit, entre la fin du Moyen Âge et le XVI^e siècle, entre Saint Thomas et Vittoria, un revirement théologique très significatif sur la question du prêt à intérêt. D'abord objet d'une condamnation générale, assortie de quelques exceptions — et on assiste à l'élargissement progressif de ces exceptions dans les instructions adressées aux confesseurs — le pape finit, en 16..., par renverser le fardeau de la preuve, de telle sorte que l'intérêt devient comme tel légitime, et que le concept d'usure ne désigne plus que les cas d'abus les plus patents, caractérisés comme exploitation de la détresse d'autrui. Or ce qui est en jeu dans cette question, c'est finalement tout le problème de la légitimation de rapports économiques affranchis de toute dépendance directe à l'égard des structures normatives concrètes qui régissaient les rapports entre les personnes et les rapports aux biens dans les sociétés traditionnelles. Dans le cours de cette transition, l'économie en tant que telle apparaît donc pour ce qu'elle est : le champ de l'action humaine émancipée de toute norme sociale *a priori*, et régie exclusivement par la logique de la propriété privée et de l'intérêt individuel. Certes, cette nouvelle conception de l'autonomie normative des activités mercantiles correspond à tout le développement de l'économie marchande qui a accompagné l'essor de la bourgeoisie, et le jugement que l'Église et la théologie viennent porter sur cette nouvelle réalité est en retard sur la sensibilité morale qui s'était déjà largement répandue dans les milieux commerçants et artisanaux, et sans doute également dans de larges sphères de la société politique de l'époque. Il n'en reste pas moins que l'évolution théologique est intéressante, en raison des valeurs qu'elle invoque et du caractère formel de l'argumentation qu'elle met en œuvre, et parce qu'elle précède d'assez loin la formulation d'une théorie proprement laïque de l'économie par Adam Smith, entièrement fondée sur l'idée de l'autonomie nouvelle de la sphère des « échanges ». Mais Adam Smith restait encore essentiellement un moraliste, et sa doctrine n'est pas sans rappeler, sur le plan de la recherche éthique, le renversement qu'avait opéré la théologie. La « main invisible » qu'il invoque est une version laïque de la Providence, qui assure la conversion des vices privés (l'égoïsme de l'intérêt individuel) en vertu publique (la plus grande prospérité de la communauté politique comprise comme *commonwealth*). Or une telle conception reste encore impliquée dans toutes les discussions contemporaines sur l'économie, elle est le fondement enfoui de toute justification de l'économie comprise comme réalité en elle-même objective, à laquelle on doit se soumettre, rationnellement, comme à une détermination inéluctable. Alors, la première chose à faire est précisément de montrer que cette « évidence », et la réalité socialement construite qui lui correspond, date seulement de quatre siècles, que cela fait à peu près un siècle et demi qu'elle s'est généralisée en Occident de pair avec la révolution industrielle et le capitalisme, et qu'il n'y a guère plus

d'une cinquantaine d'années que cette réalité et les principes autoproclamés dont elle se réclame pour justifier sa prétention à l'autorégulation, sont en voie de mondialisation. Alors, c'est précisément cela qui est en cause, c'est *ça* le problème. Le problème n'est donc pas de savoir comment on peut faire entrer dans la logique économique et dans la sphère d'action qui lui correspond tout ce qui lui échappe encore (à travers par exemple l'établissement purement idéologique d'un principe d'équivalence entre toutes les « utilités marginales » de « l'usage du temps », comme l'a fait Becker — mais on a vu, il y a quinze jours à Québec, le même type d'argument utilisé pour justifier l'allocation universelle, c'est-à-dire quelque chose qui mérite sans doute considération). Le problème, c'est que la domination de l'économique sur la société, d'abord comme logique particulière, et finalement maintenant comme pur système de fait déterminé non plus tellement par une logique propre que par tous les rapports de force qu'il intègre, est en train de conduire, au niveau mondial, à la destruction de la société et à la catastrophe. Et par conséquent, le problème pratique le plus pressant concerne l'exigence et la capacité de re-subordonner l'économie à des normes et des fins sociales dont la définition n'a justement rien à voir avec les finalités et les principes régulateurs auto-institués de l'économie. Je ne sais pas si vous êtes d'accord ou bien si vous vous opposez à cela. Je ne sais pas si votre intervention était ironique, ou bien si c'était une apologie de l'extension de la logique économique à l'ensemble de la vie humaine, comme par exemple celle que fait Becker. Pour ce qui est de la portée sociale générale de la rationalité spécifique de l'économie telle que nous l'entendons et la désignons aujourd'hui, Alfredo a déjà répondu en faisant référence à l'opposition que les Grecs et le Moyen Âge avaient établie entre l'*oikonomia* et la *chrématistique*. Il suffit de reconnaître maintenant que la domination de la logique économique sur la société, que nous connaissons depuis moins de quatre siècles, signifie seulement la domination de la chrématistique, qui est alors associée à la répudiation progressive mais de plus en plus systématique (voir le néo-libéralisme) de toutes les normes sociales auxquelles référait, par principe, l'*oikonomia*, ces structures normatives que la social-démocratie et le welfare state avaient renouvelées dans le contexte tout nouveau du capitalisme industriel, et auxquelles avait ainsi été donné un fondement explicitement réflexif et politique. Tout ceci pour dire qu'il n'y a aucune raison de se soumettre à la logique économique, ou encore plus pragmatiquement, à la simple hégémonie de l'économie, surtout lorsque celle-ci est dogmatiquement soustraite aux choix que nous avons le pouvoir et le devoir de faire au sujet du bien commun, et que, même, nous nous rendons compte maintenant que la dynamique impersonnelle de l'économie, laissée à elle-même, nous conduit vers la catastrophe. Il y a donc urgence de ressaisir ce mouvement de l'économie sous des normes, de lui imposer non seulement des limites, mais de l'assujettir à des fins.

En deuxième point, je passerai directement à la sphère du vernaculaire, pour revenir peut-être à l'État ensuite. Ce qui me gêne dans la notion de vernaculaire, c'est précisément, comme l'a dit Gilles, qu'on part de la notion d'un résidu, sans penser vraiment sa reconstruction. Et donc qu'on en parle comme d'un secteur ou comme d'une sphère, c'est pour moi un peu équivalent. Si on parle de secteur, évidemment, cela a une connotation plus économique, tandis qu'une sphère, cela peut éventuellement être une sphère existentielle, donc quelque chose qui n'est pas *a priori* un domaine de l'économique, ou un domaine virtuellement économisable. Mais ceci dit, si on accepte que c'est un domaine, une sphère, une dimension de la vie, c'est qu'on accepte définitivement que les autres sphères ou dimensions subsistent en tant que telles, c'est-à-dire qu'il y a un État qui a pour tâche soit d'appuyer le vernaculaire, soit de participer au déploiement de l'économique, ou disons d'assumer éventuellement une des tâches de l'économie qui serait celle de la répartition, ou de corriger des inégalités dans la répartition... Alors que le problème qui me paraît se poser fondamentalement, c'est que le vernaculaire (qui est peut-être mal désigné, parce qu'il désigne seulement ce qui est local, on pourrait dire que le vernaculaire signifie un peu l'indigène) c'est la vie sociale comme telle. Or cette vie sociale, dans nos sociétés qui ont traversé la modernité, a nécessairement une dimension politique; mais celle-ci n'est peut-être plus celle de l'État; elle a aussi toujours une dimension « matérielle », qui touche à l'organisation matérielle de la vie, cette dimension sur laquelle justement était centrée l'*oikonomia*; on ne peut donc pas la poser comme étant par nature extérieure au domaine de l'État et au domaine de l'économie, il faut la penser comme une réalité qui est activement antinomique à ce qu'est devenu l'État à mesure qu'il se soumettait à l'économie; mais il faut la penser également dans le rapport qu'elle entretient, au moins normativement et virtuellement, avec ce qu'aurait dû et pu être la *politeia*, comprise précisément comme la forme politique d'organisation de la vie commune. Or cela, je ne l'appellerais plus à ce moment-là « vernaculaire », parce que le concept de vernaculaire nous ramène en quelque sorte en deçà du politique et en deçà de l'économique compris comme forme réflexive d'organisation, d'aménagement, d'administration de la vie matérielle commune — une vie matérielle dans laquelle maintenant toute l'humanité doit se sentir solidaire. Si l'on veut établir la supériorité du « vernaculaire », ce n'est pas d'abord au niveau local qu'il faut se référer, mais bien au niveau mondial — et ce n'est évidemment pas ce que laisse spontanément entendre le terme. Je ne pense pas que ce soit à partir du vernaculaire, avec tout ce que ce terme comporte comme référence à l'autarcie locale, que l'on puisse envisager la solution des problèmes qu'affronte l'humanité contemporaine. Et je ne pense pas non plus d'ailleurs qu'il faille minimiser l'importance d'une telle recherche d'autarcie, les possibilités qu'elle recèle. J'estime seulement, en tant que sociologue,

qu'on ne saurait avoir pour idéal, fût-il lointain, une dissolution du politique et de l'économique dans l'autosuffisance, l'auto-organisation, l'entraide « vernaculaire ». Ce dont il s'agit selon moi, c'est de redéfinir, dans le sens de l'*oikonomia*, à l'encontre de la chrématistique, l'économie, à tous les niveaux, depuis le plus local jusqu'au niveau mondial. Et cela ne pourrait être réalisé sans une rénovation, peut-être radicale, du politique, mais dans laquelle l'essence réflexive, critique, normative du politique serait maintenue, pour être réalisée sous de nouvelles formes, dans de nouveaux cadres. Cela n'empêcherait pas une organisation économique mondiale de favoriser, à la base, une *oikonomia* vernaculaire aussi large et autarcique que possible, et de s'appuyer sur elle. Et cela n'empêcherait pas les instances politiques qu'il faut inventer de favoriser les autonomies locales de toutes sortes, ni de chercher dans leur représentation une base essentielle à sa légitimité. Un peu comme jadis l'État naissant s'était appuyé, idéologiquement et pratiquement, sur la famille et pas seulement sur l'individu. En un mot, le vernaculaire n'est pas une alternative suffisante à l'économie et à l'État tels que nous les connaissons, ce n'est pas une instance ou une sphère dont la promotion et l'essor pourraient rendre caduque l'exigence d'une réorientation radicale du pouvoir politique et de l'organisation économique, depuis le plan local jusqu'au niveau mondial. On peut ajouter qu'il est d'autant plus nécessaire de penser dans leur complémentarité ces trois dimensions de l'existence sociale contemporaine que celle qui est ici qualifiée de vernaculaire est elle-même directement branchée, à la base même de la société, au cœur même de la socialité « primaire », sur le niveau « mondial », et ceci autant par la culture que par la technique — ce qui encore une fois n'empêche pas que l'on apprécie et encourage le maintien d'une certaine autonomie des diverses traditions culturelles.

Le problème qu'il faut poser avec le plus d'urgence, c'est celui de la subordination de l'économie à la société, par la médiation du politique. Il faut d'abord en établir la nécessité et la possibilité au plan théorique, je veux dire philosophique, anthropologique, sociologique et historique. Pratiquement c'est un peu plus difficile, mais comme tu l'as dit toi-même, il faut savoir déjà vers quoi on voudrait aller avant de savoir comment on peut s'y rendre. Tu poses la nécessité de relégitimer certains objectifs et certaines visions du monde avant d'inventer les formes organisationnelles qui peuvent nous y conduire. Mais il me semble qu'il faudrait aussi aborder le problème à l'envers : comment mettre fin, directement, à cette suprématie de l'économie, et à cet esclavage des systèmes politiques et de la vie sociale vis-à-vis de l'économie. Quitte à prendre exemple sur ce qu'il reste de vernaculaire pour dire : voilà ce qu'il faudra sauver au bout du compte. Mais c'est en attaquant l'économie d'abord et en réformant le politique ensuite qu'on va y arriver enfin... plutôt qu'en faisant un acte de foi sur la survie du vernaculaire et sa capacité de renverser la vapeur. Car pour le moment, ce monde de la vie est colonisé par le monde du

système, et il se présente globalement du point de vue de son pouvoir, de sa puissance réelle dans le monde, comme un résidu qui se rétrécit comme peau de chagrin. Le monde de la vie, au sens d'Habermas, est quelque chose qui de son propre aveu disparaît... et tant pis pour Habermas, si son seul espoir repose sur l'autonomie du monde de la vie... Mais personnellement je me demande s'il ne faudrait pas en fin de compte réaffirmer envers et contre tout la capacité politique de définir les fins de la vie collective, et de juger des moyens permettant de s'en approcher.

Jacques Mascotto : Il me semble qu'on ne peut pas attaquer l'économie directement, parce que l'idéologie de la démocratie représentationnelle est l'envers de la mondialisation. La mondialisation, de toute façon, ça ne se passe que dans les pays où il y a une démocratie représentationnelle. Il faut bien voir que toute cette mondialisation restreinte qui est polarisée, qui est réduite, est incomparablement moins internationale que l'économie du début du siècle; la raison en est que c'est l'État qui est le principal transmetteur de cette mondialisation, laquelle fait partie de son secteur direct. Donc, attaquer l'économie, c'est d'abord attaquer ce mythe fondamental de la crise de l'État. C'est un mythe : c'est la crise de l'*État-nation*, ce n'est pas la crise de l'État. La crise de l'État-nation, c'est celle de la forme politique territorialisée, institutionnelle, que la démocratie a prise dans la nation. Mais l'État, au niveau de ses moyens policiers, de ses moyens de revenus, de ses moyens technologiques, n'a jamais été en crise. Alors, attention, vouloir croire qu'il y a une crise de l'État, c'est louper le lien essentiel qu'il y a entre ce relais fondamental et l'économie qu'il faut attaquer. C'est la raison pour laquelle il faudrait voir ces secteurs vernaculaires dont vous parlez comme des bases d'appui pour une souveraineté populaire qui va complètement faire exploser les formes restreintes, les carcans de la représentation, pour les élargir et jouer le rôle de la responsabilité et de devoir de réponse des commissions parlementaires et du reste.

Rolande Pinard : Mon intervention porte sur la question du temps, qui me préoccupe particulièrement car elle est directement reliée à celle du travail. Dans vos trois dimensions du temps, une dimension me semble manquer — ou alors c'est qu'elle englobe les trois autres — c'est celle du rapport au temps qui est apparu avec le travail industriel. Avec le travail industriel, temps et travail deviennent des synonymes. On calcule la valeur du travail par unité de temps; la productivité, c'est la quantité qui est produite par unité de temps; quand on vend sa force de travail, on vend son temps, et le temps devient à ce moment-là une marchandise, un bien *rare*. Tout cela fait qu'on a développé un rapport complètement instrumentalisé au temps. Et au fur et à mesure que la production s'est élargie, avec la production de masse, le temps a été organisé comme le

travail. Dernièrement, dans le cadre d'une recherche sur le rapport travail - famille, j'ai fait des entrevues avec des personnes qui travaillent à temps plein et qui ont des enfants; ce qui m'a frappée dans l'analyse que j'ai faite ensuite a été de constater la quasi-disparition d'un temps que j'appelais « qualitatif », d'un temps gratuit, non instrumentalisé, à l'intérieur même de ce qui est une petite partie de la sphère vernaculaire, la famille. On voulait aussi essayer de voir dans notre recherche s'il y avait encore une capacité d'action sociale ou d'action politique. Or les gens n'ont même pas le temps de développer des rapports humains gratuits avec leurs propres enfants, ou avec leur chum ou leur blonde, et encore moins de développer des rapports élargis, dans la communauté ou dans la société. Il y a donc comme un envahissement de la logique organisationnelle — ce n'est même pas une logique économique — dans la vie privée, si on peut encore l'appeler comme ça, qui devient aussi organisée, parfois plus encore, que le milieu de travail. Il y a un rejet, mais ce n'est pas vraiment un rejet du travail, plutôt un rejet de cette espèce de dictature organisationnelle qui envahit toutes les sphères de la vie. C'est la distinction que vous faites entre le partage du travail et l'aménagement du temps qui m'a fait penser à cela. Vous disiez, dans le texte que vous avez donné à Michel, que l'aménagement du temps ne doit pas être une question individuelle, qu'il ne faut pas rester dans la logique marchande. Mais au fond, je trouve qu'il y a là une question qui remet en cause le rapport temps/travail. Le travail n'est quasiment plus pertinent, parce que ce n'est plus cela qui crée le problème de l'absence de vie, ce n'est même plus le travail, c'est l'organisation de la vie quotidienne qui fait que les gens ne sont même plus capables d'avoir des rapports humains. Le temps organisé, instrumental, qui envahit tout, semble avoir des répercussions différentes de celles du travail sur l'individu et la collectivité.

Alfredo L. de Romaña : Cela soulève beaucoup de questions. Le temps, on pourrait ne parler que de ça pendant longtemps...

Jacques Mascotto : Si vous voulez, à titre d'efficacité instrumentale, on regroupe toutes les questions, et vous y répondez en bloc ensuite. C'est ce que je propose...

Dario De Facendis : Je suis tout à fait d'accord avec Michel sur le fait qu'il faut renverser les questions, et c'est dans ce sens-là que j'irai. Il ne faut plus parler de redistribution — la redistribution suit une distribution déjà effectuée — il faut aller à la source, il faut aller à la distribution primaire. Sans cela on va toujours redistribuer la misère. Il n'y a pas d'autre redistribution, il n'y en a jamais eu d'autres. La deuxième chose, c'est qu'il me semble que nous sommes pris depuis toujours avec la même

question, celle de notre rapport au monde, qui oppose deux façons, une qui a triomphé et l'autre qui est toujours restée marginale, de considérer le monde. Une est celle de la « mesuration », et l'autre est celle de la « mensuration ». On « mesure » un espace quand on dit qu'il a dix mètres de long par vingt de large, et on le « mesure », c'est-à-dire qu'on le pense, qu'on pense ces dix mètres et ces vingt mètres, par rapport à ce qu'on veut en faire. La mesuration dont J.P. Arcoragi parlait, c'est celle qui élimine le sens. La mensuration est celle qui introduit la question du sens. Et c'est pour cela que parmi les premières phrases de la sagesse occidentale qui étaient inscrites sur le temple d'Apollon, il y avait celles-ci : « Tout selon une mesure », et « Connais-toi toi-même ». « Connais-toi toi-même », cela ne veut pas dire « connais-toi selon le principe introspectif » ou selon le principe de la psychologie populaire aujourd'hui, mais cela veut dire « connais tes limites », et la mensuration première qui a manqué à notre société, c'est la connaissance de ces limites. Et ces limites impliquent qu'un lac, un arbre, ne sont pas mesurables. Ils n'entrent pas dans une échelle de mesure, dans l'ordre des choses que nous pouvons mesurer, on entre là dans une autre sphère qui est celle de la mensuration, c'est-à-dire qui interroge notre place dans le monde, et à partir de laquelle essayer de développer une « sagesse ».

Maintenant je saute ce point-là, j'en arrive à un autre. Qu'aujourd'hui on traite le vernaculaire de résidu, c'est tout à fait normal : la *vie* aujourd'hui est résiduelle, elle est résiduelle dans des formes que je dirais de plus en plus négatives, parce que quand vous avez du temps pour vivre c'est qu'il n'a pas de valeur, et quand vous n'avez pas de temps pour vivre, eh bien, vous pouvez toujours vous dire que votre caisse se remplit! Je vous donne juste un exemple, parce que ce n'est pas juste nous qui en souffrons. Il y a quelque temps j'ai rencontré un directeur de banque, un Italien que je connais — il vient me voir juste quand il est malheureux, parce que quand il est heureux il a des meilleurs compagnons... mais quand il est malheureux il vient me voir. Il vient me voir, je dis — Bonjour, ça va...? — Non. — Pourquoi? — Mon meilleur ami vient de mourir. — Oui, c'est triste. — Non, ce n'est pas ça qui est triste, c'est le fait que depuis deux ans je ne l'ai pas vu, parce que j'ai mes affaires. Mais cette contradiction qu'il peut ressentir, la semaine d'après il l'a oubliée. Le problème qui se pose aujourd'hui selon moi, c'est que nous ne pouvons pas ne pas accepter l'héritage de ce monde vernaculaire qui aujourd'hui est en train de disparaître. Mais ce monde vernaculaire, si on entend par là une organisation communautaire, un mode de vie qui ne serait pas pris dans la logique économique du système, ce mode-là *était déjà* un mode régressif par rapport à la question que je pose de la mensuration. Ce que je veux dire par là, c'est que l'espace communautaire a été trop souvent bâti sur une négation de certaines choses fondamentales qui sont l'angoisse, la liberté, la liberté dans sa forme angoissante... Je

donne un exemple. Une fois en Italie chez une amie, j'ai assisté à une scène terrifiante parce qu'une des deux filles de cette amie, qui elle-même avait des problèmes extraordinaires, voulait un nouveau costume de bain, et cent dollars pour se l'acheter. Ça a été une tragédie dans la maison. La sœur est intervenue, le père aussi, et à un moment donné tout le monde est parti et je suis resté seul avec la fille. Et elle m'a dit : « Vois-tu, Dario, comment c'est dans cette maison? c'est terrible, moi je veux m'en aller, je veux ma liberté. » Je lui ai dit : « Qu'est-ce que tu viens me raconter? N'essaies pas de me prendre à témoin de ta mauvaise conscience. Parce que si par liberté tu entends le fait de savoir que tu es seule, que tu as la mort qui t'attend, et que ta mère est dans une situation tragique et qu'il faudrait bien que tu y fasses face et que tu te confrontes à elle là-dessus, parce que tu en es aussi responsable... si c'est ça la liberté, d'accord. Mais si ta liberté se résume au costume de bain, eh bien ...!! » Alors, la question du désir, qui est liée à la question de la liberté et de l'angoisse, c'est la question qu'on a toujours eue en face de nous. Et si on se renvoie au vernaculaire comme à une forme qui nous paraît plus « humaine », mais qui est encore basée sur une démission face à notre responsabilité... Parce qu'il ne faut pas se leurrer : si le capitalisme, si ce qui est en marche aujourd'hui, a pu justement prendre la place qu'il a prise, il ne l'a pas prise seulement dans l'État, l'économie, etc., il l'a prise d'abord et avant tout dans nos têtes et dans nos désirs. Alors le vernaculaire, c'est une façon de revenir à cette question de la mensuration, qu'il était, bien sûr, plus apte à affronter. L'architecture au Moyen Âge dont vous parliez, c'est un exemple de mensuration de l'espace le rendant humain; aujourd'hui cela n'existe absolument plus. Mais on ne peut pas revenir à des formes qui feraient l'économie de ce que notre réalité désormais nous met en pleine face, c'est-à-dire du problème fondamental de l'être humain, qui est son rapport tout à fait biaisé et pervers au désir et à sa dimension ontologique existentielle. Alors, c'est cela, le travail qui est vraiment difficile à faire. Ce n'est pas de se réunir et de se demander ce qu'on peut faire dans notre intérêt, mais c'est de se demander sur quoi on évalue nos intérêts. Est-ce que là, le terme d'intérêt a encore un sens? Donc, voyez-vous, ce qui est désespérant dans notre situation, c'est qu'on ne peut pas se renvoyer à des modèles ou à des réalités passées, parce qu'on constate que là, déjà, il y avait le germe de ce qui est. Et ce problème devient encore plus tragique du fait qu'il se pose aujourd'hui collectivement — non pas au niveau des différentes collectivités, québécoise, canadienne, chilienne, des Andes, ou autres, mais aujourd'hui au niveau de l'humanité. Je crois que c'est cette mensuration de l'humanité par rapport à elle-même qui est l'enjeu... même si ceux qui parlent dans ce sens peuvent paraître complètement fous. Mais si chacun de nous commençait à remettre en jeu ses désirs et tout ce qui s'appuie sur ses désirs... en commençant, par exemple, par mettre en jeu le fait de souscrire à une assurance-vie : est-ce qu'on se rend compte ce

qu'est une assurance-vie, de ce qu'il y a derrière, ce qu'on répond quand on souscrit à ça? C'est une ontologie appliquée de la pire espèce! C'est le néant qui t'arrive en pleine face et te travaille jusqu'à la fin de tes jours! Parce que l'assurance-vie, tu ne la touches que quand tu es mort.

Gilles Gagné : Je ferais une remarque là-dessus et sur ce que Rolande disait. Dans le fond, on pourrait dire que quand on parle d'économie, on est peut-être au bout de la morale de l'esclave. La civilisation bourgeoise s'est formée autour des cités-États prémodernes de l'Antiquité! « Travailler à la sueur de son front », « Qui ne travaille pas ne mange pas... », la valorisation du travail comme condition de la jouissance, et donc une instrumentalisation *a priori* de la vie comme au service d'autre chose... On s'amuse toujours à dire que l'origine du mot travail, c'est le tripalium, l'instrument de torture. Ce à quoi on a affaire, c'est peut-être à la limite de la morale de l'esclave. Quand Rolande a dit cette subordination de la vie organisée qui fait tache d'huile, qui entre partout : c'est l'esclave, qui subit sa propre médecine sur toute la ligne. Toute la modernité est construite sur l'idée que tout ce qui est désirable pour l'homme s'obtient au prix de la torture, que le travail a donc une valeur intrinsèque, fondamentale, et que toute valeur n'est qu'une cristallisation, une réification, de la valeur fondamentale de la souffrance humaine. De la torture qu'on s'impose au travail. De la dotation initiale de Smith. Tout ce qu'une société peut consommer, tous les biens qu'elle peut avoir, et donc tout le bien-être qu'elle peut en tirer, n'est que l'objectivation de sa quantité de travail... c'est sa quantité de travail disponible au premier janvier! C'est la moralité de la souffrance, ça a une valeur intrinsèque, et tout le reste, toute valeur humaine, n'est qu'une réalisation, une cristallisation objective, de cette valeur fondamentale, qui est la souffrance du tripalium. Le travail a une valeur fondamentale, ontologique, dans la morale de l'esclave. Or maintenant, il n'y a pas de travail pour tout le monde! Écoutez, c'est quand même gigantesque : il y a du monde qui s'offrent à être torturés! Et : « Ah, pas de torture pour vous aujourd'hui. »!

Réal Morissette : Il n'y a pas de bourreau!

Gilles Gagné : Pas de bourreau, et on ne peut plus être torturé! Et pourtant, cette offre de souffrir devrait toujours être accueillie favorablement, puisque tout le bien dont l'humanité peut jouir ne peut venir que de cela, selon notre morale. Or, non, il n'y a pas de torture pour tout le monde. Cela rejoint ce que Zahari Varbanov disait : c'est l'inutilité de l'esclave dans le système de l'esclavage. C'est-à-dire que la vraie valeur du travail est passée du côté de l'organisation, de la machine, de la réification de la mise en œuvre de la

torture. Elle est passée du côté de l'instrument de torture. Et le torturé devient de moins en moins utile. Et on ne sait plus comment distribuer les profits de la torture entre les torturés qui ne sont pas tous torturés également. Parce que l'instrument de torture marche tout seul. Pourquoi pas, on peut voir ça comme ça! Les hommes sont inutiles! C'est-à-dire que ce n'est pas de leur disposition à être torturés que vient la valeur, finalement. Mais pourtant, on continue à être dans la morale du travail. Et même les gens qui ne travaillent que dix heures par semaine : toute leur vie est organisée par le travail, tout est une course, tout est *timé*, etc. Donc c'est le travail qui fait tache d'huile. Comme c'est sur toute la planète et dans toutes les secondes de l'existence, il est normal qu'il n'y en ait pas pour tout le monde. Là il y a une contradiction. On est au bout de la morale de l'esclave. La morale du maître, c'était la jouissance : on commence par la jouissance, on verra pour le reste. Ici, c'est de suspendre la jouissance à la torture. Eh bien, on est au bout de cela! Il y a quelque chose qui est « ontologique » dans notre situation. On est pris avec cette contradiction que le travail *devrait* avoir une valeur intrinsèque, et donc qu'il devrait y avoir quelque chose de conditionnel dans la valeur, qui est le lien entre le produit et le travail, alors que c'est parfaitement inconditionnel, parce que la condition qui est que le travail donne quelque chose est complètement réifiée, elle est passée du côté de la machine. Elle est là maintenant, la condition du travail.

Jacques Mascotto : Mais c'est ce qu'avait très bien vu Marx.

Gilles Gagné : Eh bien oui. Autrement dit : il y a cinq mille ouvriers qui font des Chevrolet à Ste-Thérèse; on prend cinquante étudiants par jour et on remplace ces ouvriers tranquillement pas vite, pour que ça ne fasse pas de choc; eh bien, dans trois semaines, ces étudiants font des automobiles! Comment ça se fait que si on prend cinq mille étudiants, ils font les mêmes maudits Chevrolet? C'est parce que ce n'est pas dans le travail, ou la personne, ou la condition, ou le savoir, ou la disposition à souffrir qu'est la productivité de la machine. C'est complètement inconditionnel, la machine s'est appropriée la torture.

Michel Freitag : Et là, on peut embrayer directement sur l'éducation, comme formation au travail.

Alfredo L. de Romaña : Permettez-moi de vous donner la réponse latino-américaine à plusieurs de ces questions. Elles sont résumées dans cette blague : en Amérique du Nord, on est convaincu que « le temps c'est de l'argent ». En espagnol, la même phrase se rend

par l'équivalent : « le temps c'est de l'or ». Cela change pas mal de choses. Lorsqu'en Amérique du Nord on va se rendre compte de ça, alors toute l'économie va s'écrouler... et les gens vont jouir d'un bien meilleur « standard » de vie. Cet exemple résume plusieurs des choses que vous avez soulevées. D'abord, le vernaculaire comme axe de référence du politique : dès l'instant où la conception instrumentale de l'organisation sociale s'effondre, toute une variété de possibilités nouvelles vont nécessairement prendre leur place. Ces possibles dépendront de chaque culture, parce que la raison n'est pas porteuse de *sens*, elle ne fait que clarifier ou donner une expression intelligible au sens défini par la cosmovision. Au-delà de sa limite assez étroite, même la raison éthique n'est pas porteuse de sens : la justice exclut bien sûr l'abus, mais il y a de nombreuses façons de s'organiser de façon juste. C'est la question de la cosmovision qui est ainsi soulevée : comme la plupart des cultures du monde ne partagent pas cette éthique du travail, l'abandon du productivisme va nécessairement forcer l'organisation sociale à se reformuler autrement. Soit dit en passant, vous savez que la paresse est un des sept péchés capitaux; eh bien, j'ai découvert récemment qu'au Moyen Âge, ce n'était pas la *paresse* qui était un péché capital, mais l'« *acedia* », qui voulait dire le dégoût du monde, ou ce qu'on appellerait aujourd'hui la « déprime ». Il serait intéressant de voir la transformation de la notion. Or, l'économie moderne où la joie s'est évaporée serait bien plus condamnée selon cette optique. Vous savez, en Amérique latine, comme dans beaucoup d'autres cultures, le travail est un mal nécessaire, ça l'a toujours été. Sauf qu'on a voulu être « riche ». Alors voilà le problème. Parce que pour consommer, il faut produire. Bon, c'est une chose de dire qu'on va être riche, et de laisser les gens et la communauté travailler pour ça s'ils le veulent — les gens voudront toujours être riches, sauf qu'au moment de s'y mettre ils vont laisser le travail pour demain —, mais c'est une tout autre chose d'atteler l'État à la tâche d'organiser la production de la richesse, et de *forcer* tout le monde au travail pour produire, n'est-ce pas? Même si c'est à travers des mécanismes fiscaux ou légaux subtils, qui sont les seuls actuellement en vigueur, raison pour laquelle les gens ne s'aperçoivent pas de l'esclavage qui leur est imposé. Cette question du temps redéfinit tout de suite les choses, et c'est inéluctable : dès l'instant où vous montrez le ridicule ou la naïveté d'un politicien parlant de « création d'emplois », de fil en aiguille toutes les bonnes questions seront posées, et on sera obligé de reconceptualiser les choses à la base, radicalement. C'est inévitable. On peut d'ailleurs s'amuser avec l'étymologie, qui est source de tant de révélations... En espagnol il y a le mot *ocio*, dont le sens est celui du *otium* latin, ce n'est pas vraiment « loisir », ni non plus oisiveté, mais quelque chose qui est voisin de la liberté concrète, qui se rapporte au temps et à l'espace dans lesquels on peut cultiver des activités agréables en elles-mêmes, non nécessaires mais éventuellement utiles. Or le *neg-ocio*, c'est-à-dire le négoce, c'est la

négligence du *otium*. Et quand on est indifférent à la consommation matérielle, parce que justement on « n'a pas le temps » pour travailler, tellement on est occupé à converser, par exemple, ou par la méditation, la lecture ou la contemplation religieuse, ou même encore à courir après les filles si vous voulez, tous ces passe-temps seront pour ainsi dire « libérés » de l'impératif de produire et de consommer. Selon chaque culture ou sous-culture, ou selon chaque groupe ou même chaque personne, des activités diverses (ou pour être plus précis des occupations très différentes) vont prédominer, car elles surgissent des « préférences » distinctes implicites dans nos cosmovisions variées qui se trouvent enfouies dans l'in- ou le subconscient, et qui vont nécessairement avoir à refaire surface. Culturellement comme personnellement (ou collectivement et individuellement, comme on dit aujourd'hui). Les désirs aussi. Depuis quand le désir porte-t-il nécessairement sur des biens matériels? C'est assez récent. Le désir peut porter sur des choses qui ne sont pas matérielles...

Jacques Mascotto : Tout dépend de la « matière ».

Alfredo L. de Romaña : De la consommation de produits et de services... Et je pense que si on pouvait juste focaliser dans le discours politique ce qui concerne la « création de l'emploi », simplement ridiculiser tout ce discours, cela déclencherait automatiquement une reconfiguration complète de l'ensemble du discours, c'est inéluctable. Parce que le chômage, c'est le problème résiduel et incompressible du capitalisme et de la modernité. Et étant central, comme problème justement non résolu, il mène nécessairement à la remise en question générale du tout. Je pense que cela ouvrirait énormément de possibilités, parce que commenceraient alors à apparaître toutes les alternatives à l'emploi, toutes les alternatives au travail, etc. Et inévitablement se poseraient les problèmes de la redistribution, du sens de l'activité, de la vie... tout surgirait inévitablement dès l'instant où on musellerait ce discours absurde de création d'emploi.

Réal Morissette : Je voulais intervenir sur deux points. D'abord je voulais enchaîner sur la question du travail, parce que c'est mon champ d'activité professionnelle depuis quinze ans. J'en arrive, moi, à la position suivante par rapport au travail, c'est que le travail c'est du temps *concret*, de façon techno-bureaucratique, et c'est le mode institutionnel de gestion et de contribution / rétribution à la production. Ensuite je voulais enchaîner sur ce que disaient Michel et Dario. Depuis quelque temps déjà, je suis moi aussi insatisfait de l'idée de vernaculaire, je pense que ce n'est pas assez. Il ne s'agit pas de quêter ou de demander une reconnaissance, une valorisation du vernaculaire : je pense qu'il y a urgence, au sens où Michel le disait, d'enclencher la révolution

postmoderne. Par révolution postmoderne j'entends un mouvement social de résistance à l'aliénation technocratique, techno-bureaucratique, de l'économisme, et un mouvement de reconquête de l'espace de liberté. Je pense que c'est urgent, parce qu'on est en train de se casser la gueule dans le système où on est. J'ai déjà partagé, il y a une année et quelque, mon sentiment à ce sujet-là de la résistance à l'économisme, et dans ce cadre Michel avait écrit un texte qui d'après moi donnait de bons repères... Mais je pense aussi qu'il faut passer à l'action.

Alfredo L. de Romaña : Il y a là une intuition importante, mais je ne la formulerais pas comme ça. Je pense que toute idée d'enclencher une révolution postmoderne est non seulement prématurée, mais aussi vouée à l'échec. Je pense que la dynamique des forces en jeu — l'inertie des idées, et la profondeur de la reconceptualisation et de la restructuration nécessaires — est telle que ce n'est pas tout à fait ainsi que cela pourrait se passer, réalistement. Je pense qu'il est impossible d'arrêter le mouvement, c'est imparable, on ne peut pas faire grand-chose ni pour éviter l'écroulement, ni pour l'accélérer non plus, cela va venir à peu près tout seul. Ce qui me semble important, c'est plutôt de reconstruire, conceptuellement et aussi en pratique, aux échelles différentes possibles, des alternatives, de manière à être préparés à mesure que le système s'écroule effectivement. Parce que... je dois mentionner qu'au Pérou nous avons une certaine expérience avec l'apocalypse, et qu'on peut constater que s'il n'y a pas d'alternative plus ou moins clarifiée, on revient aux mêmes modèles. C'est aussi simple que ça. Alors que le moment et les conditions « objectives » sont là pour que surgisse autre chose, il y a un vide de pouvoir, un vide d'idées, et en fait ce vide est juste comblé par la moins mauvaise expression de la vieille conception des choses. De toute façon, je pense que le type de changement dont nous parlons est d'une ampleur telle que ce n'est pas tout à fait comme ça que cela pourrait se passer, je ne crois pas vraiment à une révolution qui sorte de la conception conventionnelle des choses, je crois à une révolution qui serait inéluctable mais qui viendrait d'une autre manière. Sur ce plan de l'action, je pense que c'est donc prématuré aussi longtemps qu'on n'aura pas encore une idée, au moins à l'état d'ébauche, de ce qui pourrait être une alternative à la structure moderne de l'État. Quelles sont donc les politiques à mettre de l'avant ou l'orientation à prendre? Mais ça, c'est quelque chose qui en même temps peut surgir d'une manière assez rapide. Vous savez, cela ne prend que cinq ou six « livres fondateurs » pour inaugurer un nouvel ordre social. Et peut-être que de ces cinq ou six, deux ou trois ont déjà été écrits... mais il manque les autres. Mais une fois que cette autre conception aurait été plus ou moins clarifiée, et une fois que l'écroulement serait suffisamment avancé, là ce serait relativement facile, parce que les nouvelles idées surviennent non plus sous forme de

critiques mais de solutions, de manière pro-active. Et par la force des choses le pouvoir revient à ceux qui avancent des réponses aux crises qui se multiplient.

Je pense qu'il est plus réaliste de prédire le changement comme ça que de se vouer à l'action pour réformer un système qui n'est pas réformable, et qui de toute façon se développe avec une logique propre qui est imparable. Mais son écroulement est aussi imparable : il a aussi commencé, si l'on en juge par l'érosion de la cohésion sociale, par ses conséquences sociales, et non pas par les indices autoréférenciels du système qui a cessé d'être vivifiant... rappelez-vous que « l'économie va bien mais les Canadiens s'appauvrissent ». Vous savez comme la frustration est générale. Il faut donc comprendre que l'apocalypse n'est pas quelque chose qui va « survenir », ou que cela va s'écrouler d'un coup l'année prochaine... Probablement que cela va en effet finir par arriver, cet écroulement subit, mais même sans cette désagrégation soudaine, l'écroulement est *déjà* commencé. Cela veut dire quoi, l'accroissement du chômage et de la pauvreté depuis vingt-cinq ans dans la plupart des pays du monde, selon vous? Et ils vont continuer de s'accroître, c'est évident.

Vous savez, les philosophes qui ont envisagé un peu le changement radical dont nous parlons n'ont jamais parlé de « réforme » du système. En attendant les nouveaux prophètes, les nouveaux Adam Smith, Marx ou Keynes, ceux qui ont signalé des voies qui ont guidé des peuples entiers pendant des décennies voire des siècles, ils ont plutôt évoqué une sorte de version séculière de l'arche de Noé : l'aménagement de certains espaces où puissent germer des alternatives qui par la suite pourraient fleurir vraiment à grande échelle.

Réal Morissette : Mais je pense qu'on est sur la même longueur d'onde, parce que quand je parle de révolution, je ne pense pas à une révolution classique au fusil, à la baïonnette. Je pense que la forme concrète que cela peut prendre est effectivement la reconstitution de lieux de résistance. Et c'est là que le vernaculaire est important : il existe déjà des lieux, mais qui sont marginaux présentement, et c'est à partir de ces lieux qu'on va construire quelque chose d'autre. Et je suis d'accord aussi quand tu dis qu'il y a un effort de conceptualisation à faire. Je pense qu'il faut faire la démarche dans les formes de Bachelard : la résistance, la construction et le test de réalité.

Alfredo L. de Romaña : Mais il y a aussi autre chose : c'est que ces espaces où pourraient germer des alternatives peuvent parfaitement se construire de connivence avec le pouvoir. Il faut cesser de voir le pouvoir comme un ennemi auquel résister, ou comme un simple agent à la solde du capital. Le pouvoir ne va pas introduire des réformes importantes ou même secondaires, simplement parce qu'il ne peut pas le faire

sans tout changer : c'est le propre d'une impasse systémique, qui exige des solutions de rechange globales. Or, tant que celles-ci n'ont pas été clarifiées, il a les mains liées.

Réal Morissette : Mais c'est qu'il faut reconstruire des espaces sur une autre base.

Quelqu'un : Sinon cela sera récupéré...

Alfredo L. de Romaña : Non, ce n'est pas récupérable, parce que la récupération passerait par des choses telles que la promotion de l'« économie sociale ». Ça c'est de la récupération. Mais ce dont je parle, ce n'est pas du tout la même chose. Et puis, cela existe : certains espaces ont effectivement été aménagés, sauf qu'ils étaient mal conçus, tels cette foule d'instituts pour le « développement durable », qui cherchent à prolonger la société de consommation. Parfois ces espaces surgissent sur certaines initiatives de la base, cela peut se reproduire, et par la suite...

Jacques Mascotto : Qu'est-ce que vous voulez dire par « de connivence avec l'État »?

Alfredo L. de Romaña : De connivence avec l'État, avec le pouvoir, du fait que le pouvoir peut aménager, financer même...

Jacques Mascotto : Est-ce que vous savez que 80 % de l'État est passé du côté des mille cinq cents opérateurs financiers qui sont (à eux seuls) la « mondialisation »? Et que l'État s'est internationalisé par un phénomène de colonisation des ministères des Finances, du Budget, des caucus de ministères et des cabinets privés, et que l'État ce n'est plus qu'eux? et que ceux qui s'occupent de l'agriculture, des pêches, des forêts, ce sont des petits rigolos qui n'ont même pas un droit de parole au conseil des ministres...? Tout ce qu'ils disent, ça ne compte pas. Alors, c'est quoi la collaboration avec l'État?

Alfredo L. de Romaña : Mais, justement, c'est parce qu'une facilitation de la part de l'État ne signifierait pas introduire de nouvelles politiques ou de nouvelles idées sur le plan...

Jacques Mascotto : Il faut les chasser, ces types-là!

Jean-Pierre Arcoragi : Mais je vous ferais remarquer que c'est l'État qui paie vos salaires. Vous le critiquez, donc indirectement vous...

Jacques Mascotto : C'est l'État qui prend nos impôts aussi!

Jean-Pierre Arcoragi : Ce que je voulais dire... Alfredo parlait d'espace restreint où on peut critiquer : est-ce que ce n'est pas ça qu'on fait ici?

Jacques Mascotto : Ici, c'est subventionné par qui, à votre avis?

Jean-Pierre Arcoragi : Je ne sais pas... Par l'État, il me semble...

Jacques Mascotto : C'est une drôle de façon de voir les choses.

Alfredo L. de Romaña : Mais ce n'est pas tellement la question. Quand on parle de connivence avec l'État, il ne faut pas envisager vraiment d'introduire, de proposer ou de promouvoir des changements sur le plan des politiques. Ce n'est pas comme cela que cela va se passer : ils sont pris dans une logique qui ne peut pas être corrigée, qui nécessite d'être remplacée. Ce n'est pas de cela dont je parle. Mais on aménage toutes sortes d'espaces de réflexion. Malheureusement ce sont des espaces où la réflexion est déconnectée de la réalisation des choses concrètes. Certaines choses peuvent être réalisées concrètement, je pense par exemple au projet d'architecture. Juste pour mentionner une des choses que j'ai à l'esprit, le projet d'architecture, quand j'ai commencé à le développer, suscitait beaucoup d'intérêt, de façon générale. Et c'est normal, parce que par définition une véritable alternative va proposer une meilleure façon de faire certaines choses, qui va rencontrer des intérêts divers. Mais à l'époque, je n'avais pas une compréhension suffisante des choses pour savoir qu'il y aurait malgré tout un groupe, un secteur si vous voulez, qui ne serait pas du tout intéressé, mais qui au contraire se verrait très menacé par ce que le projet pouvait représenter. Ce n'était pas le secteur commercial, ni les syndicats, ni non plus les consommateurs, et encore moins les politiciens : c'était simplement les fonctionnaires, les technocrates, dont le pouvoir allait nécessairement être réduit s'il fallait réaliser ce genre de projet — c'était en fait une des *conditions* de la réalisation du projet. Maintenant, je sais que je ne m'adresserais plus aux fonctionnaires, mais aux politiciens qui, eux, ont tout à gagner parce qu'ils paraîtraient très bien. Je suis convaincu que ce serait extrêmement facile de réaliser des projets pilotes de ce genre. Le problème est que ce genre de projet doit se réaliser à titre expérimental, car il ne peut pas se faire en conformité avec des normes en vigueur. Il faut mettre sur pied des normes *ad hoc* qui le rendraient possible. Le projet ne serait donc pas reproductible dans un premier moment, mais il donnerait une certaine connaissance pratique des implications sur le plan proprement institutionnel, pour une nouvelle

normativité qui permettrait que ce genre d'expérience puisse se répéter au bénéfice de pans très larges de la population. C'est juste un exemple d'un type d'actions concrètes réalisables, comme il s'en réalise beaucoup dans le domaine de l'agriculture alternative, ou que sais-je encore... Le problème, c'est que trop souvent les instances subventionnées coupent la pensée de l'action, de telle sorte que la recherche est coupée de la pratique, ou bien que l'une ou l'autre sont déjà vouées, en partant, à reproduire des modes conventionnels qui ne fonctionnent plus, parce que justement il faut passer à un autre « paradigme » authentiquement nouveau.

Quelqu'un : Oui, mais si cela découle de la structure, cela ne la change pas.

Alfredo L. de Romaña : C'est pourquoi je dis qu'il ne s'agit pas, dans un premier temps, de changer la structure.

Même : Il faut opérationnaliser ce concept au niveau de l'État, des normes, il faut l'opérationnaliser et redéfinir la place des structures au cœur de tout ça. Je suis d'accord quand vous parlez de ce qu'il faut faire au niveau mondial, mais il faut éclairer les gens sur le rôle de chacun, sur la place de chacun à l'intérieur de ces structures, sur la hiérarchie, sur où se situe l'action individuelle, l'action concertée...

Alfredo L. de Romaña : Dès l'instant où on essaie, comme tu dis, d'opérationnaliser cela sur le plan vraiment politique, là où cela compte vraiment, on est cuit, on n'y arrive pas, parce que cela met en cause une logique qui ne sera pas remise en cause avant que son écroulement et son impasse ne deviennent évidents. C'est comme cela que je le vois. Mais ce qu'on peut faire, ce qu'il *faut* faire en prévision de l'écroulement des formes conventionnelles d'organisation, c'est gagner une expérience et un savoir, non seulement sur le plan de la réflexion, mais aussi dans certains types de pratiques concrètes. Ça c'est une chose qui ne menace pas du tout l'ordre établi parce que cela aurait vraiment un statut d'exception, et ce serait très facile à faire. Et cela constituerait une sorte de lieu de sauvetage pour le moment où l'écroulement du système sera devenu intenable.

Même : Mais il faut avoir des structures. Il faut, à partir de ces expériences, dégager quelque chose qui va permettre de répandre une sorte de culture chez les gens.

Alfredo L. de Romaña : Je ne pense pas que cela soit à ce point nécessaire. Je ne pense pas que ce qu'on appelle un « changement de mentalité » soit indispensable pour que

cela puisse susciter suffisamment d'appui sur une plate-forme politique. On connaît des cas dans l'histoire où une révolution surgit effectivement de l'élite. Le Japon, par exemple, est un cas très clair, une véritable révolution y a été déclenchée par l'élite. Et à d'autres échelles, de manière un peu différente, en Amérique latine aussi. Donc quand on parle de révolution, il faut s'entendre : cela peut relier des gens de tous les secteurs, des gens de toutes les classes sociales — puisque cette révolution dépasse et échappe à la lutte des classes, puisqu'il s'agit justement de trouver une nouvelle cohésion sociale. Si je pousse un peu l'idée que j'ai en tête, je dirais que ce dont il faut vraiment se libérer, en fin de compte, c'est d'une structure, qui se résume dans une constitution; bref, il faut se libérer d'un bout de papier... La situation de beaucoup de « puissants » aujourd'hui connaît une dégradation absolument incontestable. Je peux le voir par exemple au Pérou même : je viens d'une classe relativement aisée, et j'ai pu voir comment, depuis trente ans, cette classe, qui jouit sans doute d'un meilleur niveau de vie en termes de consommation, voit sa vie se dégrader d'une manière incontestable; tout le monde est d'accord là-dessus. Ce n'est pas une question de riches contre pauvres, ce n'est vraiment pas ça du tout, c'est une question d'organisation de l'ensemble de la vie qui est en cause maintenant. Par contre, nous sommes prisonniers d'une « structure », d'une façon de *voir* les problèmes, qui est faussée au départ. C'est pourquoi on ne trouve pas de vraies « solutions », et qu'on n'arrive même pas à changer de parfaites banalités comme le partage des pouvoirs dans la constitution.

Réal Morissette : Quand je parlais de révolution, ce n'était pas nécessairement en termes classiques, dans le sens d'une lutte de classe, mais plutôt dans le sens d'une transformation radicale du mode de vie. Je voulais enchaîner aussi sur une des dimensions de l'intervention de Michel. Dans la période où j'ai réfléchi un peu plus intensément à cette question-là, je m'étais fabriqué un jeu de mots pense-bête, qui était : il faut cesser de réduire l'équation à la plus-value, mais réintroduire les valeurs dans l'équation.

Alfredo L. de Romaña : J'ai même un problème avec le mot « valeur ». Parce qu'on est encore dans une conception économique. Je sais que ce n'est pas le cas ici, mais...

Michel Freitag : En fait, là, c'est un autre terme qui a été usurpé, comme le mot « économie », parce que le concept de valeur est bien antérieur à sa réduction à un commun dénominateur des intérêts individuels par l'économie.

Réal Morissette : C'est effectivement un jeu de mots sur le mot « valeur », mais c'est un peu lié avec la justice, la solidarité... Au fond, les valeurs c'est l'expérience humaine cristallisée autour des mots, des concepts. Mais tout cela a été évacué; dans le système dans lequel on vit maintenant, il reste juste une mesure de la valeur, c'est la plus-value.

Jacques Mascotto : C'est l'affaire des privilèges : quiconque reçoit un salaire d'une entreprise ne peut pas lutter contre l'entreprise, quiconque reçoit un salaire de quelqu'un, parce qu'il reçoit un salaire doit fermer sa gueule.

Jean-Pierre Arcoragi : Est-ce que j'ai dit ça? Non, ce que j'ai dit, c'était à la suite de ce qu'Alfredo disait : qu'il y avait des espaces privilégiés, qu'on pouvait même avoir des subventions de l'État pour avoir des espaces privilégiés...

Jacques Mascotto : Mais nous, on n'en a jamais eu!

Jean-Pierre Arcoragi : Mais ici il y a quand même un espace privilégié pour discuter?

Jacques Mascotto : Mais ça, on se l'est aménagé nous-mêmes!

Jean-Pierre Arcoragi : C'est quand même subventionné par l'État.

Michel Freitag : La salle, oui.

Jean-Pierre Arcoragi : Mais vous êtes salariés par l'État, non?

Michel Freitag : Oui, mais ce que nous faisons ici ne fait pas partie de notre activité professionnelle et n'est d'ailleurs guère reconnu comme tel. On peut jouer sur les mots : cela fait partie de la liberté que nous laisse le travail que nous avons. Et c'est une liberté dont nous jouissons en raison de la tradition universitaire, et non en raison du système actuel.

Jacques Mascotto : L'État capitaliste moderne n'a pas créé un type d'anthropologie. L'individu, le fonctionnaire qui est voué à son travail, l'artisan qui est voué à la belle ouvrage, l'instituteur qui est dédié à son travail, etc., ce ne sont pas des types que le capitalisme a créés, il les a empruntés d'une période antérieure. Tout ce que le capitalisme a créé comme type anthropologique, c'est l'entrepreneur, c'est le capitaine d'industrie. Alors, dans ce cas-là, moi je ne me situe pas forcément dans ce même type

d'anthropologie. Et précisément, quand je vois l'État en train de détruire ces types anthropologiques dont il s'est servi (le fonctionnaire wéberien, etc.), je ne vois pas pourquoi je voudrais fermer ma gueule. C'est clair que l'État dont vous parlez voudrait bien liquider des gens comme nous. On n'est pas du tout le type anthropologique qu'il veut. Ce qu'il veut, c'est la recherche subventionnée, c'est qu'on rapporte de l'argent à l'université. À l'UQAM on est une espèce de contradiction... mais il est évident que si un groupe subventionné par Lavallin ou par d'autres entreprises devait se réunir le vendredi ici, on n'aurait pas cette salle. Il se trouve qu'on a cette salle parce que personne ne l'occupe. That's it.

Michel Freitag : Juste une petite remarque sur ce que Jean-Pierre Arcoragi disait. Il me semble qu'il y a une distinction élémentaire à faire quand on parle de l'État, même si ça ne résoud pas la question... Si l'État c'est l'ensemble des organisations étatiques, étatisées, para-étatiques, etc., eh bien on est à peu près la moitié de la population à être dans l'État, à travailler « pour » l'État à un titre ou à un autre, les infirmières, les médecins, etc. L'État, dans un certain sens, c'est devenu un mode d'encadrement de la vie, de l'activité, de la production, des services, etc. Alors on peut parler de l'État dans ce sens-là... et on peut aussi parler d'une manière un peu plus abstraite de ce qui est encore, dans l'évolution historique de l'État moderne, sa fonction d'orientation normative, de ce qui avait été ses trois fonctions — législative, judiciaire, exécutive — et de leur mutation technocratique. Alors maintenant ces fonctions sont un peu confondues, il y a une mutation technocratique de l'État, et on ne peut plus faire la part des choses, en se référant à la différence de leurs finalités. L'État, c'est l'ensemble des fonctionnaires, et le reste de la société, puisqu'on est tous plus ou moins imbriqués dans ce modèle technocratique, soit à titre de fonctionnaires, soit à titre d'administrés, soit à titre d'ayant droit quelconques, mais cela ne nous empêche pas, dans ce statut multiple et finalement assez commun, de penser encore qu'il y a cette fonction normative, proprement politique, qui s'exerce, qui n'a plus rien de démocratique au sens de la légitimation classique de l'État moderne, et qu'on peut la désigner comme l'État. Et c'est peut-être dans ce sens-là qu'on peut dire que l'État, dans cette fonction de décision à laquelle finalement peu de gens participent directement, à l'intérieur de laquelle peu exercent une capacité réelle de choix, s'est effectivement subordonné à l'économique. Mais il faudrait alors distinguer le constat de fait et le jugement de valeur, voire de nécessité, ce que Jean-Pierre Arcoragi me semble-t-il ne fait guère. C'est-à-dire que son argument, sa finalité, semble être d'adapter la société à l'économie. Mais si on réfute cette subordination, cela ne veut pas dire qu'on va quitter les salles d'écoles, les hôpitaux, etc., parce que c'est l'État qui paie... et qu'en plus on devrait avoir honte de critiquer la manière dont la fonction de

l'État est exercée parce que c'est à l'intérieur de ces organisations étatiques plutôt que d'autres qu'on gagne encore sa vie.

Jean-Pierre Arcoragi : Non, c'était simplement un commentaire à la remarque d'Alfredo qui était que dans certains cas l'État pouvait même subventionner un processus de critique. C'est simplement dans ce contexte-là que j'ai dit qu'une partie de l'argent de l'État allait effectivement vers une critique de ce même État. C'était donc pour confirmer ce qu'Alfredo disait.

Alfredo L. de Romaña : À propos de ce que tu dis de la valeur. Je suis un peu pessimiste pour ce qui est de l'Amérique du Nord (peut-être que le Québec est l'exception, je ne connais pas assez la campagne pour le savoir). Il n'y a pas longtemps, j'ai lu un roman qui était proposé au Conseil des Arts (on m'avait demandé d'évaluer la qualité de la langue espagnole), dans lequel il y avait une scène très bien rendue, qui était tout à fait vraisemblable par rapport au type de comportement qu'on pouvait trouver en Amérique latine jusqu'à il n'y a pas longtemps. C'est une séquence où un policier est devant un adolescent qui a été attrapé pour vol. Il n'a pas de preuve. Mais il soupçonne, il sait, il a l'intuition, vraie d'ailleurs, que le garçon a commis le vol dont on l'accuse. Mais il n'a pas la preuve. Alors le policier lui dit : « Écoute espèce de..., pour qui tu te prends? je n'ai pas de preuve, mais ça ne m'empêche pas de te mettre en prison, tu vas passer cinq ans là jusqu'à ton procès, là on va peut-être te libérer, parce qu'il n'y a pas de preuve... » Il l'interpelle comme ça, et puis il le confronte, et il veut que le garçon avoue. Le garçon finit par avouer, et alors il lui dit : « Mais regarde, où est-ce que tu vas mener ta vie avec ça, tu te vois? même si je te lâche maintenant, d'ici cinq ans où est-ce que tu vas aboutir? » Bon, je ne vais pas raconter le reste, mais c'est juste pour signaler le comportement de ce policier. Dans une conversation de vingt minutes, il a épargné au garçon non seulement des années de prison qui l'auraient corrompu davantage, mais aussi de « traitement » dans un centre d'accueil quelconque, dans un centre de réforme, avec le dernier cri des techniques en travail social de « réinsertion ». Pourquoi? Parce qu'il a agi en père de famille responsable, il n'a pas agi en « citoyen ». Et quand on parle de « valeurs », c'est l'une des choses à laquelle je pense. Mais je dois avouer que je me sens un peu pessimiste, parce que les comportements qui échappent aux rapports de type « civilisé », c'est-à-dire comme citoyens ou fonctionnaires impersonnels, ou bien de type marchand, basés sur l'intérêt, les rapports de type vernaculaire tel que celui que présente cet homme, sont tellement érodés qu'ils sont vraiment l'exception, le fait d'une toute petite minorité de gens. Peut-être que le Québec fait exception, parce que la modernité est quand même assez récente.

Réal Morissette : On est passés de la société traditionnelle à la société postmoderne, on a sauté par-dessus...

Quelqu'un : En Belgique, dans le contexte de l'affaire Dutroux, on a voulu faire démissionner le premier juge qui s'occupait du cas. Les gens étaient contre, et tous les employés de la compagnie Volkswagen ont débrayé pendant une journée. Je suis encore heureusement surprise de ce phénomène... Je pense qu'il s'agit d'un type d'activité vernaculaire. Il n'y a pas de rapport entre une compagnie... C'est comme si les employés de GM débrayaient ici pour une cause sociale. C'est comme ça que je comprends votre thèse... J'ai plusieurs remarques à faire. La grande question aujourd'hui, c'est comment reconstruire un sens social, sur quel système, parce qu'avec l'idéologie de liberté qu'il y a aujourd'hui, on ne sait pas comment. Je pense que le système dont vous parlez pourrait produire ce sens, par la satisfaction personnelle, en redonnant une identité à travers cette forme d'action. Parce qu'il y a aussi un problème d'identité, avec la disparition du travail non seulement comme système de distribution des ressources mais aussi d'intégration sociale. C'est ça qui est éclaté, et c'est beaucoup à ce niveau-là qu'est le problème. Par exemple, on croit de moins en moins avoir du pouvoir. C'est pour cela que le système économique s'en va tout seul, et qu'il domine. Mais je pense qu'à travers l'activité vernaculaire, on pourrait recommencer à sentir, au niveau de l'expérience, le pouvoir qu'ont les êtres humains. Parce que finalement, l'État est comme ça parce qu'on le laisse faire. Mais plutôt que de faire une révolution pour renverser le pouvoir, c'est plutôt par en dessous que cela pourrait changer. Une manière de renverser un pouvoir, cela peut être que la population ne s'y intéresse plus, qu'il ait de moins en moins de valeur. Cela à long terme évidemment, mais je trouve que votre projet est une issue. C'est la seule que j'entende depuis des années. Tout ce qu'on fait, c'est de se laisser couler avec ça. L'économie se mondialise, on n'est plus rien, on n'a plus d'identité, il n'y a plus de travail... On a parlé tout à l'heure de la torture du travail, de cette idée de gagner son pain à la sueur de son front. C'est l'idéologie judéo-chrétienne, et la mort du travail, c'est probablement la mort de cette idéologie. Quand vous parliez tout à l'heure de créer une harmonie, vous avez mentionné la spiritualité : c'est probablement à ce niveau-là que la révolution pourrait se faire. Sinon « on est faits ». Si on ne trouve pas un sens à redonner aux individus, quelque chose à quoi ils puissent s'identifier, quelque chose qui les fasse se sentir intégrés socialement, c'est le totalitarisme de l'économie, on est faits.

Zahari Varbanov : Je voudrais ajouter quelque chose à cette question. Après toute cette discussion, j'en arrive inévitablement à la conclusion que les choses arrivent au

sommet de la pyramide, à une concentration mondiale — on peut l'appeler mondialisation de l'économie... Pour moi c'est la tendance, une tendance qui est inévitable, puisqu'on s'effondre déjà. Si le système s'effondre, il y a deux choix : soit on disparaît totalement, on tombe dans le chaos, soit on est forcé par les événements de créer quelque chose de nouveau, mais de qualité, d'une nouvelle qualité. Quelle est la chose nouvelle pouvant apparaître sur cette base sans avoir nécessité une révolution? Parce que je suis persuadé que personne — c'est-à-dire aucun groupe social — ne veut de révolution maintenant. On a tiré les conclusions sur les événements de notre siècle et des siècles précédents. Maintenant on est arrivés à un point où les événements nous forcent à changer, pas de façon révolutionnaire, mais à évoluer. Mais il ne sait pas vers où se diriger, à part vers le haut, jusqu'au bout; et le bout, c'est la concentration totale, c'est la mondialisation de la vie humaine. Maintenant on peut le faire. Premièrement, l'économie s'est déjà mondialisée, elle est à l'avant du mouvement. Deuxièmement, nous avons les technologies de communication — ce qui a manqué à l'Empire romain — et ce domaine est en avant même de l'économie. Troisièmement, la politique, les gouvernements, ne sont pas capables maintenant de jouer leur rôle. J'ai été élevé dans un pays communiste, je connais très bien l'idéologie communiste. Lénine a dit, à son époque, que la crise arrivait quand les sommets n'étaient pas capables de conduire, et quand la base ne voulait pas agir d'après les instructions des sommets. Point final. Et ça, je le crois. [...] et on n'a aucune raison de penser qu'une pensée qui était valable au début de ce siècle ne le sera pas à la fin. Aujourd'hui on aboutit à une situation de crise totale. Regardez, il y a seulement dix ans, l'économie mondiale fonctionnait à peu près, avec la compétition entre les deux blocs mondiaux économiques, cela dans des conditions épouvantables du point de vue de la production. La chose la plus produite étaient les armes nucléaires. C'étaient les choses les plus chères qu'on produisait au monde, et tout le monde fonctionnait. Maintenant on est tombés dans une crise aussi grande que si l'énergie avait disparu : il y a plus d'argent, mais on ne peut pas l'utiliser. On ne sait pas où investir. Peu de gens sont capables de s'orienter dans cette situation, et c'est l'élite technologique qui reste en haut. Mais dans cette situation, quand on ne veut pas faire de révolution, quand on ne veut pas faire de destruction, quand il n'y a pas de sens à faire une guerre, quand une grande partie de la population est devenue inutile du point de vue social, et quand l'autre part, un petit pourcentage de la population, est devenu inévitablement nécessaire pour l'existence de la civilisation, dans une telle situation, je ne vois aucune autre solution que celle d'une concentration énorme, et de la création d'une nouvelle situation sociale : quand l'énergie sociale de toute la planète sera concentrée sur la résolution des problèmes au niveau planétaire, ce qui arrivera quand on aura créé une nouvelle structure qui sera tellement énorme que les problèmes qu'elle posera seront

encore plus énormes et exigeront la participation de toute la population ou d'une grande part de la population. Je n'ose pas penser à ce qui arrivera après, quand les problèmes seront à peu près déjà résolus. Mais ce qui m'intéresse (parce que je ne veux pas quitter le lieu de notre discussion) c'est où se trouve d'après vous la tradition, par rapport à cette mondialisation? Est-ce que la tradition, du point de vue national, va disparaître? La mondialisation fera-t-elle apparaître une culture mondiale qui cumulera les cultures locales ou nationales contemporaines?

Alfredo L. de Romaña : Il y a une tradition moderne, qui va certainement léguer un héritage, comme les autres. Mais je pense que les cosmovisions prémodernes risquent de revenir, sous de nouvelles formes, probablement modifiées, avec certains éléments hérités de la modernité. Mais une concentration, au niveau mondial, du pouvoir basé sur la coercition, c'est une extrapolation que je ne pense pas très réaliste.

Zahari Varbanov : Je ne veux pas dire au niveau du pouvoir, mais au niveau de l'organisation. Ce sera quelque chose comme une prise de pouvoir des gouvernements locaux, la neutralisation des gouvernements locaux, parce qu'ils ne sont pas capables maintenant de fonctionner.

Michel Freitag : Mais plus concrètement, il existe déjà diverses ébauches allant dans le sens d'une prise en charge — ou d'une concentration de la capacité de régulation normative au niveau mondial, s'agissant des problèmes qui se posent désormais à ce niveau, tant du point de vue du fonctionnement du système que du point de vue de l'élaboration des normes fondamentales à partir desquelles leur résolution devrait être recherchée. Et bien sûr, il n'y a pas, à ce niveau mondial, que des « problèmes » à résoudre, il y a toute la question de l'orientation qu'il faudrait donner à l'action humaine lorsqu'elle se « mondialise » dans ses formes et ses conséquences. On peut penser à l'ONU et à ses différentes organisations spécialisées. Mais il y a aussi, dans la gestion de l'économie, la Banque mondiale, le GATT, l'OCDE, le G-7. Il existe donc déjà toute une « technocratie » supranationale — qu'on ne peut plus vraiment nommer « internationale », même si une part de son recrutement est national, et qu'elle reste partiellement soumise à des mandats politiques nationaux. Mais à ce niveau, j'ai l'impression que ces nouvelles instances de régulation, depuis une trentaine d'années, se sont de plus en plus transformées en organes de décision et de légitimation du système économique, qu'il s'agirait justement pour elles de contrôler, selon des finalités, une légitimité et des formes de représentation dans lesquelles puisse s'actualiser et s'exprimer

une nouvelle conscience de soi, normative et expressive, de l'humanité. Il s'agirait, en tout état de cause, d'une nouvelle instance à caractère politique.

Dans la modernité, le politique, sa capacité de représentation et d'élaboration réflexive de normes communes à valeur impérative, a évolué vers la création de l'État national souverain, ce qui impliquait la formation d'une multitude d'États souverains les uns par rapport aux autres. Mais cela impliquait également l'unité du droit et des mécanismes de représentation relativement à tous les citoyens d'un même État. En bref, la souveraineté coïncidait avec l'idée de l'unité et de l'indivisibilité du pouvoir. Une telle conception est de toute évidence dépassée, puisqu'il existe de fait au niveau mondial une pluralité de civilisations, qui restent les assises normatives les plus profondes des valeurs idéales pour les gens qui y participent. Il subsiste une multitude d'États, ayant souvent eux aussi de profondes racines historiques, à portée normative et identitaire. Aucune autorité mondiale ne saurait donc revendiquer pour elle-même l'unité et l'indivisibilité du pouvoir, donc la souveraineté au sens classique. On est obligé d'envisager par conséquent la constitution d'une structure d'autorité possédant plusieurs étages hiérarchiques entre lesquels la « souveraineté » serait partagée. À chaque niveau seraient attribuées des « compétences » particulières. À son sommet — disons, dans les « organes » exerçant dans leur champ une autorité mondiale — il n'est pas question d'envisager une formation « démocratique » de la légitimité, selon le modèle classique d'un vote universel des individus. Toutes sortes d'autres solutions restent à inventer, selon des modèles qui existent déjà : je pense à la Cour Suprême des États-Unis, à l'accession à la papauté, à l'Académie française, ... au prix Nobel. Il y a plusieurs manières d'ancrer dans un « consensus représentatif » une autorité ultime, lorsqu'elle ne s'exerce que dans un domaine défini. L'idée d'autorité morale ou scientifique (à distinguer du savoir-faire technocratique) peut ici jouer un rôle essentiel. De toute manière la forme des nouvelles institutions est à inventer comme avait été inventée celle de l'État, au cours de plusieurs siècles.

Jean-Pierre Arcoragi : Je pense que les deux démarches peuvent se faire en parallèle, qu'il ne s'agit pas de nier l'une ou l'autre. Je vais prendre un exemple économique : lorsqu'on est investisseur et qu'on ne sait pas exactement quelle solution va fonctionner, on met ses œufs dans les deux paniers, et on espère qu'un des deux paniers sera le bon. Une possibilité, ce que propose Alfredo, c'est de remettre l'humain à sa place, de valoriser la dimension morale de l'être humain, la dimension des relations humaines. Et en même temps, rien ne nous empêche d'explorer des solutions politiques... mais peut-être pas en prenant comme briques les États. Ça a été fait avec l'ONU, et il n'y a pas beaucoup d'espoir à ce niveau-là, on voit que c'est complètement figé...

Michel Freitag : Mais — et c'est aussi pour répondre à ce que disait Jacques Mascotto — il n'est pas absolument si évident que les États soient définitivement perdus, comme instruments d'action politique. Il y a une nouvelle orientation des politiques des États qui coïncide avec le triomphe du néo-libéralisme et qui n'est peut-être pas nécessairement une fatalité idéologique. Il y a là le poids d'une idéologie qui est absolument déterminante actuellement, mais qui n'est devenue souveraine, pratiquement, que depuis une vingtaine d'années. Alors il y a encore une lutte à faire, on peut encore récupérer certaines idées politiques qui confèrent à l'État d'autres rôles que celui qu'il assume maintenant en se subordonnant complètement à l'idéologie néo-libérale.

Jean-Pierre Arcoragi : Ces idées politiques peuvent s'exprimer à travers des organisations qui ne sont pas étatiques. Aujourd'hui les moyens de communication permettent d'organiser les gens, il y a des groupuscules dans divers pays qui peuvent devenir des groupes très importants, et qui ont des moyens de pression morale, sinon des moyens coercitifs, du moins de pression morale importants dans leurs États respectifs, et cela peut donc créer une sorte de structure parallèle aux structures étatiques. Qu'on pense à Amnistie internationale, qu'on pense à Greenpeace, qu'on pense à plusieurs autres organisations, qui ont été créées en parallèle aux organisations étatiques. Évidemment ces organisations n'ont qu'un pouvoir moral, mais on ne les rejette pas facilement, le pouvoir ne peut plus maintenant les rejeter du revers de la main comme il le faisait par exemple avec Greenpeace il y a vingt ans. On peut toujours critiquer ces organisations, comme on peut critiquer les États, et n'importe quelle structure humaine. Sauf que si on regarde à l'échelle historique, ces organisations non gouvernementales sont apparues sur la scène en une fraction de seconde. Et on peut se demander si cette notion dont vous (M. Freitag) débattiez tantôt d'une sorte de pouvoir moral qui chapeauterait le pouvoir économique ne pourrait pas se développer. Parce que l'économie, en soi, ce n'est ni bien ni mal. Une économie qui est sa propre finalité, c'est une économie folle, et c'est cela qui est mauvais. On ne reproche pas à une économie de produire des biens, ce qu'on lui reproche c'est quand produire des biens devient la finalité de l'être humain. Donc il faut la contrôler. Et effectivement, les deux solutions que vous avez développées, Michel Freitag, me semblent intéressantes.

Alfredo L. de Romaña : Je crois qu'il est possible de définir, pas les détails évidemment, mais les grandes lignes de ce que serait un État alternatif. C'est presque une clé de voûte... Dès qu'il est possible de conceptualiser cette forme de façon générale, il est possible d'articuler politiquement d'une manière effective *et socialement efficace* une

forme d'organisation qui pourrait très facilement voir le jour dans un pays où la dégradation a déjà atteint un stade suffisant, comme dans n'importe quel pays d'Amérique latine par exemple — mais ça peut être ailleurs. Et je pense que dans bon nombre de réflexions contemporaines, on tend vraiment vers cette clarification. Et, bon, cet outillage institutionnel demeure un instrument, un instrument d'une grande puissance, mais ce n'est pas uniquement un instrument, puisque c'est aussi l'expression d'un *mode d'être*, d'une *manière de vivre*. Et s'il est effectivement plus efficace — comme en principe il devrait l'être pour d'abord susciter l'intérêt et que se réalise un certain consensus —, alors très rapidement cela serait imité. C'est plutôt de cette façon que je verrais que surgisse un changement réel. Cela va demander une poignée de livres qui clarifient cela. Ne serait-ce qu'un auteur comme Lewis Mumford, qui parlait il y a vingt ans de choses qui aujourd'hui sont à la une. C'est un penseur qui reconceptualise pratiquement toute notre vision du monde, et c'est une reconceptualisation d'une portée dont on n'a pas vu encore toutes les implications. Il y a Schumacher, il y a Illich, il y en a quelques autres comme ça, qui ont soulevé des questions qui demeurent tout aussi actuelles aujourd'hui. Et les réponses se font toujours attendre. C'est impressionnant, si vous reprenez leurs livres : ils n'ont presque pas vieilli. Car ce sont les Adam Smith et les Karl Marx qui déblaient le terrain pour une postmodernité.

NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

0- *Débats sur la Révolution*. Séminaires tenus durant l'année 1989.

1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel **Freitag** et discussion). *Le pacifisme face à la guerre du Golfe* (à partir de l'exposé de Dario **De Facendis**, au dernier séminaire). *Média et éthique* (Michel **Freitag**). Séminaire du 25 janvier 1991.

2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert **Larochelle** et discussion). Séminaire du 1^{er} mars 1991.

3- *L'«histoire» de la postmodernité : modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François **Côté** et discussion). *Analyse structurelle et historique du procès de la constitution de l'art dans la modernité* (Michel **Freitag**). Séminaire du 22 mars 1991.

4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. **Haesler** et discussion). «*Abolition*», article qui traite de l'exacerbation de l'abstraction économique, permettant d'envisager, virtuellement, «une société sans argent» (tiré de L'Encyclopédie des nuisances, tome I, fascicule 11). Séminaire du 5 avril 1991.

5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges **Lebel** et discussion). *Références bibliographiques sur la notion de postmodernité* (texte soumis par Yves **Bonny**). Séminaire du 10 mai 1991.

6- *Lyotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles **Gagné** et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.

7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben* (exposé de Jacques **Mascotto** et discussion). *Sémiotique transcendantale, ou anthropologie transcendantale, ou encore : épistémologie critique ou ontologie réflexive?* (texte de Michel **Freitag** sur Apel). Séminaire du 11 octobre 1991.

8- *Sur la philosophie contemporaine* (exposé de Olivier **Clain** et discussion). Séminaire du 8 novembre 1991.

9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles **Taylor** et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.

10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen **Schecter** et discussion). Séminaire du 17 janvier 1992.

11- *Critique de la société de communication* (exposé de Jean-François **Côté** et discussion). Séminaire du 21 février 1992.

12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposé de Olivier **Clain** et de Jacques **Mascotto** et discussion). *Fiche de lecture : Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale* (ouvrage de Jean-Daniel Reynaud, commenté par Gilles **Gagné**). «*L'idéologie des juges*»; *remarques sur la recherche d'Andrée Lajoie, de Régine Robin, et de Armelle Chitrit*, par Gilles **Gagné**. Séminaire du 19 mars 1992.

- 13- *Lévinas : essai de reconstruction* (exposé de Aldo J. **Haesler** et discussion). Séminaire du 3 avril 1992.
- 14- *La famille : constitution, dissolution et enjeux normatifs liés à celle-ci* (exposé de Daniel **Dagenais** et discussion). Séminaire du 11 décembre 1992.
- 15- *La jeunesse dans la modernité* (exposé de Jacques **Goguen** et discussion). Séminaire du 15 janvier 1993.
- 16- *La possibilité de l'expérience dans le monde contemporain : sur Giorgio Agamben.* (exposé de Dario **De Facendis** et discussion). Séminaire du 12 février 1993.
- 17- *Pornographie et modernité* (exposé de Bernard **Arcand** et discussion). Séminaire du 19 mars 1993.
- 18- *La conscience* (exposé de Michel **Freitag** et discussion). Séminaire du 16 avril 1993.
- 19- *Figures de la conscience chez les Grecs de l'Antiquité* (exposé de Dario **De Facendis** et discussion). Séminaire du 14 mai 1993.
- 20- *Homo economicus, transformations historiques* (exposé de Jean **Pichette** et discussion). Séminaire du 11 juin 1993.
- 21- *La fin de l'histoire et le dernier homme* (de Francis Fukuyama) : présentation par les membres de la revue **Conjoncture** et discussion. *Quelle fin de l'histoire, ou la fin de quelle histoire? Critique philosophique et sociologique de l'ouvrage de Francis Fukuyama* (Michel **Freitag**). Séminaire du 17 septembre 1993.
- 22- *Les expressions philosophiques et esthétiques d'une crise de la civilisation moderne* (exposés de Stephen **Schechter** et de Jacques **Mascotto**, et discussion). Séminaire du 15 octobre 1993.
- 23- *La postmodernité comme théorie de la société : Systèmes et mondes vécus* (exposés de Jean-François **Côté** et de Michel **Lalonde**, et discussion). Séminaire du 10 décembre 1993.
- 24- *Lecture critique des théorisations de la postmodernité* (exposé de Yves **Bonny**, et discussion). Séminaire du 21 janvier 1994.
- 25- *Les crises de la modernité : I. Le fascisme et le nazisme* (Débat et texte de Michel **Freitag** : Quelques considérations actuelles sur le nazisme et son idéologie). Séminaire du 18 février 1994.
- 26- *La social-démocratie* (exposé de Stephen **Schechter** et discussion). Séminaire du 15 avril 1994.
- 27- *Les crises de la modernité : II. Le communisme* (exposé de Jacques **Mascotto** et discussion). Séminaire du 6 mai 1994.
- 28- *La «Great Functionalist Society»* (exposé de Jean-François **Côté** et discussion). Séminaire du 14 octobre 1994.
- 29- *Religion, charte des droits et politique* (exposés de Michel **Freitag** et Jacques **Mascotto**, et discussion). Séminaire du 11 novembre 1994.
- 30- *La pensée de Lacan* (exposé de Jean-Paul **Gilson** et discussion). Séminaire du 16 décembre 1994. [À paraître]

- 31- *Les paradigmes actuels en sciences sociales* (exposé de François **Dosse** et discussion). Séminaire du 24 février 1995.
- 32- *Au comble du subjectivisme moderne : l'objet esthétique. À propos d'un concept de Wladimir Weidlé* (exposé de Jacques **Dewitte** et discussion). Séminaire du 24 mars 1995.
- 33- *L'économie mondiale* (exposé de Georges **Lebel** et discussion). Séminaire du 5 mai 1995.
- 34- *Présentation de son ouvrage Jouissance et politique* par Denis **Duclos** et discussion. Séminaire du 15 septembre 1995.
- 35- *Altérité et Identité autour de l'Essai sur l'exotisme de Victor Segalen* (exposé de Robert **Laliberté** et discussion). Séminaire du 17 novembre 1995.
- 36- *Intégration et exclusion : le régionalisme à l'aune de la sociologie* (exposé de Dorval **Brunelle** et discussion). Séminaire du 15 décembre 1995.
- 37- *L'éthique de l'invisibilité ou les politiques de l'autorité* (exposé de Jean-Ernest **Joos** et discussion). Séminaire du 2 février 1996.
- 38- *Le sujet du lien social* (exposé de Olivier **Clain** et discussion). Séminaire du 23 février 1996. [À paraître]
- 39- *Le phénomène du «déjà vu» et la fin de l'Histoire* (exposé de Paolo **Virno** et discussion). Séminaire du 15 mars 1996.
- 40- *La folie et le sujet du lien social* (exposé de Roger **Ferreri** et discussion). Séminaire du 29 mars 1996. [À paraître]
- 41- *L'homme qui aurait été recteur* (exposé de Stephen **Schecter** et discussion). Séminaire du 19 avril 1995.
- 42- *La désintégration du monde* (exposé de Jacques **Mascotto** et discussion). Séminaire du 27 septembre 1996.
- 43- *Au-delà du développement : naissance d'une nouvelle politique?* (exposé de Alfredo **L. de Romaña** et discussion). Séminaire du 18 octobre 1996.
- 44- *La connaissance tragique dans Œdipe roi de Sophocle* (exposé de Dario **De Facendis** et discussion). *La question de la démocratie : 1. La démocratie grecque* (texte de Michel Freitag). Séminaire du 15 novembre 1996.

SOMMAIRE

Au-delà du développement : naissance d'une nouvelle politique?
Exposé de Alfredo López de Romaña et discussion
