

La globalisation du moralisme

Gilles Gagné

Numéro 4, 2022

De la *French Theory* à la déconstruction du monde

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1098607ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1098607ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collectif Société

ISSN

2562-5373 (imprimé)

2562-5381 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gagné, G. (2022). La globalisation du moralisme. *Cahiers Société*, (4), 293–304.
<https://doi.org/10.7202/1098607ar>

Résumé de l'article

Les sciences de la gestion américaines sont à l'heure d'un bilan : quelle est l'efficacité du programme *diversité, équité, inclusion* (DEI, anciennement D&I) et des programmes similaires adoptés, selon Leslie Sklair, dès les années 1990 par les entreprises globales de haut niveau ? Comment « l'industrie DEI » et « les nouvelles professions de la DEI » pourront-elles généraliser l'augmentation de la compétitivité des organisations qui pratiquent la diversité de genre (+21 %) ou la diversité ethnique et de genre (+33 %), ou la capacité des équipes diversifiées (selon l'âge, le genre et l'ethnie) de prendre de meilleures décisions (dans 87 % des cas), comme le soutient le cabinet de consultants internationaux Global Diversity Practice ? Comment les performances des CDO (*chief diversity officers*) se traduisent-elles dans la société quand on sait que 35 % des investissements émotionnels (?) des employés sont associés au sentiment d'être inclus, selon une étude de la firme Catalyst en 2020 ? C'est sur le fond de la multiplication des cabinets de tuteurs, de mentors et de coachs internationaux qui implantent ces pratiques managériales que l'article examine les transformations sociales et politiques plus générales qui ont rendu possible la convergence (et la confusion) entre un programme de gestion du personnel visant à accroître les rendements et une quête morale qui tend à légitimer une nouvelle forme (verticale) de la démocratie sociale.



La globalisation du moralisme¹

Gilles GAGNÉ
Université Laval

La Cour suprême du Canada enseigne que les croyances qui imposent à l'individu qui y adhère des contraintes doivent être accommodées par la « société » si elles sont sincères et s'il est raisonnable et économiquement praticable de faire droit aux comportements qui découlent d'elles (arrêt *Amsalem*)². Comme il revient aux juges de décider dans chaque cas de la légitimité des croyances et de l'opportunité des accommodements, les cours de justice sont débordées, pour le plus grand bonheur de la profession, et l'extension de l'autodétermination individuelle, au lieu d'être orientée par les lents apprentissages du devenir collectif, devient le simple résultat du fonctionnement chaotique d'un sous-système juridique surchargé, avide de causes populaires susceptibles de soutenir son aspiration à la primauté organisationnelle au sein de l'État canadien.

Nous nous retrouvons donc dans une situation où c'est à qui enseignera avec le plus de véhémence à la « société », influenceurs en tête, de quelle manière il veut être nommé, pronominalisé, traité, considéré, reconnu, honoré, protégé, avantagé et célébré (chacun sa fierté), le tout étant destiné à renverser un passé où l'homme blanc de pouvoir et d'argent définissait à sa guise tous les « subalternes », et à fonder par ce renversement la nouvelle ère décoloniale sur le pouvoir d'identifier et de définir les bourreaux que se disputent les réseaux au nom des victimes. Les partis de la gauche ultralibérale, dont c'est l'une des multiples doctrines, ont de bien meilleures chances que les libéraux classiques de servir de véhicule à cette nouvelle clientèle qui entend faire la même chose que l'ancienne compétition des empires – éduquer les retardataires –, mais au niveau moléculaire. Nous nous retrouvons donc emportés par une pacification globale paradoxale, qui favorise en son sein la guerre culturelle, une situation où la déconstruction et la communication opérante remplacent les explosifs et la circumnavigation de naguère. Un juste retour des choses, sans doute, mais qui n'est pas moins aporétique que son envers.

1. Une version légèrement différente de cet article est parue en 2022 dans *L'indépendance et la justice climatique. Essais sur la question climatique*. Nous remercions les Éditions du Renouveau québécois d'en autoriser la publication.

2. Cela veut dire, par exemple, que si ma foi religieuse m'oblige à communiquer avec mon dieu d'une certaine manière, cette croyance, et les comportements qu'elle m'impose, doivent en principe être accommodés par la « société ». Cela veut dire aussi que la religion n'a plus pour effet de relier et de coordonner la vie publique, ni d'organiser des partages et de l'entraide, mais de segmenter la vie sociale en isolats qui n'ont plus à charge de s'harmoniser entre eux.

Cette généralisation du moralisme compétitif est en réalité le premier mouvement social formé à même la globalisation, un mouvement qui est en voie de se subordonner toutes les variantes nationales de la social-démocratie, du mouvement ouvrier, du féminisme et de l'écologisme et dont il faut examiner la portée du point de vue civilisationnel qui est le sien.

Alors que l'ordre mondial est de mieux en mieux coordonné et orienté par les contraintes et les conditions que la puissance productive et communicationnelle des corporations géantes impose aux institutions nationales, ces dernières tendent à devenir de simples relais adaptatifs locaux et à perdre la capacité d'harmoniser d'une manière impérative des finalités collectives. Il en résulte un accroissement inédit de la marge d'indifférence des choix individuels qui, à la faveur des conditionnements objectifs qui synchronisent la vie sociale, sont rendus disponibles pour l'expérimentation normative et pour les engagements subjectifs à caractère existentiel. On assiste alors à l'accélération du mouvement de délestage normatif de l'État en faveur des choix individuels, un délestage qui avait déjà, par exemple, éliminé la définition légale du « congé dominical » (ou celle des pratiques de la « chambre à coucher », ou celle de la vie familiale, etc.) parce que les comportements concernés étaient devenus sans importance pour le maintien de l'ordre social. Comme la régulation d'ensemble de la vie sociale est maintenant de plus en plus solidement assurée par les contraintes de l'état de fait que pétrissent et modifient en continu les organisations, l'auto-définition des sujets devient en effet plus largement « disponible » et ses orientations peuvent être abandonnées à la pédagogie communicationnelle compétitive de la quête de sens.

Il s'agit là d'un accroissement spectaculaire de la liberté individuelle, un accroissement dont les manifestations risquent de moins en moins de troubler les régulations factuelles imposées par les puissances privées qui assurent la circulation des choses et des messages en toute indépendance à l'égard du contenu substantiel des libertés. La moitié des hommes, par exemple, pourraient très bien devenir des femmes, ou l'inverse, ou les deux, grâce à des innovations biomédicales ou juridiques que les États doivent rendre disponibles en réponse aux pressions de la « société civile », on ne voit pas en quoi cette quête subjective du bonheur pourrait changer quoi que ce soit à un ordre sociétal dont la stabilité *de facto* ne dépend plus des socialisations culturelles particulières qui se réclamaient jadis de la raison ou de la tradition, de la nature ou de la culture, des commandements divins ou de la paix sociale. La propriété privée des personnes morales planétaires, un fait de nature, dirait-on, pourvoit à tout ce dont la liberté individuelle a besoin.

La condition de possibilité de ce nouvel « abîme » de la liberté³ se trouve dans la puissance ordonnatrice et stabilisatrice du système des organisations. Dominé par

3. Voir Michel Freitag, *L'abîme de la liberté*. Critique du libéralisme, Montréal, Liber, 2011.

quelques milliers d'organisations qui sont de la taille des États sans avoir à subir les *checks and balances* institutionnels de la démocratie (qui limitent le pouvoir d'État), le système organisationnel transforme la vie sociale au gré et à la vitesse de sa propre évolution, elle-même propulsée par l'innovation, une évolution libérée de tout contenu culturel et de toute finalité particulière et simplement orientée (et limitée) par la contrainte d'effectivité qui s'applique à chacune de ses composantes.

L'effectivité désigne ici la capacité d'une organisation de produire sur les « modes de vie » de son environnement social propre des « effets » si bien adaptés à cet environnement qu'ils reproduisent et accroissent les ressources et les moyens mobilisés par la production de ces effets. L'effectivité suppose en somme que l'adaptation d'une puissance organisationnelle à un état donné de son environnement social est à la base de sa capacité d'influencer en retour, au moins marginalement, l'évolution de cet « état de fait » dans un sens favorable à l'organisation. Dieu postmoderne, « l'état de fait » devient ainsi la référence transcendantale des puissances organisationnelles, la définition factuelle de « ce qui doit être » et de ce à quoi on se doit d'obéir pour être efficace, et sa transformation évolutive par la combinaison de l'ensemble des adaptations organisationnelles préserve à chaque instant pour chacune le caractère transcendant de l'état de fait mouvant qui résulte de cette combinaison. La transformation du monde social est donc soumise à un principe d'unité immanent au mode de production de ce nouvel ordre sociétal, un ordre qui est mis à l'abri des intentions humaines (y compris de l'intention de « faire du profit ») qui y persistent à titre d'accessoires au service du principe.

L'ordre mondial contre la diversité culturelle et politique des sociétés

Le développement évolutif de cet ordre « objectif » tend à décharger les collectivités politiques de l'obligation d'arriver à des ententes normatives destinées à préserver la paix sociale et à prolonger une existence historique qui, comme la rose, est sans raison. Les élections se mettent à tourner autour des questions techniques liées à la gestion des hôpitaux et des maladies, par exemple, ou autour des mesures susceptibles de mettre « l'organisation gouvernementale » en phase avec le système organisationnel, une situation qui libère en retour la critique des orientations normatives « traditionnelles » de tout souci d'harmonisation collective et qui permet à cette critique de rendre « visibles » les biais inhérents aux contraintes qui se réclament du bien commun. « La société » est donc désormais conçue et dénoncée comme un vaste réservoir de limitations, d'orientations arbitraires et de définitions identitaires répressives, simplement destinées à servir le maintien de la domination exercée par les minorités (et maintenant par les majorités) qui jouissaient jadis du pouvoir de définir la vie collective et qui s'en assuraient ainsi l'essentiel des bienfaits. Les particularités culturelles et politiques devenant des attributs résiduels d'un ordre social

qui se passe d'elles, elles tendent à devenir inutiles et elles voient venir à elles un « destin tragique » comparable à celui des classes sociales qui « représentaient » l'ordre social avant l'État moderne. Mieux : toute culture particulière n'étant jamais, selon la vision contemporaine, que la persistance d'une domination particulière, il se développe au sein de la communication globalisée une vaste plage d'émancipation d'où la contestation radicale et l'expérimentation normative peuvent déconstruire et remettre en question, au nom de la liberté individuelle et pratiquement sans conséquences immédiates sur l'ordre global, les humanités historiques particulières qui perdent ainsi par en bas leur légitimité anthropologique en même temps que les organisations réduisent par en haut leur autonomie politique.

Il faut dire que cette conception de l'essence de « la société » en tant que machine de contrainte destinée à briser la liberté naturelle des enfants de Dieu se trouvait déjà au cœur de la longue révolution bourgeoise et de sa culmination protestante. Cette conception atteindra sa maturité dans l'idéalisme kantien (les lumières comme soulèvement de la raison contre les traditions) et ensuite dans les théories scientifiques de la société. Émile Durkheim fera ainsi de la coercition le critère méthodologique de l'identification des « faits de société ». « Les faits sociaux, dit-il, consistent en des manières d'agir, de penser et de sentir extérieures à l'individu et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui [...] ». Ou encore : « Un fait social se reconnaît au pouvoir de coercition externe qu'il exerce ou est susceptible d'exercer sur les individus. » Durkheim aurait pu tout aussi bien prendre les choses par le côté positif et dire que les sociétés sont des accumulations multiséculaires de capacités de connaître, de juger et de ressentir qui peuvent être actualisées dans les individus et les élever au niveau du savoir et de la sagesse sédimentés dans les cultures au fil de la longue fréquentation du monde par le genre humain, une actualisation dans les individus qui fait ainsi de chacun un microcosme de la totalité où il advient. Pour parler le langage des *coachs*, bref, on aurait pu faire de la sociologie l'étude de l'*empowerment* par la société plutôt que celle de la coercition de l'individu. La condamnation des sociétés « particulières » au nom de la liberté naturelle et universelle des individus n'est donc pas exactement une invention récente ; elle résulte elle-même d'une conception historique particulière de la condition humaine qui confine maintenant à sa contradiction performative.

Il n'en reste pas moins que l'émancipation de l'agir significatif qu'autorise maintenant cette expansion des régulations « effectives », mais sans doctrines et sans préférences, fait souffler sur le monde social un vent de renouveau d'une portée considérable. On peut, tout à loisir, en attendre les plus grands bienfaits, mais on se doit alors de prendre en compte les contradictions qui la travaillent. La critique des valeurs arbitraires, par exemple, devant être menée au nom d'autres valeurs pour rester « significative », sa généralisation tend à jeter toutes les valeurs dans l'arbitraire, une valeur à la fois, et l'agir significatif bascule ainsi de lui-même dans l'insignifiance objective pour devenir l'épiphénomène d'un ordre sociétal global qui

se situe par-delà le bien et le mal. Il est en effet difficile d'agir en faveur de la diversité et de l'inclusion sans rudoyer un sens de la justice basé sur la neutralité de l'État, de porter aux nues la différence sans appeler la majorité, et la démocratie avec elle, à un examen de conscience en profondeur, ou de favoriser les solidarités communautaires sans mettre à mal les communautés politiques nationales. Et toute action positive correctrice menée au nom de l'équité soulève les protestations de ceux qui s'en tiennent à l'égalité. Les valeurs, dont chacune devient le programme unique d'un groupe, restent incontestables, mais à tour de rôle, et chacune malmène celles que nous oublions le temps de partager un des jugements qu'elle appuie.

Le déclin de l'action politique orientée par des finalités normatives adossées à des justifications et à des arguments (au profit de mesures adaptatives au coup par coup) libère aussi les programmes partisans de l'obligation de cohérence et de systématisme, obligation où se manifestait l'ambition de hiérarchiser les valeurs et d'harmoniser les intérêts sociaux. L'adaptation réussie à l'état de fait devenant pour chaque « agent » collectif et pour chaque groupe affinitaire la preuve suffisante de la justesse de son rapport à la totalité sociétale, l'espace de la parole publique s'en trouve livré à d'innombrables affirmations morales unilatérales, chacune ne connaissant que la distinction binaire du bien et du mal que confirme l'efficacité de son action sur l'opinion publique, aucune n'ayant à prendre sur elle l'harmonisation du multiple, toutes ensemble rendant impossibles la confrontation et le test dialogique de doctrines éthico-politiques complexes qui prétendraient rendre possibles les arbitrages nécessaires à la visée du bien commun.

Comme je l'ai mentionné en commençant, ce développement culturel ultralibéral est relativement inoffensif pour l'ordre sociétal d'ensemble, dans la mesure où il appartient étroitement à la nature de ce dernier. Le remplacement progressif de l'unité et de la centralité du pouvoir d'État par un système de puissances autonomes favorise le déclin des doctrines synthétiques du bien commun au profit d'une mosaïque de préférences dont chacune a sa force propre. Le fait que le moralisme contribue à la destitution de la culture propre à l'histoire de chaque société (en même temps qu'il pousse les programmes politiques dans le sens d'une addition « électoraliste » de bonnes causes indépendantes les unes des autres) est loin d'être un facteur de désordre ou un risque pour la paix sociale ; il contribue plutôt à la dénonciation des « égoïsmes » nationaux belliqueux (comme on en voit encore en « périphérie ») et à la consolidation de l'ordre techno chrématistique⁴ globalisé qui conditionne les

4. Dans la langue anglaise, le mot-valise « *fintech* » désigne le fait que le secteur financier de l'économie capitaliste utilise de plus en plus massivement les nouvelles technologies de l'information et de la communication. La notion de « techno chrématistique » désigne plutôt le fait que la globalisation repose d'une manière fondamentale sur l'innovation, qu'elle soit instrumentale ou consommatoire (qu'elle touche les moyens de production ou les modes de vie), parce que ce sont les rendements potentiels des innovations, actualisables par les processus de la spéculation, qui orientent l'affectation des capitaux. On a une illustration de ce fait quand une entreprise qui n'a pratiquement libéré aucun revenu net durant

choix politiques nationaux et les attache à un même système de contraintes. Bien que l'on ne puisse pas douter du fait que cette expansion épidémique du moralisme ultralibéral prépare une mutation civilisationnelle de grande envergure (comme cela fut le cas pour les mouvements de réforme qui ont annoncé le protestantisme bourgeois longtemps d'avance), elle est pour l'heure d'autant plus virale qu'elle se déploie à l'ombre d'un ordre social de transition qui se charge de coordonner la circulation des aliments et des idées sans avoir encore à se soucier du contenu de cette circulation, de son orientation d'ensemble ou de son « idée » directrice.

Cela donne à la fameuse « conversation publique », dont chacun se réclame encore, l'allure d'une série de monologues « opérants », parfaitement sourds les uns aux autres et marqués par la profonde réversibilité des positions qui se disputent le champ communicationnel. On fera taire ceux dont la parole entrave le droit de parole, on mobilisera les élèves contre les discours marqués par la haine, la plus haïssable des émotions, on stigmatisera l'appropriation culturelle au nom des dépossédés, on soutiendra qu'il n'y a pas d'alternative à la diversité, on dénoncera les cultures nationales au nom du multiculturalisme, on offensera la méprisable critique du droit de ne pas être offensé, on craindra ceux que leur peur de l'autre rend dangereux, on accusera les blancs d'être racistes ou les hommes d'être sexistes, et ainsi de suite à l'infini. Bref, on exigera le respect d'une valeur en traitant de « malades » ceux qu'elle jette du mauvais côté des choses et on pratiquera ainsi l'irrespect que l'on proscriit. N'ayant que deux valences, chaque instance de la moralité définit, accuse et condamne son « autre » propre, le mal qu'elle se trouve à « construire » à l'envers de sa pastorale du bien. Comme les valeurs « valent » pour tous au moment où on les invoque et qu'il en va de même pour la réprobation de ce qui les nie, la conversation médiatique saute d'un consensus instantané à l'autre et le résultat cumulatif des émois communicationnels successifs dépend simplement de la statistique des répétitions et de la fréquence des occurrences, comme dans les processus névrotiques. Le doute jeté sur la répression policière et sur la punition mettra un temps le public du côté du pardon et de la réhabilitation des criminels, par exemple, mais la sympathie tout aussi consensuelle pour les victimes et les « survivants », aiguillonnée par un cas flagrant d'impunité, culminera l'instant d'après dans une demande de vengeance collective orientée contre le mal du jour. À chaque jour suffit son indignation morale.

Comme la forme type de ce moralisme compétitif est l'affirmation selon laquelle il est mal de faire, de dire ou de penser telle chose ou telle autre, je m'abstiendrai

les dix premières années de son existence fait l'objet d'une offre d'achat au montant de 50 milliards de dollars. Durant ces années, on a pu faire de petites fortunes en achetant et revendant des actions de l'entreprise déficitaire. On a ainsi encaissé au présent des profits qui seront réalisés dans l'avenir, et qui ne manqueront pas de l'être grâce aux gigantesques moyens financiers dont pourra faire usage cette innovation. En tant que régulation de l'activité productive, l'activité spéculative devient ainsi elle-même une activité productive. C'est elle qui permet à des innovations prometteuses de tenir leurs promesses à coup sûr.

de reconduire ici la réversibilité de cette opération et de soutenir que le moralisme en question est immoral, ce que, de toute manière, je ne crois pas. Je me contenterai de « croire » que sa portée à long terme, imprévisible quant à son orientation, sera considérable et qu'elle le sera d'autant plus que ce mouvement social communicationnel pourra occuper et saturer, sans conséquences immédiates, le vide créé par le déclin des formes antérieures de la normativité. Tant que les contraintes objectives de l'état de fait globalisé coordonneront à satisfaction les adaptations locales et instrumentales de la politique (ce qui veut dire : tant que les crises endogènes à ce système lui-même pourront être jugulées par des mesures d'exception *ad hoc*), la *guerre culturelle* pourra occuper dans tous les pays autant d'espace public qu'elle en occupe déjà aux États-Unis, d'où elle vient et d'où vient aussi le soutien aux régulations par conditionnements factuels qui transforment les États en autant de succursales de la nécessité et les autorise à céder le domaine normatif aux processus de la rééducation de masse. Quant aux puissances communicationnelles qui mènent cette guerre sur le terrain, des puissances qui sont elles aussi constituées en organisations, elles verront leur influence respective s'ordonner selon l'échelle de l'effectivité, c'est-à-dire selon l'aptitude de chacune à reproduire et accroître par leurs opérations les ressources et les énergies qu'elles leur consacrent. Tout comme c'est le cas pour les entreprises (qui vont de celles qui comptent les dollars en dizaines de milliers jusqu'à celles qui les comptent en milliers de milliards), les « organisations de l'influence » iront de celles qui ont assez de ressources pour nommer des juges et mettre à genoux les États (comme on l'a vu pour la contestation de la loi 21) jusqu'à celles qui pourront, avec un simple « site », accuser, condamner et rendre exécutoire la sentence assénée à des quidams par des inconnus.

Il ne faut donc pas se méprendre sur ce que je désigne en parlant du caractère inoffensif de l'explosion contemporaine de la « liberté d'indifférence » dont jouit ce mouvement social : cette liberté nouvelle est inoffensive pour la régulation organisationnelle de la totalité. Pour le reste, et comme c'est le cas pour toute action directe sur la vie collective, ce mouvement social est capable d'engendrer de nombreux désagréments, privés ou publics, et de faire des victimes en même temps qu'il fait de la place pour l'inédit. « Faire des victimes » est d'ailleurs dans de nombreux cas son but, sa méthode pédagogique. Je dis simplement qu'il n'est pas la cause du vide politique qui le rend possible et que ses effets de longue portée sont impénétrables.

Dans l'autre sens, il est certain que le remplacement progressif de l'action politique par l'effectivité supérieure du système de conditionnement économique autorise ce moralisme de compensation à travailler aussi, « par en bas », à la déconstruction de ce qu'il reste des cultures traditionnelles, comme je l'ai dit, cultures qui sont toutes marquées par des « biais » contingents (inhérents à leur origine historique), et à élargir ainsi les conséquences du déclin de la politique : on reprochera à la fraternité d'être au masculin, à la séniorité des conventions collectives de faire de l'âgisme,

aux familles d'être à l'origine de souffrances psychologiques, aux débats argumentés de donner un avantage aux maîtres de la belle parole, aux hétérosexuels irréfléchis d'être hétéronormatifs de fait, aux langues vernaculaires de véhiculer une vision du monde, à la bravoure d'être une manifestation du machisme, à l'exaltation de la performance, artistique ou sportive, de relever du capacitisme, à la célébration d'une forme ou de l'autre de la beauté corporelle de procéder à l'exclusion des « moches », etc., toutes formes de biais culturels ou de résidus de tradition qui blessent le ressenti de ceux que la société opprime. Le tort de la société atteint même aujourd'hui une profondeur abyssale puisque c'est forcément elle qui produit le sentiment d'en être exclu.

Par opposition, l'ordre organisationnel est un système invisible auquel tout adhère si parfaitement que toutes les régulations qu'il remplace paraissent soudainement, et curieusement, comme autant de méfaits systémiques, relevant de mondes passés que leur « achèvement » même rend visibles. La chouette de Minerve pour tout le monde ! Mais il n'est pas évident que les escouades de la moralité qui procèdent aux corrections rétrospectives pourront éviter d'être cooptées par le système qui prend la place des totalités symboliques qu'il liquide en lui.

L'avenir est imprévisible et notre humanité (historique par définition) est fragile : la prudence recommanderait en conséquence d'être délicat avec la pioche lorsque l'on s'attaque aux sédimentations contingentes des cultures qui en formaient les contenus positifs : car il n'y en a pas d'autres. Surtout que nous n'avons pas encore trouvé d'autres méthodes pour produire de nouveaux partages normatifs que d'accepter et d'améliorer ceux qui existent, de les « augmenter » comme le disait Hannah Arendt. On pourrait toujours, à la limite, consentir à la guerre culturelle si elle donnait le moindre signe de pouvoir se terminer par la victoire d'une raison commune, sans passer par quelques siècles de « royaumes combattants » qui feraient de la guerre le régime normal de la vie. Car ça s'est vu.

Tout cela pour dire que la notion d'un « nouvel ordre mondial » n'est pas un vain mot. Se déployant directement au niveau des puissances de la « société civile », c'est-à-dire au niveau du commerce, des modes de vie, du progrès technique, de la communication et du marché des capitaux et des « valeurs », ce nouvel ordre désorganise progressivement les sociétés historiques qu'il intègre en même temps qu'il expose l'ancien ordre international public, dont les États étaient les acteurs, à des crises qui risquent soit de l'emporter en enfer, soit de le déborder définitivement. L'union des « classes supérieures de tous les pays », sur laquelle repose ce nouvel ordre mondial sans capacité d'action sur soi, représente une incarnation inattendue de l'idéal internationaliste, que cette union se manifeste à Davos ou à Porto Alegre, dans le multilatéralisme des « G » ou dans le bilatéralisme des traités qui visent à « confiner » les États, dans le système des organisations privées ou dans celui des organisations internationales de droit public.

La question de savoir si la Chine, la Perse ou la Russie finiront par être intégrées en bonne et due forme à ce système ou si elles persisteront à son envers à titre de sociétés politiques autonomes ne change pas grand-chose à la réalité et au poids de ce système pour nous, ici et maintenant. C'est donc à la lumière blafarde de cet ordre global qu'il faut chercher dans notre situation politique interne des possibilités de résistance qui mériteraient d'y être cultivées ; car il peut arriver qu'en ralentissant les évolutions courantes on se donne le temps de trouver la manière d'échapper au pire.

La double logique des conflits de classe

Du point de vue de la sociologie, ce développement général manifeste une transformation en profondeur de la logique et de la composition des classes sociales.

Comme on peut le voir dans l'histoire de la longue révolution bourgeoise des temps modernes, la transformation en profondeur des pratiques productives ne va pas sans une transformation parallèle de la manière même de concevoir et d'ordonner la vie collective d'ensemble. La montée d'une nouvelle classe dont l'activité avait pour base la propriété mobilière, commerciale et industrielle, a opposé dès le Moyen Âge ce « tiers état » aux aristocraties militaires, agricoles et religieuses basées sur la possession foncière, et cela en même temps que s'affirmait la division interne de ce tiers état où les travailleurs de l'industrie et du commerce s'opposèrent finalement aux propriétaires de ces nouveaux moyens de production. Cette lutte moderne pour le partage équitable des fruits de l'industrie (« le juste prix du travail ») par le mouvement ouvrier ne remettait pas en question la doctrine de la liberté individuelle bourgeoise comme fondement de la socialité et elle opposa longtemps les ouvriers, conjointement avec « leurs » maîtres (« l'air de la ville rend libre »), à l'ancien ordre social féodal fondé sur la stratification statutaire, de droit divin, qui réservait aux seigneurs la direction et la définition de la vie commune, à l'exclusion des serfs.

Toute analogie ayant ses limites, nous pouvons dire aujourd'hui que l'internationalisme des bourgeoisies, et leur unification pratique (multiculturelle) au sein d'un ordre organisationnel mondialisé, mène à la formation d'une nouvelle classe supérieure dont les bases matérielles échappent aux sociétés issues du monde moderne et qui tend en conséquence à les contrôler d'en haut. Cette « *overclass*⁵ », comme on l'a bien nommée, est le fruit de la réunion des héritiers des anciennes bourgeoisies nationales et des meilleurs produits scolaires des sociétés en développement et elle a ses loyautés fondamentales dans le système des corporations qui lui sert de camp de formation, de champ d'exercice et de culture commune. La langue anglaise,

5. Voir, par exemple, Michael Lind, *The New class war: Saving democracy from the managerial elite*, New York, Penguin, Random House, 2020. Ou encore, notamment pour le chapitre sur l'écologie de l'*overclass*, Leslie Sklair, *The Transnational capitalist class*, Oxford, Blackwell, 2001.

la *common law*, la propriété privée collective impersonnelle et l'élévation américano-protestante du « succès » au rang du « salut » servent maintenant de structure d'accueil pour les membres des classes moyennes qui aspirent à la mobilité sociale ascendante et elles procèdent à l'acculturation de ce nouveau peuple issu de la diversité : celui des « *expats* » diplômés, des « *anywhere* » de la compétence, comme le dit David Goodhart⁶, des génies de l'innovation technique et des célébrités de l'art qui en expriment la sensibilité, standardisée par les médias globalisés. C'est d'ailleurs du haut de cette autocélébration expressive (artistique, sportive, gustative, technique, touristique, etc., bref spectaculaire) de l'*overclass* que la « diversité » descend sur les communautés politiques et traverse par percolation toutes les strates « intermédiaires » (où l'identification à la puissance et l'aspiration au succès ont leurs adeptes) pour finalement tomber lourdement sur le populisme des « *somewhere* », l'objet de détestations plus ou moins subtiles.

Un peu comme c'était le cas des villes centrales où les empires rassemblaient dans une riche diversité les administrateurs du centre et les collaborateurs de la périphérie qui s'étaient élevés dans la bureaucratie ou dans l'armée impériales, les corporations globales sont comme autant de cités-États cosmopolites que fédère l'état de fait et qui règnent chacune sur un *hinterland* invisible à l'œil nu fait de comportements et de préférences arpentés par des données et auscultés par des machines intelligentes. Elles ont chacune une identité, un style, une culture, une réputation, une histoire, une origine et des rapports de parenté (claniques, matrimoniaux, collatéraux, de filiation ou autres), toutes choses qui interviennent dans l'acculturation identitaire supérieure de la diversité qu'elles abritent. Dans l'autre sens, que l'on vende des frites dans cent pays, des nouvelles dans vingt-deux langues ou que l'on extraie du minerai sur les cinq continents, il faut à chaque fois intégrer suffisamment les idiosyncrasies sociales du milieu pour les surmonter, les interioriser pour les contrôler. Le nouveau peuple issu de la diversité s'est formé dans l'ordre organisationnel mais l'ordre organisationnel doit avoir les pieds sur terre dans les anciens domaines territoriaux des États-nations, et c'est donc partout que se déploie aujourd'hui la bataille de la diversité.

La question de la diversité devient ainsi le lieu paradoxal où s'exprime au grand jour la double logique de la transformation sociale actuelle. Alors que la diversité humaine réelle, anthropologique, celle des langues, des cultures, des expériences historiques, des institutions nationales et des solidarités politiques, est en voie d'être balayée par des capacités productives transnationales qui imposent partout les mêmes modes de vie et les mêmes aspirations, les membres du peuple de la diversité (qui mettent en œuvre ces puissances de transformation) exhibent avec tendresse le fait qu'ils « viennent de quelque part », aussi bien parce que la particularité d'une origine

6. *The Road to somewhere: The populist revolt and the future of politics*, Londres, Hurst & Company, 2019 [2017].

est la condition d'accès à la diversité que parce qu'elle est le signe tangible d'une appartenance à l'humanité, dépassée mais de douce mémoire (un peu comme le nombril). Mais l'horizon de la mobilité sociale supranationale est forcément « trans » humain puisqu'elle appartient au système du dépassement de toutes les formes historiques de l'Humain au profit de leur liquidation en facteurs de production.

À l'autre bout, et comme c'est toujours le cas avec l'idéologie de la classe dominante quand elle devient l'idéologie dominante, bon nombre de ceux qui rêvent de la puissance « spectaculaire » des hauteurs globales se transforment en célébrants de la diversité (comme à Radio-Canada), aussi bien pour se blanchir des méfaits de leur société xénophobe que pour postuler à une place dans le nouveau monde. Pour être propulsé par en haut, en somme, il faut désormais être disposé à sortir de soi et à échapper à la gravité. Si bien que dans la plupart des sociétés développées où le système organisationnel est devenu le principal canal de mobilité sociale ascendante pour les enfants de la classe supérieure locale, les idéologues de la diversité appartiennent massivement, et d'une manière passablement monotone⁷, à la culture nationale locale, qu'ils nient ou dénoncent. Pour ce qui est des adolescents et des adolescentes, qui sont aussi pour la plupart banalement d'extraction locale et qui ploient sous la pression familiale à la réussite, ils peuvent toujours (idéalement avec l'aide de leurs parents) faire de l'orientation de genre une sorte de *fast track* de l'émancipation et de l'identification au peuple de la diversité postnationale, qui est la voie de l'avenir.

En somme, on entre dans la diversité en faisant de la réalité anthropologique et historique un répertoire de marqueurs de l'individualité et on se réclame ensuite de la diversité individuelle pour abolir le répertoire, item par item.

La bataille de la diversité ne fait donc que commencer et il faudra bientôt choisir son camp : soit celui de la diversité individuelle mobilisée par des rapports de domination qui la corrompent⁸, soit celui des solidarités historiques qui régénèrent en continu les contenus substantiels de la diversité humaine et qui l'enrichissent.

L'un des effets immédiats les plus importants du mouvement de moralisation de la politique touche à la question environnementale, un effet dont les conséquences sont

7. Ça ne s'invente pas : à l'instant même où j'écris ces lignes, je reçois un message publicitaire de Desjardins : « La diversité enrichit nos communautés. Nous croyons en une société où l'on peut être soi-même. » Je ne peux rien imaginer avec quoi je serais plus totalement en accord.

8. Selon des observations personnelles qui valent ce qu'elles valent, à chaque fois que, dans les rapports de proximité du quotidien, quelqu'un s'offense d'un mot ou d'une idée, se trouve blessé par une proposition ou heurté par l'évocation d'un fait et qu'il « corrige » celui ou celle qui s'en est rendu coupable, la forme intersubjective de l'autorité à laquelle on assiste est toujours l'écho d'un rapport de domination plus général qui lui sert d'appui ou d'un interdit déjà opérant qui a été transgressé. La diversité des maîtres de l'avenir, celle des candidats à la maîtrise et celle des victimes du passé partagent pour l'instant la même effectivité, ce qui est une bonne chose pour cette dernière, tant que ça dure.

elles aussi très difficiles à évaluer. La grande campagne morale intitulée « Sauvons la planète » est certes assumée par l'ordre organisationnel, mais selon des méthodes et des formats qui assurent son expansion : nouvelle révolution technique, développement durable, capitalisme vert, régulations globales, etc. Il est possible que tout cela prenne un autre tour lorsque ceux qui ont compris que vivre « quelque part » est un acte politique se porteront à la défense des milieux de vie qu'ils aiment et qu'ils connaissent parce qu'ils les pratiquent dans la durée⁹.

9. Voir Raymond Beaudry et Hugues Dionne, « Vivre quelque part comme agir subversif : les solidarités territoriales », *Recherches sociographiques*, vol. 37, no 3, Dynamiques territoriales, 1996, p. 537-557.