
UNE AUTRE CONCEPTION DE LA PERSONNE.

BEVERLEY SKEGGS

RÉGIMES DE VALEUR ET PRATIQUES D'AUTONOMISATION DE LA CLASSE POPULAIRE

Cet article soutient que les conditions de réalisation de l'idée de personne reposent sur des régimes de valeur. La conception de la valeur que ces derniers dessinent n'a pas seulement trait aux qualités morales, mais aussi aux qualités économiques et marchandes. Elle comprend une certaine idée de la propriété et du rapport aux objets, ainsi qu'un imaginaire commun des espaces publics et intimes. Qui compte et ce qui compte dépendent de cette conception.

Les discussions sur la question de la valeur sont connues pour être tantôt extrêmement pointues, lorsqu'elles abordent le problème au prisme de l'économie – c'est-à-dire au travers du calcul de la valeur d'échange et de son abstraction (enjeu de quantification) –, tantôt particulièrement glissantes, lorsqu'elles appréhendent du point de vue de la morale ce qui compte pour les gens – c'est-à-dire les valeurs (enjeu de qualification). Creusant l'histoire du concept de valeur, David Graeber souligne toutefois que la plupart des appréhensions du concept font l'amalgame entre ces dimensions calculatoires et morales¹. Or nos conceptions de la valeur orientent nos pratiques, nos perspectives et nos objets d'étude, et nos conceptions de la valeur sont elles-mêmes traversées de valeurs. Graeber défend l'idée d'une politique de la valeur, où celle-ci serait définie comme l'importance que les gens attribuent à une action

donnée. Il replace ainsi les gens au cœur de la production de valeur, opérant un mouvement permanent entre l'abstrait et le concret. Quelles sont les implications d'une telle démarche analytique qui propose de «mettre les gens au centre» de l'analyse, et dans quelle mesure amène-t-elle à repenser le lien au capital? En quoi nous permet-elle de comprendre, non pas seulement le travail, mais surtout la manière dont le concept de personne opère au sein du capitalisme?

De quoi parle-t-on lorsque l'on évoque le concept de personne? Dans ce texte, le choix d'employer le concept de personne permet d'éviter les écueils étymologiques des termes «moi» et «individu». Certaines définitions du «moi» dessinent un sujet social singulier, confiné et individualisé, peu compatible avec l'objectif de cet article qui vise précisément à échafauder une conception différente de la relationalité et de la sociabilité.

Dans l'histoire de la théorie sociale européenne (autrement dit, dans notre héritage théorique), la classe populaire a longtemps été définie par son exclusion et a incarné la limite constitutive de la personne humaine. Comme le note Lisa Blackman, la masse n'a, par définition, jamais été un ensemble d'individus². Les historien-ne-s qui se sont penchées sur les différentes conceptions du «moi» ont quant à eux-elles

rendu compte de l'émergence d'un modèle de profondeur imaginaire, au sein duquel le « moi » serait prétendument produit hors des relations d'échange. Ce « moi », d'abord élaboré dans les discours religieux et la mythologie, se serait ensuite transformé sous l'influence de la psychanalyse et de la psychologie³. Or, c'est justement en érigeant l'intériorité en une forme de supériorité que la classe moyenne a trouvé un moyen de légitimation symbolique de son pouvoir et de distinction par rapport à la masse⁴. Philip Rieff et T. J. Jackson Lears sont ainsi revenus en détail sur le rôle idéologique qu'a pu jouer la conception d'un « moi » intérieur et profond dans la montée en puissance de la classe moyenne blanche⁵. Joel Pfister note à ce titre : « Cette invention de classe qu'est la culture thérapeutique est intimement liée à la stratégie de la classe moyenne d'établir sa valeur "intérieure" ("humaine") par rapport à la classe populaire et aux groupes subordonnés en raison de la race ou de l'ethnicité⁶. » Le terme même de subjectivité s'inscrit dans une histoire de classe problématique. En témoigne le travail de Carolyn Steedman qui montre que, pour la classe ouvrière, la reconnaissance de ce qui relève de l'intériorité a été le fruit d'un apprentissage et d'une imprégnation des techniques bien particulières de narration façonnées par les interlocuteurs administratifs et les discours religieux d'aide aux plus démunis⁷. Pour bénéficier d'une assistance sociale, les pauvres ont donc dû s'approprier les discours religieux de rédemption de soi. Selon les historien·ne·s qui ont travaillé sur les formes de « l'autobiographie » au sein de la classe ouvrière, parler de soi serait même devenu une sorte de mise en scène publique de sa respectabilité, dans laquelle les membres de cette classe se sont engagé·e·s, non pas tant volontairement mais parce qu'ils·elles y étaient fortement incité·e·s⁸. Autrement dit, le concept pseudo-religieux et bourgeois du moi profond, n'a qu'un faible pouvoir explicatif lorsque l'on cherche à saisir la

classe ouvrière. Il en va de même de la philosophie du personnalisme qui est incontestablement tournée vers l'intime et présuppose que tout, chez l'être humain, est intériorité – comme une sorte de témoin oculaire du moi⁹. Le personnalisme, en portant attention à la question du regard, a toutefois permis de désigner l'importance de la perspective depuis laquelle nous voyons ce que nous voyons. Ces interrogations sont à la base de notre argumentation : où regarde-t-on, vers l'intérieur, vers l'extérieur, vers soi et/ou vers les autres, vers le présent ou le futur, et que voit-on¹⁰ ?

Le personnalisme a également influencé les différentes conceptions de l'individualité, qui selon Nicholas Abercrombie *et al.* soutiennent l'imaginaire romantique de l'individu unique¹¹, soulignant la capacité de jugement esthétique, la créativité, « l'émotionnalité » et la conscience intérieure. Il est alors possible d'identifier différentes définitions de l'individualisme, de l'individualité et de l'individuation :

« L'individualisme était à l'origine une doctrine principalement politique et subsidiairement économique, portant sur les droits et les obligations des personnes, liée à la théorie politique du 17^{ème} siècle qui influença plus tard grandement les cultures britanniques et américaines. La notion d'individualité se concentre quant à elle sur la domestication des émois intérieurs et l'apprentissage de la subjectivité. En contraste, l'individuation est la procédure bureaucratique qui consiste à identifier spécifiquement les individus dans une visée de contrôle par l'administration sociale¹². »

Même si les conceptions de la personne prennent leurs racines et tracent leur voie dans les traditions religieuses et morales et touchent à la psychologie, au personnalisme et à l'individualisme, je préfère pour ma part m'appuyer sur les traditions développées en anthropologie selon lesquelles être une personne renvoie à un état juridique, social et moral généré dans

la rencontre avec les autres¹³. Il devient dès lors possible d'explorer la façon dont des valeurs imprègnent ces différents états de la personne et d'examiner dans le détail les conditions historiques d'émergence de l'idée même que la personne serait dotée d'une valeur. Autrement dit, il s'agit d'étudier la manière dont différentes conceptualisations et pratiques de la personne se voient attribuer des valeurs.

LES PERSONNES DE VALEUR

Dans son analyse des développements historiques de « l'individualisme possessif », Crawford Brough MacPherson montre combien les caractéristiques du « moi » peuvent opérer à la façon d'une sorte de droit à la propriété, nourrissant l'exclusion par la classe et le genre quand il s'agit de savoir qui peut ou ne peut pas occuper la position d'« individu », au sens d'individu possédant¹⁴.

Pour l'auteur, l'« individu » a été préalablement défini par la capacité à accéder à la propriété en sa personne : la conception qui a prédominé est celle d'un individu doté d'une propension à s'extraire de lui-même, à « se » détacher de « son propre corps » et à entretenir une relation de propriété – à la fois sur les plans juridique et imaginaire – vis-à-vis de lui-même. L'institutionnalisation par le droit de conceptions de la personne humaine venues de l'économie politique qui s'est opérée tout au long des 17^{ème} et 18^{ème} siècles, a donné lieu à l'idée d'un « moi » intéressé, moral et rationnel, au travers de laquelle les représentations religieuses de l'âme se sont imposées comme autant d'impératifs pour toute personne souhaitant se prévaloir du statut de personne¹⁵. Appliquant cette analyse à la question du travail, Carole Pateman se penche quant à elle sur les manières par lesquelles la force déployée au travail s'est progressivement détachée du corps de l'individu, de sorte que les contrats d'embauche prennent aujourd'hui en charge la capacité de l'individu à accomplir certaines tâches, plutôt que l'individu

lui-même¹⁶. L'échange d'individus n'aurait en effet d'autre équivalent que l'esclavage et irait contre le principe de liberté défendue par la théorie du contrat. L'auteure note d'ailleurs que le contrat social s'appuie sur une relation entre des personnes qui *ne peuvent pas* s'envisager comme la propriété de l'une et de l'autre, autrement dit sur une relation juridique bourgeoise impliquant séparation, singularité et propriété. On peut néanmoins noter, à la suite de Michel Feher¹⁷, que quand Pateman étend sa critique de la théorie du contrat au travail, elle assimile *complètement* le·la travailleur·se à la performance de sa force de travail. Elle ne croit pas qu'une travailleur·se puisse être séparée de sa capacité à travailler. La conséquence d'une telle approche est qu'il n'est pas possible de considérer les femmes comme étant aliénées par le travail domestique : l'échange s'appuie sur ce qu'elles *sont*, c'est-à-dire leur aptitude même au travail (ce qu'elles font est ce qu'elles sont). À l'inverse, l'individu possédant, quant à lui, *peut, mais n'est nullement obligé* d'user de ses dispositions comme d'une propriété. C'est alors la faculté à transformer des dispositions en propriété qui distingue l'individu possédant des simples travailleurs·ses.

Une telle approche amène en outre à considérer qu'au sein de la classe ouvrière, le type de personne que l'on est dérive directement du travail : les travailleurs·ses domestiques *sont* des domestiques. Or, c'est justement le grand piège du libéralisme contre lequel Marx prévient lorsqu'il insiste sur le fait que la force de travail – la capacité à travailler pour un temps donné – *n'est pas en soi une propriété de la personne*, mais une valeur qui dépend de l'échange. Pour Marx, c'est dans l'égalité de conditions dans l'échange, tant prônée par l'économie politique classique et le libéralisme, que résident le mythe, l'illusion première et le mode de légitimation du capitalisme. Marx montre en outre que le droit bourgeois (le contrat social identifié par MacPherson et Pateman) établit une

équivalence, une égalité formelle entre le-la travailleur-se et l'employeur-se: toute-s deux sont supposé-e-s libres d'échanger ou non ce qui leur appartient (qu'il s'agisse de la force de travail, des dispositions et du capital). Comme Feher le note, les héritier-e-s du marxisme se sont attaché-e-s à exposer l'hypocrisie sous-jacente à l'idée d'égalité «formelle» soi-disant garantie par les démocraties libérales en montrant qu'elle était la condition de reproduction des inégalités «réelles» créées par le capitalisme: «les travailleur-se-s étant invité-e-s à se considérer en tant que propriétaires de leur force de travail et donc en tant que sujets dotés d'une liberté équivalente à celle de leur employeur-se¹⁸.»

Le mythe du «travailleur-se libre» qui peut vendre son travail repose toujours sur l'existence d'un marché et de lois: «Pour Marx, le capitalisme libéral est inséparable de la notion de travailleur-se libre. Ce que cache cependant cette notion, c'est que la soi-disant liberté du travailleur-se relève de la dépossession¹⁹.» Feher maintient que dans la mesure où le libéralisme nous traite comme des sujets libres de disposer des biens que l'on possède (du capital) ou que l'on produit (la force de travail), il peut légitimement revendiquer son humanisme, en tant qu'il ne fait aucune confusion entre ce que nous sommes et ce que nous possédons, et de fait ne nous réduit jamais à l'état de marchandises pouvant être appropriées. Or, pour Steve Cross et Jo Littler, l'héritage du libéralisme réside précisément dans *la séparation entre ce qui appartient à la personne et l'idée que l'on se fait de la personne elle-même*²⁰. Cette différence empirique et imaginaire s'est cependant perdue dans la transition du libéralisme au néo-libéralisme pendant laquelle l'idée de la singularité de la personne s'est étendue jusqu'à devenir un idéal impératif et la définition juridique de la personne humaine a progressivement disparu dans l'injonction morale à accroître sa propre valeur. Il est par conséquent important de se

rappeler que les conditions d'émergence du concept de personne reposent sur la légitimation – conceptuelle, symbolique et juridique – du capital par les rapports de propriété. Une variété d'imaginaires de la personne s'est ensuite déployée, depuis celui qui considère qu'une classe est composée de personnes qui ne peuvent devenir la propriété des unes et des autres mais ont le pouvoir d'augmenter leur capital par le travail, à celui qui réduit la personne au travail.

ÉCHANGES DÉSENTÉRESSÉS ET PERSONNES PRIMITIVES

Une autre dimension vient toutefois s'ajouter à ces différents imaginaires de la personne humaine lorsque l'on insère dans l'équation la question des échanges coloniaux de marchandises. Les conceptions européennes de la personne sont aussi celles qui ont permis de légitimer le colonialisme et de promouvoir une certaine idée de l'individualisme possessif en assimilant la civilisation à un modèle particulier d'échange marchand. Ce processus s'est accompagné d'un mépris pour d'autres modes de relation aux êtres et aux objets: il a défendu une conception de la personne reposant tout à la fois sur le désintéret pour l'objet/le sujet de l'échange et sur l'intérêt pour le profit à tirer de l'échange lui-même. Peter Stallybrass²¹, dans le sillage des travaux de William Pietz²², montre combien la notion de fétiche a ainsi servi à diaboliser l'attachement supposément arbitraire des Africain-e-s de l'Ouest aux objets matériels, alors même que ces dernier-e-s, défini-e-s comme «primitif-ve-s», imprégnaient leurs objets d'une histoire, d'une mémoire, et même d'une personnalité²³. À l'inverse, le colon ne pouvait percevoir les «biens» autrement que par la valeur qu'ils pouvaient générer dans l'échange, de sorte que les esclaves et la force de travail, dès lors qu'ils faisaient l'objet d'une transaction, étaient à leur tour considérés comme des «biens»²⁴:

«Cela correspondait à une nouvelle définition du fait d'être européen; c'est-à-dire, un sujet nullement entravé par l'attachement à des objets, un sujet qui, parce qu'il connaissait la juste valeur (*i.e.* celle du marché) des objets-comme-marchandises, préférait concentrer son attention sur les valeurs transcendantes, à même de transformer l'or en navires, les navires en armes, les armes en tabac, le tabac en sucre, le sucre en or, et tout cela en profit quantifiable²⁵.»

Ce à quoi nous pourrions ajouter la transformation du travail en capital. Mais les Africain-e-s de l'Ouest (qui idolâtraient leurs totems) n'étaient pas les seule-s à être considéré-e-s en primitif-ve-s²⁶: la classe ouvrière anglaise, qui échangeait sa force de travail pour vivre, imprégnait également ses objets de base (notamment les vêtements) de souvenirs et d'une *valeur affective*. Stallybrass montre à ce propos que les habits des pauvres pouvaient tout à la fois être hantés par le spectre de la dépossession et matérialiser une résistance de classe. Il note par exemple que la matière futaine est devenue un emblème, une incarnation de la politique de classe avant même l'avènement d'un langage de classe. Par exemple, dans la langue des fabricant-e-s et réparateur-trice-s de vêtements du 19^{ème} siècle, les plis sur les épaules de la veste ou les manches étaient appelés les souvenirs, car ils gardaient la mémoire du corps qui avait habité le vêtement. Les plis conservaient la trace du travail et de l'interaction, de la constitution mutuelle de la personne et de la chose. C'était au prêt sur gage que cette double vie des objets se donnait à voir dans sa forme la plus paradoxale. Les objets mis en gage (le plus souvent pour acheter de la nourriture, rembourser des dettes, assurer sa survie ou couvrir des charges exceptionnelles) avaient certes une valeur temporaire, mais ils étaient aussi des dépositaires de mémoire. Les articles en or (généralement des bijoux) avaient à ce titre une importance particulière, en tant qu'ils étaient

parés d'une haute valeur d'échange/de gage et incarnaient en même temps un objet d'importance sentimentale (comme par exemple les bagues de mariage). Il ne s'agissait toutefois nullement d'échanger avec l'objectif d'investir ou de faire fructifier un capital, mais de survivre au jour le jour dans des conditions précaires. Si l'on considère le développement de la personne en Occident durant les siècles de colonialisme, il apparaît que les relations aux objets et à l'échange ont offert différentes conceptions et possibilités d'investissement, de légitimation et de connexions entre l'idée de personne et la valeur. Ce qui est important ici est la façon dont la conception de l'individu possédant est devenue *le* modèle symbolique dominant dans la définition du statut de personne – un modèle qui a été légitimé par le droit et par le contrat social, qui s'est étendu au moyen de la marchandisation et d'une légitimation morale.

LA VALEUR CONTEMPORAINE DE LA PERSONNE

C'est dans ces différents héritages historiques que les imaginaires contemporains de la personne trouvent leurs racines, que l'on considère «le moi entrepreneurial²⁷», «le moi réflexif²⁸», «le moi prosthétique²⁹», le «moi postmoderne³⁰», le «moi en mouvement³¹». Avec l'individualisme, les horizons de possibilité de la personne se sont étendus, de même que les conditions et limites de sa légitimation: de «la subjectivité extraordinaire» évoquée par Jon Dovey dans ses travaux sur la télévision³², aux «identités DIY» de John Hartley³³, en passant par la «citoyenneté intime» de Lauren Berlant³⁴ ou les «performances forcées» de Beverly Skeggs et Helen Wood³⁵, tous donnent à voir la production de l'idée de personne au travers de performances publiques qui permettent une reconnaissance et une distinction des «moi» propres et impropres, dans la lignée des travaux de Steedman sur l'exposition forcée de la subjectivité³⁶.

N'y a-t-il donc aucun moyen d'extraire le concept de personne du modèle capitaliste de la valeur d'échange? Pierre Bourdieu affirme le contraire. Son modèle, qui repose sur une métaphore économique, suggère que lorsque les gens se déplacent dans l'espace social (entre les champs d'échange), ils voient s'ouvrir des opportunités d'augmentation de leur valeur globale, notamment au travers de l'acquisition, la formation et la composition de capitaux. Dans le modèle dessiné par Bourdieu, les capitaux augmentent au fil du temps; ils sont incorporés puis en permanence extériorisés et exposés corporellement – ce que Bourdieu nomme «l'habitus». Pour Bourdieu, l'accroissement de la valeur est un impératif stratégique (qui implique de jouer le jeu) et un mécanisme structurant organisé tout à la fois autour de l'habitus, entendu au sens de produit de l'appartenance à un certain milieu à la naissance, et de l'accès à des champs d'échange et des possibilités d'accumulation des capitaux³⁷. Suivant ce mécanisme, la classe moyenne se forme en tant que classe en protégeant ses intérêts et en œuvrant à sa propre légitimation. Elle produit des frontières symboliques en s'appuyant sur les logiques d'exclusion à l'œuvre dans la culture noble, les définitions juridiques des conventions, l'accès limité aux institutions éducatives, et en rendant volontairement méconnaissable l'épistémè et les relations de pouvoir qui permettent d'identifier les «bons» capitaux à acquérir (dans la combinaison du social, du culturel, de l'économique et du symbolique). La vertu de l'approche de Bourdieu est qu'elle offre un cadre pour cartographier la construction de la classe moyenne³⁸. Ce modèle consiste en une analyse de la fabrique du «sujet de la valeur³⁹». Quand bien même on ferme un instant les yeux sur les problèmes que pose l'analyse des questions de genre par Bourdieu⁴⁰, il n'en reste pas moins que ce dernier ne parvient pas non plus à expliquer comment se forme l'idée même que l'on est une personne avec une certaine valeur,

notamment lorsqu'on est de celles et ceux qui vendent leur force de travail, pour lesquels les lendemains ne chantent pas, dotés des mauvais capitaux, qui n'ont pas accès aux champs d'échange pour convertir, augmenter et générer de la valeur pour eux-mêmes. Pour Bourdieu⁴¹, ces sujets sont porteurs d'un capital négatif, d'un manque, d'un déficit, d'un vide de valeur⁴², et souvent de beaucoup de souffrances (comme les représente *La Misère du monde*) – ils sont les dépositaires sensibles des difficultés de la nécessité⁴³. Leur valeur est alors leur souffrance, leur habitus est le produit de l'expérience de la nécessité dans des espaces étriés.

Ces conceptions du «sujet de la valeur» deviennent en outre performatives, lorsqu'elles sont déployées, les gens étant incités à les adopter pour répondre aux «impératifs à l'individualité⁴⁴» et être en mesure d'afficher leur valeur. Cela est particulièrement flagrant lorsqu'une nation essaie de modifier sa conception de la personne. Dans son étude de la réunification allemande, Paul Smith détaille par exemple comment le modèle du moi occidental s'est imposé, ayant été d'abord soutenu par les représentants du capitalisme mondial⁴⁵ – le FMI et la banque mondiale – puis traduit en politiques nationales et régionales ayant pour objectif de transformer le sujet communiste en sujet capitaliste. Dans une Europe post-communiste, la culture populaire participe activement des tentatives de réajustement des gens au nouveau sujet de la valeur: c'est-à-dire à une conception capitaliste dans laquelle le sujet est pré-disposé au travail, mû par l'appât du gain, et la consommation ostentatoire devient une échelle de mesure de la personne, rendant explicites les termes de l'échange⁴⁶. De la même manière, Ann Anagnost montre que, dans la nouvelle course à l'accumulation de capital dans laquelle s'est lancé le gouvernement chinois, ce dernier s'est chargé de développer un dispositif d'ingénierie de la «personne de qualité⁴⁷», une variante

La classe moyenne se forme en tant que classe en protégeant ses intérêts et en œuvrant à sa propre légitimation.

du «sujet occidental de la valeur», à même de rivaliser avec lui⁴⁸. Elle rend compte de la façon dont le discours lié au *suzhi* (qualité) se matérialise dans les documents du gouvernement destinés à la population chinoise au travers de deux figures, chacune incarnant une certaine codification de la valeur: l'immigré-e rural-e qui incarne le *suzhi di* (la personne sans qualité), et qui n'est par conséquent pas convertible en capitaux, et les membres de la classe moyenne urbaine avec un seul enfant, qui se voient d'emblée attribuer une certaine valeur avec l'objectif qu'ils-elles puissent par la suite augmenter leurs capitaux et participer de l'amélioration de la nation et, de fait, du Capital. En Grande-Bretagne, j'ai moi-même analysé la façon dont «le sujet de la valeur» avait été élevé au rang de bon sujet, exclusif, normatif et convenable par les mesures du gouvernement britannique, la rhétorique politique, la culture populaire et les discours universitaires⁴⁹.

Ce modèle acquisitif du «sujet de la valeur» dessine un contraste saisissant avec la représentation symbolique du sujet sans valeur, qui n'est autre que sa limite constitutive, mise en image de façon spectaculaire par les personnages de dessin animé: de la «femme répugnante» à la «mère plouc» en passant par la «populace», l'imagerie populaire et politique a souvent donné à voir la classe ouvrière en tant qu'abjecte, irresponsable, ingouvernable, futile et insensée, incarnant une blancheur salie et refusant soi-disant d'accroître sa propre valeur, jusqu'à devenir un véritable gouffre pour la

nation et un frein pour le développement d'une modernité cosmopolite⁵⁰. Aux États-Unis, les membres de la classe ouvrière sont littéralement représentés comme des déchets: «les *white trash*⁵¹». Ces différentes incarnations de la valeur dessinent un champ vectoriel ou espace-temps sur lequel il est possible de situer les gens; le «sujet de la valeur» est un sujet/objet en devenir, individualisé, dont la valeur s'accroît au moyen de l'échange et de l'investissement et qui cherche à faire fructifier son avenir. Il s'oppose à ceux et celles qui ne souscrivent pas à cette orientation vers le futur ou ne se constituent pas en tant que main-d'œuvre disponible. Dans ce processus de codage de la valeur, les corps sont produits comme autant d'expressions de la valeur: une valeur incorporée ou une absence de valeur. Il s'agit bien ici d'une biopolitique de classe qui amène à penser l'humain comme capital (du capital humain) où l'imaginaire abstrait du «sujet de la valeur» normatif est privilégié aux pratiques concrètes d'exploitation et d'exclusion: ceux et celles qui représentent la limite constitutive de ce qu'une personne doit être sont la source nécessaire du travail.

DES CIRCUITS ALTERNATIFS DE VALORISATION?

Qu'advient-il alors de ceux et celles qui *n'ont pas* accès aux circuits de légitimation de la personne? Et qu'en est-il de ceux et celles qui ne peuvent se raccrocher au système symbolique dominant de valeurs? Autrement dit,

—

L'affirmation de la valeur des femmes de classe populaire se dessine en opposition et en défense face au dénigrement moral et à l'absence de reconnaissance de la part des classes moyennes.

—

qu'advient-il de ceux et celles qui se sont tout simplement vu·es refuser l'accès à ces circuits de valorisation et qui incarnent la limite constitutive de la conception même de la personne: l'abject, le sujet inutile qui n'est fait que de manques et de lacunes, de défauts et de carences, qui n'a que sa force de travail et des objets dont la valeur est purement sentimentale? Qu'advient-il de ceux et celles auxquel·les on ne peut prêter aucune valeur autre que négative, mais qu'on perçoit comme capables de nuire à la valeur d'autrui par contagion sociale? Comment peuvent-ils·elles être reconnus·es comme des personnes à part entière alors même qu'ils·elles sont positionné·es de sorte à en constituer la limite?

Dans une recherche précédente intitulée *Des Femmes respectables. Classe et genre en milieu populaire*⁵², j'ai montré au moyen d'une enquête ethnographique longitudinale l'assujettissement constant de jeunes femmes blanches de la classe ouvrière à la mésestime de la classe moyenne et leur association régulière, au sein des nombreux espaces sociaux qu'elles occupent, au pathologique et donc à un défaut de valeur. Ces femmes sont parfaitement conscientes de ne pas avoir de place consacrée ou même, comme un enseignant l'a sous-entendu en entretien, d'être inutiles: «À quoi sert-il de les éduquer puisqu'elles finiront par tomber enceintes?» En opposition radicale à ce déni de valeur, les femmes que j'ai

observées se perçoivent quant à elles comme étant «attentionnées, aimables, bref des personnes bien», «faisant juste du mieux qu'[elles] peuvent », «traitant les autres comme [elles aimeraient] être traitée[s]». Pourtant, elles ont le sentiment de devoir constamment prouver qu'elles sont des «bonnes personnes» (en d'autres termes, qu'elles ont de la valeur) et non un problème («ils nous traitent comme si nous étions de mauvaises personnes») ou un danger («on ne va rien leur faire, donc c'est quoi leur problème?»). Elles passent un temps considérable à essayer de se valoriser *pour* se préserver contre l'absence de reconnaissance et la dévalorisation dont elles font l'objet, au travers d'une performance de respectabilité *et* d'un renversement des valeurs morales symboliques dominantes. Leurs conceptions de la maternité sont particulièrement significatives de cette production de valeur. Ces femmes sont en effet critiques à l'égard des «mères de la classe moyenne» dont les enfants seraient «poutris gâtés par les cadeaux qu'elles achètent», et dont elles ne s'occuperaient pas assez ou pas correctement (en travaillant à temps-plein). Elles opèrent ici un renversement de la valeur morale, que d'autres recherches ont parfaitement documenté⁵³. Ces tentatives répétées de se valoriser par la respectabilité constituent un élément central de la production de leur personne. L'affirmation de leur valeur ne s'appuie toutefois aucunement sur la recherche du gain,

ni sur la correspondance avec le parfait «sujet de la valeur». Elle se dessine au contraire en opposition et en défense face au dénigrement moral et à l'absence de reconnaissance. Elle vise à protéger plutôt qu'à acquérir, à permettre de vivre dans la précarité plutôt qu'à se projeter dans l'avenir. L'environnement de ces femmes et la période sont marqués par un chômage élevé dans le secteur industriel traditionnel. Les mesures gouvernementales de lutte contre le chômage des jeunes les contraignent et destinent à être une source de main-d'œuvre pour le travail domestique, c'est-à-dire à soutenir la reproduction du «sujet de la valeur». Les femmes que j'ai interrogées et observées vivent le fait d'être appréhendées tel un problème comme une injustice profonde, d'autant que le spectre de ce jugement ne cesse de les hanter, qu'elles occupent les rares emplois à faible rémunération disponibles ou qu'elles se consacrent au bénévolat ou à la maternité. En outre, elles ne souhaitent pas se reconnaître comme appartenant à la classe ouvrière. Elles estiment en effet que cette assignation n'est qu'une façon supplémentaire de les cataloguer et de les renvoyer à l'image de jeunes femmes incapables, hypersexualisées et seulement aptes à enfanter. Quoi qu'il en soit, elles tracent en réponse les contours d'une respectabilité au sein de laquelle le soin envers autrui est promu comme la valeur essentielle du vivre ensemble. Il s'agit ainsi de marquer leur volonté farouche de ne pas appartenir à la classe moyenne, position sociale qu'elles associent à un manque d'attention pour autrui. L'expérience de la précarité amène ces jeunes femmes à se soutenir mutuellement autant que faire se peut, à donner du temps, de l'énergie et de l'attention, posant les bases d'une sociabilité de soutien. Elles ont en outre appris à esquiver et à s'affirmer (à survivre par la débrouille, à échanger des connaissances et des astuces utiles), à s'entraider au mieux face aux problèmes financiers, physiques et psychiques qui les menacent en

permanence en raison de leurs vies précaires. Elles «veillent » les unes sur les autres en créant des micro-espaces de protection mais aussi de détente. Les conditions de vie rudes et les espaces exigus ne les empêchent nullement de savoir passer du bon temps, et ce, en dépit de la menace constante de l'immixtion de l'État et du jugement de la classe moyenne sur leur vie. De leurs conditions modestes dans un présent n'offrant qu'un avenir sombre, elles tirent le meilleur, et il est clair que leur plus grande chance de valorisation se situe au niveau moral et affectif, et non financier – autrement dit, dans l'amour. Cet amour est destiné aux enfants (et plus rarement aux hommes), à la famille et aux amis. La sociabilité familiale et locale implique un système de valorisation des relations, au sein duquel les gens sont perçus comme produisant des liens de solidarité et non comme une source d'accumulation de capital. Ces femmes attachent par ailleurs une valeur particulière à l'or, selon une logique d'anticipation du risque de perte plutôt que d'enrichissement, comme si la pauvreté dont elles ont hérité était nécessairement vouée à structurer leur présent⁵⁴.

Comme je l'ai montré dans *Class, Self, Culture*⁵⁵, le «sujet de la valeur» de la classe moyenne, le sujet de droit, celui qui acquiert et accumule, qui se déplace avec aisance dans l'espace social et pénètre différents champs en vue de convertir et valoriser ses capitaux, se distingue du sujet de la classe ouvrière dépeint dans *Des Femmes respectables* par son occupation du temps et de l'espace, et son appropriation des ressorts de la valeur. L'enquête qui a suivi ce travail, *Contingences of Value* (2006) – un projet spécifiquement pensé pour étudier les personnes exclues des champs constitutifs du sujet de la valeur – a toutefois montré l'existence de régimes de valeur alternatifs. En développant des formes de gratification d'attitudes aussi désintéressées que le soin, la loyauté et l'affection, ces personnes ont en effet appris à emprunter des chemins de traverse et à éviter

les circuits d'échange exigeant un retour sur investissement⁵⁶. Cette étude révèle en outre que les dispositions à la valeur diffèrent fortement en fonction de l'âge et du sexe: les hommes (tous d'anciens délinquants âgés entre 18 et 60 ans) apparaissent moins sensibles à la question de la respectabilité et de la reconnaissance morale, quand bien même ils savent pertinemment qu'ils sont soumis aux jugements de la classe moyenne à l'égard de laquelle ils expriment d'ailleurs du mépris: «Pour qui ils se prennent pour se permettre de nous juger», «Pour rien au monde, je ne voudrais être comme eux, ils sont purement intéressés» ou, paraphrasant Oscar Wilde, «Ils [les membres de la classe moyenne] connaissent le prix de tout et ne savent la valeur de rien.» Ils font toutefois en sorte que la vie de leurs enfants soit «plus facile que la leur», tablant sur l'accès à l'enseignement supérieur. Comme dans l'enquête *Des Femmes respectables*, ces hommes voient dans la classe moyenne une classe peu soucieuse de ses enfants. La façon dont ils envisagent quant à eux l'éducation et la relation à leurs enfants consiste à refuser la logique marchande, fondée sur l'échange et le retour sur investissement⁵⁷ et ce, en dépit du fait que les objets sont pour eux investis d'une signification affective, à l'instar des bijoux et autres bibelots dont ils héritent évoqués par Stallybrass⁵⁸, qui sont appréhendés comme autant de souvenirs de vacances, de famille, d'amis⁵⁹. Ce qui par contre est digne de participer d'une valorisation d'autrui ou de soi est d'ordre relationnel et s'appuie sur l'exigence d'une réciprocité et d'un certain respect. Le groupe des femmes blanches âgées (plus de 80 ans) de la classe ouvrière, qui ont également pris part à l'étude, a quant à lui renoncé à la respectabilité – «on s'est crevé à récurer... pour rien» – et croque la vie à pleines dents en faisant autant de choses que leur pension ne leur permet et en profitant de toutes sortes d'activités gratuites. Ces femmes s'occupent toutes

les unes des autres, passant plus de temps avec leurs amies qu'avec leurs familles qui, selon elles, «[les] ont déjà abandonnées». Leur désir de se valoriser de manière défensive au moyen de la respectabilité a totalement disparu. Elles ne se soucient plus des regards moralisateurs de la classe moyenne, seules leurs amies comptent, et elles ne s'évaluent qu'à l'aune de *l'attention qu'elles ont porté les unes aux autres au fil du temps*.

Ces liens quotidiens génèrent une forme de sociabilité très éloignée de l'injonction à user de son temps et de son énergie pour l'amélioration de son employabilité future, de ses capitaux économiques ou culturels. Cette forme de sociabilité se dessine de façon encore plus nette dans le dernier projet de recherche sur l'économie morale de la télé-réalité que nous avons réalisé avec Helen Wood, «*Making Class and Self through Televised Ethical Scenarios*» (2006-2008). Les enquêtées de la classe ouvrière passent la plupart de leur temps chez elles ou dans des lieux de quartier, avec des amies et leur famille, ne cherchant nullement à faire des activités qui leur rapporteraient quelque chose, mais appréciant juste «être là», «avec leurs copines», à «papoter» et «passer du temps ensemble». *A contrario*, les enquêtées de la classe moyenne se montrent soucieuses de mettre à profit *tout* leur temps libre dans des événements, des activités qui permettent d'entretenir et de produire du capital culturel et social. Elles considèrent la télévision comme «une perte de temps», suggérant que le temps serait précieux et qu'il devrait de fait être utilisé de façon à être productif pour l'avenir. Les amitiés sont envisagées comme un réseau mobilisable dans le futur, donnant un parfait exemple de la formation de l'habitus bourgeois tel que décrit par Bourdieu. Leur sociabilité a donc un sens bien différent de celle de la classe ouvrière. Ces femmes méprisent d'ailleurs les participant·es des jeux de télé-réalité issus de la classe ouvrière et peu éduqué·es, qui cherchent

selon elles à «obtenir beaucoup de choses pour rien». Elles sont la parfaite incarnation de l'articulation entre le «bon» type d'éducation et de culture et la recherche de gratifications sociales et économiques.

UN RÉGIME DE VALEURS SPÉCIFIQUE POUR LA CLASSE OUVRIÈRE ?

Dans ces trois recherches – *Des Femmes respectables*, *Contingencies* et *Making Class* –, les enquêtées de la classe ouvrière partagent et affichent une conception de la valeur selon laquelle celle-ci ne se réalise que dans les relations sociales. Cette conception se traduit par l'engagement dans des «bavardages», une pratique que Kathleen Stewart a analysée comme la marque d'une appréhension commune de la justice et de l'injustice⁶⁰. À force de faire l'expérience quotidienne de la dévalorisation, ces enquêtées ont établi une liste de comportements *justes et ayant de la valeur*. La valeur est en outre de l'ordre de l'affectif. Aussi nos enquêtées se font-elles part de leurs «sentiments les plus laids», c'est-à-dire, comme le suggère Sianne Ngai, de sentiments d'impuissance tels que le ressentiment, l'envie, l'énerverment, éprouvés à l'égard de ceux et celles qui les jugent et ne reconnaissent pas leur valeur⁶¹. Ces sentiments ne sont autres que l'expression de la conscience des inégalités structurelles dont elles font l'objet. Or, pour elles, la valeur s'évalue par les actes et se formule à partir de leur expérience.

Si l'on considère le fait que l'instabilité de l'emploi est le spectre qui hante depuis toujours, et encore aujourd'hui, les classes ouvrières, on ne s'étonne pas que ces dernières aient développé des formes d'expérience et des modes d'appréciation de la vie différents. Depuis les années 1960, ce n'est en effet pas la richesse mais bien l'insécurité qui, selon Selina Todd, façonne les vies précaires des classes laborieuses en Grande-Bretagne⁶². Passées au travers du système éducatif, ces classes se

raccrochent à l'imaginaire de l'emploi plutôt qu'à celui de la carrière. Le spectre de la précarité est par exemple présent chez toutes les personnes que j'ai pu interroger dans mes travaux (des années 1980 jusqu'à aujourd'hui) – autant de personnes qui se distinguent par leur attitude à l'égard du travail: une conscience de l'exploitation plutôt qu'une éthique de l'ambition, un sens de l'effort plutôt que le sentiment d'avoir droit à quoi que ce soit. Les familles héritent également des récits de précarité des aînés, qui imprègnent leur présent de sentiments de peur et d'insécurité⁶³. J'ai notamment montré que vivre dans la précarité se traduit dans les manières d'être avec les autres: «Tu ne sais jamais quand ça va t'arriver». S'il s'agit là de clichés, ils n'en dessinent pas moins une conscience partagée que les problèmes peuvent advenir à tout moment et être surmontés collectivement. L'idée de «garder un œil sur les moins bien lotis» sonne ainsi comme le produit d'une nécessité économique. Le seul horizon est l'insécurité et il prédispose à des logiques d'entraide plutôt qu'à l'individualisme. Cela peut probablement expliquer pourquoi les tentatives pour susciter l'individualisme dans les classes ouvrières au Royaume-Uni n'ont pas eu beaucoup de succès, même après des années d'efforts (depuis la fin des années 1970). Dans l'étude *Des Femmes respectables*, quiconque se dit «individualiste» est immédiatement étiqueté comme snob.

Ce type d'attaques contre le snobisme et la prétention ont toujours été au cœur des valeurs de la classe ouvrière et s'expriment couramment au moyen de «plaisanteries». Le rejet de la prétention a d'ailleurs une longue histoire dans le divertissement. Pour se définir, la classe ouvrière y a souvent renversé les valeurs des symboles dominants, mettant en scène sa différence et sa distance avec la classe moyenne autant que son mépris pour toute personne ayant des prétentions à la distinction sociale⁶⁴. Le divertissement a également été

un espace privilégié d'expression du ressentiment envers les figures dotées d'une autorité de jugement et de définition: «Se donner des airs est le plus grand péché que quiconque puisse commettre⁶⁵.» Paul Willis⁶⁶ ainsi que Valerie Walkerdine et Helen Lucey⁶⁷ pointent toutefois les revers de telles critiques qui participeraient selon eux au maintien des positions sociales de chacune, les attaques contre ceux et celles qui «ne restent pas à leur place» opérant comme des rappels à l'ordre.

Comme Kathy Peiss le montre, on peut en outre voir dans l'histoire du plaisir, appréhendée depuis le prisme de la classe ouvrière, tout à la fois une mise au défi de l'autorité et un processus d'affirmation des désirs de ses membres⁶⁸. Chez mes enquêtées, cela se traduit par le fait que la sexualité et la séduction incarnent un lieu de lutte pour la valeur. Slavoj Žižek affirme à ce titre que la classe ouvrière s'est construite au travers d'une quête de décadence, de légèreté et de plaisir, des défenses salvatrices contre des conditions de vie miséreuses⁶⁹. Pour beaucoup de chercheur·es, les plaisirs populaires n'apparaissent donc nullement déconnectés du politique. Nan Enstad note ainsi que, dans les mouvements intervenus entre 1890 et 1920, les femmes grévistes s'approprient les codes et les valeurs bourgeoises ainsi que les accoutrements de la «*lady*»⁷⁰. Elles les remodèlent en y intégrant leurs propres valeurs, ce qui implique de valoriser le travail, de se donner à voir comme se tenant avec et non au-dessus des autres, et d'élaborer un langage d'accès aux droits en s'appuyant sur leurs expériences du travail et non sur l'individualisme. Ces femmes sont aussi celles qui ont déclenché certaines des grèves les plus spectaculaires du siècle.

Comme mes recherches l'ont en outre montré, les valeurs de la classe ouvrière se façonnent au sein d'un autre site de conflictualité, celui du défi de l'autorité qui dessine et impose les normes morales. En ce sens, la maternité représente souvent un champ de bataille morale

hautelement disputé. Les recherches approfondies de Diane Reay⁷¹, Steph Lawler⁷², Valerie Walkerdine et Helen Lucey⁷³, Annette Lareau⁷⁴ et Val Gillies⁷⁵ mettent en lumière la variété des normes de soins. Le travail de Gillies rend par exemple compte de la consternation des mères de la classe ouvrière face aux valeurs de réussite, de compétition, au sentiment que tout est dû et aux logiques d'instrumentalisation que promouvraient les mères de la classe moyenne auprès de leurs enfants (des valeurs et logiques mises en scène de manière explicite et grotesque via le site www.mumsnet.com). Ces dernières sont perçues comme des preuves d'égoïsme, de vanité, de prétention et d'utilitarisme.

Dans cette lignée, Michèle Lamont⁷⁶, Mitchell Duneier⁷⁷ et Simon Charlesworth⁷⁸, qui ont chacun·e mené de nombreuses recherches sur le travail (à l'instar de Huw Beynon⁷⁹, Anna Pollert⁸⁰, Ruth Cavendish⁸¹, Sallie Westwood⁸², Jack Metzgar⁸³ mettent à jour l'existence d'un code moral propre aux femmes des classes ouvrières, centré sur l'intégrité et la qualité des relations interpersonnelles, ainsi que sur des formes singulières de sociabilité émanant des conditions de travail. De nombreux·ses historien·nes observent par ailleurs que la classe ouvrière développe, à côté des systèmes symboliques dominants, des circuits alternatifs de valorisation, certes proches mais tout de même distinctifs. En témoignent le travail de Stallybrass précédemment cité sur l'habillement comme mode de matérialisation de la mémoire⁸⁴, celui de Gareth Stedman-Joness sur les stratégies de survie des habitant·es pauvres des villes⁸⁵, le récit historique détaillé de Jonathan Rose sur l'autodidactisme⁸⁶, les descriptions de Jacques Rancière⁸⁷ et David Vincent⁸⁸ sur les aspirations des ouvrier·es et la lutte pour l'éducation, ou encore les écrits saisissants de Edward Thompson qui proposent une histoire par le bas dans laquelle le temps et l'espace apparaissent sous un jour radicalement différent⁸⁹. Il est alors possible de brosser le tableau d'un

ensemble autonome de valeurs propres aux classes ouvrières qui se distinguent par les modalités relationnelles qu'elles produisent, les formes d'attention, les aspirations et les pratiques qu'elles induisent. Si, comme Marx le note, «la façon dont les hommes produisent leurs moyens d'existence dépend d'abord de la nature des moyens d'existence déjà donnés et qu'il leur faut reproduire⁹⁰», Peter Linebaugh désigne quant à lui l'avènement de formes d'association et de coopération radicalement différentes, résultant de «nouvelles» pratiques commerciales transatlantiques⁹¹. Or à partir du moment où les gens nouent des relations matérielles distinctes de celles généralement décrites par nos cadres théoriques, pourquoi n'auraient-ils pas aussi des formes variées d'associations et de pratiques de la valeur?

À force de faire l'expérience de la précarité, de vivre dans des conditions matérielles difficiles et d'être confrontées à de multiples formes d'exploitation, les personnes qui peuplent mes travaux se situent dans un espace-temps bien spécifique et se distinguent dans la façon dont elles usent de leur énergie. Par leur différence, ces jugements, orientations aux autres et usages de l'autorité produisent des ontologies singulières, qui refusent le *nomos* de la normativité. Il me paraît ainsi important d'insister sur la manière dont, dans mes recherches, les enquêtées de la classe ouvrière légitiment les pratiques qui ont été discréditées, en investissant des circuits alternatifs de valorisation, presque toujours locaux, et en produisant des conceptions différentes de «ce/ceux et celles qui importe(nt)», de «ce/ceux et celles qui compte(nt)» et de ce qui est juste. Ces pratiques de la valeur ne peuvent pas être saisies au moyen d'une épistémologie qui se serait développée à partir de l'analyse de conditions matérielles radicalement différentes de celles évoquées ici ou d'abstractions théoriques. Elles requièrent bien au contraire une compréhension des pratiques alternatives vécues et situées.

CONCLUSION

Lorsque l'on appréhende la personne comme la conjonction d'un état social et d'un état moral produits au travers de rencontres situées dans des rapports de production et de reproduction, il ressort que certaines populations ne correspondent pas à l'idée, promue par nos cadres théoriques normatifs, d'un moi singulier «égal dans l'échange». Pourtant, l'enjeu n'est pas seulement la fabrique de l'illusion du travailleur·se libre (la conception libérale que tout le monde peut entrer dans l'échange et y faire jeu égal), mais aussi le fait que cette illusion s'étende désormais à la production de la subjectivité: tout le monde est soi-disant libre de créer et de se mettre publiquement en scène comme «un sujet de la valeur». Cela n'est toutefois pas le cas. Tout le monde ne peut pas élargir ses possibilités d'exploitation en s'attribuant une valeur convertible en capitaux ou en Capital de façon plus générale. Dans la plupart des conceptions théoriques fondées sur l'idée néolibérale d'un moi gouvernable, la personne représente l'unité maîtresse de la valeur. Elle ne vend pas seulement son travail, elle s'inscrit également dans l'échange préalablement gorgée de compétences et de potentiels dans nombre de domaines⁹². En acceptant de servir le capital, la personne est entrée dans un processus de fétichisation qui consiste à cacher et «psychologiser» le travail et les ressources nécessaires à son développement. Cependant tout le monde ne veut ou ne peut pas s'engager dans cette course à la valeur, nécessaire pour devenir une sorte de fétiche chargé de capitaux. On peut avoir mieux à faire de son temps et de son énergie.

Je suis consciente que proposer une telle analyse de la valeur en partant des pratiques concrètes revient à s'éloigner de l'analyse plus abstraite de Marx dans sa théorie de la valeur. En appliquant la proposition de Spivak, qui suggère d'élargir l'analyse de la valeur à sa «textualité⁹³», on peut néanmoins montrer que les

expressions de la valeur empruntent différents circuits, de l'abstrait au concret, de la personne dans son environnement relationnel et matériel à son expression. Les récents débats sur la valeur dans la revue en ligne, *The Commoner*, donnent une idée des façons par lesquelles la valeur peut être repensée. Massimo de Angelis suggère, par exemple, que si l'on envisage la valeur uniquement sous l'angle quantitatif, il n'est pas possible de voir les personnes autrement que comme des victimes exploitées⁹⁴. Il appréhende la valeur comme constituée d'une série de luttes autour *des pratiques de la valeur* – des luttes qui sont non seulement « là », mais *traversent aussi le sujet*. Il prend ainsi ses distances à la fois avec les auteurs qui fétichisent la valeur dans la théorie du travail en la séparant des luttes, aussi bien qu'avec ceux et celles qui nient la pertinence de toute tentative contemporaine de quantification. Pour de Angelis, la valeur du capital ne peut se passer de quantification car n'importe quelle marchandise est évaluée suivant un processus continu de mesure de la force de travail des personnes. C'est pourquoi le concept de valeur utilisé dans cet article est contingent et situé, fondé sur des pratiques, sur les façons dont la valeur peut être vécue et matérialisée, portée, inscrite et reconnue dans les corps, sur les personnes et dans les pratiques. Différents circuits et mécanismes d'échanges existent : certains permettent l'accumulation de capital/capitaux ; d'autres se déploient de façon parallèle voire fonctionnent de façon autonome et s'appuient sur la réciprocité, le soin, les expériences partagées d'injustice, d'insécurité ou encore de précarité. Chaque circuit affronte à sa manière le capitalisme en prenant appui sur l'ensemble de ces valeurs. En d'autres termes, je ne parle pas de cultures ouvrières globales et idéalisées, je me réfère davantage à des manières distinctes d'être avec les autres, qui sont le fruit de conditions matérielles d'existence et de relations particulières au capital : la projection dans l'avenir ou

l'égo-centrisme offre toute une palette de dispositions pour accroître sa valeur, alors que l'ancrage dans le présent et l'orientation vers les autres excluent du champ d'accroissement de la valeur (sauf en tant que force de travail). Différentes conditions matérielles offrent ainsi plusieurs possibilités d'accumulation de la valeur. Ma préoccupation est surtout que les cadres théoriques contemporains, fondés sur un moi singulier, nous ramènent en permanence à la perspective libérale de l'individualisme et de l'échange qui, non seulement, renvoient la classe ouvrière à un déficit de valeur, mais légitiment également ce déficit en l'appréhendant comme une pathologie individuelle et en l'instituant comme la limite constitutive de ce que serait une personne humaine.

J'en conclus donc que différentes conceptions de la personne sont façonnées à travers diverses configurations spatiales et temporelles de la valeur, parmi lesquelles on peut retenir : un *modèle d'extraction* (extraction de la plus-value de la force de travail en temps et énergie), un *modèle d'accumulation* (de temps et d'énergie pour son propre développement), et enfin un *modèle basé sur la sociabilité* (impliquant du temps et de l'énergie avec et pour les autres). Pour Marx, la force de travail repose sur le temps et l'énergie. Si l'on considère les différentes façons par lesquelles le temps et l'énergie sont *donnés* aux autres plutôt qu'investis pour soi ou pour les intérêts du capital, on note que les pratiques de valorisation ne se constituent pas (seulement) par l'accumulation de la valeur personnelle mais qu'elles relèvent bien de l'attention offerte aux autres dans le temps et l'espace ainsi que de l'extension de son réseau relationnel⁹⁵. Nous pouvons donc saisir d'autres façons de vivre. Il est par ailleurs intéressant d'analyser comment la sociabilité est façonnée par les conditions matérielles. Si, du point de vue théorique, on adopte la perspective du modèle bourgeois d'un moi singulier, on se retrouve incapable d'envisager et de

comprendre comment la valeur est produite et se déploie au-delà de la norme dominante. Une telle perspective amène enfin à méconnaître, voire délibérément ignorer et dévaluer les pratiques alternatives de la valeur, impliquant d'autres façons de concevoir et d'évaluer la personne, et à participer, de façon performative, à la relégation de ces pratiques du côté de l'absence ou du manque de valeur.

Traduit de l'anglais par Nelly Quemener,
Chloé Le Gouëz et Maxime Cervulle

Notes

1. D. Graeber, *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of our Own Dreams*, New York, Palgrave, 2001.
2. L. Blackman, « Reinventing Psychological Matters: The Importance of the Suggestive Realm of Tarde's Ontology », *Economy and Society*, vol. 36, n° 4, 2007, p. 574-596.
3. J. Pfister, « On Conceptualising the Cultural History of Emotional and Psychological Life in America », in J. Pfister, N. Schnog, *Inventing the Psychological: Towards a Cultural History of Emotional Life in America*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1997, p. 17-63 ; P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith After Freud*, New York, Harper Row, 1966 ; T. J. Jackson Lears, *No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture 1880-1920*, New York, Pantheon, 1981.
4. J. Kovel, *The Radical Spirit: Essays on Psychoanalysis and Society*, Londres, Free Association Books, 1988 ; D.M. Lubin, *Modern Psychological Selfhood in the Art of Thomas Eakins, Inventing the Psychological: Towards a Cultural History of Emotional Life in America*, New Haven

- et Londres, Yale University Press, 1997, p. 133-167.
5. *Op. cit.*
 6. *Op. cit.*, p. 23.
 7. C. Steedman, « Enforced Narratives: Stories of Another Self », in T. Cosslett, C. Lury et P. Summerfield (dir.), *Feminism and Autobiography: Texts, Theories, Methods*, Londres, Routledge, 2000, p. 2540.
 8. D. Vincent, *Bread, Knowledge and Freedom: A Study of Working-Class Nineteenth Century Autobiography*, Londres, Europa Publications, 1981 ; C. Steedman, *Childhood, Culture and Class in Britain*, New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, 1990.
 9. Certaines écoles du personnalisme insistent toutefois sur les dimensions relationnelles et communautaires de l'humour.
 10. Je remercie Maria Puig pour ses commentaires incroyablement avisés sur le sujet.
 11. N. Abercrombie, S. Hill et B. S. Turner, *Sovereign Individuals of Capitalism*, Londres, Allen and Unwin, 1986.
 12. *Ibid.*, p. 2.
 13. M. Strathern, *Partial Connections*, Maryland, Rowman and Little, 1991 ; S. Bishop Merrill, *Defining Personhood: Toward the Ethics of Quality in Clinical Care*, Amsterdam, Rodopi, 1998 ; R. Munro, « Partial Organisation: Marilyn Strathern and the Elicitation of Relations », in C. Jones, R. Munro, *Contemporary Organisation Theory*, Oxford, Blackwell, 2005, p. 245-267.
 14. C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1962.
 15. A. Smith, *Theory of the Moral Sentiments*, Londres, Liberty Press, 1757.
 16. C. Pateman, *Le Contrat sexuel*, trad.

- de C. Nordmann, Paris, La Découverte, 2010 (1988).
17. M. Feher, « Self-Appreciation; or, The Aspirations of Human Capital », *Public Culture*, vol. 21, n° 1, 2009, p. 21-41.
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*, p. 22.
20. S. Cross, J. Littler, « Celebrity and Schadenfreude: The Cultural Economy of Fame in Freefall », *Cultural Studies*, vol. 24, n° 3, 2010, p. 395-417.
21. P. Stallybrass, « Marx's Coat », in P. Spyer, *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Spaces*, Londres, Routledge, 1998, p. 183-207.
22. W. Pietz, « The Problem of the Fetish I », *Res*, n° 9, 1985, p. 5-17; W. Pietz, « The Problem of the Fetish II », *Res*, n° 13, 1987, p. 23-45.
23. M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses universitaires de France, 2012 (1925).
24. I. Kopytoff, « The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process », in A. Appadurai (dir.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
25. P. Stallybrass, *op. cit.*, p. 186.
26. J.S. Kahn, *Modernity and Exclusion*, Londres, Sage, 2001.
27. P. du Gay, *Consumption and Identity at Work*, Londres, Sage, 1986.
28. A. Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity, 1991.
29. C. Lury, *Prosthetic Culture: Photography, Memory and Identity*, Londres, Routledge, 1998.
30. M. Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism*, Londres, Sage, 1991.
31. J. Urry, *Societies Beyond the Social:*

- Mobilities for the Twenty First Century*, Londres, Routledge, 2000.
32. J. Dovey, *Freakshow: First Person Media and Factual Television*, Londres, Pluto, 2000.
33. J. Hartley, « Invisible Fictions: Television Audiences, Paedocracy, Pleasure », *Textual Practices*, vol. 1, n° 2, 1987, p. 121-138.
34. L. Berlant, « The Subject of True Feeling: Pain, Privacy, Politics », in S. Ahmed, J. Kilby, C. Lury, M. McNeil et B. Skeggs (dir.), *Transformations: Thinking Through Feminism*, Londres, Routledge, 2000, p. 33-48.
35. B. Skeggs, H. Wood, « The Moral Economy of Person Production: The Class Relations of Self-Performance on "Reality" Television », *The Sociological Review*, vol. 57, n° 4, 2009, p. 626-644.
36. C. Steedman, *op. cit.*
37. P. Bourdieu, « What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups », *Berkeley Journal of Sociology*, 1987, p. 1-17.
38. M. Savage, J. Barlow et al., *Property, Bureaucracy and Culture: Middle-Class Formation in Contemporary Britain*, Londres, Routledge, 1992; A. Sayer, *The Moral Significance of Class*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
39. B. Skeggs, *Class, Self, Culture*, Londres, Routledge, 2004.
40. Voir B. Skeggs, « Introducing Pierre Bourdieu's Analysis of Class, Gender and Sexuality », in L. Adkins et B. Skeggs, *Feminism After Bourdieu*, Oxford, Blackwell, 2004.
41. P. Bourdieu, *Pascalian Meditations*, Cambridge, Polity, 2000.
42. R. Boyne, « Bourdieu: From Class to Culture », *Theory, Culture and Society*, vol. 19, n° 3, 2002, p. 117-128.

43. A. McRobbie, « A Mixed Bag of Misfortunes? Bourdieu's Weight of the World », *Theory, Culture & Society*, n° 19, 2002, p. 129-138.
44. M. Strathern, *Partial Connections*, Maryland, Rowman and Little, 1991.
45. P. Smith, « Unified Capital and the Subject of Value », in A.F. Gordon et C. Newfield, *Mapping Multi-Culturalism*, Minneapolis et Londres, University of Minnesota Press, 1996, p. 346-362.
46. A. Imre, A. Tremlett, « Reality TV without Class: The Postsocialist Anti-Celebrity Docusoap », in B. Skeggs et H. Wood (dir.), *Real Class: Formations of Class on Reality Television*, Londres, BFI/Palgrave, 2011; Z. Volcic, K. Erjavec, « Fame on the Farm: Class and Celebrity on Slovene Reality TV », in B. Skeggs et H. Wood (dir.), *Real Class: Class Formations on Reality Television*, Londres, BFI/Palgrave, 2011.
47. A. Anagnost, « The Corporeal Politics of Quality (Suzhi) », *Public Culture*, vol. 16, n° 2, 2004, p. 189-208.
48. Merci à Benny Lu d'avoir attiré mon attention sur les recherches d'Anagnost.
49. B. Skeggs, *Class, Self, Culture*, Londres, Routledge, 2004.
50. C. Haylett, « Illegitimate Subjects? Abject Whites, Neoliberal Modernisation and Middle Class Multiculturalism », *Environment and Planning D: Society and Space*, n° 19, 2001, p. 351-370; S. Lawler, « Disgusted Subjects: the Making of Middle-Class Identities », *The Sociological Review*, vol. 53, n° 3, 2005, p. 429-446; B. Skeggs, « The Making of Class and Gender through Visualising Moral Subject Formation », *Sociology*, vol. 39, n° 5, 2005, p. 965-982; I. Tyler, « Chav Mum Chav Scum: Class Disgust in Contemporary Britain », *Feminist Media Studies*, vol. 8,

- n° 1, 2008, p. 17-34; I. Tyler, B. Bennett, « "Celebrity Chav": Fame, Femininity and Social Class », *European Journal of Cultural Studies*, vol. 13, n° 3, 2010, p. 375-393.
51. J. J. Hartigan, « Unpopular Culture: The Case of White Trash », *Cultural Studies*, vol. 11, n° 2, 1997, p. 316-343.
52. B. Skeggs, *Des Femmes respectables. Classe et genre en milieu populaire*, trad. de M.-P. Pouly, Marseille, Agone, 2015 (1997).
53. V. Walkerdine et H. Lucey, *Democracy in the Kitchen: Regulating Mothers and Socialising Daughters*, Londres, Virago, 1989; S. Lawler, *Mothering the Self: Mothers, Daughters, Subjects*, Londres, Routledge, 2000; V. Gillies, *Marginalised Mothers: Exploring Working-Class Experiences of Parenting*, Londres, Routledge, 2007.
54. En Angleterre, les bijoux en or ont conservé une signification particulière pour les personnes noires, asiatiques et les classes populaires blanches. C'est à la fois une marque de valeur – « J'ai de l'argent, ne me dévalorise pas » – et une sécurité face à un avenir incertain. Les énormes chaînes en or revêtent un poids symbolique particulier, représentant à la fois l'Histoire de l'esclavage, une affirmation de valeur et une protection. Sur les sites web britanniques consacrés à la « haine des ploucs » (*chav hate*), les bijoux en or sont également un marqueur de faute de goût.
55. B. Skeggs, *Class, Self, Culture*, Londres, Routledge, 2004.
56. Projet de recherche pour le CRESC (Centre de recherche sur les changements socioculturels) de l'Université de Manchester, « Contingencies of Value: What Matters? », 2006. Quoi qu'il en soit,

- même lorsqu'il s'agit d'un don, la valeur du contre-don est toujours anticipée. Voir M. Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'année sociologique*, nouvelle série, n° 1, 1925.
57. Ils ont accumulé des objets pour diverses raisons, mais ceux-ci ne sont pas considérés pour leur valeur : « une grosse voiture, un écran plasma, une maison dans l'Essex ; ce n'est pas ce que cela semble être » (Joe).
58. P. Stallybrass, *op. cit.*
59. Voir la belle description que fait Les Back des bagues et des tatouages des membres sa famille : L. Back, *The Art of Listening*, Oxford, Berg Publishers, 2007.
60. K. Stewart, *A Space on the Side of the Road: Cultural Poetics in an « Other » America*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
61. S. Ngai, *Ugly Feelings*, Cambridge, Mass, Londres, Harvard University Press, 2005.
62. S. Todd, « Affluence, Class and Crown Street: Reinvestigating the Post-War Working Class », *Contemporary British History*, vol. 22, n° 4, 2008, p. 501-518.
63. V. Walkerdine, « Neoliberalism, Working Class Subjects and Higher Education », *Contemporary Social Science*, vol. 6, n° 2, 2011, p. 255-271.
64. M. Vicinus, *The Industrial Muse: A Study of Nineteenth Century British Working Class Literature*, Londres, Croom Helm, 1974.
65. *Ibid.*, p. 262-263.
66. P. Willis, « Taking the Piss » : *Double Consciousness and the Sensuous Activity of Manual Labour*, Department of Sociology, University of Manchester, 2002.
67. V. Walkerdine et H. Lucey, *op. cit.*

68. K. Peiss, *Cheap Amusements: Working Women and Leisure in Turn of the Century*, New York et Philadelphia, Temple University Press, 1986.
69. S. Žižek, « Lutte des classes ou postmodernisme ? Oui, s'il vous plaît ! » in J. Butler, E. Laclau et S. Žižek, *Après l'émancipation. Trois voix pour penser la gauche*, trad. de P. Sabot, Paris, Le Seuil, 2017 (2000).
70. N. Enstad, *Ladies of Labour, Girls of Adventure: Working Women, Popular Culture, and Labor Politics at the Turn of the Twentieth Century*, New York, Columbia University Press, 1999.
71. D. Reay, *Class Work: Mother's Involvement in their Children's Primary Schooling*, Londres, UCL Press, 1998.
72. S. Lawler, *op. cit.*
73. V. Walkerdine et H. Lucey, *op. cit.*
74. A. Lareau, *Unequal Childhoods: Class, Race and Family Life*, Berkeley, University of California Press, 2003.
75. V. Gillies, *op. cit.*
76. M. Lamont, *The Dignity of Working Men: Morality and the Boundaries of Gender, Race and Class*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
77. M. Duneier, *Slim's Table: Race, Respectability and Masculinity*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
78. S. Charlesworth, *A Phenomenology of Working Class Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
79. H. Beynon, *Working for Ford*, Londres, EP Publishing, 1975.
80. A. Pollert, *Girls, Wives and Factory Lives*, Londres, Macmillan, 1981.
81. R. Cavendish, *Women on the Line*, Londres, Routledge, 1982.
82. S. Westwood, *All Day and Everyday: Factory and Family in the Making of Women's Lives*, Londres, Pluto, 1984.

83. J. Metzgar, *Striking Steel: Solidarity Remembered*, Philadelphie, Temple University Press, 2000.
84. P. Stallybrass, *op. cit.*
85. G. Stedman Jones, *Outcast London: A Study in the Relationship Between Classes in Victorian Society*, Oxford, Clarendon, 1971.
86. J. Rose, *The Intellectual Life of the British Working-Class*, New Haven et Londres, Yale University Press, 2002.
87. J. Rancière, *La Nuit des prolétaires: archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, 1981.
88. D. Vincent, *Bread, Knowledge and Freedom: A Study of Working-Class Nineteenth Century Autobiography*, Londres, Europa Publications, 1981.
89. E.P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, trad. de G. Dauvé, M. Golaszewski et M.-N. Thibaut, Paris, Gallimard, 1988 (1963).
90. F. Engels, K. Marx, *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 2009 (1885).
91. P. Linebaugh, *The Many-Headed Hydra: The Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Londres, Verso, 2000.
92. Les banquiere-s peuvent être vus-e-s comme la version la plus extrême de cette conception abstraite de la personification du fait de leur position dans les relations au capital. La logique de valorisation personnelle, motivée par le désir de conquête, les effets de la cupidité, la concurrence et la peur (de l'échec) ainsi promue participe d'une dynamique plus globale du capitalisme, qui, actuellement, tend à reconfigurer l'ensemble des relations sociales au moyen de la crise.
93. G. C. Spivak, « Scattered Speculations on the Question of Value », *Diacritics*,

- hiver, 1985, p. 73-92.
94. M. de Angelis, « Value(s), Measure(s) and Disciplinary Markets », *The Commoner* [En ligne], n° 10, 2005.
95. J. Latimer et R. Munro, « Keeping and Dwelling: Relational Extension, the Idea of Home and Otherness », *Space and Culture*, vol. 12, n° 3, 2009, p. 317-331.