

MICHÉA

IMPASSE ADAM SMITH

Brèves remarques sur l'impossibilité
de dépasser le capitalisme sur sa gauche



Champs
Flammarion

JEAN-CLAUDE MICHÉA
IMPASSE ADAM SMITH

« Ce sont les exigences mêmes d'un combat cohérent contre l'utopie libérale et la *société de classes renforcée* qu'elle engendre inévitablement qui rendent à présent politiquement *nécessaire* une rupture radicale avec l'imaginaire intellectuel de la Gauche. Je comprends parfaitement que l'idée d'une telle rupture pose à beaucoup, de graves problèmes psychologiques, car la Gauche, depuis le XIX^e siècle, a surtout fonctionné comme une religion de remplacement (la religion du "Progrès") ; et l'on sait bien que toutes les religions ont pour fonction première de conférer à leurs fidèles une identité, et de leur garantir la paix avec eux-mêmes. J'imagine même sans difficulté que de nombreux lecteurs tiendront cette manière d'opposer radicalement le projet philosophique du Socialisme originel et les différents programmes de la Gauche et de l'Extrême Gauche existantes, pour un paradoxe inutile, voire pour une provocation aberrante et dangereuse, de nature à *faire le jeu* de tous les ennemis du genre humain. J'estime, au contraire, que cette manière de voir est la seule qui donne un sens logique au cycle d'échecs et de défaites historiques à répétition, qui a marqué le siècle écoulé ; et dont, visiblement, la compréhension demeure obscure pour beaucoup, dans l'étrange situation qui est la nôtre. De toute façon, c'est à peu près la seule possibilité non explorée qui nous reste, si nous voulons réellement aider l'humanité à sortir, pendant qu'il en est encore temps, de *l'impasse Adam Smith*. »

Jean-Claude Michéa, agrégé de philosophie, est notamment l'auteur de L'Enseignement de l'ignorance et de Orwell anarchiste story.

Couverture : Salvador Dalí, *L'Apothéose du dollar*, 1960.
Musée Perrot-Moreau, Carrières. © AGG
© Salvador Dalí, Gala-Salvador Dalí Foundation -
Adagp, Paris 2006



9 782080 801609

www.editions.flammarion.com

Catégorie E

FH 0160

Du même auteur

Orwell, anarchiste tory, 1995, nouvelle éd. 2000, Climats.

Les Intellectuels, le peuple et le ballon rond, 1998, Climats, nouvelle éd. 2003.

L'Enseignement de l'ignorance, 1999, Climats.

Les valeurs de l'homme contemporain (avec Alain Finkielkraut et Pascal Bruckner), 2001, éditions du Tricorne – France Culture.

Orwell éducateur, 2003, Climats.

JEAN-CLAUDE MICHÉA

IMPASSE ADAM SMITH

*brèves remarques sur l'impossibilité
de dépasser le capitalisme sur sa gauche*

Flammarion

« En cette époque dite de culture de masse ce ne sont pas les masses qui manquent de culture, mais plutôt les élites. Il est rare d'entendre dans un autobus des bourdes aussi monumentales que celles qu'on remarque à la télévision ou dans les journaux. »

Claudio Magris

« Le fou est celui qui a tout perdu, sauf la raison. »
Chesterton

Avertissement

Propositions I constitue la version entièrement remaniée — et rédigée, pour l'essentiel, durant l'été 2000 — d'un entretien avec Philippe Val et Stéphane Bou, paru dans *Charlie Hebdo* (5 et 12 juillet 2000). J'ai simplement conservé, pour ce travail de réécriture, l'ordre des questions qui m'avaient été posées. Tous les autres textes, à commencer par les scolies qui accompagnent Propositions I, ont été conçus et rédigés pour la présente édition, à l'exception, cependant, de trois préfaces à des œuvres de Christopher Lasch, reproduites ici pour mémoire. L'importance de ce philosophe américain me semble telle, en effet, (à la mesure du silence préventif dont les media officiels entourent son œuvre depuis plus de vingt ans) qu'elle justifie amplement la réédition de ces textes, quitte à multiplier ainsi redites et répétitions.

Un mot, maintenant, sur la question épineuse des notes (ou « scolies »), qui sont annoncées, dans le texte, par des lettres alphabétiques. En reprenant, ici, la distinction spinoziste des propositions et des scolies, j'ai

voulu suggérer que ces dernières possédaient une valeur philosophique à part entière, et devaient donc être lues de la même façon que les premières. Il existe naturellement bien d'autres manières (et beaucoup plus efficaces) de traiter « dialectiquement » — comme on disait autrefois — la logique réelle d'un processus historique. La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel et Le Capital de Marx, constituent ainsi les exemples classiques d'un mode d'exposition circulaire, dans lequel la compréhension de chaque chapitre isolé suppose déjà acquise la connaissance de l'ensemble. Comme je n'ai ni le génie ni la patience de ces auteurs, j'ai finalement trouvé dans ce système de « notes » un moyen de reproduire, à peu de frais, les effets dialectiques qui m'étaient indispensables. Ces questions de méthode ne doivent pas effrayer le lecteur. Les scolies ont, en effet, été construites et agencées afin de pouvoir toujours être lues indépendamment des propositions auxquelles elles renvoient. Chacun pourra, par conséquent, parcourir ce livre selon l'ordre qui lui convient, y compris, naturellement, selon l'ordre linéaire.

Préface

La propagande qui s'affiche quotidiennement sur les télécrans du monde moderne, repose invariablement sur deux idées-forces, très difficiles à concilier entre elles. D'un côté, comme toujours en temps de guerre, les bulletins de victoire se succèdent à un rythme hypnotique. Les prodigieuses avancées de la technologie moderne, proclame ainsi le Ministère de la Vérité, ont permis de créer, pour la première fois dans l'Histoire, la base matérielle de l'Avenir Radieux et de son Règne imminent. Ce Grand Bond en avant (que l'on doit évidemment à l'esprit d'entreprise et d'innovation qui définit notre incomparable société libérale) n'annonce pas seulement, en effet, une ère d'abondance et de richesse illimitées. Comme le rappelle, à tout instant, cette bienveillante propagande, il confère également aux hommes modernes, un pouvoir inédit sur leurs conditions d'existence, que ceux qui ont eu le malheur de vivre avant eux, auraient bien

été en peine d'imaginer sérieusement. De la production industrielle de tous les objets concevables aux horizons illimités ouverts par « les nouvelles technologies de l'information et de la communication », ce sont effectivement les moyens pratiques de changer la vie et de la rendre heureuse pour tous, qui s'accumulent à un degré et une vitesse inconnus de toutes les sociétés antérieures. Il semble, en un mot, que nous ayons enfin atteint ce moment de l'histoire (qui est en même temps sa fin) où tout ce dont l'humanité a rêvé, un Sony quelconque l'a fait, ou s'appête à le faire¹.

Pourtant, dès qu'on en vient aux choses sérieuses — c'est-à-dire, en général, quand le *Peuple*, logiquement séduit par des sermons aussi prometteurs, évoque, non moins logiquement, la question des bénéfices réels qu'il pourrait personnellement tirer de tous ces progrès incroyables — le ton du Ministère de la Vérité s'assombrit soudainement, et la rhétorique enthousiaste de Hugo laisse maintenant la place aux accents glacés de Malthus. C'est que la sagesse sans faille des économistes, — affirme-t-on cette fois-ci — est en mesure de démontrer, de façon indiscutable, que l'humanité moderne a mangé son pain blanc, que les années glorieuses sont derrière nous, et qu'il va bien falloir nous mettre dans la tête que nous avons vécu, jusqu'ici, *au-dessus de nos moyens*. À l'heure des tempêtes inéluctables qui s'annoncent, (au vu, nous dit-on par exemple, de ces taux de natalité

toujours néfastes — puisque tantôt trop élevés et tantôt trop faibles) les revendications les plus modestes prennent l'allure d'un luxe désormais inaccessible; la simple exigence de conserver un emploi relativement stable et digne dans un environnement à peu près humain, de disposer de revenus presque décents, d'une vieillesse protégée, de quelques soins gratuits, voire de quelques plages de repos mérité — tout cela, déclare-t-on à présent, constitue autant de caprices inacceptables, *puisque contraires aux lois de l'Économie*. Ainsi que le résume Claude Bébéar, l'ancien maître d'Axa, avec la brutale franchise de ceux qui sont nés pour commander à leurs égaux, cette accumulation extraordinaire de progrès matériels et technologiques ne peut avoir, pour le grand nombre, qu'une seule conséquence: « *il est évident qu'il faudra travailler plus et plus longtemps*² ».

En somme, si nous comprenons bien, ce que la propagande officielle est chargée de nous faire croire, c'est que plus l'humanité, grâce à sa technologie prométhéenne et son esprit d'invention sans fin, accroît les possibilités d'économiser la peine des hommes et de modifier le cours des choses, plus elle devrait se résigner à admettre que la maîtrise de son destin historique ne lui appartient plus; que c'est, par conséquent, l'ampleur même des moyens dont elle dispose actuellement qui explique la minceur des résultats concrets auxquels elle peut espérer parvenir.

Il n'est pas nécessaire, je présume, d'avoir un esprit particulièrement ombrageux ou chagrin, pour conclure qu'un système social qui exige de tels contes de fées pour légitimer ses modes de fonctionnement réels est, dans son principe même, injuste et inefficace¹; et qu'il appelle, à ce titre, une critique *radicale*, c'est-à-dire, conformément à l'étymologie, une critique qui analyse le mal à sa *racine* et entend le traiter en conséquence.

Tout le problème, dans ces conditions, est de comprendre par quel mystère un système de toute évidence aussi peu rationnel, peut parvenir, au fil des décennies, à étendre son ombre sur l'ensemble de la planète, sans rencontrer d'opposition sérieuse de la part de ceux dont il déstabilise l'existence et mutile la puissance de vivre; sans susciter, en d'autres termes, une résistance collective à la mesure de ses nuisances et de ses effets réels. Ce problème peut être formulé autrement. Depuis plus d'un siècle, *tous*, adversaires comme partisans, s'accordent à désigner sous le nom de *Gauche*, le vaste mouvement politique et intellectuel qui s'oppose *officiellement* au système capitaliste et à tous ses méfaits. Comment se fait-il, par conséquent, qu'un mouvement historique d'une telle ampleur (et dont les idées sont devenues dominantes dans la culture contemporaine) n'ait encore *jamaïs* réussi à rompre pratiquement avec l'organisation capitaliste de la vie, en substituant à cette dernière une société véritablement humaine, c'est-à-dire libre, égalitaire et décente?

Une telle question, on peut s'en douter, n'est pas précisément neuve. En 1936, au terme de son enquête chez les ouvriers de Wigan Pier, George Orwell la posait déjà dans les termes suivants:

« Le fait est que le socialisme perd du terrain exactement là où il devrait en gagner. Avec autant d'arguments en sa faveur — car tout ventre vide est un argument en faveur du socialisme — l'idée de socialisme est moins largement acceptée qu'il y a dix ans. De nos jours, non seulement l'homme moyen qui pense n'est pas socialiste, mais il est activement hostile au socialisme. Cela est principalement dû à une propagande erronée. Cela signifie que le socialisme, dans la version où on nous le présente maintenant, a quelque chose d'intrinsèquement déplaisant¹. »

Cette « propagande erronée », Orwell en résumait ainsi les principes:

« Le type de personnes qui désormais est le plus disposé à accepter le socialisme est aussi celui qui considère le progrès mécanique, en tant que tel, avec enthousiasme. Et c'est tellement vrai que les socialistes sont d'ordinaire incapables de comprendre que l'opinion opposée existe. En général, l'argument le plus convaincant qui leur vienne à l'esprit consiste à vous dire que la présente mécanisation du monde n'est rien à côté de celle que le socialisme nous prépare. Là où nous avons actuellement un avion, nous en aurons cinquante! Tout le travail actuellement

accompli à la main sera alors accompli par des machines. Tout ce qui actuellement est en cuir, en bois, ou en pierre, sera en plastique, en verre ou en acier. Il n'y aura plus de désordres, d'imperfections, de déserts, d'animaux sauvages, de mauvaises herbes, de maladies, de pauvreté, de souffrance et ainsi de suite. Le monde socialiste est avant tout un monde ordonné et efficace. Mais c'est précisément cette vision du futur conçu comme un monde scintillant à la Wells que refusent les esprits les plus doués de sensibilité. Remarquez que cette représentation du « progrès », conçue par des ventres pleins, n'appartient pas à la doctrine socialiste. Mais on a fini par penser que c'était le cas, ce qui a pour conséquence que le conservatisme foncier de toutes sortes de gens est si facilement mobilisé contre le socialisme¹. »

Le petit essai qui suit n'a pas d'autre but que de développer aussi méthodiquement que possible ces quelques remarques d'Orwell. Je m'en suis, toutefois écarté sur deux points importants. D'une part, comme je m'efforcerai de l'établir, et comme Orwell le reconnaît lui-même à la fin du texte, le culte du Progrès et de la Modernité, qui est le centre de gravité de toutes les propagandes de gauche est profondément étranger aux versions originelles du Socialisme, telles qu'elles se sont constituées, en Angleterre et en France, au début du XIX^e siècle. D'autre part, et c'est une critique beaucoup plus grave, il est devenu impossible de conti-

nuer à croire que ce type de discours relèverait simplement d'une « propagande erronée », qu'un Parti de Gauche (ou, a fortiori, d'Extrême Gauche) pourrait abandonner ou modifier à sa guise, au gré, par exemple, des fluctuations de son électorat. Il me semble, au contraire, que l'éloge mécanique du « Progrès » et de la « Modernisation » appartient au noyau le plus dur du programme métaphysique de toute Gauche possible, programme auquel elle ne pourrait renoncer, même partiellement, sans devoir renoncer en totalité à elle-même. La raison de ce fait est facile à comprendre. La Gauche, depuis ses commencements historiques, s'est toujours présentée, et avec raison, comme la seule héritière légitime de la philosophie des Lumières; c'est-à-dire, pour s'en tenir aux définitions les plus classiques, comme le Parti du Mouvement (fermement opposé à tous les partis de l'Ordre) et le lieu de rassemblement naturel de toutes « les forces de Progrès » et de tous les partisans du « Changement ». C'est à ce titre, évidemment, qu'elle a su conduire, ou reprendre à son compte, tout au long des deux derniers siècles, un nombre incalculable de combats émancipateurs, aussi légitimes qu'indispensables, contre les différentes puissances de l'Ancien Régime (au premier rang desquelles, l'Église et la grande propriété foncière) et contre les privilèges et les préjugés inacceptables, sur lesquels ces puissances traditionnelles fondaient leur domination⁶.

Le problème c'est que dans l'histoire des idées, un train en cache presque toujours un autre, et que les hommes se retrouvent régulièrement placés devant des *conséquences* dont ils n'avaient pas imaginé la simple possibilité, alors même qu'ils en défendaient les *prémisses* avec la plus grande ardeur. Appliquée à la philosophie des Lumières, c'est-à-dire au point de départ intellectuel de notre Modernité, cette grille de lecture m'a progressivement conduit à l'hypothèse suivante: il n'existe, à mon sens, qu'une seule possibilité de développer de façon *intégralement* cohérente l'axiomatique ambiguë des Lumières: c'est l'*individualisme libéral*. Et la traduction politique, elle-même la plus radicale et la plus logique de ce dernier, se trouve dans le discours de l'Économie politique⁷ dont *la Richesse des Nations* d'Adam Smith représente la première version accomplie. Ceci revient à dire, que ce qu'on appelle, de nos jours encore, la *Gauche*, s'abreuve exactement à la même source philosophique que le libéralisme moderne — (et il n'y a, après tout, aucune absurdité de principe à soutenir que Turgot et Adam Smith étaient déjà, en leur temps, *des hommes de Gauche*). C'est l'existence de cette matrice originelle, *commune* à la pensée de Gauche et au Libéralisme des Lumières, qui explique, selon moi, les raisons qui ont toujours conduit la première à valider l'esprit du second *sur l'essentiel*, quand bien même il lui est assez souvent arrivé (et il lui arrivera encore) de souhaiter l'amender (ou le régu-

ler) sur tel ou tel point de détail particulier. Ces raisons ne tiennent donc pas d'abord à la psychologie singulière de la plupart des chefs de ce mouvement (leur amour caractéristique du pouvoir et le sens de la trahison qu'il implique). Elles sont fondamentalement « *ontologiques* », c'est-à-dire qu'elles tiennent à la nature de la Gauche elle-même. Envisagée sous cet angle, l'idée d'un « anti-capitalisme » de Gauche (ou d'Extrême Gauche), devrait apparaître aussi improbable que celle d'un catholicisme renouvelé, ou « refondé », qui ferait l'impasse sur la nature divine du Christ et l'immortalité de l'âme. Ce sont, par conséquent, les exigences mêmes d'un combat cohérent contre l'utopie libérale et la *société de classes renforcée* qu'elle engendre inévitablement (j'entends simplement par là un type de société où la richesse et le pouvoir indécents des uns ont pour condition majeure l'exploitation et le mépris des autres⁸) qui rendent à présent politiquement *nécessaire* une rupture radicale avec l'imaginaire intellectuel de la Gauche. Je comprends parfaitement que l'idée d'une telle rupture pose à beaucoup, de graves problèmes psychologiques, car la Gauche, depuis le XIX^e siècle, a surtout fonctionné comme une religion de remplacement (la religion du « Progrès »); et l'on sait bien que toutes les religions ont pour fonction première de conférer à leurs fidèles une identité, et de leur garantir la paix avec eux-mêmes. J' imagine même sans difficulté que de nombreux lecteurs

tiendront cette manière d'opposer radicalement le projet philosophique du Socialisme originel et les différents programmes de la Gauche et de l'Extrême Gauche existantes, pour un paradoxe inutile, voire pour une provocation aberrante et dangereuse, de nature à *faire le jeu* de tous les ennemis du genre humain. J'estime, au contraire, que cette manière de voir est la seule qui donne un sens logique au cycle d'échecs et de défaites historiques à répétition, qui a marqué le siècle écoulé; et dont, visiblement, la compréhension demeure obscure pour beaucoup, dans l'étrange situation qui est aujourd'hui la nôtre. De toute façon, c'est à peu près la seule possibilité non explorée qui nous reste, si nous voulons réellement aider l'humanité à sortir, pendant qu'il en est encore temps, de l'impasse Adam Smith.

Notes

1. On peut trouver une illustration classique de cette propagande dans les œuvres complètes de Jacques Attali. C'est ici, l'occasion de rappeler, comme l'a souvent fait remarquer Milan Kundera, que le principal avantage de la propagande totalitaire sur celle des sociétés libérales, c'est que ceux qui subissaient la première finissaient généralement très vite par n'en plus croire un mot.

2. *Journal du Dimanche*, 12 mai 2002.

3. J'entends bien que cette inefficacité est relative. Le système capitaliste marche, en réalité, de façon très satisfaisante pour une partie non négligeable de la population mondiale qui a, effectivement, déjà beaucoup gagné, et s'apprête à gagner plus encore, à une « mondialisation » dont toutes les statistiques existantes établissent, par ailleurs,

qu'elle ne cesse, depuis deux décennies, d'accroître les inégalités — entre les nations, comme à l'intérieur de chaque nation — et même de recréer des zones de *paupérisation absolue*. C'est, du reste, pour cette raison que la véritable question n'est pas de déterminer, de manière pour ainsi dire platonicienne, si la mondialisation est, *en elle-même*, « heureuse » ou non ; il s'agit seulement de savoir *pour qui* elle l'est nécessairement et *pour qui* il est impossible qu'elle le soit. Chaque fois, par conséquent, qu'un individu *accepte* de monter sur les tréteaux du Spectacle pour venir y célébrer les innombrables bénéfices humains qu'une civilisation est en droit d'attendre de la dissolution de toutes les frontières et du libre-échange généralisé, il est toujours prudent de poser la double question nietzschéenne : *qui parle ? Et d'où ?* On remarquerait, sans doute, que bien des discours intellectuellement admirables, quoique parfaitement rodés, sur « l'esprit d'ouverture », le « métissage culturel », « l'acceptation de l'autre » et la « nécessité de remettre perpétuellement en question notre manière de vivre », prennent soudain une résonance très particulière dès qu'on prend le soin de les relire à la lumière d'une *déclaration de revenus* ou d'une demande de remboursement *de ses frais de déplacement*. Au cas, d'ailleurs, où le lecteur voudrait se faire une idée de la place réelle qu'il occupe *personnellement* dans ce jeu de Monopoly à l'échelle du monde qu'est la modernisation capitaliste, il suffit de rappeler (et en

n'utilisant que les seuls chiffres officiels) qu'en France, le salaire médian est de 1330 euros par mois (8724 F), que cinq millions de nos concitoyens vivent au-dessous du « seuil de pauvreté » (dont 1,7 million sont déjà des *working poors*) et que les ménages qui gagnent plus de 3530 euros par mois (23155 F), se situent, de ce simple fait, parmi les 10 % de foyers les plus favorisés du pays. De tels chiffres étonneront certains lecteurs. Leur principale excuse est qu'ils ne peuvent guère compter sur la sociologie officielle pour les amener à réfléchir sur la nature et l'ampleur de ces inégalités de classe. Comme Louis Chauvel le rappelle dans *Le Destin des générations* (PUF, 1998, p. 10), *depuis 1990*, seul 1 % des thèses de sociologie soutenues dans l'Université française, utilisent encore le mot « classe » (et, précise Chauvel, c'est dans un tiers des cas, pour parler des *classes d'écoles*).

4. *The road to Wigan Pier*, Penguin books, 1989, p. 159 (trad. fr. *Le Quai de Wigan*, éd. Ivrea et 10/18, p. 194).

5. Idem, p. 176 (10/18, p. 213). Ces deux passages figurent dans la seconde partie du livre, qui contient un essai d'une subtilité extraordinaire sur la nature du socialisme. Il est intéressant de noter que Victor Gollancz, l'éditeur d'Orwell, utilisa tous les moyens dont il disposait — avec cette bonne conscience caractéristique de la plupart des

intellectuels de gauche, chaque fois qu'il s'agit de « refuser la liberté aux ennemis de la liberté » — pour *censurer* cette partie du texte, qu'il jugeait politiquement incorrecte et de nature à troubler le sommeil intellectuel des militants.

6. Ces combats, destinés à ouvrir au genre humain toutes les portes qui avaient été, jusque-là, *condamnées* par des préjugés absurdes ou humainement inacceptables, ont, en leur temps, exigé un courage intellectuel, et, très souvent, physique, particulièrement remarquable. Une fois, cependant, cette mission historique accomplie (que reste-t-il des structures de l'Ancien Régime à l'ère de *Loft Story* et de la *Gay Pride*?) le maintien à l'identique de la posture de Gauche prend, évidemment, un sens très différent. Les intellectuels de gauche d'autrefois, de Hugo à Zola, avaient ouvert ces portes au prix d'un travail réel, et à *leurs risques et périls*. À présent, au contraire, il ne reste plus à l'intellectuel de gauche *moderne*, drapé dans son invraisemblable dignité *boboïste*, qu'à enfoncer les portes ouvertes par ses prédécesseurs et à distraire son ennui bien compréhensible en s'inventant, à tout propos, des dangers imaginaires, comme le font, du reste, tous les enfants du monde. Le tout, naturellement, (car il lui reste quand même un peu de sens des réalités), *pour le plus grand bénéfice de sa carrière médiatique*.

7. Dans la première moitié du XIX^e siècle (et particulièrement dans les écrits du jeune Marx) le terme d'économiste ne désigne encore que très rarement le représentant supposé d'une nouvelle science positive. Il s'applique le plus souvent au partisan d'un système philosophique et politique précis: le libéralisme (ou capitalisme). Dans la littérature de l'époque, il est ainsi courant de voir opposés « socialistes » et « économistes » comme deux idéologies rivales (et c'est, du reste, un usage qu'on retrouve encore à la fin du siècle, dans les écrits étonnants de Léon Bourgeois). C'est en ce sens, d'ailleurs, qu'il convient de comprendre le sous-titre du *Capital: Critique de l'économie politique*.

8. Dans une société de classes, l'exploitation de l'homme par l'homme peut parfaitement être *indirecte*. Une star du football moderne, pour prendre un exemple indiscutable d'une richesse indécente, n'exploite personne directement. Mais la plus grande partie de ses revenus disproportionnés (inimaginables il y a vingt ans, quand le football était encore beaucoup plus un sport qu'une industrie) a été, nécessairement prélevée, par des circuits obliques, sur le travail ordinaire d'autres hommes. Cette analyse s'applique, *a fortiori*, aux stars des media et du show-business. Elle permet, en même temps, de comprendre la base réelle de leur conscience « citoyenne ».

Propositions I Scolies I

1. The first proposition of the first book of the Elements is the following: "If two straight lines intersect, the angles which are formed are either equal or supplementary." This proposition is the foundation of the theory of angles, and it is the first of a series of propositions which form the basis of the geometry of the Elements.

2. The second proposition of the first book of the Elements is the following: "If two straight lines are intersected by a transversal, the alternate angles are equal." This proposition is the foundation of the theory of parallel lines, and it is the second of a series of propositions which form the basis of the geometry of the Elements.

3. The third proposition of the first book of the Elements is the following: "If two straight lines are intersected by a transversal, the corresponding angles are equal." This proposition is the foundation of the theory of parallel lines, and it is the third of a series of propositions which form the basis of the geometry of the Elements.

Propositions I

I

Dans mon essai, la question de l'École est, bien entendu, abordée pour elle-même. Mais, comme le précise le sous-titre du livre ¹, c'est aussi un angle d'attaque que j'ai choisi pour soulever une série de questions beaucoup plus générales et qui concernent à la fois la nature du système capitaliste et la nécessité de le critiquer radicalement.

II

On ne peut strictement rien comprendre à la présente querelle scolaire si on persiste à n'y voir, conformément à la présentation médiatique dominante, qu'un nouvel épisode du combat éternel censé opposer, depuis les origines de l'humanité,

1. *L'Enseignement de l'ignorance et ses conditions modernes*, Castelnau-le-Lez, Climats, 1999.

d'un côté les martyrs perpétuels de l'esprit d'innovation — avec Philippe Meirieu en Galilée des « sciences » de l'éducation — et, de l'autre, l'innombrable cohorte des esprits rétrogrades ou « élitistes », décidés par tous les moyens à défendre leurs odieux privilèges. Encore moins devons-nous voir, dans toute cette agitation, un mystérieux « effet Allègre », susceptible d'expliquer les difficultés d'application d'une réforme, en elle-même indispensable, par les seules particularités psychologiques d'un politicien caractériel. En réalité, non seulement l'effort pour imposer cette réforme va évidemment être poursuivi sans modifications essentielles — Jack Lang ne sera rien d'autre, à son poste provisoire, qu'un Allègre qui sait parler français et s'exprime poliment — mais la prétendue « réforme Allègre » n'a, il faut le dire, rien de spécifiquement français. En Angleterre, par exemple, elle s'appelle « réforme Blunkett », en Allemagne « réforme Bulmahn », en Belgique « réforme Onkelinx ». Plus précisément, ce qui, depuis une dizaine d'années, est mis en place dans l'ensemble des pays occidentaux, c'est un schéma de réforme de l'École *fondamentalement identique*. Ce schéma, comme les travaux de Nico Hirtt l'ont bien démontré², a été établi, dans ses grandes lignes, par des institutions politiques transnationales — comme l'O.C.D.E ou la Commission européenne — sur

2. Nico Hirtt, *Tableau noir*, E.P.O., 1998, *Les nouveaux maîtres de l'école*, E.P.O., 2000, *L'école prostituée*, Éd. Labor, 2001.

la base de recommandations formulées par les plus grands lobbies industriels et financiers européens, telle la toute puissante *European Round Table*. Et ces différentes directives constituent — ce qui est parfaitement logique — une simple transposition au domaine de l'École des principes libéraux, ou capitalistes (les deux expressions sont synonymes), qui depuis les années quatre-vingt sont *expérimentés* partout dans le monde et dans toutes les sphères de l'activité humaine; qu'il s'agisse, par exemple, des télécommunications, du trafic aérien, de la Culture ou du financement des retraites. Le fait que cette restructuration capitaliste de l'École soit vendue — avec le concours actif des médias officiels — sous un emballage « pédagogique » et « citoyen », relève simplement du cynisme ordinaire des pouvoirs politiques modernes. Il faut vraiment une candeur à toute épreuve pour imaginer un seul instant que des gouvernements qui ont intériorisé la théologie libérale comme une « contrainte économique » incontournable, pourraient déroger brutalement à leurs principes dès qu'il s'agit de l'École, alors même que celle-ci représente, selon la formule célèbre de Claude Allègre, « le plus grand marché du XXI^e siècle ».

III

La décision, par définition politique, d'étendre à des secteurs de la vie humaine, jusque-là rela-

tivement protégés, l'expérimentation des principes capitalistes, devait nécessairement être précédée d'une révolution intellectuelle. De fait, le programme libéral *radicalisé*, dont la « mondialisation » n'est rien d'autre que l'application méthodique, n'est pas apparu de nos jours. Il circulait déjà, dès la fin de la seconde guerre mondiale, au sein de cercles universitaires, souvent brillants, comme, par exemple, la Société du Mont-Pélerin dans laquelle officiaient, entre autres, Friedrich Hayek et Milton Friedman. Cependant, pour que la décision d'expérimenter ce programme puisse être prise, il était évidemment nécessaire que ce dernier apparaisse crédible aussi bien au monde de la grande entreprise qu'à celui des dirigeants politiques. Sans le concours *déterminant* de ces derniers, l'utopie d'un marché mondial intégralement autorégulé n'aurait, en effet, jamais pu être imposée aux peuples, comme cela a été le cas, d'abord aux États-Unis puis en Europe, à partir de la fin des années soixante-dix. Cela signifie que jusqu'à cette date, l'expérimentation du programme capitaliste ne connaissait que des formes politiquement et culturellement limitées, même si, bien sûr, elles imprimaient depuis le XIX^e siècle, une marque de plus en plus importante à la vie réelle des sociétés³. Ce qu'on a appelé le « compromis

3. Sur l'illusion d'un XIX^e siècle « paradis du libre échange », se reporter à l'étude classique de Paul Bairoch : « Mythes et paradoxes de l'histoire économique » (trad. française, La découverte, 1994).

keynésien », fondé sur un équilibre instable entre l'« État providence », le pouvoir des grandes firmes et celui des bureaucraties syndicales, constitue un exemple classique de ces limites politiques. Et je laisse ici de côté — pour l'instant — le problème, plus essentiel encore, des limites *culturelles* à l'expansion du capital. Pour amener les différentes élites dirigeantes à modifier leur ancienne perception du monde, il fallait donc que la « crise » du système capitaliste — c'est-à-dire, en réalité, la *crise de sa forme historiquement limitée* — commence à être vécue, à la fois comme une évidence indiscutable et un problème politique précis. C'est ce qui se passe progressivement à partir du début des années soixante-dix [A].

IV

La configuration de cette « crise » est maintenant assez bien connue. D'un côté, le rendement moyen du capital, en Europe et aux États-Unis, commence à décliner et la croissance à ralentir. De l'autre, la radicalisation des luttes ouvrières, notamment en France, en Italie et en Angleterre, ainsi que la crainte qu'elles débordent l'encadrement syndical traditionnel, conduisent les élites dirigeantes à recentrer leur attention sur le vieux problème de la « gouvernabilité » des sociétés occidentales [B]. Si nous ajoutons à ces deux éléments le déclin, de plus en plus visible, de la légitimité

historique des états totalitaires léninistes, états interventionnistes s'il en est, nous tenons, selon moi, les principales conditions idéologiques qui, tout au long de cette terrible décennie, vont rendre les classes dirigeantes (d'abord désarmées par le nouvel état des choses) progressivement réceptives au discours du libéralisme racialisé; autrement dit, à l'idée selon laquelle seule l'élimination méthodique de tous les obstacles politiques et culturels à l'avènement du marché mondial autorégulé pourrait rendre ce vaste monde à nouveau gouvernable et prospère. Telle est l'origine réelle des croisades présentes en faveur de la « modernisation » et de la « mondialisation », qui sont rapidement devenues l'alpha et l'oméga de toute « vérité » médiatique. Il convient d'ajouter aussitôt une remarque curieuse et dont les conséquences sont, à proprement parler, incalculables. Depuis Adam Smith en effet, l'hypothèse capitaliste — à savoir l'idée que le libre échange généralisé représente le meilleur fondement possible de l'harmonie sociale — repose sur un pari théorique dont les économistes officiels, à partir des travaux de Léon Walras, s'efforçaient d'obtenir la validation mathématique. Or, au début des années soixante-dix, on a pu démontrer — grâce notamment aux recherches de Nash et de Debreu sur les conditions d'équilibre du marché — que ce pari était illusoire et, par conséquent, que l'hypothèse libérale n'avait finalement constitué, dans l'histoire des idées, qu'une paren-

thèse ingénieuse et historiquement féconde, mais purement métaphysique [C]. C'est donc, paradoxalement, au moment même où le projet capitaliste voit définitivement disparaître les derniers espoirs d'une fondation scientifique de ses dogmes, que la plupart des agents économiques et des politiciens, ainsi que leur nombreuse domesticité intellectuelle, vont, pour la première fois, commencer à le prendre réellement au sérieux, et entreprendre de l'expérimenter à l'échelle de la planète et dans toutes les sphères de l'existence humaine. C'est précisément parce que la fameuse « modernisation » n'est rien d'autre qu'une théologie appliquée — une croisade au sens le plus traditionnel du terme — que la forme de vie qu'elle implique, au terme des diverses transformations programmées, ne peut signifier, dans la pratique, que la figure inversée de toute vie digne de ce nom [D].

V

La genèse du projet capitaliste (ou libéral, ou économique, ces trois termes sont, à mon sens, parfaitement synonymes) est rigoureusement incompréhensible si on ne la réfère pas à la question centrale qui ne cesse de définir la modernité européenne depuis les dramatiques guerres civiles du XVI^e siècle: sur quelles bases est-il possible de reconstruire une société pacifiée, et donc à nouveau gouvernable, dès lors qu'il est universellement admis

qu'aucune révélation religieuse n'est plus en mesure d'ordonner un monde commun? [E] La réponse qui va finalement l'emporter, et qui, bien sûr, n'était pas la seule possible (il suffit de lire Pascal), c'est que la Raison, ou « lumière naturelle », constitue la condition *nécessaire* — c'est un postulat qu'on peut admettre sans difficulté — *et suffisante* — il s'agit là d'un tout autre problème — pour conduire à son terme cette réorganisation totale de l'ordre humain. Il convient de compléter cette hypothèse par un postulat supplémentaire qui, en droit, est tout à fait indépendant des deux précédents. C'est l'idée selon laquelle la forme la plus haute et la plus parfaite de la Raison est représentée par la rationalité scientifique, dont la physique expérimentale naissante, de Galilée à Newton, offrait un modèle privilégié et dont la série infinie des applications attendues était supposée constituer non seulement le principe du progrès technique et industriel, mais aussi, *par voie de conséquence*, de celui du genre humain lui-même (c'est ce lien « logique » qui est à l'origine de bien des problèmes). À partir de ces trois postulats, qui vont définir le socle intellectuel des courants les plus radicaux de la « philosophie des Lumières », on peut déployer sans difficulté les principes de la réponse moderniste au problème de la Modernité. Pour construire le meilleur des mondes, ce second paradis terrestre à jamais libéré du préjugé, de la superstition et des passions correspondantes, il suffira, en somme,

d'organiser scientifiquement l'humanité (ce sera la formule de Renan) ou, à tout le moins, d'en proposer un modèle de fonctionnement intégralement compatible avec les exigences supposées de la Raison. C'est pourquoi dès la fin du XVII^e siècle, la plupart des partisans du « Progrès » s'activent inlassablement pour découvrir les principes fondamentaux d'une « science de la nature humaine », autrement dit d'une « physique sociale », censée pouvoir formuler l'ensemble des lois de la mécanique humaine sur le modèle indiscutable du système de la nature établi par Newton. Or, on sait que pour ce dernier, c'était une force aux effets mesurables, *l'attraction universelle*, qui avait permis de rapporter les mouvements apparemment désordonnés des corps naturels à un fondement rationnel, c'est-à-dire expérimentalement vérifiable. Pour la mécanique sociale, il était donc indispensable de mettre au jour une force aux propriétés équivalentes. La plupart des philosophes des Lumières s'accorderont progressivement à reconnaître dans *l'intérêt* cette force fondamentale. Cela revenait à dire qu'un homme se comporte « rationnellement » quand, libre de tout préjugé, de toute superstition et de toute passion négative, il entreprend d'agir conformément à son intérêt *bien compris*, tout autre critère de la rationalité des conduites humaines étant privé de sens. Les conséquences de cette hypothèse — que les philosophes appellent généralement l'« utilitarisme » — sont absolument décisives pour

comprendre le monde qui est le nôtre [F]. D'une part, elle permet d'expliquer de façon plausible l'échec des systèmes politiques antérieurs: ceux-ci, en effet, exigeaient — pour pouvoir fonctionner de façon optimale — que les hommes se comportent comme les saints de l'Évangile ou les héros de l'Antiquité. Or, ce type d'exigences, répondent maintenant les « modernistes », est impossible à satisfaire étant donné que les hommes, si on accepte enfin de les considérer *tels qu'ils sont*, c'est-à-dire de façon scientifique, tendent *par nature* à se comporter en calculateurs égoïstes, sur la vertu desquels il serait *utopique* de compter. D'autre part, cette conception met un point final au mépris dont les activités marchandes étaient traditionnellement l'objet. En effet, si nous admettons que tout homme est déterminé par sa nature à ne rechercher que ce qui lui est utile, alors l'échange économique (le *cash nexus* de Carlyle) devient l'exemple le plus net d'une relation humaine rationnelle, puisque chaque participant, au terme d'une négociation supposée pacifique, finit toujours par y trouver son compte. Si nous admettons cet ensemble de présupposés, les articulations intellectuelles du projet capitaliste peuvent être facilement reconstituées. Il suffit de postuler — c'est la fonction théologique de la célèbre « main invisible » du marché — qu'il existe une « harmonie naturelle » des intérêts humains, pour obtenir, en effet, l'idée centrale de cette « science » économique dont

la métaphysique capitaliste s'est toujours voulue la simple traduction politique: l'exigence d'abolir tout ce qui, dans les lois, les coutumes et les mœurs léguées par l'histoire, entrave encore l'action rationnelle des individus, c'est-à-dire la libre poursuite par ceux-ci de leur intérêt bien compris. Ce qui se trouve ainsi postulé, c'est qu'une fois fait table rase de son absurde passé (le libéralisme est toujours fondé sur une mystique de *l'an 01*), la société ne pourra que devenir progressivement pacifique, prospère et heureuse. Si la généralisation systématique de la logique marchande et de la concurrence intégralement libre qui doit lui correspondre, constitue pour les libéraux du XVIII^e siècle, l'énigme enfin résolue de l'histoire, c'est donc parce qu'à leurs yeux elle représente l'unique fondement possible des progrès de la civilisation et la base nécessaire de l'émancipation du genre humain. Les moines-soldats du libéralisme moderne — les Minc, les Attali, et autres Sorman — n'ont jamais ajouté aucune idée véritablement nouvelle à ce très vieil évangile. En tout cas rien qui soit philosophiquement postérieur à ce que l'on trouve déjà au XIX^e siècle, dans les œuvres très médiocres d'un J.B. Say ou d'un F. Bastiat.

VI

S'il y a une chose que l'anthropologie contemporaine est en mesure d'établir avec toute la certitude possible dans ce genre de domaine, c'est

bien que l'individu « rationnel » — calculateur et égoïste — présupposé par la théorie libérale, n'est rien d'autre qu'un mythe philosophique, une simple « robinsonnade » comme l'écrivait Marx [G]. L'inconscient par exemple, sans même prendre en compte sa structure « transgénérationnelle », nous rappelle à tout instant que *d'autres que moi* — et d'abord un « père » et une « mère », quel que soit leur mode de présence imaginaire et symbolique — sont le miroir perpétuellement tendu à partir duquel chacun de nous doit s'arranger comme il peut, pour bricoler les contours à la fois durables et toujours mouvants de sa propre identité. La *langue maternelle*, d'autre part, et par conséquent l'univers culturel qui lui est nécessairement associé, inscrivent également chaque sujet dans un héritage contraignant, que nul, pas même le grand écrivain, ne peut modifier en profondeur à sa guise. Mais surtout, depuis l'œuvre de Marcel Mauss et de ses continuateurs contemporains — je pense au travail décisif d'Alain Caillé et du « Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales » — nous disposons de séquences théoriques suffisamment précises pour éclairer le sens réel d'une partie des échanges qui supportent l'ordre humain lui-même. À la lumière de ces recherches, on peut ainsi tenir pour acquis que la stratégie utilitariste ne constitue qu'une des figures possibles de la conduite humaine, figure dont la valorisation philosophique est, somme toute, très

récente. À la base de la vie humaine, on constate, en effet, qu'une partie importante des biens ont toujours tendance à circuler, et des services à se rendre, selon ce que Mauss appelait le *cycle du don*, c'est-à-dire selon la triple obligation — à la fois contraignante et facultative, intéressée et désintéressée — de « donner, recevoir et rendre » [H]. C'est avant tout cette logique du don, *irréductible à tout calcul purement économique*, qui explique — Serge Latouche l'a brillamment montré sur l'exemple africain — pourquoi et comment de vastes secteurs de l'humanité continuent de mener une vie réelle — quoiqu'invisible aux « experts » — sous l'écorce officielle des rapports capitalistes. Naturellement, il ne s'agit pas là d'une particularité propre aux sociétés traditionnelles et qui ne survivrait chez nous, que sous des formes marginales ou folkloriques. Il suffit d'observer durant vingt-quatre heures la vie quotidienne effective de la majorité des êtres humains — à commencer par leur vie familiale, leurs jeux de l'amour et de l'amitié, ou encore leurs relations de voisinage (fondement essentiel de toute sociabilité réelle, notamment dans les quartiers populaires) — pour découvrir que le don, l'entraide et la civilité continuent de marquer une part non négligeable des rapports concrets entre les individus [I]. Simplement, comme ce moment du don constitue le refoulé par excellence de l'idéologie moderniste, nos vies tendent à se déployer sous le signe

d'une *schizophrénie* constitutive. Nous sommes en effet tenus, par l'imaginaire dominant, de nous raconter en permanence que « l'homme est un loup pour l'homme », alors même que nos comportements quotidiens effectifs démentent dans une mesure encore importante cette croyance imposée. Même si, de toute évidence, cette civilité tend à décroître régulièrement, puisque la mise en place des logiques libérales est aussi, nécessairement, celle de la guerre de tous contre tous; et même si l'histoire ne cesse de nous rappeler qu'aucune communauté humaine n'est jamais à l'abri d'une barbarie qui n'est que l'envers de sa propre humanité. Un signe tangible de tout ceci est du reste inscrit dans le discours libéral lui-même. Au départ, on l'a vu, l'économie politique prétendait asseoir ses lois sur le constat « empirique » que les hommes « tels qu'ils sont », sont déterminés par leur nature à n'agir qu'en fonction d'un calcul d'intérêt. Mais toutes les lamentations des libéraux modernes se résument en réalité à dire que si la généralisation du libre échange ne produit toujours pas les effets merveilleux que la théorie prophétise, c'est parce que les hommes réellement existants — sous l'emprise d'habitudes irrationnelles et sentimentales — s'obstinent à agir autrement qu'ils ne le devraient *s'ils étaient ce qu'ils sont*. Ce paradoxe logique explique bien pourquoi la mise en œuvre de toute politique libérale suppose nécessairement — sous couvert « d'adapter les mentalités individuelles au

changement » — la volonté permanente de fabriquer un *homme nouveau* dont la jeunesse sera toujours, bien sûr, le champ d'expérimentation privilégié et la *propagande publicitaire* l'un des outils les plus efficaces [J]. Il révèle aussi à quel point le prétendu « réalisme » de la « science » économique repose avant tout sur une représentation purement *métaphysique* de l'homme (particulièrement pessimiste et puritaine) dont la mise en pratique irréfléchie ne peut, à terme, qu'être terriblement destructrice pour l'humanité réelle. Or c'est ce risque insensé que *tous* les politiciens *modernes* — c'est-à-dire ceux dont l'horizon de pensée ne s'élève jamais au-delà du court terme — sont en train d'assumer tranquillement sous les noms magiques de « modernisation » et de « mondialisation ».

VII

De nos jours, la pire des illusions que puisse entretenir un militant de gauche, c'est donc de continuer à croire que ce système capitaliste qu'il affirme combattre, constitue par essence, un ordre conservateur, autoritaire et patriarcal, dont l'Église, l'Armée et la Famille définiraient les piliers fondamentaux. Ce point de vue délirant, si on le confronte à ce que nous avons *réellement* sous les yeux, repose sur une confusion meurtrière entre les différentes figures de *l'esprit bourgeois*, lequel

varie selon les lieux et les époques — on est armateur bordelais sous la Restauration, banquier du second Empire, ou entrepreneur industriel dans la France des années soixante — et *l'esprit du capitalisme*, lequel est, par définition, l'imaginaire requis pour que le dispositif inventé par Turgot et Adam Smith puisse fonctionner de manière idéale et, ainsi, porter tous ses fruits [K]. Or, à quelles conditions anthropologiques — je laisse de côté le problème évidemment crucial des limites écologiques — un tel schéma de fonctionnement est-il concevable? La réponse est assez évidente: pour que les équilibres promis par Adam Smith puissent être satisfaits, il faut nécessairement que chaque opérateur humain — quelle que soit sa place sur ce marché unique dont la concurrence est supposée parfaite — soit disposé à chaque instant de sa vie, et cela sans la moindre hésitation psychologique, à changer sur le champ, dès que l'Économie l'ordonne, d'*habitudes*, de *profession* et (c'est la condition la plus fondamentale) de *lieu de résidence*. Autrement dit, les prophéties historiques du système capitaliste (l'enrichissement de tous dans un monde pacifié, toujours plus libre et toujours plus heureux) ne peuvent s'accomplir que si, et seulement si, chaque individu de la *commercial society* (comme l'appelle Adam Smith) a définitivement intériorisé la nécessité mentale d'être intégralement *flexible*, *mobilisable* à tout instant, et prêt à vivre quotidiennement comme un atome

absolu — ou une « particule élémentaire » — pour lequel tout lien et tout engagement envers autrui, représentent a priori un obstacle à la poursuite de ses intérêts bien compris, et une dépendance psychologique inacceptable. On voit aussitôt que *l'homme sans qualité* du capitalisme idéal — cet homme qui n'est chez lui nulle part et dont toute l'existence doit impérativement se réduire à *une série de ruptures et de déménagements* — ne trouve qu'une réalisation très imparfaite dans le modèle du bourgeois balzacien ou de l'industriel provincial des films de Chabrol [L]. Ces figures ne représentent, en réalité, qu'une forme restreinte et limitée — que ce soit par le préjugé nationaliste, la tradition patriarcale, la vieille conscience religieuse ou, au contraire, par des convictions plus honorables — de l'esprit capitaliste accompli. La nécessité d'innover à tout prix et de remettre perpétuellement en question son mode de vie, afin de répondre aux sollicitations incessantes de l'Économie divinisée, continue, chez ces bourgeoisies historiques, d'être puissamment contrebalancée par le poids concret des filiations, des appartenances et des enracinements. Chaque figure sociologiquement constituée de la bourgeoisie finit donc par apparaître, à la longue, comme un obstacle au développement complet de l'esprit capitaliste absolu, et de l'imaginaire correspondant d'une humanité perpétuellement mobile, sans préjugés ni attaches, aimantée par la

seule recherche de son intérêt bien compris; imaginaire qui constitue assurément l'héritage le plus arabisque — puisqu'il est *à la fois émancipateur et aliénant* — de la philosophie des Lumières et de son progressisme inflexible. On comprend donc qu'il soit possible d'écrire une véritable « phénoménologie de l'esprit capitaliste ». À condition d'ajouter, ce qui est le minimum d'un point de vue hégélien, que cette histoire obéit à une *logique* (ce qui ne signifie pas pour autant une *fatalité*) [M]. Ce que Boltanski et Chiapello ont appelé, avec tant de raison, le « nouvel esprit du capitalisme », ce moment historique où la mobilité des individus devient une force productive directe, est bien une des dernières formes que doit prendre l'esprit humain lorsque le développement effectif du Capital tend, pour parler en philosophe, à « rejoindre enfin son concept ». Inutile de dire que la figure qui incarne le mieux cette fin commençante de l'Histoire n'est pas le bourgeois balzacien. Le « nomade Bouygues », ersatz pathétique d'humanité, destiné à vivre comme un poisson dans l'eau dans le monde selon Gates, me paraît être un exemple beaucoup plus approprié.

VIII

Les sociétés modernes sont les premières, dans l'Histoire, à expérimenter l'étrange idée que le destin de tout individu n'est pas de devenir adulte

mais de *rester jeune*, et cela éternellement. Sous le règne croissant de l'économie déchaînée, la vie des hommes tend donc à devenir une course parfaitement absurde pour ne jamais vieillir et ne jamais mourir, c'est-à-dire, en somme, pour se nier en tant qu'humanité. Cette terreur absolue de devenir adulte, c'est-à-dire d'assumer le fait qu'il nous faudra un jour à notre tour *laisser la place* (sans cette supposition l'acte de transmettre, qui est l'acte adulte par excellence, n'a plus le moindre sens), cette terreur n'est bien entendu que l'envers du mode de vie auquel nous contraignent les progrès du capitalisme moderne. Car, même en faisant abstraction du fait que toute société progressiste — vivant par définition *à l'ombre de l'avenir* — est philosophiquement tenue de mythifier la jeunesse (qui représente officiellement cet avenir), il existe des raisons spécifiques permanentes, sous le règne du Capital, pour transformer l'absurde désir de rester jeune *pour l'éternité* en impératif catégorique. L'existence du « Nomade Bouygues » — perpétuellement déplacé sur l'échiquier du monde en fonction des ordres de l'Économie et du Spectacle — exige, en effet, non seulement une santé physique à toute épreuve mais, surtout, une capacité de vivre sans jamais s'impliquer dans des relations profondes et *durables* (ce qui ne signifie pas, naturellement, indissolubles et éternelles). Or, *le moment de la jeunesse* — qui est celui où pour devenir soi-même on ne peut

faire autrement que *rompre*, d'une façon provisoire ou définitive, avec ceux qui nous ont permis, bien ou mal, d'arriver jusque-là, est peut-être le meilleur modèle qui soit d'une vie intégralement accordable avec les présupposés métaphysiques du Capital; c'est-à-dire avec la nécessité de tourner perpétuellement le dos à son passé et de ne nouer avec les autres que des relations essentiellement passagères. Toute la question, cependant, est de savoir jusqu'à quel point notre corps, et notre psychisme, peuvent, sans défaillir, soutenir cette contrainte capitaliste d'une jeunesse éternelle, c'est-à-dire d'une existence à jamais atomisée et perpétuellement mobile. Pour le dire dans les termes que Debord a rendus célèbres, jusqu'où peut-on « tourner sans fin dans la nuit » sans être « consumés par le feu »? La place que la toxicomanie — c'est-à-dire la production d'individus chimiquement assistés — occupe, réellement et symboliquement, dans les nouvelles générations, nous avertit déjà que rester jeune semble devenu à l'ère de l'économie triomphante, un problème pour la jeunesse elle-même. Ce qui est sûr, dans tous les cas, c'est que la contrainte capitaliste étant ce qu'elle est, la peur de vieillir et de mourir va prendre dans nos sociétés modernes une place qui n'a aucun équivalent dans les mondes antérieurs. Et le seul remède que l'utopie libérale sera conduite à proposer, pour guérir la maladie qu'elle crée, ne pourra être recherché que dans la possibilité de

refabriquer intégralement l'homme au moyen des nouvelles biotechnologies: autrement dit dans la création de ce que Fukuyama nomme, avec émerveillement, une « posthumanité », indéfiniment reprogrammable selon les progrès du système capitaliste. C'est ainsi que le libéralisme des Lumières finit, à son tour, — selon un schéma bien connu — par produire l'ersatz de religion qui est nécessaire à la cohérence de toute utopie. Ersatz dont l'intérêt des plus crétins pour la cryogénie, cette mythologie de Prisunic, est sans doute la forme la plus spectaculaire, et qui finit par nous faire regretter la grandeur des religions passées.

IX

L'idée selon laquelle la sensibilité socialiste aurait partie liée, sur le plan philosophique, avec les doctrines de la Gauche est une idée reçue qui, en France, remonte pour l'essentiel à l'affaire Dreyfus. Jusque-là, c'est-à-dire en fait depuis la Restauration, le « côté gauche » — comme on disait alors — s'était avant tout défini, comme le « Parti du Progrès, du Savoir et de la Raison » (je reprends ici une formule récente — et dans sa bouche élogieuse — du pauvre Jean Glavany). Cela signifie que la Gauche s'est toujours présentée, dans l'histoire, comme la seule héritière légitime de la philosophie des Lumières et, à ce titre, comme l'avant-garde la plus déterminée de toutes les moderni-

sations concevables, qu'elles soient d'ordre technologique, politique ou moral. Or la sensibilité socialiste a des origines autrement plus complexes. Elle ne se forge véritablement qu'au début du XIX^e siècle, d'abord à travers les multiples combats que mènent les ouvriers anglais (et irlandais) contre les modes d'existence dégradée qui leur sont imposés par la première modernisation industrielle. C'est en effet dans ces conditions historiques précises, comme l'écrit Engels dès 1845, que « les mœurs et les conditions de vie du bon vieux temps sont le plus radicalement détruites; c'est là où on en est arrivé à un point où l'expression « Old merry England » n'a plus aucun sens, parce qu'on ne connaît même plus cette vieille Angleterre par le souvenir et les récits des grands-parents »⁴ (Engels [N]). Le socialisme ouvrier se construit donc dès l'origine, dans un rapport éminemment critique à la modernité, avant tout à son individualisme destructeur (initialement le terme de « socialisme » est précisément forgé par Pierre Leroux pour désigner le contraire de l'individualisme absolu) et à ce curieux catéchisme industriel qui en est une conséquence habituelle. C'est pourquoi les premières théorisations philosophiques proposées par Engels des contestations ouvrières de la modernité se fondent en premier lieu, et très logiquement, sur la critique radicale de l'individualisme des

4. Engels: « La situation de la classe laborieuse en Angleterre » (éditions sociales, 1975), p. 58.

Lumières. « Si l'isolement de l'individu — écrit-il ainsi —, cet égoïsme borné, sont partout le principe fondamental de la société actuelle, ils ne se manifestent nulle part avec une impudence, une assurance si totale que dans la cohue des grandes villes. La *désagrégation de l'humanité en monades*, dont chacune a un principe de vie particulier, et une fin particulière, cette *atomisation du monde*, est poussée ici à l'extrême⁵. » On voit ainsi que le projet socialiste est philosophiquement porté, à sa naissance, par le désir qu'ont les premiers travailleurs modernes de protéger, contre les effets déshumanisants du libéralisme industriel, un certain nombre de formes d'existence communautaire (aussi bien urbaines que rurales) dont ils ont perçu *intuitivement* — et non grâce à une science « importée de l'extérieur » par de bienveillants tuteurs — qu'elles constituaient l'horizon culturel indépassable de toute vie humaine digne de ce nom. Naturellement, ce souci fondateur de maintenir « un monde commun » (selon l'expression de Hannah Arendt) est irréductible à une quelconque nostalgie des hiérarchies sociales de l'Ancien Régime. Le socialisme ouvrier — parce qu'il est, avant tout, une création *populaire*, reprenait naturellement à son compte l'idée *moderne* d'une égalité universelle, tout en veillant, bien sûr, à lui donner le contenu le plus concret possible. Mais le fait que le socialisme, comme communauté dési-

5. Engels (op. cit. p. 60).

rée des travailleurs enfin libres et égaux, doive aussi et d'abord se maintenir en tant que véritable communauté [O], (c'est-à-dire en tant qu'ensemble historique possédant une vie autonome, qu'aucun État, fut-il « rationnel », n'était fondé à organiser du dehors et d'en haut), immunisait généralement les premières critiques ouvrières, de nature par ailleurs très diverses, contre la plupart des illusions politiques propres au modernisme. Un théoricien anglais de l'époque — Evans — a, de ce point de vue, donné ce qui est, à mon sens, la meilleure définition possible de ces socialismes *ouvriers et populaires*, en écrivant que leurs deux ennemis permanents étaient « l'individualisme de l'économie politique anglaise qui, au nom de la liberté, fait des hommes entre eux des loups rapaces et réduit la société en atomes et le socialisme saint-simonien, cette papauté nouvelle, écrasante, absorbante, qui transformerait l'humanité en une machine où les vraies natures vivantes, les individus, ne seraient plus qu'une matière utile au lieu d'être eux-mêmes les arbitres de leur destinée [P] ».

X

Ce qu'on appelle la « Gauche », de nos jours, et en France, n'est donc en réalité que le produit d'un *compromis historique* particulièrement instable, négocié lors de l'affaire Dreyfus, entre ce socialisme ouvrier — qui, en France, était d'ailleurs

plus proudhonien que marxiste [Q] — et le camp républicain, c'est-à-dire celui des héritiers de la philosophie des Lumières (et donc, également, de toutes ses ambiguïtés philosophiques), pour lesquels l'unique ennemi, en toutes circonstances, ne pouvait être, par définition, que « l'Ancien régime » : entendons par là, tout ce qui, sous une forme ou une autre, était censé s'opposer aux effets, tenus pour *nécessairement* émancipateurs, du Progrès scientifique, industriel et « moral ». Pour comprendre les aventures de la Gauche moderne il suffit donc de se poser le problème suivant : que pouvait devenir cette configuration idéologique instable une fois que les principales puissances de l'Ancien régime auraient été historiquement éliminées (c'est chose faite depuis la Libération) et quand, au prétexte des *lois d'airain de l'économie*, elle aurait définitivement renoncé à maintenir dans ses programmes officiels « l'utopie » d'une critique *radicale* du capitalisme moderne (c'est chose faite depuis le début des années quarante-vingt) ? La réponse me paraît simple. Elle ne pouvait devenir que ce qu'elle est devenue : à savoir une simple machine politique destinée à légitimer culturellement, au nom du « Progrès » et de la « modernisation », toutes les fuites en avant de la civilisation libérale [R]. Or il est clair que dans cette fonction, la Gauche est infiniment mieux armée intellectuellement que toutes les droites de l'univers. Car s'il s'agit seulement, comme c'est

désormais le cas, de fonder l'infrastructure psychologique et imaginaire d'un monde entièrement « libre » et modernisé (c'est-à-dire composé d'atomes perpétuellement mobiles et sans autre programme métaphysique que celui de « vivre sans temps morts et jouir sans entraves ») alors les héritiers de Sade et de l'égoïsme stirnérien seront toujours plus compétitifs et plus efficaces que les « conservateurs » de tout acabit. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner (maintenant que toute idée d'une rupture avec la logique destructrice du capitalisme est partout présentée comme « utopique », « totalitaire », voire — crime de pensée suprême — « populiste » [S]) si cette Gauche moderne, ou « libérale-libertaire » [T], qui contrôle désormais à elle seule *l'industrie de la bonne conscience* (et domine, à ce titre, presque tous les secteurs du Spectacle et de la « culture jeune » qui en est le principe d'unification), constitue d'ores et déjà la forme idéologique la plus efficace et la plus appropriée, pour préparer, accompagner, et célébrer, les terribles développements à venir de l'Économie se déployant pour elle-même.

XI

L'avenir des hommes est forcément entre leurs mains, puisque à ma connaissance, aucun dieu, pas même le tout-puissant Internet, n'est en mesure de régler le cours de l'histoire. Si donc nous ne

voulons pas que la « cause de l'humanité » (Engels) devienne une cause perdue, il faut de toute urgence (dès lors que le temps, en devenant le temps de l'Économie, travaille contre les hommes et leur environnement), que ceux qui la défendent prennent enfin conscience que la critique radicale de *la représentation économique du monde*, telle qu'elle procède de la philosophie des Lumières, est devenue une tâche politique fondamentale, sans l'accomplissement de laquelle tous les autres combats partiels pour une société juste sont perdus d'avance. C'est seulement au prix de cette *décolonisation de notre imaginaire* (selon le mot de Serge Latouche) et de toutes les remises en question qu'elle impose inévitablement, qu'il sera à nouveau possible de résister *effectivement* aux différents maîtres du monde, qu'ils soient de « droite » ou de « gauche », chaque fois qu'ils s'appliquent à convaincre les peuples que *toutes* les modernisations qui leur sont imposées, représentent, *par principe*, un progrès merveilleux vers la *Terre Promise*, dont toute discussion doit être tenue a priori pour criminelle ou insensée. Une telle *révolution culturelle*, s'il faut lui donner un nom, suppose, naturellement, qu'on réactive tout ce qu'il y a eu d'excellent, ou tout simplement de raisonnable, depuis le XIX^e siècle, dans les multiples critiques socialistes, anarchistes et populistes de la modernité, critiques à présent ensevelies sous vingt ans de mensonge médiatique et politicien. Elle suppose surtout qu'on soit capable

de s'appuyer, dans ce travail qui est tout autant moral qu'intellectuel, sur tous les trésors de *common decency* (Orwell) qui continuent à animer la vie des hommes ordinaires, ces « *gens de peu* » comme les a nommés le sociologue Pierre Sansot, pour lesquels une vie humaine accomplie ne se mesure pas à la quantité de pouvoir qu'on est parvenu à accumuler sur ses semblables. Le souci de maintenir et d'universaliser cette *common decency* constituait, selon Orwell, l'une des ressources principales dont dispose encore *le peuple d'en bas* (comme le nommait déjà Jack London) pour avoir une chance d'abolir un jour les *privileges de classe* (terme qu'on croirait d'un autre temps, quand la chose qu'il désigne n'a sans doute jamais été si effective qu'à notre époque), et d'édifier une société d'individus libres et égaux, reposant autant qu'il est humainement possible sur le don, l'entraide et la civilité [U]. Une telle analyse me paraît toujours pertinente. Miguel Amorós a, certes, raison de nous rappeler que la modernité capitaliste « produit à la fois l'insupportable et les hommes capables de le supporter » [V]. Mais nous nous trouvons vraisemblablement pour assez longtemps encore, dans les conditions historiques décrites par le jeune Marx lorsqu'il affirmait que « l'humanité possède le rêve d'une chose dont il ne lui manque que la conscience pour la posséder réellement ». Dans l'hypothèse où le combat des peuples et des individus pour instituer une société *libre, égalitaire et*

décente (Orwell) parvenait, d'une part, à identifier correctement ses cibles et, de l'autre, à se réapproprier ses fondements moraux originels (la « colère généreuse » dont parle encore Orwell, pour la distinguer de toutes les figures du ressentiment et des passions tristes, si répandues dans le monde militant) il se pourrait même que la grande muraille de l'Économie triomphante, qui encercle, chaque jour un peu plus, la vie et la liberté des hommes, finisse par s'effondrer aussi rapidement qu'un vulgaire mur de Berlin, devenant, à son tour, un objet d'étonnement et de mépris pour les hommes qui vivront après nous [W].

Scolies I

[A]

Le rôle joué, dans la radicalisation libérale, par les administrations Reagan et Thatcher, ainsi que par les institutions dirigeantes de la communauté européenne, est universellement admis. Les médias officiels, en revanche, sont, nettement plus discrets quand il s'agit de rappeler que l'une des premières tentatives pour expérimenter sur un peuple les idées de Milton Friedman et de ses « Chicago boys », a été le *coup d'État libéral* d'Augusto Pinochet, en septembre 1973. Sans doute tient-on ici une des raisons qui expliquent la singulière mansuétude dont le vieux dictateur chilien a bénéficié, lors de son bref exil doré dans la patrie de Tony Blair. De toute évidence, aux yeux des dirigeants européens, la torture ne possède pas la même signification selon qu'elle est pratiquée par un nationaliste serbe ou par un partisan du libre échange et des privatisations.

[B]

Décisive, sous ce rapport, semble être la réunion sous l'égide de l'OCDE, en mai 1971, des principaux experts patronaux du Japon, des États-Unis, et d'Europe occidentale, venus à Paris pour confronter leurs analyses de la crise politique du système capitaliste et préparer en commun les ripostes appropriées.

[C]

On trouvera une présentation très claire du problème théorique de l'équilibre général dans le livre de Jacques Sapir, *Les trous noirs de la science économique* (Albin Michel, 2000) ainsi, bien sûr, que dans les indispensables ouvrages pédagogiques de Bernard Maris. On doit souligner, ici, que, pour son propre compte, Debreu s'est toujours efforcé de dissimuler le sens réel de ses travaux mathématiques, chaque fois qu'il s'agissait de présenter au grand public leurs implications politiques véritables. Devant une telle attitude, Bernard Maris avance, entre autres, l'hypothèse de la malhonnêteté intellectuelle (*Lettre ouverte aux gourous de l'économie*, Albin Michel, 1999). Il est effectivement très probable que les amitiés politiques et les intérêts de carrière aient joué un rôle dans ce comportement insolite. Mais, d'une façon plus générale, l'anecdote illustre surtout le divorce, consommé depuis le milieu des années soixante-

dix, entre, d'un côté, *l'économie savante* — dont les modèles sont construits de façon extrêmement rationnelle, mais tournent nécessairement à vide du fait de l'abstraction absolue de leurs postulats initiaux — et, de l'autre, *l'économie apologétique* (ou *vulgaire*, si l'on adopte la terminologie de Marx) dont l'activité ne consiste plus, pour l'essentiel, qu'à retraduire sous une forme épistémologiquement présentable les intérêts et les fantasmes des *global leaders* et de leurs associés politiques. Si la première continue de nos jours à être pratiquée par une minorité de logiciens brillants — quoiqu'assez souvent autistes — c'est uniquement parce que, du fait de sa simple existence, désormais purement formelle, elle représente une caution intellectuelle indispensable à cette économie vulgaire (on songe au ton inimitable des éditoriaux de *la pensée hebdomadaire*), qui finit sans cesse de s'en réclamer pour n'avoir jamais à s'en déduire.

[D]

Dans une nation comme la France, où les classes populaires, en raison de leur histoire, possédaient de solides réflexes anticapitalistes, il n'a pas fallu moins, en 1984, que l'intervention solennelle d'Yves Montand en personne, pour achever de disposer les esprits en faveur de la nouvelle donne idéologique. Aux États-Unis, quelques années auparavant, les élites dirigeantes avaient ouvert la

voie de façon plus pragmatique encore, en favorisant directement l'élection à la présidence d'une ancienne gloire d'Hollywood. Ces nouvelles manières de procéder — qui ont pu paraître curieuses sur le moment — sont en réalité aisément explicables. Si « le spectacle est le capital à un tel degré d'accumulation qu'il devient image » (Guy Debord, *La société du Spectacle*, thèse 34), les professionnels du spectacle et de la communication tendent logiquement à devenir les mieux placés — qu'ils en aient conscience ou non — pour disséminer l'imaginaire du système dans la totalité du corps social ; avec, il est vrai, dans leur cas, cette particularité que la promotion de l'imaginaire libéral, doit toujours s'accomplir à partir de son seul versant « libertaire » et « citoyen », et au moyen d'un recyclage rapide (assez indécent pour qui connaît les carrières et les modes de vie réels) de la mythologie romantique de l'artiste — à la fois maudit, rebelle et conscience du genre humain — forgée au XIX^e siècle, dans des conditions historiques tout à fait différentes. De fait, de la campagne de Maastricht à la guerre du Golfe ou de la guerre du Kosovo au psychodrame « citoyen » des élections présidentielles de 2002 (cette « shamepride » selon le mot parfait de Philippe Muray), les artistes officiels du showbiz ont toujours su se retrouver à l'avant-garde (et à l'avant-scène) de tous les combats où était en jeu la défense de l'ordre économique et culturel qui assure leur si rentable célébrité. (Sur le psychodrame « citoyen », on relira l'ar-

ticle prémonitoire de Marcel Gauchet : « Les mauvaises surprises de la lutte des classes », *le Débat*, mai 1990.)

[E]

Il me paraît difficile de comprendre la configuration des philosophies politiques modernes si on ne prend pas en compte l'effet des guerres civiles religieuses (« le pire des maux », selon Pascal) qui en dévastant l'Europe du XVI^e siècle ont ancré dans la vie quotidienne des contemporains, la peur et la défiance réciproque. Du côté des philosophies du Contrat, l'« état de nature », qui est leur point de départ spécifique, apparaît ainsi toujours — que ce soit de façon originelle (Hobbes) ou dérivée (Rousseau) — comme un état où règne *la guerre de tous contre tous*. Et du côté des philosophies du Marché, l'échange économique — tenu pour naturel — est d'abord célébré pour ses vertus pacifiantes, qu'on prend toujours soin d'opposer aux effets destructeurs des passions guerrières et religieuses (c'est la théorie du « doux commerce »). Dans les deux cas, l'État républicain et le Marché libéral (c'est-à-dire les deux développements, à la fois opposés et complémentaires du postulat individualiste moderne) fondent leur légitimité essentielle sur une capacité proclamée à assurer enfin la paix civile et la concorde des esprits. Comme on peut le voir, cette double déduction des pouvoirs modernes (celui de l'État et celui du Marché) implique une

rupture radicale avec les analyses antiques (notamment aristotéliennes) de l'homme comme « animal politique ». Il convient également de remarquer que si *la guerre de tous contre tous* est la conséquence logique de l'hypothèse d'une humanité originellement divisée en individus indépendants et centrés sur eux mêmes, la *monadologie économique* des libéraux ne peut que reproduire, ou déplacer à un autre niveau, les conditions anthropologiques de cette guerre. C'est donc pour des raisons de structure que l'hypothèse du « doux commerce » se réalise toujours sous la forme de son contraire apparent: *la guerre économique mondiale et généralisée*.

[F]

L'idée que l'*intérêt* est le véritable moteur de toutes les actions humaines, constitue un aboutissement logique des efforts entrepris depuis le XVI^e siècle pour discréditer les passions qui sont supposées conduire les hommes à s'entre-tuer *sans raison*: d'un côté, le désir de gloire et la mythologie de l'honneur des élites guerrières, de l'autre le fanatisme des passions religieuses. C'est ainsi qu'on voit se mettre en place, tout au long du XVII^e siècle, de la Rochefoucauld aux écrivains jansénistes, tout un travail de *démolition du héros* (selon l'heureuse expression de Paul Bénichou), travail qui constitue, au fond, la véritable origine intellectuelle des philosophies du *soupçon* et de la *déconstruction*. Il suffit, par exemple, d'ouvrir le traité de Jacques Esprit

sur les « Faussetés des vertus humaines » — Paris, 1678 — pour constater, en somme, que tout Bourdieu est déjà là, moins, évidemment, la posture scientifique et l'appareil de décoration statistique. C'est dans un tel cadre historique qu'il faut replacer l'opposition, qui va devenir centrale dans la philosophie des Lumières, entre les *passions*, qui emportent les hommes et les conduisent à se détruire ou s'entre-tuer, et l'*intérêt*, qui, *s'il est bien calculé*, constitue un motif d'agir pleinement conforme à la raison. En ce sens, l'apparition du système capitaliste — dont le projet se fonde sur la « science » des effets admirables que produit la combinaison spontanée des intérêts bien compris — ne doit plus être expliquée comme la conséquence inéluctable du degré de développement objectif atteint par les rapports marchands à la fin du moyen âge européen. Jean Baechler (*Les origines du capitalisme*, Gallimard, 1971) et Jack Goody (*L'Orient en Occident*, trad. fr., Seuil, 1999) ont suffisamment démontré qu'un essor comparable, parfois même appuyé sur des techniques analogues (comme, par exemple, la comptabilité en partie double) s'était déjà produit à plusieurs reprises dans l'histoire, sans engendrer pour autant un système capitaliste, au sens précis du terme. En réalité le projet capitaliste, qui est, fondamentalement, une singularité occidentale, naît de la rencontre, en grande partie accidentelle, entre, d'une part, une accélération classique des échanges marchands (souvent liée, comme le note Baechler à propos du

Japon « féodal », à une crise des systèmes de régulation politique de la société civile) et, d'autre part, une configuration politique et philosophique suffisamment particulière, pour conférer à cette accélération classique un destin historique inédit. Encore faudra-t-il, pour qu'une telle rencontre délivre tous ses effets, que soit élaboré l'imaginaire de la *science nouvelle* (à travers les débats de la *Royal Society* et les travaux de Bacon, Galilée, Descartes, Hobbes ou Boyle) qui permettra à l'ultime condition de possibilité de l'expérience capitaliste de prendre corps: l'idée d'une « science » mathématisable de la richesse des nations.

[G]

Le sujet monadique — ou *hors connexion* — est un mythe anthropologique, puisque, même devenu autonome, un individu demeure toujours précédé et habité par d'autres que lui (en termes plus philosophiques, une subjectivité ne peut se construire et s'autonomiser, que sur un fond préalable d'*intersubjectivité*). Cela ne signifie cependant pas qu'un individu donné ne puisse s'autoriser à vivre *comme si* il était seul au monde, devenant par là même un enfer pour les autres. C'est même là en vérité, l'effet le plus commun que produit, à la longue, la dynamique *objective* de l'égoïsme libéral. Comme l'écrit Marx (*La question juive*), la société bourgeoise est « la sphère de l'égoïsme, de la *guerre de tous contre tous*. Elle n'est plus l'essence de la

communauté mais l'essence de la distinction. Elle est devenue ce qu'elle était originellement; elle exprime la séparation de l'homme de sa communauté, de lui-même et des autres hommes ». Si, à la suite de Hobbes (qui, sur ce point, a tout dit), nous savons saisir la relation dialectique qui unit le développement de la guerre de tous contre tous et celui de la défiance réciproque et du *sentiment d'insécurité*, on comprend que l'incapacité *ontologique* de la Gauche à critiquer de façon radicale, et même simplement cohérente, la dynamique du Capital (puisque'elle constitue elle-même l'un des présupposés intellectuels de cette dynamique progressiste), s'accompagne d'une incapacité correspondante à percevoir autrement que comme un fantasme, le sentiment d'insécurité qui envahit inévitablement les classes populaires à mesure que l'atomisation libérale du monde démantèle progressivement leurs anciennes conditions d'existence. (Sur la manière dont l'urbanisme moderne concourt, de façon décisive, à cette atomisation du monde, en inscrivant dans la pierre et dans l'espace les présupposés métaphysiques du Capital, on peut relire avec profit les ouvrages prophétiques de Michel Ragon et, particulièrement, *Les erreurs monumentales*, Hachette, 1971.)

[H]

En définissant ironiquement la pratique des courtisans de son époque par la triple « obligation »

de « recevoir, prendre, et demander » (*Le mariage de Figaro*, acte II, scène III), Beaumarchais décrit en réalité à la perfection, les logiques modernes qui constituent le contrepoint exact des contraintes du don (la triple obligation de « donner, recevoir et rendre »). Sur le sens précis de ces contraintes et, parmi l'immense littérature consacrée au paradigme du don, signalons, pour leur qualité pédagogique : Jacques Godbout et Alain Caillé, *L'esprit du don*, La Découverte, 1992 ; Jacques Godbout, *Le don, la dette et l'identité*, La Découverte, 2000 ; Alain Caillé, *L'anthropologie du don*, Desclée de Brouwer, 2000 ; ainsi que l'excellente synthèse de Bruno Viard, *Les trois neveux* (ch. 2 sur Mauss, pp. 65 à 103), PUF, 2002. Pour un développement plus « universitaire » de la question, on trouve des précisions très intéressantes dans l'entretien d'Alain Caillé avec J.P. Clero et Ch. Lazzeri (paru dans *Cités*, n.° 10, 2002, PUF) et dans le récent livre de Mark Anspach, *À charge de revanche : figures élémentaires de la réciprocité* (Seuil, 2002).

[I]

Sur l'anthropologie du voisinage il est toujours utile de consulter la somme impressionnante de Pierre Toulgouat : *Voisinage et solidarité dans l'Europe du Moyen Âge*, Paris, 1981. En rappelant que la civilité quotidienne de toutes les communautés de base a toujours reposé, historiquement, sur des formes de réciprocité — de nature évidem-

ment très variable — qui ne sont pleinement intelligibles qu'à partir des cycles du don, je n'entends pas idéaliser la vie réelle des classes populaires. On sait bien que la tribu, le village et le quartier ont toujours connu l'autre aspect des relations humaines ; celui où s'enchaînent les haines, les jalousies et les rivalités violentes. Mais ce second aspect est, la plupart du temps, nécessairement subordonné au premier. Comme l'observent avec bon sens Monique Bourin et Robert Durand (*Vivre au village au Moyen Âge. Les solidarités paysannes du XI^e au XIII^e siècle*, 2^e édition, Presses Universitaires de Rennes, 2000), « la sociabilité qui peut engendrer une solidarité active peut aussi produire son contraire, c'est-à-dire l'opposition, les heurts, la chicane, la violence. Pourtant, quand on examine une communauté villageoise dans la longue durée, on acquiert vite la conviction que, par-delà les conflits internes vécus au quotidien, c'est l'entraide, l'esprit de groupe, les sentiments communs qui l'emportent. Nous sommes donc fondés à établir l'équation entre la solidarité et les structures paysannes de sociabilité suscitées ou acceptées par des communautés paysannes ». Sans ce primat tendanciel de la solidarité sur le conflit, il est difficile d'imaginer, en effet, comment la plupart des communautés historiques connues auraient pu exister autrement que de façon éphémère. Cette analyse doit logiquement être étendue aux communautés urbaines et rend assez bien compte de la vie réelle des quartiers populaires, du moins tant que l'urbanisation capita-

liste et la délinquance corrélative, n'ont pas réussi à démanteler entièrement la base matérielle des systèmes de confiance et de réciprocité qui ont toujours *traditionnellement* uni les membres d'un même groupe, quelles que soient, par ailleurs, leurs multiples occasions de se diviser.

Il serait intéressant, en revanche, d'étudier les transformations susceptibles d'affecter en profondeur les formes de la sociabilité — et de « l'esprit du don » qui les soutient — dans le cas très particulier des classes dominantes *modernes*. Ici, en effet, l'hypocrisie, le cynisme ou, à l'inverse, la mauvaise conscience et le mensonge à soi-même, sont probablement des dispositions structurales dans la mesure où ces classes sont contraintes, en permanence, de reproduire et de développer les conditions d'un mode de vie privilégié (c'est-à-dire qui ne peut, par définition, *être universalisé sans contradiction*, ne serait-ce que pour des raisons matérielles) et cela, à l'intérieur d'un imaginaire qui s'édifie — à la différence de celui des *élites antérieures* — sur la dénégarion des inégalités qui fondent ces privilèges. Sans doute est-ce un tel dispositif qui explique, entre autres, le rôle insolite que joue dans la bonne conscience des classes privilégiées contemporaines, la compassion philanthropique pour l'« exclu », qu'il soit SDF, « sans-papiers », « jeune des cités » ou autre. C'est que l'exclu, si on lui confère le monopole de la souffrance légitime, présente un double avantage : d'abord parce qu'il appartient à une catégorie, par

définition, minoritaire (ce qui restreint immédiatement le champ de l'injustice et, partant, celui de la mauvaise conscience) ensuite, et surtout, parce qu'il permet de renvoyer d'un seul coup, *par sa seule existence*, l'ensemble des travailleurs ordinaires, *inclus* dans le système d'exploitation classique, du côté des nantis et des privilégiés.

De telles études conduiraient probablement à mettre en évidence la façon dont l'ancienne civilité tend, dans la vie quotidienne des nouvelles classes dominantes, à se dégrader inévitablement en simple *comédie sociale* (sur le modèle des relations de voisinage dans les banlieues résidentielles des États-Unis) et pour quelles raisons ces classes sont conduites à préférer aux structures traditionnelles fondées sur la logique du don, une organisation en *réseaux* dont la finalité est purement instrumentale (appuis négociés pour une carrière professionnelle, politique ou médiatique, accès aux « informations classées » — bonnes filières, bonnes adresses, etc., facilités de bénéficier des différents passe-droits sans lesquels il n'est pas d'élites dignes de ce nom). De ce point de vue, en soutenant que les cérémonies du don ne sont rien d'autre qu'un détour hypocrite et un masque destinés à dissimuler l'éternelle volonté humaine d'accumuler du « capital symbolique » (Hobbes ne disait déjà rien d'autre) je crains que la sociologie de Bourdieu n'ait surtout contribué à assurer une validité universelle (et une caution « scientifique ») aux *habitus* et manières de voir qui caractérisent les nouvelles classes dominantes.

Cf. l'étude classique de Stuart Ewen, *Consciences sous influence. Publicité et genèse de la société de consommation*, Aubier, 1983 (éd. américaine, 1977). L'auteur y décrit magistralement le processus historique qui a permis, dans les années vingt, d'imposer à tous les Américains, « l'envie d'acheter » comme *mode de vie* et culture à part entière; et cela, grâce à la collaboration féconde des grandes firmes industrielles et des agences de publicité de Madison Avenue. Il montre également la claire conscience que les publicitaires du temps avaient des enjeux politiques de leur propagande en faveur de la consommation de masse: « Tout en faisant participer la consommation de masse à la lutte contre le bolchevisme et la politique « de classe » en général, le consummatisme jouait un rôle politique positif dans l'idéologie des affaires: la *démocratie* apparaissait comme l'expression naturelle de la production industrielle américaine, sinon comme un sous-produit du système marchand. En identifiant la consommation des biens à la liberté politique, cette représentation devenait possible. » (op. cit. p. 96). Si cette propagande publicitaire (et la « tyrannie des marques » qui lui correspond) est ainsi devenue, depuis bientôt un siècle, l'axe principal du processus de formation de « l'homme nouveau » (en attendant les hypothétiques reprogrammations génétiques, autorisées par les biotechnologies), d'autres

instances continuent, naturellement, à jouer un rôle important dans ce processus. On se doute bien, par exemple, que la fabrication industrielle de *lofteurs* et de *star-académiciens* à bac+3 (fabrication de plus en plus nécessaire à la reproduction pacifiée du Système), doit énormément à l'École de la Reforme, et à ses innombrables experts en « sciences » de l'éducation (ne serait-ce que pour enseigner, le plus tôt possible, à ces jeunes cobayes humains une ignorance suffisante du français et de l'intelligence critique).

Pour mesurer à quel point est effectivement déli-rante l'idée que *l'esprit du capitalisme* serait conservateur, autoritaire et patriarcal, il n'est que d'observer cinq minutes n'importe quelle variante de sa propagande quotidienne (publicité, mode, culture jeune, fêtes « citoyennes », journalisme, etc.). On constate aussitôt que le système du « laissez passer, laissez faire », dès qu'il atteint sa forme historique accomplie, ne peut fonctionner avec une efficacité maximale que s'il parvient, à chaque instant, à convertir la transgression permanente de toutes les valeurs héritées, en impératif catégorique et principe de sa propre expansion illimitée (on trouvera dans *Epok*, le magazine des commerçants de la Fnac, une illustration caricaturale de cette nécessité économico-culturelle). La sacralisation permanente du désir, des différentes postures « rebelles » ou pro-

vocatrices, et de l'*innovation* sans fin, ne doit cependant pas être comprise comme la marque des seules formes développées de l'esprit capitaliste, même si c'est naturellement dans les conditions historiques de la consommation généralisée qu'elle trouve à se déployer de la façon la plus cohérente. En tant qu'idée, elle est nécessairement présente dès les commencements de la philosophie libérale, lorsque celle-ci n'est encore qu'une utopie ingénieuse, soustraite à l'obligation de négocier des compromis historiques avec les différentes puissances établies, comme ce sera le cas tout au long du XIX^e siècle. Il suffit pour s'en convaincre — et à ne s'en tenir qu'au seul exemple italien — de considérer l'activité débridée des jeunes libéraux de « l'Académie des coups de poings », et de mesurer avec quelle joyeuse radicalité ils sont déjà capables, dans leur revue *Il Caffè*, de développer selon leurs ultimes conséquences, certains des principes tout neufs du libéralisme des Lumières; (cf. *Il Caffè*, 1764-1766, anthologie bilingue publiée en 1997 aux éditions de l'E.N.S. de Saint-Cloud). On y découvrira, entre autres, sous la plume de Beccaria, l'un des premiers essais de mathématisation du comportement économique rationnel. Aux termes de savants calculs, le jeune auteur pense ainsi pouvoir établir que « l'effort à accomplir pour contrebalancer l'impôt par la contrebande, sera égal au carré de la valeur de la marchandise, divisé par la somme de la valeur et de l'impôt » (*Il Caffè*, p. 247). Comme on peut le voir, sur cet exemple, l'esprit capitaliste originel n'a

qu'un souci très limité des valeurs traditionnelles. Il est même assez significatif que l'un des premiers théorèmes imaginés par la « science » capitaliste ait eu pour objet de *rationaliser une pratique délinquante* (avec plus d'élégance conceptuelle, il est vrai, que les efforts comparables, déployés deux siècles plus tard, par l'impossible sociologie d'État).

[L]

Sur le rôle du nomadisme et de la mobilité comme conditions transcendantales du projet capitaliste développé, on se reportera aux analyses de Boltanski et Chiapello (*Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, 1999), et à celles de Richard Sennet (*The corrosion of character. The personal consequences of work in the new capitalism*, New York, 1998; trad. fr. *Le travail sans qualités*, Albin Michel, 2000). Le second ouvrage décrit avec une précision admirable, et à travers une série de monographies passionnantes, les contradictions et les impasses anthropologiques auxquelles conduit inévitablement la logique du capital: « Comment poursuivre des fins à long terme dans une société qui ne connaît que le court terme? Comment entretenir des relations sociales durables? Comment un être humain peut-il se forger une identité et construire un itinéraire dans une société faite d'épisodes et de fragments? Dans la nouvelle économie, l'expérience dominante est celle de la dérive de lieu en lieu, de job en job. Si l'on permet de présenter le dilemme

de Rico [le cadre supérieur américain de la monographie n° 1], je dirais que le capitalisme du court terme menace de corroder son caractère, en particulier les traits de caractère qui lient les êtres humains les uns aux autres et donnent à chacun un sentiment de son moi durable » (*Le travail sans qualités*, p. 31).

[M]

En écrivant que le développement du système capitaliste obéit à une *logique*, c'est-à-dire à une tendance inexorable, *pour autant qu'on ne lui résiste pas*, à déployer jusqu'à leur dernière extrémité l'ensemble des effets dont il est conceptuellement porteur, je pense m'être suffisamment démarqué de toutes les « théories du complot »; ainsi que de leur matrice intellectuelle, la critique antireligieuse des Lumières, pour laquelle la foi ne peut s'expliquer que comme l'effet de la rencontre « entre un imbécile et un fripon ». Cela ne signifie pas, bien sûr, que les classes qui dominent ce monde (et qui sont elles-mêmes divisées en fractions aux intérêts contradictoires) soient, par nature, étrangères à toute activité de manipulation ou de lobbying, ni qu'elles n'interviennent, de toutes les manières possibles, dans les différents lieux où se rédigent les lois et où se prennent les décisions. Cela signifie seulement que même dans l'hypothèse surréaliste où les puissants de ce monde ne désireraient s'enrichir que par amour de l'humanité et dans l'intérêt des pauvres

(hypothèse à laquelle seuls des Alain Duhamel ou des Jean-Marie Colombani peuvent affecter de prêter crédit), il existe une dynamique objective du système et de son imaginaire, qui porte l'humanité dans une direction toujours identique, sous réserve, encore une fois, que nul ne s'organise pour inverser cette dynamique. Le fait, par exemple, que l'imaginaire personnel d'un Jean-Marc Bosman — dans le champ du football — celui d'un Philippe Meirieu — dans le champ de l'école — ou celui de la plupart des journalistes — dans le champ des media officiels — soient, tous, merveilleusement synchronisés avec la logique dialectique du Capital, suffit généralement à expliquer que toutes les idées qui peuvent naître dans ces brillants cerveaux, qu'elles qu'en soient, à l'origine, la sincérité ou les intentions subjectives, sont, *par avance*, destinées à être toujours récupérées et recyclées au profit de l'ordre libéral et de son mouvement perpétuel. Sous cet angle, il devient, bien sûr, tout à fait indifférent de chercher à déterminer dans quelles proportions cette harmonie préétablie entre le fonctionnement d'un cerveau individuel et la logique d'un système, procède d'une naïveté enfantine, d'un pur cynisme, de l'ambition carriériste, de la perversion psychologique, du mensonge à soi-même, ou du crétinisme le plus plat.

[N]

Engels va jusqu'à écrire, à propos des conditions de vie préindustrielles des tisserands anglais, ces

lignes de nature à démoraliser n'importe quel électeur de gauche (à moins, bien sûr, que sa propre inculture ne lui fasse tenir Friedrich Engels pour un louche agitateur populiste d'une Autriche quelconque) : « Ainsi les ouvriers vivaient une existence tout à fait supportable et ils menaient une vie honnête et tranquille en toute piété et honorabilité; leur situation matérielle était bien meilleure que celle de leurs successeurs; ils n'avaient nullement besoin de se tuer au travail, ils n'en faisaient pas plus qu'ils n'avaient envie, et ils gagnaient cependant ce dont ils avaient besoin, ils avaient des loisirs pour un travail sain dans leur jardin ou leur champ, travail qui était pour eux un délassement, et pouvaient en outre participer aux distractions et jeux de leurs voisins; et tous ces jeux: quilles, ballon, etc. contribuaient au maintien de leur santé et à leur développement physique. C'étaient pour la plupart des gens vigoureux et bien bâtis dont la constitution physique était bien peu ou pas du tout différente de celles des paysans, leurs voisins. Les enfants grandissaient au bon air de la campagne, et s'il leur arrivait d'aider leurs parents dans leur travail, cela ne se produisait que de temps à autre, et il n'était pas question d'une journée de travail de huit ou douze heures » (op. cit., pp. 36-37). Ce souci fondateur du socialisme originel de se démarquer aussi bien des partisans de l'Ancien régime que de ceux de la modernité industrielle, se traduit chez Engels par des consignes méthodologiques très claires : « Dans la plupart des citations j'ai indiqué le parti auquel appartiennent ceux dont j'utilise

la caution parce que — presque toujours — les libéraux cherchent à souligner la misère des districts agricoles en niant celle des districts industriels, tandis qu'à l'inverse les conservateurs reconnaissent la détresse des districts industriels mais veulent ignorer celle des régions agricoles. C'est pour cette raison que, là où les documents officiels me faisaient défaut, j'ai toujours préféré, quand je voulais décrire la situation des ouvriers d'usine, un document *libéral*, afin de battre la bourgeoisie libérale avec ses propres déclarations, pour ne me réclamer des Tories ou des chartistes que lorsque je connaissais l'exactitude de la chose pour l'avoir vérifiée moi-même, ou bien lorsque la personnalité ou la valeur littéraire de mes autorités pouvait me persuader de la vérité de leurs affirmations » (op. cit. p. 33). Voilà, sans doute, de sages précautions dont gagneraient, de nos jours, à s'inspirer les Dubet, Baudelot, Wieworka, Mucchielli, et autres monuments intellectuels de la sociologie d'État.

[O]

Sur les fondements philosophiques du concept de « communauté », on se reportera à l'excellente étude de Roberto Esposito, *Communitas* (Collège international de philosophie, PUF, 2000). L'auteur y rappelle notamment que le terme dérive du latin *munus* qui désigne un élément essentiel de la séquence du don, telle que l'analysent Mauss et Benveniste. On peut voir dans cette étymologie

comme un symbole des limites anthropologiques de l'Économie et du Droit. La fonction historique commune de l'échange marchand et du contrat juridique, est en effet de réunir des sujets préalablement séparés, c'est-à-dire des sujets qui ont été construits par élimination de toutes les dimensions qui définissent *l'intersubjectivité*. Or aucune société n'est *anthropologiquement pensable*, si on ne reconnaît pas à ces structures intersubjectives (le langage, l'inconscient, le cycle du don, etc.) une priorité transcendante qui commande jusqu'au mode d'individualisation et d'autonomisation des sujets eux-mêmes. C'est pourquoi ni le Droit, ni l'Économie ne peuvent jamais, *si nécessaires et émancipateurs soient-ils par ailleurs*, constituer le point de départ philosophique ou la base pratique d'une communauté véritablement libre, c'est-à-dire d'une communauté d'individus dont *l'autonomie* ne trouve pas ses conditions de possibilité dans leur *atomisation*.

[P]

La référence à Evans est donnée sans autre précision par Jérôme Peignot dans son livre sur *Pierre Leroux, inventeur du socialisme* (Klincksieck, 1988, p. 21). Mais la formulation semble empruntée à Leroux lui-même puisqu'on la retrouve telle quelle dans son texte fondateur de la *revue encyclopédique* d'octobre 1833: « De l'individualisme et du socialisme » (cf. l'anthologie des œuvres de Pierre Leroux

établie par Bruno Viard, Desclée de Brouwer, 1997, p. 157).

[Q]

Ce compromis historique entre la Gauche et le mouvement socialiste n'est, bien sûr, pas spécifique à la France. À la fin du XIX^e siècle il se met progressivement en place dans toute l'Europe (notamment en Allemagne à travers les débats initiés par E. Bernstein et C. Schmidt dans le cadre de la querelle du « révisionnisme » et du « retour à Kant »). Il est également nécessaire de rappeler qu'une partie du mouvement ouvrier est toujours demeurée très critique à l'égard de ce compromis. Le souci de maintenir *l'autonomie des travailleurs* par rapport à la Gauche républicaine ou libérale explique ainsi, aussi bien le maintien de la généreuse tradition *anarcho-syndicaliste* que les efforts, infiniment plus douteux, déployés dans le cadre de la « bolchevisation » des sections nationales du Komintern, au milieu des années vingt — pour substituer la stratégie « classe contre classe » aux différents projets d'« union de la gauche ». Sous ce rapport c'est bien l'expérience ambiguë des « fronts populaires » qui constitue, après l'affaire Dreyfus, le second moment décisif dans l'édification de cette *Gauche du XX^e siècle* telle qu'elle aura finalement survécu, avec sa grandeur et ses errements constitutifs, jusqu'au début des années quatre-vingt. En écrivant ceci je ne songe nullement à minimiser les nombreux effets

positifs de ce compromis historique. Il est certain, par exemple, que l'inscription du mouvement d'émancipation des travailleurs dans la thématique universaliste des Lumières a souvent permis de protéger les socialismes ouvriers et populistes contre les dérives perverses où conduit inéluctablement la tendance à séparer *la cause du peuple* de celle de l'humanité (c'est, sans doute, à quoi songeait le vieux révolutionnaire August Bebel lorsqu'il dénonçait dans l'antisémitisme « le socialisme des imbéciles »). Il reste que si, dans l'histoire, le mot de Gauche a rimé bien plus souvent avec Progrès qu'avec Peuple (on se reportera ici aux remarquables études de Marc Crapez) ce compromis historique était voué à se défaire une fois que l'alliance défensive contre les puissances de l'ancien régime (l'Armée, l'Église et la grande propriété foncière) aurait cessé d'avoir le moindre objet.

[R]

Si nous acceptons ces distinctions très générales (la Gauche comme le parti des Lumières et des « forces de progrès », dressé contre toutes les figures de l'Ancien Régime; le Socialisme comme l'expression philosophique des révoltes ouvrières du XIX^e siècle contre les effets inégalitaires et déshumanisants de la modernisation libérale — modernisation qui constitue justement le développement le plus radical et le plus cohérent de l'axiomatique des Lumières), on peut conclure qu'en renonçant partout

au compromis historique qui l'avait unie aux classes populaires, la Gauche s'est trouvée, pour ainsi dire, rendue à elle-même et à sa propre vérité. Dégagée, en somme, de la pesante obligation électorale d'invoquer sans cesse les travailleurs de Lip ou les paysans du Larzac (devenus depuis, grâce à l'intelligentsia éclairée, une improbable coalition de « beaufs » ou de « Deschiens ») et libre, enfin, de consacrer l'essentiel de son temps aux états d'âme, autrement distrayants, des différentes émules de Jean-Paul Gaultier, Emmanuelle Béart, ou Pierre Arditi. Il est donc particulièrement vain et illogique, d'attendre la moindre rédemption politique de l'appel rituel à « reconstruire » ou « refonder » une Gauche qui soit « vraiment de gauche ». D'une part, parce que c'est précisément là, ce qu'en deux décennies, elle est réellement redevenue. Et surtout, parce qu'un tel appel a régulièrement pour effet majeur de rendre impossible *l'indispensable jonction politique* avec ces millions de travailleurs à présent réfugiés dans l'abstention électorale ou le vote à droite, parce qu'ils rejettent *intuitivement* les effets destructeurs de *l'atomisation du monde*; et parce qu'ils ont suffisamment d'intelligence pour refuser de se reconnaître dans ces vigilarits défenseurs du Bien aux yeux desquels l'émancipation du genre humain a fini par se confondre avec le remplacement du vieux despotisme de l'Avenue Foch par la tyrannie, indéniablement plus décorative, de la Place des Vosges et du Marais. Nouvelle donne qui, soit dit en passant, confirme à quel point Paris *est vraiment très mal parti*.

On ne le dira jamais assez, l'une des manipulations les plus extraordinaires réussies durant ces vingt dernières années par les professionnels du mensonge journalistique, aura vraisemblablement été de transformer le concept de « populisme », pièce maîtresse de l'héritage révolutionnaire depuis le XIX^e siècle, en un concept-repoussoir, à peu près synonyme de nazisme. Même Pierre-André Taguieff, esprit pourtant si lucide, a du mal, dans son dernier livre, par ailleurs très documenté (*L'illusion populiste*, Berg international, 2002) à se défaire tout à fait de la glu habilement répandue par les politologues de l'ordre établi. Il suffit pourtant de relire la plupart des textes de la tradition révolutionnaire (sans même remonter aux origines russes et américaines) pour mesurer l'ampleur du détournement et la puissance des moyens de falsification qui ont été nécessaires pour le mener à bien. Reportons-nous, par exemple, pour ce qui est de l'histoire du populisme, au texte classique de Fernando Mires, qui fut l'un des principaux dirigeants du M.I.R chilien (« Brève histoire du populisme », *les temps modernes*, juin 1973). On y trouve certes une critique acerbe du *populisme* de Salvador Allende (ce qui ne peut guère étonner sous la plume d'un léniniste). Il n'en reste pas moins qu'il conclut ainsi son analyse: « Par-delà leur diversité, les mouvements populistes présentent de nombreux points

communs. Ils se caractérisent avant tout par le refus de l'ordre existant et par une idéologie et une pratique révolutionnaire conséquente. » De tels textes, multipliables à l'infini, donnent malheureusement à penser que l'art d'effacer le passé, et toutes les traces qui peuvent y conduire, est devenu, de nos jours, l'essentiel du métier de journaliste. Le Ministère de la Vérité avait déjà ainsi presque réussi à nous faire oublier que Pasolini plaçait naguère sa défense des paysans du Frioul ou des travailleurs de Naples sous le drapeau, clairement déployé, du populisme. À présent que l'idée qu'il existe des classes dominantes a été méthodiquement associée aux différentes divagations sur la synarchie, le complot judéo-maçonnique, et l'église raelienne, nul doute qu'il se trouvera bientôt un Kaganski quelconque pour prendre enfin conscience que les films de Frank Capra, Ken Loach, Michael Moore (ou, pourquoi pas, de Tati lui-même) n'ont toujours constitué qu'une machine de guerre insidieuse destinée à assurer en douceur cette *lepénisation des esprits* contre laquelle seuls sont protégés les inoxydables lecteurs de *Libération*, des *Inrockuptibles* ou de *Télérama*.

Depuis la Libération, autrement dit, depuis la liquidation politique des dernières droites d'Ancien Régime (encore en partie héritières de Filmer, Burke, ou de Bonald) l'opposition de la « Droite » et de la Gauche, ne renvoie plus, pour l'essentiel,

qu'à un clivage purement intérieur aux problématiques du mouvement des Lumières et de la Révolution française. Les premiers partis de la « Droite » moderne (démocratie chrétienne, gaullisme, radicaux modérés, etc.) ont, du reste, et de façon symptomatique, longtemps refusé d'assumer le nom et la place que leur avait assignées la Gauche officielle, c'est-à-dire celle qui possède depuis un demi-siècle le monopole des définitions. En simplifiant beaucoup, on pourrait dire que l'homme moderne dit « de droite », a tendance à défendre la *Prémisse* (l'économie de concurrence absolue) mais a encore beaucoup de mal à admettre la *Conséquence* (le Pacs, la délinquance, la Fête de la Musique et *Paris-Plage*) tandis que l'homme moderne officiellement de gauche, a tendance à opérer les choix contraires. Le premier mérite du concept de « libéral-libertaire » (mot forgé, à la fin des années soixante-dix, par Serge July, pour désigner la nouvelle ligne politique de *Libération*) est, au contraire, de rendre immédiatement sensible la complémentarité dialectique des deux versants de l'Accumulation du Capital, celui de l'Economie et celui de la Culture. L'ère du libéralisme « libertaire » (qu'on pourrait encore appeler le moment *delanoën* de la dynamique capitaliste, en hommage à ses fondements parisiens-boboïstes) constitue ainsi la forme *intégrée* de l'Accumulation du Capital; celle, en d'autres termes, où toutes les déterminations unilatérales (naguère historiquement opposées) de cette Accumulation trouvent

enfin leur unité dialectique, *ainsi que la conscience de cette unité*. Pour éviter toute confusion à ce sujet, il convient naturellement de souligner les limites fondamentales de cette face « libertaire » du capitalisme (dont le développement indéfini constitue, dans la division du travail politique moderne, l'affaire prioritaire de la *Gauche officiellement de gauche*). De même, en effet, que l'« hédonisme » partout célébré dans le Spectacle, n'est qu'un substitut pathétique de tout hédonisme réel, de même le triomphe présent de l'esprit « libertaire » a peu de chose à voir avec ce qu'on entendait autrefois sous ce nom. Il suffit simplement, pour comprendre cet aspect des choses, de ne plus confondre les progrès de l'autonomie individuelle avec ceux de l'atomisation des individus, ni la libération effective des « mœurs » avec ce qui n'en a constitué jusqu'ici que la seule *libéralisation*.

[U]

Dans son article du *Vorwärts* du 10 août 1844, Marx soutient que le maintien d'un point de vue critique radical exige à la fois « un peu de compréhension scientifique et un peu d'amour des hommes ». Il est vrai que sa tendance ultérieure à rechercher du côté des sciences de la nature les garanties ultimes de l'émancipation des prolétaires, conduira progressivement Marx à négliger les conditions morales du projet socialiste (« négligence » dont on mesure à présent les inexorables consé-

quences politiques, clairement prévues et dénoncées comme telles, à l'époque, par Bakounine et le mouvement anarchiste). C'est, à l'inverse, parce que sa bienveillance et sa sympathie naturelles pour les *gens ordinaires* l'immunisait contre le mythe inquiétant d'un « socialisme scientifique » (parent symétrique, sur ce point, de la « science » économique libérale) que George Orwell demeure la meilleure référence de tous ceux qui ne se résignent pas au « cauchemar climatisé » que les classes qui nous dirigent trouvent le plus grand intérêt à construire. « Il y a un an, je me trouvais dans les montagnes de l'Atlas et, regardant les villages berbères, l'idée me vint que nous avions, peut-être, mille ans d'avance sur ces gens, mais que nous n'étions pas mieux lotis, et somme toute peut-être moins bien. Nous leur sommes inférieurs physiquement et nous sommes, à l'évidence, moins heureux qu'eux. Nous sommes simplement parvenus à un point où il serait *possible* d'opérer une réelle amélioration de la vie humaine, mais nous n'y arriverons pas sans reconnaître la nécessité des valeurs morales de l'homme ordinaire (*without the recognition that common decency is necessary*). Mon principal motif d'espoir pour l'avenir tient au fait que les gens ordinaires sont toujours restés fidèles à leur code moral. » G. Orwell, Lettre à Humphry House, 11 avril 1940, *Essais*, T. 1 (Ed. Ivrea-Encyclopédie des nuisances, p. 663). Je ne connais pas de meilleure formulation de la problématique socialiste.

[V]

Miguel Amorós, *Où en sommes-nous ? Pour servir à éclaircir quelques aspects de la pratique critique en ces temps malades*, février 1998 (cette remarquable brochure est, malheureusement, difficile à trouver dans les circuits officiels).

[W]

Un des signes les plus nets du déclin de l'intelligence critique est l'incapacité d'un nombre croissant de contemporains à *imaginer* une figure de l'avenir qui soit autre chose que la simple amplification du présent. Ce que nous avons désappris à savoir, en somme, c'est qu'une civilisation peut être mortelle. Il est vrai que c'est là un savoir très lourd, dont beaucoup préféreraient être *divertis*. Après tout, quel *Attalius* ou quel *Mincus* aurait pu imaginer, dans la Rome brillante du IV^e siècle, qu'à peine deux siècles plus tard l'Empire et son éternité de marbre, aurait cédé la place à des populations désalphabétisées, se terrant, tant bien que mal, dans les espaces désurbanisés du haut moyen âge ? L'avenir des hommes n'est écrit nulle part. Pour le meilleur et pour le pire.

Propositions II Scolies II

Common decency et socialisme

I

Les débats contemporains sur la nature d'une société juste — quand ils ne sont pas remplacés par la simple question du mode de gestion le plus efficace du système — s'enlisent le plus souvent dans le cercle étroit des mêmes questions sans issue. Quelle part de l'existence humaine doit être organisée ou contrôlée par l'État? Quelle part doit être abandonnée aux mécanismes « naturels » du Marché? Quel type de recours au Droit abstrait et à son esprit procédurier pourrait être de nature à aplanir les dernières difficultés non encore résolues? L'un des intérêts majeurs de la réflexion de George Orwell, c'est qu'elle commence à peu près toujours au point précis où la plupart de ces analyses traditionnelles sont contraintes de s'arrêter.

C'est le cas, par exemple, en avril 1944, lorsqu'il est amené à recenser, pour le public de

l'*Observer*, deux livres « dont la confrontation plonge le lecteur dans la perplexité¹ ». Le premier, « *The Mirror of the Past* » de I.R. Zilliacus, constitue, aux dires d'Orwell, une « offensive bien menée et bien documentée » contre l'impérialisme libéral et les politiques économiques qui ont conduit aux deux guerres mondiales. Le second n'est autre que le célèbre ouvrage de Fr. Hayek (« *The road to serfdom* ») dans lequel ce dernier prétend établir que toute volonté politique d'entraver la libre concurrence entre les firmes ou entre les individus, conduit nécessairement au totalitarisme. Avec son honnêteté habituelle, Orwell reconnaît d'abord qu'il y a « beaucoup de vrai » dans la partie critique des deux ouvrages. Le problème, ajoute-t-il, c'est qu'aucun des deux auteurs ne voit, ou ne veut admettre, que les solutions qu'ils proposent eux-mêmes préparent, chacune à leur manière, les conditions d'une nouvelle tyrannie. C'est pourquoi, observe Orwell, « la confrontation des deux ouvrages résume bien la situation dramatique où nous nous trouvons à présent. Le capitalisme conduit à des files d'attente devant les bureaux d'assistance publique, à la lutte acharnée pour les marchés et à la guerre. Le collectivisme conduit aux camps de concentration, au culte du chef et à la guerre ». Le seul moyen d'échapper au « sentiment d'accablement »

1. *Essais*, vol. III, p. 152, Éditions Ivrea-Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances.

qui s'empare du lecteur devant ces deux ouvrages, consisterait, évidemment, à refuser leur problématique commune, c'est-à-dire à en finir avec l'idée que le bonheur des individus dépend essentiellement de la mise en place d'un bon *mécanisme*, que ce soit celui du Marché ou celui de l'État. Seulement — conclut Orwell — il faudrait pour cela « que le bien et le mal ne soient plus des notions proscrites en politique ». On reconnaît naturellement ici le rôle central que la *common decency* n'a jamais cessé de jouer dans la politique d'Orwell et, notamment, dans le développement de l'*esprit du socialisme*, c'est-à-dire de ces dispositions éthiques et psychologiques à défaut desquelles le fonctionnement d'une société socialiste, *au quotidien*, est condamné à relever de l'utopie ou du *wishful thinking*. Dans la mesure, toutefois, où l'imaginaire moderne tend à rendre impensable ce type de référence éthique — ce qui doit être, nous dit-on désormais, ne peut être légitimement prescrit que par la science de ce qui est, ou par ses applications technologiques — il est indispensable de présenter sommairement les implications politiques de cette thèse orwellienne fondamentale.

II

La notion de *common decency* n'a jamais donné lieu, chez Orwell, à de très longs développements

philosophiques. Elle constitue avant tout une catégorie descriptive — mais convoquée de manière systématique — destinée à fixer une réalité que chacun ressent intuitivement, dès qu'il est amené à partager — pour une raison ou une autre — la vie réelle des classes populaires; du moins, précisons-le, tant que cette vie se déploie encore dans l'horizon d'une communauté véritable, c'est-à-dire d'une communauté qui accorde à la confiance réciproque un rôle fondamental [A]. Si, malgré tout, on voulait dégager des différents textes d'Orwell, une théorisation minimale de la *common decency*, il conviendrait de retenir les traits suivants:

— Il s'agit, avant tout, d'un sentiment intuitif (Orwell dit parfois « émotionnel ») des « choses qui ne doivent pas se faire », non seulement si l'on veut rester digne de sa propre humanité quand les circonstances l'exigent — on songe ici aux portraits de militants anarchistes dans *Hommage à la Catalogne* — mais, plus simplement, et peut-être surtout, si l'on cherche à maintenir les conditions d'une existence quotidienne véritablement commune [B].

— Les manières bienveillantes d'être et de se comporter, qu'implique ce sens intuitif de la réciprocité, renvoient, selon Orwell, à des complexes historiques singuliers. Il écrit ainsi que la forme occidentale de la *common decency* emprunte une partie de ses traits spécifiques à la tradition chrétienne et à l'héritage de la Révolution française

« Charles Dickens », *Essais*, vol. I, p. 575). Cependant, au-delà de ce marquage historique élémentaire, ces façons de pratiquer la réciprocité possèdent une réelle universalité, du fait même qu'elles peuvent s'autoriser de fondations métaphysiques extrêmement diverses: depuis des codes essentiellement traditionnels, religieux ou non, jusqu'à des formes de conscience morale beaucoup plus personnelles et, sans doute, beaucoup plus élaborées. Enfin, elles délimitent un champ de relations extrêmement vaste, qui va de l'entraide bienveillante à la simple politesse (et, en bon anglais, Orwell insiste évidemment beaucoup, sur ce dernier point).

— Si, en droit, les codes de la *common decency* sont philosophiquement et psychologiquement accessibles à toutes les classes de la société (« le millionnaire, lui-même, éprouve un vague sentiment de culpabilité, comme un chien dévorant le gigot qu'il a dérobé », « Charles Dickens », *Essais*, vol. I, p. 575), il n'en demeure pas moins qu'ils correspondent, en premier lieu, aux vertus quotidiennes des *gens ordinaires* (*the common men*²). Ce dernier concept (forcément déstabilisant pour un lecteur marxiste) a, dans la terminologie d'Orwell, une signification beaucoup plus précise qu'il n'y paraît. Il désigne tous ceux (au premier rang desquels figurent évidemment les travailleurs) qui ne

2. Orwell utilise également, de façon synonyme, les expressions « the ordinary decent people » et « the average men ».

participent pas, *en tant que classe*, à la domination de leurs semblables, (et qui, cela doit être souligné, *ne cherchent pas davantage à y participer à titre individuel*) [C]. Ce dernier point est incontestablement le plus décisif et c'est généralement celui qu'Orwell développe avec le plus d'insistance. Ce qui l'autorise à lier de façon aussi systématique la *common decency* et l'esprit des classes populaires, c'est, en dehors, bien sûr, de la simple observation des faits, le lien symétrique qui existe, selon lui, entre les principales formes d'« indécence » (au sens où l'on parle d'une fortune indécente) et le « culte du pouvoir » et de la « réussite individuelle » (cf. « Raffles et Miss Blandish », *Essais*, vol. III, p. 284). Le désir (heureusement peu commun) de s'élever au-dessus de ses semblables ou de s'enrichir à leurs dépens, conduit toujours, en effet, ceux qui en sont possédés, à accepter, à un moment ou un autre, l'idée que *la fin justifie les moyens*, et par conséquent à reconnaître dans l'absence totale de scrupules un code de conduite justifié par la raison. Il apparaît logique, dans ces conditions, de penser que l'« indécence », ainsi définie, trouve d'abord son terrain d'élection chez ceux qui ont des distinctions à maintenir et des privilèges à défendre, c'est-à-dire, en premier lieu, chez les classes dominantes. Il reste qu'Orwell souligne toujours qu'il ne s'agit là que d'une loi générale et qu'aucun sujet, dans la pratique, n'est protégé par ses ori-

gines sociales contre les tentations de s'écarter de la *common decency*: « les gens vénèrent le pouvoir sous la forme qu'ils sont capables de comprendre. Un garçon de douze ans idolâtrera Jack Dempsey. Un adolescent vivant dans les taudis de Glasgow idolâtrera Al Capone. Un élève ambitieux d'une école d'études commerciales idolâtrera Lord Nuffield. Un lecteur du *New Statesman* idolâtrera Staline. S'il y a là des différences du point de vue de la maturité intellectuelle, il n'y en a aucune du point de vue moral », « Raffles et Miss Blandish », *Essais*, vol. III, p. 286).

Il n'est guère difficile de comprendre en quoi c'est cet attachement naturel à la *common decency* qui a permis à Orwell, à la différence de la plupart des intellectuels de son temps, de ne jamais éprouver la moindre fascination pour la *volonté de puissance* des partis totalitaires (fascination qu'il rapproche souvent de celle que l'intellectuel des classes moyennes éprouve presque nécessairement — et pour les mêmes raisons — à l'endroit du criminel et du délinquant) [D]. Il reste, cependant, à comprendre, en quoi cette *common decency* ne définit pas seulement, aux yeux d'Orwell, le point de résistance décisif contre l'emprise intellectuelle des idéologies totalitaires, mais en quoi elle constitue également, et peut-être avant tout, le *point de départ indispensable* de toute critique socialiste au sens originel du terme; c'est-à-dire au sens que ce mot avait reçu historiquement,

non dans les cercles intellectuels des classes moyennes du XX^e siècle, mais dans les luttes pratiques des ouvriers du XIX^e siècle, contre la *désassociation* de l'humanité (selon le mot de Pierre Leroux) qu'accomplit mécaniquement l'utopie économique (ou libérale) dès qu'elle tend à devenir réalité. Essayons de préciser ce point.

III

Depuis les travaux de Q. Skinner et de J.G.A. Pocock², nous connaissons beaucoup mieux la nature des *deux* traditions politiques dont l'affrontement (malgré leur commune opposition à l'Ancien Régime) définit de nos jours encore, le champ de la philosophie politique *moderne*. Pour les *libéraux*, la formation d'une société civilisée (prospère, pacifique et heureuse) suppose une seule chose: que les pouvoirs existants cessent enfin de perturber par leurs interventions irrationnelles les « lois naturelles » de l'économie, et permettent ainsi à la simple *administration des choses* (c'est-à-dire, en définitive, au pouvoir des experts) de se substituer à l'ancien *gouvernement des hommes*. L'originalité d'une telle analyse, c'est qu'elle invite, pour la première fois dans l'histoire, à dissocier radicalement l'idée d'une société bonne et celle de

citoyens vertueux. Conformément à l'hypothèse impie de Mandeville (*La fable des abeilles*, 1714), c'est même l'égoïsme des humains (le souci de leur seul intérêt) qui constitue, aux yeux des libéraux, le fondement idéal d'une société moderne; l'horlogerie miraculeuse du marché autorégulé se chargeant ensuite *automatiquement* de convertir les « vices privés » en « vertus publiques ». Dans cette optique ingénieuse, les progrès du commerce et de la libre industrie sont par eux-mêmes des agents *civilisateurs*, capables d'engendrer aussi bien l'adoucissement des mœurs que la curiosité intellectuelle, le raffinement du goût comme le charme de la conversation. Au point de rendre à terme envisageable le remplacement définitif de la morale et des anciennes religions par la seule sagesse moderne de l'*économie politique*. D'Harrington à Rousseau, les *républicains* (ou les « néo-Romains », comme les appelle Skinner), mettent, à l'inverse, un point d'honneur à dénoncer la corruption des vertus civiques et militaires qu'entraîne, selon eux, le triomphe de l'esprit de commerce et du désir d'enrichissement. Si la vertu cesse d'avoir sa place dans le comportement des citoyens, c'est, dans leur optique, l'idée même d'une société libre qui se trouve compromise et qu'on invite à abandonner. De ce point de vue, c'est indéniablement cette farouche tradition républicaine qui a permis de maintenir jusqu'à nous — au-delà de l'effacement des référents religieux — l'idée (assez peu sérieuse

2. Q. Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, Seuil, 2000. J.G.A. Pocock, *Le moment machiavélien*, Princeton, 1975, PUF, 1997. À noter, dans ce dernier ouvrage, l'excellente préface de J.-B. Spitz.

aux yeux de beaucoup d'intellectuels modernes) selon laquelle le souci éthique doit demeurer une clé fondamentale de toutes les réflexions politiques. Le problème, c'est que les républicains, tout comme les libéraux, sont des philosophes *modernes*, et qu'à ce titre, ils partagent le même mythe fondateur que ces derniers (mythe dont l'œuvre de Hobbes contient probablement l'exposé originel le plus clair et le plus rigoureux): l'idée que l'homme est, par nature, un être radicalement indépendant, dont les raisons d'agir et de persévérer dans son être, ne peuvent être qu'*égocentrées*, c'est-à-dire relatives à ce que Spinoza appelle son « utile propre ». Or si ce point de départ est commun à tous les modernes, il constitue surtout la malédiction des républicains et la source de toutes leurs contradictions ultérieures — comme le montre abondamment le « Contrat social » de Rousseau [E]. Car si « l'homme naturel » se définit d'abord par l'indépendance et l'amour de soi, et si on ne se borne pas à déduire les normes morales du principe d'utilité — alors l'accomplissement des actions vertueuses ou « civiques » exigé par une libre République, implique un effort d'*arrachement à soi-même*, qui ne peut être qu'*héroïque*, et dont seule l'Antiquité gréco-romaine semble offrir des exemples plausibles. C'est pourquoi les républicains modernes « échappent à l'univers marchand par un retour à l'antique » [F], et se trouvent logiquement conduits à fonder leur image de la cité libre sur un idéal

de vertu surhumain qui emprunte son décor philosophique à une Rome de rêve ou à une Sparte imaginaire. Il n'a jamais été très difficile aux libéraux (par exemple, à Benjamin Constant) de montrer quelles conséquences politiques réelles sont inéluctablement engendrées par cette volonté républicaine de soumettre les « hommes tels qu'ils sont » (c'est-à-dire, selon la supposition libérale, des « canailles » [G]) à l'impossible dictature de la vertu. Comme la liste interminable des méfaits et des crimes de l'Etat paternel (ou trop maternel?) a toujours constitué l'argument le plus puissant en faveur du libéralisme, on tient probablement là le secret de son triomphe présent.

IV

En soutenant qu'aucune société libre et égalitaire n'est imaginable sans la mise en œuvre effective et quotidienne d'une *common decency* (ou — selon une formule de Philippe Chanial — « d'une capacité morale des hommes à s'obliger réciproquement ») mais en précisant simultanément que cette *common decency* représente une vertu à la portée des gens ordinaires, et, qui, du reste, est déjà communément pratiquée par la plupart d'entre eux (une vertu, en somme, qui n'exige pas, *en temps normal*, d'efforts héroïques ou sacrificiels particuliers) [H], Orwell balayait donc, d'un coup, l'ensemble des problématiques antérieures et se

donnait un point d'ancrage philosophique suffisant pour renvoyer dos à dos le culte républicain (et, plus tard, totalitaire) de l'État vertueux et le culte libéral du calcul égoïste. À sa manière, et au terme d'un cheminement personnel qui l'avait conduit de l'Inde coloniale à l'Espagne révolutionnaire, il retrouvait ainsi les conclusions radicales du jeune Marx (qui, dans *la Question juive*, établissait la complémentarité dialectique de l'« homme égoïste » de la société civile-bourgeoise et du « citoyen abstrait » de l'État universel), tout comme celles, promises à un refoulement plus rapide encore, de Pierre Leroux, le fondateur du socialisme continental [I].

Il n'en demeure pas moins, comme on l'a déjà souligné, que ce positionnement critique radical — s'il confère à Orwell un statut d'outsider absolu, parmi les intellectuels de son temps — ne dépasse presque jamais, chez lui, le stade d'une appréhension purement intuitive des choses; même si ce type d'intuition se révèle, en général, amplement suffisant, pour permettre à n'importe qui de résister intellectuellement, à la fois à l'utopie libérale et à ses négations totalitaires. Il serait injuste, cependant, d'imputer cette limite philosophique à Orwell et à son aversion toute anglo-saxonne pour les théorisations abstraites. En réalité, il faut bien convenir qu'elle caractérise et définit le socialisme ouvrier lui-même, dont les révoltes et les essais associatifs, tout au long du XIX^e siècle, se sont tou-

jours beaucoup plus développés sous le signe d'une *question* (la « question sociale ») que sous celui de *réponses* précises et idéologiquement cohérentes. Certes, les travailleurs des premiers bagnes industriels (où les merveilleuses machines du capitalisme naissant imposaient à l'homme ses premiers rythmes inhumains) étaient *mieux placés* que quiconque pour percevoir à quel point le nouveau monde de l'Économie et de la Technique, qui s'édifiait à l'ombre de la philosophie des Lumières (dont la loi le Chapelier, on l'oublie trop souvent, est la première grande traduction politique) [J], portait en lui la dissolution générale de tous les *appuis communautaires* indispensables à la construction d'une vie individuelle réellement humaine. Cependant, la plupart d'entre eux comprenaient *en même temps* qu'aucune dignité véritable ne serait reconquise s'ils devaient se soumettre, à nouveau, à la tyrannie de l'autel et du château (et l'exode rural avait été, en partie, un moyen d'échapper à cette tyrannie). L'originalité absolue des premières révoltes socialistes, en Angleterre et en France, c'est donc qu'elles recevaient leur unité philosophique d'un double refus, vécu de manière plus ou moins consciente: celui de l'Ancien régime — autrement dit le règne supposé divin de l'Église et de l'aristocratie foncière; et celui du « *nouvel Ancien régime* » (selon un mot ingénieux de Leroux pour désigner le règne moderne, tout aussi divinisé, de l'Économie politique et du Progrès industriel).

Toute la question, dès lors, était de découvrir l'articulation logique de cette double intuition et, ainsi, d'édifier une théorie de la nature humaine et de son histoire, susceptible de légitimer l'idée d'une association d'individus devenus libres et égaux, et cependant toujours capables de *conserver* entre eux, voire d'enrichir encore, ces *traditions* de civilité, d'entraide et de bienveillance réciproque, qui sont incompatibles avec tout désir d'enrichissement personnel ou de domination de ses semblables, et que nous héritons pour la plus grande partie de notre histoire passée [K]. Or, le moins que l'on puisse dire, c'est que la problématique de l'émancipation propre à la philosophie des Lumières (avec son opposition mécanique entre la « Tradition » et la « Modernité », et la compréhension de cette dernière comme désenchantement *absolu* du monde et sortie *intégrale* des univers antérieurs) rendait singulièrement difficile toute prise en charge cohérente de ces intuitions ouvrières forgées sous le *talon de fer* de l'industrie moderne. Pour le dire autrement, ce qui manquait le plus, pour élever ces intuitions populaires à la conceptualité philosophique nécessaire, c'était l'existence d'une théorie capable d'expliquer aux modernes « qu'il ne s'agit pas de tirer un grand trait suspensif entre le passé et l'avenir, mais d'*accomplir* les idées du passé » (Marx, lettre à Ruge, septembre 1843); une théorie, en somme, capable de définir les conditions d'une « sortie des Lumières » qui ne soit pas le retour impensable à

l'univers théologique, ou, si l'on préfère encore, capable de définir une « sortie de la religion » (selon l'expression de M. Gauchet) qui ne mette pas en péril ces invariants anthropologiques fondamentaux dont la religion avait eu provisoirement la garde historique [L]. Faute d'un tel ensemble doctrinal, il était à peu près impossible à l'idée socialiste de parvenir à cette autonomie philosophique indispensable, que les révoltes des travailleurs, et leurs essais d'association, manifestaient déjà d'une manière cohérente mais seulement à l'état pratique. De fait, si quelque chose de cette sensibilité socialiste originelle a pu se maintenir jusqu'à nos jours, c'est bien à travers l'histoire de ces luttes, ou de ces pratiques coopératives, et de la magnifique tradition à laquelle leur récit a pu donner naissance. Et cette tradition demeure infiniment plus compréhensible quand on la lit à la lumière de la *common decency* réelle des travailleurs, que lorsqu'on cherche à y voir les effets « historiquement déterminés » de l'action « scientifiquement conduite » des intellectuels révolutionnaires *de métier*.

V

À mesure que les effets de son incroyable refoulement commencent à se dissiper, il devient possible de comprendre que c'est, peut-être, l'œuvre si singulière de Marcel Mauss qui abrite, depuis bientôt un siècle, *le maillon manquant du socialisme*:

celui que Leroux cherchait à penser dans sa belle théorie de l'« amitié » et de « l'association » (comme dépassement des contradictions entre l'égoïsme et l'altruisme) ou Orwell dans ses célébrations insistantes de la *common decency* [M]. On trouve, en effet, pour la première fois, dans l'*essai sur le don*, un jeu extrêmement cohérent de catégories anthropologiques et philosophiques qui permettent de critiquer *sur les bases mêmes du projet moderne d'émancipation*, la part de folie et de démesure inhérente à la métaphysique des Lumières : l'idée d'une humanité qui, décidée à vérifier sur elle-même la valeur du programme cartésien, entreprendrait méthodiquement d'organiser son propre effacement (« l'an 01 ») afin de pouvoir se recommencer de manière idéale, sur la base de la seule autorité impériale de la Raison. Naturellement, en mettant en évidence l'*universalité* des structures du don (par-delà la prodigieuse diversité de leurs formes existantes, et de leurs transformations possibles tout au long de l'histoire à venir), l'œuvre de Mauss n'invitait pas seulement à récuser le mythe d'un *grand Partage* entre l'Ombre et la Lumière, d'une coupure anthropologique absolue entre l'univers entièrement rationnel du Progrès moderne et les mondes terribles et obscurs qui l'auraient précédé (c'est, du reste, seulement depuis Mauss qu'il est effectivement possible de démontrer qu'un monde intégralement moderne constitue une impossibilité anthropologique, et qu'en ce sens très précis, selon la formule de Bruno Latour,

nous n'avons jamais été modernes). En interprétant le don sous le primat des catégories de la relation, c'est-à-dire comme cycle et non comme échange (ou, encore, comme structure intersubjective, ou *symbolique*, inintelligible à partir du point de vue de l'individu isolé), l'essai fondateur de Mauss permettait également de comprendre concrètement comment cet individu monadique — qui est l'étrange point de départ de toutes les constructions idéologiques modernes — constitue toujours, en réalité, le simple résidu philosophique d'un travail de déconnexion arbitraire consistant à éliminer inconsciemment les multiples figures de l'*intersubjectivité* [N]. Déconnexion arbitraire, qui contraint l'ensemble des philosophes modernes, depuis Hobbes, à un travail de Sisyphe : imaginer les contours d'une société qui serait « bonne », « humaine », ou simplement « vivable », en la supposant composée de particules élémentaires qu'anime le seul amour de soi et privées par conséquent, du *goût des autres*. Il est clair qu'à un tel jeu, le libéralisme (et son implication « libertaire ») a toujours un temps d'avance, puisque c'est seulement de son point de vue que le *problème* (l'égoïsme « naturel » des individus) *est aussi la solution*. C'est donc tout à fait logiquement qu'il finit, à la longue, par éliminer les autres variantes de l'utopie monadologique des Lumières, qui n'avaient toujours pu être défendues qu'à un coût intellectuel infiniment plus élevé.

VI

Il n'appartient évidemment pas au seul philosophe de détailler l'ensemble des conclusions précises qu'appelle ce genre d'analyse [O]. Si conclusions il doit y avoir, elles seront tirées *sur le plan pratique*, et à leur manière caractéristique, par ces « gens ordinaires » dont le socialisme représente, depuis deux siècles, la *philosophie objective*, bien que très peu en aient encore conscience, ou soient disposés à l'admettre *sous cette forme*. Ou bien, ce qui est toujours possible, ces conclusions ne seront tirées par personne. Ce qui est certain, en revanche, c'est que nous disposons maintenant, peut-être pour la première fois dans l'histoire moderne, de moyens philosophiques suffisants pour commencer à comprendre à quel point l'intuition que les ouvriers européens du XIX^e siècle avaient eu du monde qui se préparait (notre monde par conséquent) était profondément humaine et remarquablement fondée; bien plus fondée, en tout cas, que toutes les machineries conceptuelles inventées, depuis, par les intellectuels de l'élite (la « middle-class intelligentsia ») dans le but précis d'effacer jusqu'au souvenir de cette intuition. Orwell, en un sens, n'a jamais rien dit d'autre, du jour où il a découvert et compris, dans leur véritable dignité quotidienne, les *prolétaires* de Wigan Pier. C'est ce qui explique que son œuvre politique, et la com-

mon decency qui en constitue le centre, demeurent plus actuelles que jamais. Quel que soit le destin que l'avenir nous réserve par ailleurs; et peut-être même, précisément, *pour cette raison*.

Scolies II

[A]

On sait qu'Orwell a toujours reconnu une grande importance à l'intuition en général, et à celle des classes populaires en particulier. C'est certainement là un de ses points de conflit les plus visibles avec les intellectuels léninistes et post-léninistes de son temps qui, en bons platoniciens — ou en bons bachelardiens — pensaient que la Vérité doit toujours être introduite « de l'extérieur » dans la conscience aliénée des gens ordinaires (et comme il se doit, par les seuls intellectuels auto-situés du bon côté de la « coupure épistémologique »).

À ceux qui estimerait, par ailleurs, que les descriptions orwelliennes de la *common decency* ouvrière correspondent à un monde désormais disparu, et idéalisé par la « nostalgie », je me contente de renvoyer au livre récent de Michèle

Lamont (*La dignité des travailleurs*, éd. américaine 2000, trad. fr. aux Presses de Science Politique, 2002). Cette enquête remarquable menée sur les classes ouvrières américaine et française (et qui englobe naturellement, sans faire l'impasse sur les problèmes complexes du « racisme », les ouvriers noirs et les travailleurs immigrés) valide, pour l'essentiel, les observations d'Orwell: « La moralité réside généralement au centre des mondes de ces travailleurs. Ils puisent le sens de leur propre valeur dans leur capacité à faire preuve de discipline et d'une conduite à la fois responsable et généreuse tout en visant à maintenir un sens d'ordre et de sécurité pour eux-mêmes et les autres » (p. 15). Michèle Lamont ajoute que, si « ce code moral distinctif » des travailleurs (p. 25), « basé sur l'intégrité personnelle et la qualité des relations interpersonnelles », tend à disparaître des représentations officielles de la société, c'est en raison des difficultés croissantes « qu'éprouvent les universitaires, politiciens et diplômés à réaliser à quel point leur compréhension du monde n'est pas partagée par tous ».

[B]

Remarquons, dès maintenant, qu'il n'y a de *communauté* ou de *société*, au sens strict du terme, que là où il nous est *donné* de vivre avec des êtres que nous n'avons pas choisis et pour lesquels, par conséquent, nous n'éprouvons pas forcément une sym-

pathie particulière. C'est seulement dans de telles conditions que peut se forger la *civilité* (de la simple politesse aux différents codes du voisinage et de l'hospitalité) comme capacité morale de s'accorder avec tous ceux dont nous devons partager l'existence, y compris lorsqu'ils *ne nous ressemblent pas*. Un des signes les plus évidents de la « sécession des élites » (selon la formule de Christopher Lasch) est, au contraire, la tendance de plus en plus marquée de ces dernières à privilégier désormais l'organisation *en réseau*, c'est-à-dire un cadre de vie fondé sur la seule dimension *affinitaire* (voire intéressée): cela peut aller des *bunker-cities* de la nouvelle bourgeoisie américaine à ces « tribus » maf-fesoliennes, destinées à assurer un abri humain provisoire aux multiples troupeaux, également pathétiques, de *ravers*, *skaters*, *crashers*, *rollers*, *otakus*, *teufeurs*, et autres invraisemblables figures modernes de l'*autisme grégaire*. Il est clair que cette forme d'endogamie sociale ou d'apartheid volontaire, en atrophiant toute capacité de vivre avec ceux qui ne nous ressemblent pas, ou avec lesquels nous n'avons pas d'affinité spéciale, contient en elle-même le principe de toute décomposition sociale future et l'abolition de la *common decency*.

[C]

Dès 1956, dans *The Power Elite* (tr. fr. Maspero, 1969), Wright Mills donnait de ces concepts orwelliens une interprétation remarquablement vivante.

« Le pouvoir des gens ordinaires — écrit-il ainsi — est circonscrit par leur univers quotidien, et, pourtant, même à l'intérieur de ces cercles que sont le métier, la famille, et le voisinage, ils semblent souvent poussés par des forces qu'ils ne peuvent ni comprendre ni diriger. Les « grands bouleversements » échappent à leur volonté, mais n'en affectent pas moins leurs opinions et leur conduite. Déjà la société moderne, de par sa structure même, les enferme dans des projets qui ne leur appartiennent pas en propre; mais de plus des transformations du même ordre assaillent aujourd'hui de toutes parts les hommes et les femmes de la société de masse; par conséquent ils ont l'impression de vivre sans but dans une époque où ils sont sans pouvoir.

Mais tous les hommes ne sont pas ordinaires dans ce sens du mot. À mesure que les moyens d'information et de pouvoir se centralisent, certains hommes en viennent à occuper dans la société américaine des postes d'où ils peuvent, pour ainsi dire, regarder de haut le monde quotidien des hommes et des femmes ordinaires, et le bouleverser par leurs décisions. Ces hommes ne sont pas, eux, le simple produit de leur métier; ils divisent le travail et l'assignent à des milliers d'autres hommes; ils ne sont pas limités par de simples responsabilités familiales; ils peuvent s'évader. Quel que soit leur lieu de résidence, ils ne sont pas enfermés dans une seule communauté. Ils n'ont pas à « faire face aux problèmes quotidiens »; dans une certaine mesure, ils créent eux-mêmes ces problèmes, et obligent les autres à y faire face. Qu'ils affirment ou non leur pouvoir, l'expérience technique

et politique qu'ils en ont dépassé de loin celle de la population sous-jacente. Ce que Jacob Burckardt a dit des « grands hommes », la majorité des Américains pourraient le dire de leurs élites: « Ils sont tout ce que nous ne sommes pas ». »

Notons que dans sa description lumineuse et prophétique des *nouvelles* classes dominantes, Mills anticipe parfaitement le rôle joué par la nouvelle élite des « professionnels du spectacle et de la communication »:

« Il s'y mêle, selon un processus curieux que nous étudierons plus loin, ces célébrités professionnelles qui vivent de l'étalage continu d'elles-mêmes, et pour qui, tant qu'elles ont la vedette, cet étalage n'est jamais suffisant. Si ces célébrités ne sont à la tête d'aucune hiérarchie dominante, elles ont souvent le pouvoir de distraire l'attention du public, d'offrir des sensations aux masses, ou, de façon plus directe, elles peuvent avoir l'oreille de ceux qui détiennent le vrai pouvoir. Ces célébrités et ces experts, comme censeurs de la moralité publique et techniciens du pouvoir, comme porte-parole de Dieu et créateurs de la sensibilité de masse, jouent un rôle plus ou moins actif dans le drame de l'élite ».

[D]

« S'abstenir d'admirer Hitler ou Staline ne devrait pas demander un énorme effort intellectuel. Mais il s'agit en partie d'un effort moral »

(*Essais*, vol. IV, p. 221). Cet effort moral, l'intellectuel « bourgeois » moderne — celui qui pense des choses politiquement très correctes mais généralement avec *l'argent des autres* — en est à présent à peu près incapable: comme l'écrit Orwell, « des formules telles que « jouer le jeu », « on ne frappe pas un homme à terre », ou « cela ne se fait pas », suscitent inmanquablement le ricanement sarcastique de quiconque a quelques prétentions intellectuelles » (« Raffles », *Essais*, vol. III, p. 285). De fait, même des esprits qui par leurs qualités intellectuelles tranchent agréablement sur le tout venant de la profession, sont contraints de considérer avec une perplexité touchante l'idée qu'il y aurait une dignité morale propre aux travailleurs exploités; ils sont donc inévitablement conduits à ranger Orwell (dont la critique est réduite, pour les besoins de la cause, à l'idée qu'il suffit de « faire preuve de bon sens pour que tout aille mieux dans la plus belle des *common decency* possible », cf. *Tiqqun*, n° 2, oct. 2001) dans la catégorie, de nos jours — on s'en doute —, prodigieusement opératoire, de *l'homme d'Ancien régime*.

[E]

On dira que la pitié est pour Rousseau aussi naturelle que l'amour de soi. Mais on peut voir qu'elle ne joue aucun rôle dans la mécanique du contrat social, lequel ne s'appuie en fait que sur

« ce que l'intérêt prescrit ». De là, la nécessité ultime des « dogmes de la religion civile » afin d'implanter artificiellement « les sentiments de *sociabilité* sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle ». De là également la conséquence politique imparable: « Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort: il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois » (*Contrat social*, livre IV).

[F]

J.-C. Milner, *Constats*, Folio-Essais, 2002, p. 127. On ne doit pas oublier que toutes les « querelles des Anciens et des Modernes » — en art comme en politique — sont aux XVII^e et XVIII^e siècles, des querelles essentiellement *intérieures au paradigme moderne*. Le culte de l'Antiquité, tel qu'il apparaît à la Renaissance, est ainsi une attitude typiquement moderne, qui suppose, au même titre que l'attitude libérale, la volonté de rompre avec l'ordre chrétien-médiéval. La position « antiquitaire » est simplement moins facile à articuler de façon cohérente que la position libérale-moderniste.

[G]

« Les écrivains politiques ont établi une maxime selon laquelle, en arrangeant un système de gou-

vernement et en instituant les nombreux filtres et contrôles de la constitution, on doit supposer que tout homme est une canaille (« every man ought to be supposed a knave ») qui n'a d'autre but, dans toutes ses actions, que son intérêt privé » (Hume, *De l'indépendance du Parlement*). Sur le lien entre Hume, la philosophie capitaliste et le radicalisme des Lumières il est toujours indispensable de se reporter au travail fondateur de Élie Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique*, 1901 (nouvelle édition P.U.F., 1995).

[H]

« Renouer, sans angélisme, avec cette *politics with romance* — écrit Philippe Chaniel en parodiant la formule de J. Buchanan — ne consiste pas pour autant à gratifier les individus, qui d'ailleurs n'ont rien demandé, de vertus extraordinaires. C'est d'abord rappeler que ce sens de l'engagement mutuel, cette solidarité, nous l'assumons déjà, même bien imparfaitement, dans nos relations avec nos proches, au sein de la famille, entre amis, dans le cadre du voisinage ou du quartier, ou même dans des espaces sociaux plus larges. Que l'on songe à la culture populaire et à ses pratiques d'entraide, ses formes quotidiennes de convivialité. Ce qui assure, dans ces relations de personne à personne, la force de cette exigence de solidarité, de ce sens moral tout ordinaire, ce n'est pas une vertu héroïque. Ces relations interper-

sonnelles s'inscrivent simplement dans des contextes favorables à la confiance, donc à la solidarité. » P. Chaniel: *Justice, don et association*, La Découverte/M.A.U.S.S., 2001, p. 16. Du reste, sans la supposition d'une telle *common decency*, la vie quotidienne des hommes ressemblerait à ces dialogues entre *rational fools* tels que les imagine Amartya Sen: « Où se trouve la gare? me demande un passant. — Là-bas, dis-je en montrant le bureau de poste, et voudriez-vous me poster cette lettre sur le chemin? — Oui, répond-il, décidé à ouvrir l'enveloppe pour voir si elle contient quelque chose d'intéressant. » (cité in Chaniel, p. 51).

[I]

L'ouvrier typographe Pierre Leroux, après un bref passage dans le carbonarisme, commence véritablement sa trajectoire politique sous la Restauration dans les rangs de l'opposition libérale et sous la bannière de l'utilitarisme anglais et écossais. Converti, peu après l'avènement de Louis-Philippe, au Saint Simonisme, il sera très vite amené à rompre avec cette « église » sous l'effet principal des premières révoltes ouvrières de l'époque (particulièrement celles des canuts de la Croix-Rousse). C'est donc dans le double rejet de ces idéologies contradictoires qu'il commence à théoriser le socialisme moderne et sa question constitutive: à quelles conditions philosophiques peut-on s'opposer à la fois à l'individualisme des-

tructeur de l'économie politique, et aux différentes « papautés » qui prétendent restaurer l'unité de la collectivité sur la base d'un altruisme d'État, sacrificiel et inhumain? Il convient de saluer le travail décisif de Bruno Viard pour lever le refoulement historique dont les réponses de Leroux font l'objet depuis plus d'un siècle (cf. notamment *Les trois neveux*, P.U.F., 2002).

[J]

Une des premières obsessions politiques de l'individualisme libéral, depuis le ministère de Turgot, est la lutte systématique contre les communautés d'arts et métiers et contre leur fondement idéologique: le « corporatisme ». De nos jours encore, c'est toujours au nom de la lutte contre ce dernier que les maîtres de l'industrie et de la finance s'efforcent de discréditer les différentes luttes des travailleurs pour le maintien de leurs modestes avantages acquis et contre les réformes capitalistes qu'on cherche à leur imposer (on connaît, par exemple, le rôle rituel que cet appel à briser les résistances « corporatistes » joue dans le discours des ministres libéraux successifs de l'Éducation nationale et dans la légitimation médiatique des réformes « pédagogiques » exigées par le Capital). Or, si la révolte socialiste ouvrière est d'abord une protestation contre l'atomisation capitaliste du monde, on se doute bien que les critiques libérales du « corporatisme » ont toujours été néces-

sairement ambiguës. C'est précisément ce qu'établit Steven Kaplan (*La fin des corporations*, Fayard, 2001) au terme d'une étude magistrale qui restitue à la fois le mouvement historique qui conduit du libéralisme des Lumières à l'adoption en 1791 de la loi le Chapelier et la complexité réelle des luttes des compagnons et des apprentis contre la logique de ce mouvement.

[K]

Non seulement une certaine sensibilité conservatrice n'est pas incompatible avec l'esprit révolutionnaire, mais l'histoire montre qu'elle en est généralement la condition, et qu'à l'origine c'est souvent le désir de protéger des choses anciennes qui conduit aux transformations les plus radicales. L'histoire d'Emiliano Zapata et de la Révolution mexicaine est peut-être l'un des plus beaux exemples d'une telle dialectique: « Ce livre raconte l'histoire de campagnards qui ne voulaient pas bouger, et qui se trouvèrent ainsi amenés à faire une révolution. Jamais ils ne s'étaient imaginé pareil destin. L'enfer, le déluge, les agitateurs étrangers, l'annonce qu'il existait quelque part des prés plus verts que les leurs, tout leur était égal; ce qu'ils voulaient, c'était rester dans les villages et les petites villes où ils avaient grandi, où, avant eux, depuis des siècles, leurs ancêtres avaient vécu et étaient morts, dans le petit État de Morelos, au centre du Mexique méridional.

Au début de ce siècle, d'autres gens, les puissants *entrepreneurs* des grandes villes, eurent besoin pour leurs affaires de déplacer les villageois. » John Womack, *Emiliano Zapata*, Maspero, 1976, p. 11.

[L]

On reconnaît ici le questionnement spécifique de la philosophie hégélienne (et les racines pratiques de la théorie de l'*aufhebung*): comment intégrer les effets émancipateurs de l'esprit métaphysique des Lumières (Raison et Liberté) sans se laisser déporter par son individualisme radical et son universalisme abstrait? Ce n'est évidemment pas par hasard si les efforts les plus conséquents pour développer l'idée socialiste (de Marx à l'école de Francfort ou de Lukacs à l'Internationale situationniste) ont toujours rencontré sur leur chemin la dialectique prodigieuse du Maître de Iéna. Il reste cependant que cette dialectique demeure encore beaucoup trop tributaire de la téléologie progressiste des Lumières, pour que l'idée d'un socialisme hégélien n'enfante pas, à son tour, les plus étranges hallucinations politiques (comme celle de Kojève, finissant par percevoir en Staline l'ultime incarnation de l'« âme du monde », avant d'assurer sa propre reconversion, selon un parcours qui deviendra classique, dans le microcosme plus élégant de la nomenclatura européenne).

[M]

Mauss n'a pas été seulement longtemps refoulé en tant qu'anthropologue (et si le contresens et le malentendu sont une des formes classiques du refoulement, il suffit de voir comment le Potlatch, qui ne représente qu'une figure secondaire du don agonistique, va devenir, chez les premiers lecteurs de Mauss, le centre de gravité philosophique de l'*essai sur le don*). Il a surtout été refoulé en tant que militant socialiste, théoricien et acteur fondamental du mouvement coopératif français, intellectuel profondément lié à la classe ouvrière et toujours soucieux d'accroître l'efficacité des combats de cette dernière en dégagant sans cesse les fondements moraux et anthropologiques de la critique socialiste (cf. M. Mauss, *Écrits politiques*, Fayard, 1997).

[N]

Selon le paradigme des Lumières, le sujet individuel est, par nature, premier et autosuffisant, ce qui implique que la relation à l'autre soit toujours seconde, comme l'est, de façon exemplaire, la rencontre de Robinson et de Vendredi. C'est même, depuis Descartes, une des croix de la philosophie moderne que de déterminer les moyens théoriques qui permettraient de récupérer l'Autre une fois accepté le postulat monadologique (c'est le célèbre *problème* de l'existence d'autrui, comme on le désignait naguère dans le jargon surréaliste de la phi-

philosophie universitaire). On sait, du reste, que pour Descartes lui-même, il ne faut pas moins que la convocation de Dieu en personne pour garantir à nouveau l'effectivité de cette rencontre. L'originalité philosophique de la théorie du don, est, au contraire, de réinstaller *la relation* comme donnée anthropologique première, en dehors de laquelle les multiples processus de subjectivation et d'autonomisation demeurent par eux-mêmes strictement incompréhensibles. Il se trouve qu'un tel « primat de la relation » (sur les pôles qu'elle unit et singularise à la fois) est « un des parti pris majeurs de la pensée chinoise » (cf. François Jullien, *Penser d'un dehors [la Chine]*, Seuil, 2000, p. 308). Il n'est donc pas étonnant de trouver dans les stimulantes analyses de François Jullien, et notamment celles qu'il consacre à Mencius et à la tradition confucéenne (cf. également son beau livre sur « *fonder la morale* », Grasset, 1995), des développements qui éclairent admirablement les théories du don et de la *common decency*. C'est, du reste, une conclusion à laquelle Simon Leys était lui-même parvenu lorsqu'il proposait de traduire le concept confucéen de « rite » par des expressions telles que « conventions morales », *common decency* ou « mœurs civilisés » » (*L'Ange et le cachalot*, Seuil, 1998, p. 25).

[O]

Le lecteur qui voudrait, malgré tout, avoir une idée plus précise de ces conclusions politiques pos-

sibles, trouvera une quantité impressionnante d'incitations à réfléchir dans le livre intelligent et érudit de Philippe Chanial (op. cit.). Il s'agit probablement là d'un des essais les plus originaux et les plus conséquents pour imaginer, à la lumière des analyses de Mauss, certaines des formes pratiques précises que pourrait prendre un socialisme moderne, c'est-à-dire un socialisme soucieux de prolonger la tradition associative des travailleurs du XIX^e siècle, et les généreuses réflexions de Pierre Leroux. Le silence médiatique qui accompagne cet ouvrage (ainsi, d'ailleurs, que ceux de Bruno Viard) est, du reste, et comme toujours, un des critères les plus sûrs de sa valeur réelle.

Utopie libérale et capitalisme réellement existant

Par son tempérament Adam Smith est certainement le contraire d'un esprit utopique. Son œuvre est même si étrangère à tout esprit de système qu'elle abonde en contradictions qu'il ne songe jamais à résoudre (ce n'est pas pour rien qu'il était, comme le signalait déjà Élie Halevy, « le compatriote, l'ami et le disciple de David Hume »). Jusqu'à sa mort, par exemple, il laissera rééditer sa « théorie des sentiments moraux » alors qu'elle contient des développements à peu près impossibles à concilier avec sa « Richesse des nations »; et dans ce dernier ouvrage il confie tranquillement à l'État des prérogatives économiques totalement incompatibles avec sa propre théorie. Il n'en reste pas moins que si on prend au sérieux l'intuition centrale de son système (le calcul égoïste comme seul fondement rationnel de l'harmonie sociale), et si on en développe méthodiquement à la fois les implications pratiques et

leurs conditions culturelles d'application (*l'atomisation et la mobilisation générales* de l'humanité, dont les formes contemporaines auraient vraisemblablement surpris et indigné le brave Adam Smith) [A], le résultat auquel on parvient est bien une utopie au sens strict; c'est-à-dire la description d'un monde idéal qui ne peut fonctionner que sous la condition d'un *homme nouveau* (« l'homme économique » dans le cas de l'utopie capitaliste). Cette précision permet de dissiper un certain nombre de confusions intellectuelles très répandues, particulièrement chez les critiques radicaux. Si le capitalisme (ou libéralisme) est bien *d'abord* une métaphysique (et seulement ensuite le système réellement existant engendré par la volonté *politique* d'expérimenter cette métaphysique), la compréhension habituelle des activités marchandes s'en trouve, en effet, sensiblement modifiée. On devra ainsi admettre qu'une *entreprise* — autrement dit toute institution qui produit des biens ou des services pour un marché donné, que ce soit une cimenterie, un bureau d'études ou une maison d'édition — ne fonctionne de manière intégralement capitaliste (au sens strict du terme) que si, *et seulement si*, elle a pour fin première l'enrichissement de ses propriétaires ou de ses dirigeants et que son unique critère de gestion est leur *intérêt bien compris* (ce qui inclut évidemment les décisions « éthiques » qu'elle peut prendre quand seule son image est en jeu et que cette

éthique n'est donc qu'une *éthique d'entreprise*). Cela revient à dire que la gestion d'une entreprise, quelle que soit la taille de cette dernière ou son statut (privé ou « public »), sera d'autant plus capitaliste, ou libérale, qu'elle est *inhumaine*, c'est-à-dire fondée sur le seul *principe d'utilité*, abstraction faite de toute autre considération (et l'exploitation de l'homme par l'homme n'est qu'une des conséquences logiques de ce mode de fonctionnement). Dans *L'édition sans éditeurs* (la fabrique, 1999), André Schiffrin établit ainsi, sur l'exemple particulier du monde de l'édition, comment c'est seulement de nos jours que la logique capitaliste est en mesure de contrôler la quasi-totalité de ce secteur; alors que naguère, cet univers pouvait encore laisser la place à des principes de gestion différents, qu'ils soient précapitalistes ou même parfois anticapitalistes. C'est bien, au fond, ce que voulait dire Marx, quand, dans sa préface à la première édition du *Capital*, il écrit: « Pour éviter les malentendus possibles, encore un mot. Je n'ai pas peint en rose le capitaliste et le propriétaire foncier. Mais il ne s'agit ici des *personnes* que pour autant qu'elles sont la personification de *catégories économiques*, les *supports d'intérêts et de rapports de classe déterminés* ». Le problème, toutefois, c'est qu'en développant l'ensemble logique de ses effets, l'utopie capitaliste contribue nécessairement à mettre en place un monde où les contraintes de la *concurrence absolue* (qui, pour

le libéral, est la solution à tous les maux du genre humain) obligent progressivement chaque *personne*, quelles que soient ses intentions initiales ou sa sensibilité proclamée, à fonctionner comme un simple « support de rapports », c'est-à-dire comme un simple rouage de la machine économique, dépourvu de tout état d'âme, et incapable de compassion.

Ici les idéologues libéraux objectent généralement que cette opinion est très exagérée. Ils affirment que l'échange marchand implique par lui-même le maintien, voire le développement, de certaines qualités humaines essentielles; au premier rang desquelles, la confiance et l'honnêteté. Si mes associés ou mes clients n'ont pas confiance en mon honnêteté — disent ainsi les disciples d'Adam Smith — ils ne feront jamais affaire avec moi. De là, la surprise de ces « vrais » libéraux lorsqu'ils découvrent (après tout le monde) que d'Enron à Worldcom, la fraude et le mensonge sont au cœur même de leur admirable système. Ils sont donc conduits à dénoncer dans ces pratiques indignes une trahison de l'esprit du capitalisme (à la manière, en somme, dont les intellectuels de la période précédente — ce sont parfois les mêmes — dénonçaient dans chaque nouveau crime du « socialisme réellement existant » une trahison injustifiable de la belle utopie leniniste-trotskyiste). On peut, bien sûr, déjà répondre — comme Kant l'avait fait dans ses *Fondements*

de la métaphysique des mœurs — que si l'« honnêteté » du marchand n'est pratiquée que dans son intérêt bien compris, elle ne constitue, à aucun titre, une vertu morale. Mais, surtout, on ne voit pas en quoi le seul principe de l'intérêt bien compris obligerait le moindre marchand, ou la moindre entreprise, à être *réellement* « honnête » ou « digne de confiance »; il implique seulement que telles soient leur *image* et leur *réputation* [B]. Or si j'ai de *bonnes raisons* de croire (c'est une simple affaire de calcul) que mes différents partenaires, associés ou clients, ne pourront *jamais* s'apercevoir que je les gruge sur toute la ligne (par exemple en truquant ma comptabilité ou en mentant sur la qualité réelle de mes marchandises), alors il est dans mon intérêt bien compris de les gruger toujours. C'est pourquoi, dès qu'on la développe jusqu'à ces dernières conséquences, la subtile théologie libérale de la « main invisible » reconduit inévitablement à cet état de nature que décrivait Hobbes: un monde d'*insécurité* et de *défiance réciproque* où chaque monade ne peut protéger sa vie et ses biens qu'en déclarant la guerre à l'ensemble de ses voisins.

Scolies III

[A]

On devrait même se demander si l'utopie libérale ne suppose pas un *inconscient*, comme condition, toujours non dite, de la cohérence de son propre imaginaire. Il est, en effet, assez troublant de constater que le père d'Adam Smith (que ce dernier, de surcroît, n'a jamais connu, demeurant, toute sa vie, sous l'emprise maternelle) était *contrôleur des douanes*. C'est évidemment un détail qui donne une signification très particulière à l'idée que les hommes ne pourront *jouir* des bienfaits de la Nature, qu'une fois abolies les barrières douanières et, d'une façon plus générale, toutes les frontières, quelles qu'elles soient. Il se pourrait, ainsi, que la *mort du Père* (et, par conséquent, l'extension indéfinie de « l'empire des Mères », facilement déguisable en « féminisme ») constitue la vérité inconsciente

du Capital — et, au-delà, de la modernité elle-même.

[B]

On peut ajouter que dans un univers soumis à l'hypothèse de la mobilisation générale (celui du mouvement brownien de la concurrence parfaite, où il n'existe aucun chez-soi, ni par conséquent d'hospitalité possible), je peux toujours, une fois démasqué, recommencer ailleurs, et sous une autre enseigne, les entreprises immorales qui assurent mon succès. C'est là une des difficultés théoriques majeures que rencontrent toutes les tentatives philosophiques commandées par l'axiomatique libérale — que ce soit consciemment (Olson, Axelrod, Harsanyi, Gauthier, etc.) ou inconsciemment (Rawls, Bourdieu, etc.) — pour établir « scientifiquement » qu'il est toujours intéressant d'être désintéressé.

Pour mémoire

Préface à
*La Révolte des élites et
la Trahison de la démocratie*
(1996)

I

« Il fut un temps où ce qui était supposé menacer l'ordre social et les traditions civilisatrices de la culture occidentale, c'était la « révolte des masses ». De nos jours, cependant, il semble bien que la principale menace provienne non des masses, mais de ceux qui sont au sommet de la hiérarchie* »

Profondément enracinées dans l'économie planétaire et ses technologies sophistiquées, culturellement libérales, c'est-à-dire « modernes », « ouvertes », voire « de gauche », les nouvelles élites du capitalisme avancé — « celles qui contrôlent le flux international de l'argent et de l'information » — manifestent en effet, à mesure que leur pouvoir s'accroît et se mondialise, un mépris grandissant pour les valeurs et les vertus qui fondaient autrefois l'idéal démocratique. Enclavées dans

* *La Révolte des élites*, p. 37, Éditions Climats, 1996.

leurs multiples « réseaux » au sein desquels elles « nomadisent » perpétuellement, elles vivent leur enfermement dans le monde humainement rétréci de l'Économie comme une noble aventure « cosmopolite », alors que chaque jour devient plus manifeste leur incapacité dramatique à comprendre ceux qui ne leur ressemblent pas : en premier lieu, les gens ordinaires de leur propre pays¹.

Dans ce livre-testament², Christopher Lasch a tenu à placer sa critique des nouvelles élites du capitalisme avancé sous le signe du « populisme », c'est-à-dire conformément au sens historique du mot, d'un combat radical pour la liberté et l'égalité mené au nom des vertus populaires. On sait à quel point, depuis quelques années, les médias officiels travaillent méthodiquement à effacer le sens originel du mot, à seule fin de pouvoir dénoncer comme « fascistes » ou « moralisateurs » (à notre époque, le crime de pensée suprême) tous les efforts des simples gens pour maintenir une civilité démocratique minimale et s'opposer à l'emprise croissante des « experts » sur l'organisation de leur vie. Autant dire que beaucoup, parmi ceux que le système a préposés à la défense médiatique de ses nuisances, s'empresseront de faire courir le bruit — pour affecter de s'en réjouir ou pour s'en lamenter — que ce livre est « réactionnaire ».

Il n'est cependant pas interdit d'espérer que le lecteur intelligent puisse encore se faire une opinion par lui-même.

II

On sait qu'en américain le mot « libéral » est ambigu puisqu'il s'applique aussi bien aux partisans de l'économie de marché (qu'on classe généralement « à droite ») qu'aux défenseurs des « idées nouvelles » et de la « libération des mœurs » (qui sont supposés incarner « la Gauche »). Bien entendu, cette ambiguïté frappe surtout ceux qui, refusant d'admettre « l'obsolescence du clivage Droite-Gauche³ », s'obstinent à croire que l'esprit du capitalisme contemporain s'accommoderait encore de l'éthique protestante ou de la défense de « l'ordre moral ». Pourtant, lorsque l'imaginaire dominant d'une société est devenu celui du « cybermonde » et de la surconsommation généralisée, il est vraiment difficile de ne pas remarquer que la forme de sensibilité exigée par l'ordre établi est désormais cet « hédonisme » libéral-libertaire que doivent perpétuellement célébrer les secteurs les plus mensongers du spectacle moderne — la publicité, le show-biz et la prétendue « information ».

Naturellement, « l'hédonisme » ainsi encouragé est une marchandise très frelatée, comme c'est maintenant le cas pour une part croissante des produits de l'industrie moderne ; elle n'a que peu de rapports avec ce qu'on désignait autrefois sous ce nom. C'est même, comme le souligne Lasch,

l'erreur fondamentale de Daniel Bell, auteur par ailleurs si perspicace, que d'avoir mis « un signe d'égalité entre le consumérisme et l'hédonisme véritable⁴ ». En réalité, « l'état d'esprit qui correspond au monde de la consommation est bien plutôt un état d'insatisfaction et d'anxiété chronique (...). L'individu s'y trouve en permanence observé, non par des contremaîtres et des surveillants, mais par des experts en marketing et des techniciens du sondage, qui lui disent ce que les autres préfèrent et ce qu'il doit, par voie de conséquence, lui aussi préférer, ou encore par des médecins et des psychiatres qui l'examinent dans le but de découvrir en lui quelques symptômes de maladies qui auraient pu échapper à un œil non exercé⁵. » Telle est bien, en définitive, l'aliénation spécifique dans laquelle se débat de nos jours l'individu libéral-libertaire, prototype humain désormais fabriqué en série, dont la gauche n'a pas le monopole, bien qu'elle constitue à l'évidence son refuge de prédilection.

Cet individu, en effet, doit s'imaginer en permanence qu'il est dans la marge afin de pouvoir continuer à se tenir dans la norme⁶; il lui faut croire à tout instant qu'il vit dans la transgression, le libertinage et la volupté épicurienne — modes de vie bien évidemment au-dessus de ses pauvres moyens — pour demeurer le pantin pathétique qui s'agite désespérément dans l'univers ennuyeux, tyrannique et puritain de la consom-

mation obligatoire et de ses changements incessants⁷. On pourrait presque dire, en employant l'ancien langage, qu'il doit s'épuiser à être « de gauche » pour que le monde continue à être « de droite ».

Pour toutes ces raisons, nous avons demandé au traducteur de laisser au mot « libéral » son ambiguïté originelle, si conforme à l'esprit de Lasch.

Notes

1. On sait par exemple que dans le monde de l'élite, situé « nulle part ailleurs », l'homme ordinaire ne peut apparaître que sous la figure moquée des Deschiens.

2. Lasch, qui se savait condamné, est mort d'une leucémie foudroyante dix jours après avoir achevé ce travail.

3. Cf. Ch. Lasch, *Le Seul et Vrai Paradis*, éditions Climats, 2002.

4. Cf. Ch. Lasch, *The minimal Self*, New York, Pan Books, 1984, p. 28.

5. Idem.

6. De nombreux militants de gauche « s'insurgent encore contre la famille autoritaire, le

moralisme anti-sexuel, la censure littéraire, la morale du travail et autres piliers de l'ordre bourgeois, alors que ceux-ci ont déjà été sapés ou détruits par le capitalisme avancé. Ces radicaux ne voient pas que la « personnalité autoritaire » n'est plus le prototype de l'homme économique. Ce dernier a lui-même cédé la place à l'homme psychologique de notre temps — dernier avatar de l'individualisme bourgeois. » (Ch. Lasch, *La Culture du narcissisme*, éd. Climats, 2000, p. 24).

Cette forme d'aliénation avait déjà été remarquablement décrite par Jacques Ellul, l'un des maîtres de Lasch, dans *L'exégèse des nouveaux lieux communs*, Paris, Calmann-Lévy, 1966. On en trouvera également une description féroce et particulièrement réussie dans le film de Robert Altman *Prêt-à-Porter*, description qui lui a valu la critique que l'on sait.

7. Si l'on veut bien mettre à part le monde sans égal de la Mode, c'est en général dans l'univers de la « culture Rock » et de son romantisme de bazar que la nécessité de vivre la soumission à l'ordre marchand comme une révolte sans concession (cf. le mythe fondateur de James Dean) produit ses effets les plus caricaturaux et les plus faciles à manipuler. C'est pourquoi, de *Libération* à *Skyrock* ou *Fun Radio*, des armées d'éducateurs s'emploient, avec une patience infinie, à convertir la rage improductive de l'adolescent œdipien en énergie utilisable par l'industrie culturelle.

Préface à *La Culture du narcissisme* (2000)

Au début de son merveilleux petit livre sur George Orwell, Simon Leys fait observer, avec raison, que nous avons là un auteur qui « continue de nous parler avec plus de force et de clarté que la plupart des commentateurs et politiciens dont nous pouvons lire la prose dans le journal de ce matin¹ ». Toutes proportions gardées, ce jugement s'applique parfaitement à l'œuvre de Christopher Lasch et plus particulièrement à *La Culture du narcissisme*, qui est sans doute son chef-d'œuvre. Voici, en effet, un ouvrage écrit il y a déjà plus de vingt ans² et qui demeure, à l'évidence, infiniment plus actuel que la quasi-totalité des essais qui ont prétendu, depuis, expliquer le monde où nous avons à vivre.

L'étonnante actualité de ce texte tient en premier lieu à la nature de son objet. En choisissant d'étudier les modifications culturelles et psychologiques qui accompagnent la modernisation du

capitalisme sur l'exemple privilégié de l'Amérique, Christopher Lasch ne pouvait évidemment qu'anticiper les principales évolutions qui constitueraient un peu plus tard, et avec bien moins d'excuses, le destin ordinaire des autres sociétés occidentales³. On aurait tort, cependant, de réduire l'originalité de *La Culture du narcissisme* à ce seul aspect des choses. En vérité, si cet ouvrage a pu conserver, par-delà les années, l'essentiel de sa puissance critique, c'est bien plutôt parce que le point de vue philosophique adopté par l'auteur permettait d'emblée d'éviter les difficultés et apories qui sont généralement le lot de ceux qui dénoncent les méfaits du capitalisme, tout en persistant à inscrire leur dénonciation à l'intérieur même des clivages idéologiques que ce système impose.

Par sa formation intellectuelle initiale (le « marxisme occidental » et, plus particulièrement, l'École de Francfort) Lasch s'est, en effet, trouvé assez vite immunisé contre ce culte du « Progrès » (ou, comme on dit maintenant, de la « modernisation ») qui constitue, de nos jours, le catéchisme résiduel des électeurs de Gauche et donc également un des principaux ressorts psychologiques qui les retient encore à cette étrange Église malgré son évidente faillite historique. Présentant, quelques années plus tard, la logique de son itinéraire philosophique, Lasch ira jusqu'à écrire que le point de départ de sa réflexion avait toujours été cette « question faussement simple : comment

se fait-il que des gens sérieux continuent encore à croire au Progrès alors que les évidences les plus massives auraient dû, une fois pour toutes, les conduire à abandonner cette idée⁴ ? ». Or, le simple fait d'accepter de poser cette question sacrilège ne permet pas seulement de renouer avec plusieurs aspects oubliés du socialisme originel⁵. Il contribue également à lever un certain nombre d'interdits théoriques qui, en se solidifiant avec le temps, avaient fini par rendre pratiquement inconcevable toute mise en cause un peu radicale de l'utopie capitaliste. C'est ainsi, par exemple, que la question soulevée par Lasch rend à nouveau possible l'examen critique de l'identification devenue traditionnelle — par le biais d'une forme quelconque de la théorie des « ruses de la raison » — entre le mouvement, posé comme inéluctable, qui soumet toutes les sociétés au règne de l'Économie et le processus d'émancipation effective des individus et des peuples. En d'autres termes, si l'on consent à traduire les concepts a priori de l'entendement progressiste devant le tribunal de la Raison ; si, par conséquent, on cesse de tenir pour auto-démontrée l'idée que n'importe quelle modernisation de n'importe quel aspect de la vie humaine constitue, par essence, un bienfait pour le genre humain, alors plus rien ne peut venir *garantir théologiquement* que le système capitaliste — sous le simple effet magique du « développement des forces productives » —

serait historiquement voué à construire, « avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature » (Marx), la célèbre « base matérielle du socialisme », autrement dit l'ensemble des conditions techniques et morales de son propre « dépassement dialectique ». Cela signifie en clair — pour s'en tenir à quelques nuisances bien connues — que le développement d'une agriculture génétiquement modifiée, la destruction méthodique des villes et des formes d'urbanité correspondantes ou encore l'abrutissement médiatique généralisé et ses cyberprolongements, ne peuvent, de quelque façon que ce soit, être sérieusement présentés comme un préalable historique nécessaire, ou simplement favorable, à l'édification d'une société « libre, égalitaire et décente⁶ ». Ce sont là, au contraire, autant d'obstacles évidents à l'émancipation des hommes, et plus ces obstacles se développeront et s'accumuleront (qu'on songe par exemple à certaines lésions probablement irréversibles de l'environnement), plus il deviendra difficile de remettre en place les conditions écologiques et culturelles indispensables à l'existence de toute société véritablement humaine. Ceci revient à dire, le capitalisme étant ce qu'il est, que *le temps travaille désormais essentiellement contre les individus et les peuples*, et que plus ceux-ci se contenteront d'attendre la venue d'un monde meilleur, plus le monde qu'ils recevront effectivement en héritage sera impropre à la réalisation

de leurs espérances — y compris les plus modestes. Or cette idée constitue la négation même du dogme progressiste, lequel pose par définition que la Raison finit toujours par l'emporter et qu'ainsi, il est d'ores-et-déjà acquis que le XXI^e siècle sera grand et l'avenir radieux. C'est pourquoi la critique de l'*aliénation progressiste* doit devenir le premier présupposé de toute critique sociale. Et malheureusement c'est une critique qui, jusqu'à présent, n'a guère dépassé le stade des commencements⁷.

Si l'admirable clairvoyance de Lasch a un secret, il n'est par conséquent pas très difficile à découvrir. Il réside dans l'articulation originale qui a toujours sous-tendu son œuvre entre, d'une part, une imperméabilité absolue aux mythologies modernistes et de l'autre une fidélité jamais démentie *au point de vue* des travailleurs et des simples gens, c'est-à-dire de ceux qui, par la force des choses, ont l'habitude de déchiffrer une société en la considérant sous le seul angle approprié, à savoir de *bas en haut*. Le bénéfice le plus tangible d'une telle position — qui est à la fois politique et épistémologique — est de rendre aussitôt perceptible l'illusion qui confère à la Gauche *moderne*, dans sa dérisoire « pluralité », le peu de cohérence intellectuelle dont elle a encore besoin pour s'assurer de ce semblant d'autonomie qui est indispensable à sa survie électorale.

Cette illusion, pour ainsi dire transcendante, c'est l'idée bien connue selon laquelle le système capitaliste représenterait *par nature* un ordre social conservateur, autoritaire et patriarcal, fondé sur la répression permanente du Désir et de la Séduction, répression qu'exigerait la discipline du Travail et dont la Famille, l'Église et l'Armée seraient les agents privilégiés¹. Cette représentation est certainement très reposante pour un esprit moderne. Elle exige cependant qu'on oublie que, dès 1848, Marx avait pris la précaution d'invalidier *par avance* une interprétation des faits aussi furieuse qu'in vraisemblable. « La bourgeoisie — rappelait-il ainsi — ne peut exister sans révolutionner constamment les instruments de production et donc les rapports de production, *c'est-à-dire l'ensemble des rapports sociaux* », alors que « le maintien sans changement de l'ancien mode de production était, au contraire, pour toutes les classes industrielles antérieures, la condition première de leur existence ». C'est pourquoi — ajoutait-il — au fur et à mesure que le système capitaliste progresse, « tous les rapports sociaux stables et figés, avec leur cortège de conceptions et d'idées traditionnelles et vénérables, se dissolvent; les rapports nouvellement établis vieillissent avant d'avoir pu s'ossifier. Tout élément de hiérarchie sociale et de stabilité d'une caste s'en va en fumée, tout ce qui était sacré est profané ». L'un des plus grands mérites théoriques de Lasch est, assurément, d'avoir

toujours su prendre au sérieux cette hypothèse de Marx et d'avoir cherché à en éprouver le pouvoir éclairant sur tous les aspects de la société américaine. Naturellement, à partir du moment où l'on reconnaît que le système capitaliste porte en lui — comme la nuée l'orage — le bouleversement perpétuel des conditions existantes, un certain nombre de conséquences indésirables ou iconoclastes ne peuvent manquer de se présenter. Sous ce rapport, l'un des passages les plus dérangeants de *La Culture du narcissisme* demeure, de toute évidence, celui où Lasch développe l'idée que le génie spécifique de Sade — l'une des vaches sacrées de l'intelligentsia de gauche — serait d'être parvenu, « d'une manière étrange », à anticiper dès la fin du XVIII^e siècle *toutes* les implications morales et culturelles de l'hypothèse capitaliste, telle qu'elle avait été formulée pour la première fois par Adam Smith, il est vrai dans un tout autre esprit. « Sade — écrit ainsi Lasch — imaginait une utopie sexuelle où chacun avait le droit de posséder n'importe qui; des êtres humains, réduits à leurs organes sexuels, deviennent alors rigoureusement anonymes et interchangeable. Sa société idéale réaffirmait ainsi le principe capitaliste selon lequel hommes et femmes ne sont, en dernière analyse, que des objets d'échange. Elle incorporait également et poussait jusqu'à une surprenante et nouvelle conclusion la découverte de Hobbes, qui affirmait que la destruction du paternalisme et la subordination

de toutes les relations sociales aux lois du marché avaient balayé les dernières restrictions à *la guerre de tous contre tous*, ainsi que les illusions apaisantes qui masquaient celle-ci. Dans l'état d'anarchie qui en résultait, le plaisir devenait la seule activité vitale, comme Sade fut le premier à le comprendre — un plaisir qui se confond avec le viol, le meurtre et l'agression sans freins. Dans une société qui réduirait la raison à un simple calcul, celle-ci ne saurait imposer aucune limite à la poursuite du plaisir, ni à la satisfaction immédiate de n'importe quel désir, aussi pervers, fou, criminel ou simplement immoral qu'il fût. En effet, comment condamner le crime ou la cruauté, sinon à partir de normes ou de critères qui trouvent leurs origines dans la religion, la compassion ou dans une conception de la raison qui rejette des pratiques purement instrumentales ? Or, aucune de ces formes de pensée ou de sentiment n'a de place logique dans une société fondée sur la production de marchandises. »

Si nous acceptons cette analyse, il devient d'un seul coup plus facile de saisir les liens métaphysiques essentiels qui unissent, *dès l'origine*, bien que de façon évidemment inconsciente, les deux moments théoriques de l'idéal capitaliste : d'un côté l'exhortation prétendument « *libertaire* » à émanciper l'individu de tous les « tabous » historiques et culturels qui sont supposés faire obstacle à son fonctionnement comme pure « machine désirante »,

de l'autre, le projet *libéral* d'une société homogène dont le Marché auto-régulateur constituerait l'instance à la fois nécessaire et suffisante pour ordonner au profit de tous, le mouvement brownien des individus « rationnels », c'est-à-dire enfin libérés de toute autre considération philosophique que celle de *leur intérêt bien compris*. Ce que Lasch appelle « l'individu narcissique moderne », avec sa peur de vieillir et son immaturité si caractéristique — dont l'américain des classes moyennes n'a été que la préfiguration burlesque — n'est, en définitive, rien d'autre que l'expression psychologique et culturelle de ce compromis libéral-libertaire devenu avec le temps historiquement réalisable. Et tout l'art de Lasch est d'établir avec rigueur comment cette rencontre, à première vue surprenante, a fini par trouver dans les métamorphoses du capitalisme contemporain ses conditions pratiques de possibilité. Quand la consommation est célébrée comme une forme de culture à part entière — avec son imaginaire et ses conventions spécifiques — plus rien ne s'oppose, en effet, à ce que les deux faces métaphysiquement complémentaires du paradigme libéral — faces qui, pour des raisons historiques, avaient dû, jusqu'à présent, se développer de façon indépendante et antagoniste — se réconcilient, et même fusionnent, dans l'unité d'une sensibilité aussi cohérente que moderne. On conçoit naturellement qu'une telle analyse ait pu choquer — aux États-Unis comme en Europe — les bonnes

consciences progressistes. Elle les obligeait à reconnaître que l'ingénieuse hypothèse capitaliste — la « commercial society » imaginée par Adam Smith en réponse aux problèmes politiques du temps — n'empruntait pas ses principes (Individu, Raison, Liberté) aux anciennes barbaries ou au « ténébreux Moyen âge », mais bien à l'axiomatique des Lumières, c'est-à-dire, si on y réfléchit, à la même matrice culturelle que celle dont la Gauche est issue⁹.

Il n'est guère besoin de souligner l'intérêt politique majeur de l'hypothèse défendue par Lasch. Elle éclaire, par exemple, d'une lumière particulièrement cruelle le destin d'une époque qui aura vu, sans rire, le drapeau de la révolte tomber progressivement des mains de Rosa Luxembourg dans celles d'une Ségolène Royal.

La Gauche traditionnelle, en effet, malgré sa foi simpliste dans le mythe bourgeois du « Progrès », avait toujours conservé — notamment à travers le contrôle des bureaucraties syndicales et de nombreuses municipalités ouvrières — un minimum d'enracinement dans les milieux populaires et donc de compréhension envers leurs cultures et leurs sensibilités. C'est pourquoi ses programmes politiques, et parfois même ses luttes, maintenaient généralement un certain nombre d'aspects anticapitalistes, qui étaient autant de survivances tangibles des compromis historiques autrefois passés entre la Gauche et le socialisme ouvrier.

À partir des années soixante, au contraire, la convergence — rétrospectivement tout à fait logique — de différents processus « modernisateurs » — qui, sur le moment, pouvaient sembler indépendants les uns des autres — acheva rapidement de décomposer le peu d'esprit « anticapitaliste » qui habitait encore les instances dirigeantes de l'ancienne Gauche. D'abord, le déclin accéléré des capacités de séduction de l'Empire soviétique, c'est-à-dire de la triste *imitation d'État* du progrès capitaliste; ensuite, et de manière infiniment plus décisive, l'entrée de l'Europe occidentale dans l'ère du capitalisme de consommation, et donc l'installation inévitable *au centre même du spectacle* de cette « culture jeune » qui est chargée d'en légitimer l'imaginaire et d'assurer sans fin la circulation, sous mille emballages différents, de la même agréable pacotille; enfin, et surtout, *la destruction de la classe ouvrière elle-même*, c'est-à-dire non pas, bien sûr, la disparition réelle des ouvriers (qui est, en partie, un artifice statistique) mais celle de *la conscience de classe qui les unissait*, disparition obtenue d'une part par la liquidation méthodique des quartiers populaires et, de l'autre, par les nouvelles formes d'organisation du travail dans l'entreprise modernisée et les techniques de management « anti-autoritaires » qui ont permis de les imposer¹⁰. Ce qui, en ces temps baptismaux, a été désigné comme la « nouvelle Gauche » n'est en définitive rien

d'autre que l'écho politique de ces différents processus. Il faut donc également voir dans ce courant multicolore une des traductions politiques privilégiées de la montée en puissance de *ces nouvelles classes moyennes* — si bien décrites, à l'époque, par Georges Perec — qui, parce qu'elles sont proposées à l'encadrement technique, managérial ou « culturel » des formes les plus modernes du capitalisme, sont condamnées à asseoir leur pauvre image d'elles-mêmes sur leur seule aptitude à courber l'échine devant n'importe quelle innovation, « flexibilité » humaine pathétique qui en fait la proie rêvée des psychothérapeutes et le gibier électoral de prédilection de toute gauche « citoyenne » et progressiste. C'est seulement à la faveur de cette configuration culturelle très particulière que l'occasion historique put être enfin offerte aux représentants les plus ambitieux de la nouvelle sensibilité libérale-libertaire de confisquer à leur usage exclusif les derniers instruments de lutte ou d'influence dont les classes populaires avaient encore la disposition.

On put alors voir, au cours de différents *pronunciamientos* (dont le célèbre Congrès d'Épinay), les travailleurs et leur penchant démodé pour la « lutte des classes », être progressivement remis à leur juste place, sans que nul, visiblement, ne s'en étonne, au profit d'élites politiques et sociales tout autrement pimpantes. Élites parfaitement conscientes, quant à elles, qu'à l'aube du XXI^e siècle,

les clivages politiques décisifs seraient ceux qui, dans l'intérêt du genre humain, opposeraient désormais, d'un côté l'incorrigible archaïsme des classes populaires (maintenant partout représentées comme un assemblage ridicule et menaçant de « beaufs », de « ploucs » et de « Deschiens ») et, de l'autre, l'insolente jeunesse intellectuelle des nouveaux maîtres de la planète, dont *Libération* et *Le Monde* (pour ne considérer que la pointe militante de cet ordre nouveau) assurent avec un dévouement et une efficacité admirables la promotion quotidienne¹².

Si *La Culture du narcissisme* apparaît comme un livre si prophétique, c'est donc, en vérité, parce qu'en décrivant avec une précision remarquable, sur la base des données empiriques déjà disponibles à l'époque, les formes d'individualisation requises par le capitalisme de consommation (cet « homme psychologique de notre temps qui est le dernier avatar de l'individualisme bourgeois »), Lasch délimitait en même temps *par avance*¹³ le cadre psychologique et intellectuel très étroit à l'intérieur duquel devraient dorénavant se débattre les militants « pluriels » de toute gauche *moderne*, et d'une façon plus générale, les représentants de ces nouvelles classes moyennes dont la fausse conscience est devenue l'esprit du temps. Ainsi s'éclaire le curieux destin — qui n'est, bien sûr, paradoxal qu'en apparence — d'une gauche occidentale qui a, partout, en se

modernisant, « renoncé à l'émancipation sociale et se contente d'aménager une infirmerie pour accueillir les blessés de la guerre économique ¹⁴ », quand, encore, elle ne prend pas sur elle de diriger cette guerre avec l'enthousiasme des néophytes et le zèle des parvenus. De leur côté, pour s'être laissés déposséder du peu d'autonomie politique qui leur restait, par ces bienveillants tuteurs à l'esprit si ouvert (et dont — cela va de soi — la plupart des membres avaient *fait leurs classes* du bon côté des barricades), *les vaincus du monde moderne* — c'est-à-dire, comme toujours, les travailleurs et les simples gens — finissent par se retrouver, pour des raisons symétriques, dans la même situation d'impuissance que les ouvriers du XIX^e siècle, lorsqu'ils ne s'étaient pas encore dotés d'organisations politiques indépendantes. « À ce stade — écrivait Marx (qui n'imaginait pas qu'en théorisant ainsi le passé il théorisait aussi le futur) — les ouvriers forment une masse disséminée à travers le pays et atomisée par la concurrence. S'il arrive que les ouvriers se soustiennent dans une action de masse, ce n'est pas encore là le résultat de leur propre union, mais de celle de la bourgeoisie qui, *pour atteindre ses fins politiques propres*, doit mettre en branle le prolétariat tout entier, et qui possède encore provisoirement le pouvoir de le faire. Durant cette phase, les prolétaires ne combattent donc pas leurs propres ennemis, mais *les ennemis de leurs*

ennemis, c'est-à-dire les vestiges de la monarchie absolue, propriétaires fonciers, bourgeois non industriels, petits bourgeois. Tout le mouvement historique est de la sorte concentré entre les mains de la bourgeoisie; *toute victoire remportée dans ces conditions est une victoire bourgeoise* » (« Manifeste communiste »). Telle est la raison historique principale qui fait que, depuis vingt ans, chaque victoire de la Gauche correspond obligatoirement à une défaite du Socialisme.

Parvenu à ce point, j'imagine sans peine que le type de révolution intellectuelle auquel l'œuvre de Lasch nous invite ne pourra être que très mal accueillie par le public « éclairé », c'est-à-dire par celui qui se sait, par droit divin, situé à jamais dans le camp du *Bien* et de la *Vérité*. Pour un lecteur qui est avant tout soucieux de *la correction politique* de ses idées (sans doute parce que, pour lui, une idée n'est pas tant un moyen de comprendre le monde que celui d'apaiser ses propres inquiétudes), il ne peut, en effet, y avoir aucun doute sur ce qui donne son sens à l'époque présente: l'affrontement titanesque entre, d'un côté, les faibles forces qu'essaient de rassembler à grand-peine les guérilleros héroïques de la modernité et, de l'autre, les hordes déferlantes et puissamment organisées de la « Réaction » et du terrible passé. Dans cette vision, à coup sûr très touchante, de l'Histoire, il va de soi que ceux qui s'obstineraient

à prétendre qu'il existe toujours des classes dirigeantes (mondialisées de surcroît) et qu'elles ont bien pour premier souci de façonner une humanité nouvelle conforme à leurs intérêts égoïstes, doivent être considérés comme les victimes d'une évidente prédisposition à la paranoïa. Quant à vouloir combattre la domination de ces puissances en prenant appui sur la dignité et les vertus des classes populaires, voilà qui témoigne au mieux d'une nostalgie déplacée pour un monde « disparu », au pire d'une fascination coupable pour ce « populisme » dont les médias unanimes ont le bon goût de nous rappeler quotidiennement de quelle bête immonde son ventre est toujours fécond. En prenant le risque de rééditer *La Culture du narcissisme* il n'entraîne donc pas dans nos intentions — ni, certes, dans nos possibilités — de troubler le repos intellectuel de cette partie du public. Il n'est pas impossible, malgré tout, que même parmi ces lecteurs il s'en trouve quelques uns pour reconnaître au livre de Lasch la vertu de déranger leurs habitudes intellectuelles (ce qui pour tout moderniste est normalement une qualité) et donc d'appeler, par son caractère provocant, *la réfutation en règle qu'il mérite*. Il faudra par conséquent que de tels lecteurs aient aussi le courage d'aller jusqu'à la question qui suit logiquement. Comment se fait-il qu'un ouvrage si stimulant — et, pour cette raison, discuté dans le monde entier — ait pu être publié en France dès

1981, s'y trouver rapidement épuisé grâce à ce « bouche à oreille » qui est devenu le samizdat des régimes libéraux — cela sans que la perspicace critique officielle se soit sentie tenue de lui consacrer une seule analyse sérieuse, c'est-à-dire à la mesure des enjeux réels du livre — pour ne rien dire ici, *évidemment*, de la pourtant si bavarde sociologie d'État?

Il est vrai que cette manière d'opérer est, depuis assez longtemps, la marque de fabrique du paysage intellectuel français et que tout livre qui dérange réellement l'ordre établi et sa bonne conscience « citoyenne », est ordinairement condamné à paraître soit dans un silence de plomb soit sous un déluge de calomnies. Mais ceci est justement une raison supplémentaire pour que chacun s'interroge sur ce curieux état de fait et s'efforce à tout le moins d'en dégager les implications principales. Cela signifierait-il, par exemple, qu'à force de se « moderniser » les intellectuels officiels et les médiatiques en sont revenus aux mœurs d'une époque où — selon les mots de Marx — « désormais il ne s'agit plus de savoir si tel théorème est vrai, mais s'il est bien ou mal sonnant, agréable ou non à la police, utile ou nuisible au capital » et où de ce fait « la recherche désintéressée fait place au pugilat payé, l'investigation consciencieuse à la mauvaise conscience, aux misérables subterfuges de l'apologétique »?

(Marx, *Postface à la deuxième édition allemande du Capital*). Si tel était le cas, la situation aurait, bien sûr, quelque chose de profondément désespérant. À moins, au contraire, qu'on y lise précisément, comme jadis Hegel, le signe irrécusable que « tout continue » et que, par conséquent, nul n'est encore en mesure de prétendre que *la vieille taupe* creuse ses galeries en vain. Choisir la bonne interprétation n'est peut-être, après tout, qu'une affaire de tempérament. Mais ce qui est sûr, et quoi qu'il puisse advenir, c'est que Christopher Lasch aura été de ceux qui ont le plus aidé ce sympathique mammifère à poursuivre sa tâche ingrate. Et en ces temps étranges et difficiles, je ne connais pas de meilleure manière de recommander un livre.

Notes

1. Simon Leys, *Orwell ou l'horreur de la politique*, Paris, Hermann, 1984.

2. *La Culture du Narcissisme* a été publiée aux États-Unis en 1979. Une traduction française a paru en 1981 chez Robert Laffont dans la collection « Libertés 2000 » dirigée par Georges Liébert et Emmanuel Todd, sous le titre du « Complexe de Narcisse ». C'est cette traduction, devenue rapidement introuvable, et par ailleurs excellente, que nous republions aujourd'hui, augmentée d'une postface inédite de l'auteur.

3. On songe à la mise en garde que Marx a placée au commencement du *Capital*: « J'étudie dans cet ouvrage le mode de production capitaliste et les rapports de production qui lui correspondent. L'Angleterre est le lieu classique de cette production. Voilà pourquoi j'emprunte à ce pays

les faits et les exemples principaux qui servent d'illustration au développement de mes théories. Si le lecteur allemand se permettait un mouvement d'épaules pharisaïque à propos de l'état des ouvriers anglais, industriels et agricoles, ou se berçait de l'idée optimiste que les choses sont loin d'aller aussi mal en Allemagne, je serais obligé de lui crier: De te fabula narratur. » *Capital* (préface de la 1^{re} édition allemande).

4. *Le Seul et Vrai Paradis: Une histoire du progrès et de ses critiques*, éditions Climats, 2002.

5. S'il y a, dans l'historiographie des révoltes populaires contre l'industrialisation capitaliste, un épisode qui a toujours été soit censuré, soit profondément dénaturé voire diabolisé, c'est bien le combat des Luddites anglais, au début du XIX^e siècle, contre les fanatiques du Progrès industriel et sa « meurtrière idolâtrie de l'avenir qui anéantit des espèces vivantes, abolit les langues, étouffe les diverses cultures et risque même de faire périr le monde naturel tout entier. » (John Zerzan, *Aux sources de l'aliénation*, L'insomniaque, 1999.) Si l'on veut redécouvrir le noyau rationnel de cette révolte fondatrice, il faut lire la remarquable étude de Kirkpatrick Sale, *Rebels against the future — The Luddites and their war on the industrial Revolution. Lessons for the computer age*, Usa, Quartet books, 1995.

6. « The free, equal and decent society », telle est la formulation la plus exacte de l'idéal politique de G. Orwell. Cf. l'introduction de Sonia Orwell aux *Essais, Articles, Lettres* (Ivrea-Encyclopédie des Nuisances, Tome 1, p. 8).

7. Sur les conditions historiques et philosophiques de la formation du paradigme progressiste, entre 1680 et 1730, on lira l'excellente étude de Frédéric Rouvillois: *L'Invention du Progrès*, Éd. Kimé, 1996.

8. On reconnaît, dans cette audacieuse analyse, le décor philosophique quotidien que l'industrie du divertissement impose aux différents secteurs de la « culture jeune » et de la *rebellion rentable*.

9. La distinction moderne entre la « Droite » et la « Gauche » (qui est une transposition française de l'opposition, née en Angleterre, des Tories et des Whigs) correspond tout au long du XIX^e siècle au conflit entre les défenseurs de l'« Ancien Régime » — c'est-à-dire d'une société agraire et théologico-militaire — et les partisans du « Progrès », pour qui la révolution industrielle et scientifique (forme pratique du triomphe de la Raison) conduira, par sa seule logique, à réconcilier l'humanité avec elle-même. Le socialisme originel, au contraire, est, dans son principe, parfaitement indépendant de ce clivage. Il constitue

avant tout la traduction en idées philosophiques des premières protestations populaires (luddites et chartistes anglais, canuts de Lyon, tisserands de Silésie, etc.) contre les effets humains et écologiques désastreux de l'industrialisation libérale. On ne trouvera pas, par conséquent, chez Fourier ou chez Marx, de vibrants appels à unir un mystérieux « peuple de gauche » contre l'ensemble des forces supposées « hostiles au changement ». Et durant tout le XIX^e siècle, les socialistes les plus radicaux sont d'abord attentifs à ne pas compromettre la précieuse autonomie politique des travailleurs lors des différentes alliances éphémères qu'ils sont obligés de nouer, tantôt contre les puissances de l'Ancien régime, tantôt contre les industriels libéraux. Ce n'est qu'après l'Affaire Dreyfus, — et non sans débats passionnés — que s'opérera véritablement *pour le meilleur et pour le pire*, l'inscription massive du mouvement socialiste dans le camp de la Gauche défini comme celui des « forces de Progrès ». Pour valider cette opération historique, à la fois féconde et ambiguë, il sera d'ailleurs nécessaire (Durkheim jouant ici un rôle important) d'accentuer autrement la généalogie du projet socialiste. On choisira d'y voir désormais moins le produit de la créativité ouvrière qu'un développement « scientifique » de la philosophie des Lumières, rendu possible par l'œuvre du Comte de Saint-Simon, et importé ensuite « de l'extérieur » dans la classe ouvrière.

10. Sur cette destruction programmée de la classe ouvrière, on lira avec intérêt le livre de Stéphane Beaud et Michel Pialoux, *Retour sur la condition ouvrière* (Fayard, 1999). Cette enquête minutieuse commence par une question de bon sens (donc, de nos jours, éminemment subversive) : « Comment expliquer que les ouvriers constituent toujours le groupe social le plus important de la société française et que leur existence passe de plus en plus inaperçue ? ».

11. Dans la mesure où l'imaginaire de la consommation possède une fonction de plus en plus décisive dans le développement du capitalisme contemporain, la diffusion et la célébration de cet imaginaire deviennent une exigence économique prioritaire. À l'ère de la communication de masse, cela signifie donc nécessairement que le *mensonge médiatique*, la *manipulation publicitaire*, et l'*abrutissement spectaculaire* (assuré par le showbiz et ses artistes *citoyens*) tendent à devenir *une force productive directe*.

12. Le lecteur intéressé trouvera une bonne description des transformations parallèles de la Gauche anglaise dans le petit livre de Keith Dixon, *Un digne héritier*, Raisons d'agir éditions, Le Seuil, 1999.

13. Lasch ne pouvait évidemment pas, à l'époque, prendre en compte les nouvelles

contraintes politiques, économiques et technologiques (mises en place sous le nom de « mondialisation ») que le Capital imposerait bientôt à la planète entière pour essayer de contrecarrer, en élargissant brutalement le champ et les modalités de la guerre économique, la baisse tendancielle de son taux de profit, devenue manifeste au début des années soixante-dix. Toutefois, d'un point de vue philosophique, ces modifications sont, en fin de compte, relativement secondaires. Contre le discours positiviste ambiant, il faut, en effet, rappeler que des « nouvelles technologies » ne peuvent développer leurs effets principaux sur les rapports humains, que dans un monde qui est déjà culturellement préparé à les recevoir. Le principe de la machine à vapeur, par exemple, était parfaitement connu dans l'Alexandrie du I^{er} siècle. Pour autant, dans les conditions culturelles de l'époque, aucune révolution industrielle n'aurait pu s'ensuivre; et le téléphone mobile n'a pu généraliser tous ses effets d'incivilité que dans un monde où les formes autistiques de l'individualisme, tout comme l'effacement des frontières de la vie privée (« tout est politique ») avaient déjà atteint un degré de développement appréciable pour des raisons tout à fait indépendantes de cette technologie moderne, même si celle-ci, bien sûr, ne peut qu'amplifier en retour ces effets qui la précèdent. Le lecteur qui désirerait compléter utilement l'analyse de Lasch sur tous ces points, trouvera une mine de renseignements précis et

d'analyses intelligentes dans l'ouvrage appelé à faire date de Luc Boltanski et Eve Chiappello, *Le Nouvel Esprit du Capitalisme* (Gallimard, 1999).

14. Selon la formule de Philippe Cohen, *Protéger ou disparaître* (Gallimard, 1999). On pourra, de fait, mesurer l'ampleur du chemin parcouru par la Gauche moderne en considérant le cas paradigmatique de la ville de Montpellier, dont le maire, Georges Frêche — homme de gauche visionnaire comme seule l'époque présente est capable d'en inventer —, s'est mis en tête d'obtenir en quelques plans quinquennaux la modernisation intégrale. Voici comment son brillant second — responsable de l'urbanisme local — présente les fondements philosophiques du grandiose projet « Odysseum », point d'orgue de cette exaltante croisade et utopie radieuse à la mesure du merveilleux XXI^e siècle, c'est-à-dire *jeune, technologique et citoyenne*: « Les ados aiment se balader dans les centres commerciaux. On se dirige vers le plaisir d'acheter, le besoin de convivialité, dans un environnement sécurisé. Odysseum c'est le nouveau quartier de la *rencontre*, de la *jeunesse* et de la *consommation moderne* » (*Gazette de Montpellier*, 26/11/99).

Préface à
Culture de masse ou culture populaire?
(2001)

« Aujourd'hui il ne suffit plus de transformer le monde; avant tout il faut le préserver. Ensuite, nous pourrons le transformer, beaucoup, et même d'une façon révolutionnaire. Mais avant tout, nous devons être conservateurs au sens authentique, conservateurs dans un sens qu'aucun homme qui s'affiche conservateur n'accepterait. »

Günther Anders (1977).

Depuis le milieu du XVIII^e siècle, époque à laquelle elle est achevée dans ses grandes lignes, la métaphysique libérale — ou, ce qui revient au même, l'Économie politique¹ — n'a cessé d'annoncer aux hommes qu'une société merveilleuse, capable d'assurer à tous la paix, le bonheur et la prospérité, se trouvait à portée de leurs mains. Pour *bénéficier* de cette nouvelle Jérusalem, il suffirait simplement qu'ils renoncent, une fois pour toutes, à leurs coupables « archaïsmes » et consentent enfin à régler l'ensemble de leurs conduites sur les seules exigences de la Raison; celle, du

moins, dont le calcul marchand, « pour le plus grand bonheur possible du plus grand nombre possible² », est supposé offrir le modèle accompli. En imaginant ainsi les contours d'un monde dont l'Économie serait devenue l'unique religion, les fondateurs de la doctrine capitaliste ne pouvaient que légitimer par avance le projet d'étendre à la culture et au divertissement eux-mêmes les principes implacables de la rationalité marchande. De fait, l'édification méthodique d'une *culture de masse*, c'est-à-dire d'un ensemble d'œuvres, d'objets et d'attitudes, conçus et fabriqués selon les lois de l'industrie, et imposés aux hommes *comme n'importe quelle autre marchandise*, a sans doute constitué l'un des aspects les plus prévisibles du développement capitaliste; aspect, du reste, analysé et dénoncé comme tel, dès les années trente, dans les travaux précurseurs de l'École de Francfort.

Ce qui était plus difficile à prévoir, en revanche, — du moins pour ceux qui ne déchiffrent l'époque présente qu'avec l'aide des sous-titres de la propagande officielle — c'est le procès dont, à partir des années soixante, les critiques radicales de l'industrialisation de la culture seraient à leur tour l'objet, *au sein même de la Gauche*. C'est, en effet, à cette date que la réhabilitation de la culture de masse — et, par conséquent, des « nouvelles technologies de l'information et de la communication » qui en sont le présupposé matériel immédiat — commença à devenir un exercice obligé

de cette « contre-culture » (ou, comme on dirait bientôt, de la *culture jeune*) que les fractions les plus avancées des *nouvelles classes moyennes*, un peu partout dans le monde occidental, allaient s'employer à opposer à la « culture bourgeoise », avec un enthousiasme et une bonne conscience, directement proportionnels à leur absence d'esprit critique. Tout cela entrepris, il va sans dire, au nom de l'idée, désormais banalisée par les médias et validée par la *sociologie d'État*, que toute critique un peu *radicale* du Spectacle et de l'industrie culturelle ne pouvait procéder que d'une pensée conservatrice, d'un élitisme bourgeois ou, selon les plus psychologues, d'un *esprit chagrin et nostalgique*.

Aux États-Unis, Herbert Gans est, assurément, celui qui sut conférer à cette entreprise de réhabilitation sa forme médiatique idéale, c'est-à-dire à la fois la plus naïve et la plus dépourvue de cohérence intellectuelle³. En rédigeant le bref essai que nous publions aujourd'hui⁴, c'est donc bien avec une des figures « emblématiques » de la gauche américaine moderne, que l'auteur de *La Culture du narcissisme* choisissait de s'expliquer.

Comme on pourra le constater, l'intelligence philosophique de Lasch fut, avant tout, de refuser les nouvelles règles imposées au débat intellectuel, et de substituer, selon son habitude, *l'attaque à la défense*. Loin de se contenter, en effet, d'une simple réfutation des niaiseries modernistes d'Herbert Gans, il

entreprit d'en dévoiler les deux postulats cachés, postulats qui contribuent, de nos jours encore, à conférer à la sensibilité libérale-libertaire cette incontestabilité apparente qui en fait le conformisme de notre temps. Le premier postulat, qui est la condition même du discours de l'économie politique, c'est l'idée que l'être humain — une fois dépouillé de tous ses oripeaux symboliques⁷ par les différentes théologies du soupçon — n'est fondamentalement rien d'autre qu'un *consommateur*, c'est-à-dire une pure et simple machine désirante, contrainte par sa nature à maximiser son utilité, de toutes les façons possibles⁸. Une fois cette réduction de l'homme au consommateur tenue pour acquise, il devient naturellement *intellectuellement impossible* d'objecter quoi que ce soit à celui qui s'obstine à répondre, conformément aux principes de la plus vieille sagesse marchande, que *le client est roi*. Si l'exercice de la liberté humaine doit se confondre avec la question des choix d'un consommateur confronté à un marché donné, chacun se retrouve, en effet, légitimement fondé, pourvu qu'il y mette le prix, à exiger qu'une offre corresponde à n'importe laquelle de ses demandes, fut-elle la plus absurde ou la plus immorale. Du point de vue libéral-libertaire, il est ainsi parfaitement légitime de défendre jusqu'à ses ultimes conséquences l'idée d'un « *droit de tous sur tout* » (selon l'expression de Hobbes), que ce soit, par exemple, le droit d'exploiter librement son prochain, ou d'épouser son chien, ou encore de travailler

joyeusement à remplacer le « *vieil homme* » (selon l'expression de Saint Paul et Saint Augustin) par l'*homme nouveau*, c'est-à-dire — selon la définition, de nos jours, la plus couramment admise — par un « *animal assis, qui contemple un écran* » ; remplacement qui constitue, certes, un progrès, mais dont la réalisation intégrale semble inclure un certain degré d'assistance chimique, voire, probablement, quelques indispensables modifications génétiques⁹.

Il est, naturellement, devenu très difficile de remettre en question un postulat dont l'« *évidence* » est destinée à s'accroître au rythme de l'accumulation du capital. Le meilleur moyen d'y parvenir reste, sans doute, de commencer par rétablir les conditions réelles de sa genèse historique. Il est ainsi nécessaire de rappeler que le paradigme de l'*homo economicus* (comme celui, parallèle, de l'*homme-machine*¹⁰) n'est apparu philosophiquement qu'aux XVII^e et XVIII^e siècles ; et qu'il ne prend donc son sens qu'une fois replacé à l'intérieur des processus historiques qui ont fondé la modernité, en *désenchantant le monde*, et en émancipant progressivement l'*individu* des différentes tutelles exercées sur lui par les pouvoirs traditionnels, autrement dit par ceux dont l'autorité symbolique ne pouvait reposer sur un appel à la Raison ou à l'*intérêt bien compris*¹¹. Or, il suffit de développer, un tant soit peu, ce point décisif pour ruiner, du même coup, le second postulat de la gauche *moderne* (et peut-être, malheureusement, celui de

toute Gauche possible): l'affirmation que le système capitaliste représente une forme accomplie de conservatisme social, politique et culturel, et constitue, dans son projet métaphysique comme dans ses réalisations pratiques, une simple *puissance du passé*, fondée sur les dominations privilégiées de l'Armée, de l'Église et de la famille patriarcale. Un minimum de connaissances historiques suffit — au contraire — à attester que, des physiocrates à Turgot ou Adam Smith, c'est bien à la *philosophie des Lumières elle-même* que l'idéologie libérale n'a jamais cessé d'emprunter la totalité des catégories philosophiques (Individu, Raison, Progrès, Liberté) nécessaires à sa formation. En un sens, il convient même de dire que seule l'Économie politique — comme religion du capital — a su conduire l'individualisme des Lumières à son *extrémité logique*: une *monadologie* radicale, dans laquelle le Marché demeure l'unique instance capable de préétablir une harmonie entre des individus rationnels, définis, par hypothèse, comme sans filiation ni attachements particuliers, c'est-à-dire comme de simples *calculateurs égoïstes*¹⁰.

Ce n'est que de nos jours, qu'il est possible de commencer à mesurer exactement les effets politiquement catastrophiques de la croyance au caractère conservateur de l'ordre économique et libéral. C'est ce postulat insensé qui, depuis trente ans, n'a cessé de conduire *mécaniquement* la plupart des militants de gauche, à tenir l'adoption *a*

priori de n'importe quelle posture modernisatrice ou *provocatrice* — que ce soit sur un plan technologique, moral ou autre — pour un geste qui serait toujours, et *par définition*, « révolutionnaire », et « anti-capitaliste »; terrible confusion qui, il est vrai, a toujours eu l'incomparable avantage psychologique d'autoriser ceux qui s'y soumettaient, à vivre leur propre obéissance à l'ordre industriel et marchand comme une modalité exemplaire de la « rebel attitude ».

Toute l'œuvre de Lasch peut certainement être considérée comme une critique de cette illusion meurtrière, et comme un effort pour déduire de cette critique, un *programme démocratique radical*, susceptible, à ce titre, d'éviter les impasses traditionnelles (totalitarisme et collaboration de classe) où la Gauche a toujours eu le don d'entraîner ses fidèles. Ce qui, bien sûr, risque d'intriguer ceux qui sont possédés par le « démon du classement », c'est que la critique par Lasch de ce véritable *ethnocentrisme du présent* que constitue, en définitive, l'esprit progressiste (« ceux qui ont vécu avant moi ont, *pour cette raison*, un degré d'humanité inférieur au mien »), est par ailleurs, *toujours* articulée, chez lui, de la façon la plus nette, avec la défense intransigeante de tous les aspects effectivement émancipateurs de l'individualisme des Lumières. Mais, en vérité, c'est précisément ce rapport singulier à l'héritage des Lumières et la capacité philosophique¹¹ de maintenir tranquillement

ensemble, sans le moindre effort apparent, des moments théoriques habituellement disjoints dans le débat politique moderne (puisqu'*officiellement incompatibles*) qui confère aux écrits de Lasch leur cohérence réelle et leur originalité rafraîchissante; originalité qui, du reste, a souvent déconcerté ses adversaires, au point qu'ils ont généralement jugé plus adroit de passer son œuvre sous silence. Comme le lecteur français va maintenant le constater par lui-même, *Mass Culture reconsidered* constitue, de ce point de vue, une illustration particulièrement convaincante de cette dialectique inclassable, tout en opérant une déconstruction brève, mais féroce et définitive, de l'axiomatique libérale-libertaire. Vingt ans après, je ne vois pas grand-chose à reprendre à cette déconstruction. En vérité, j'avoue même être assez curieux de ce qu'il faudra encore inventer (silence ou calomnie?) aux infatigables *spin doctors* du *Monde* et de *Libération* pour, une fois de plus¹², essayer de désamorcer la critique par Christopher Lasch de l'Ordre qui les fait vivre et assure leur confort intellectuel.

Notes

1. Sur la naissance, et les enjeux politiques et philosophiques, de cette curieuse discipline, deux ouvrages remarquables sont parus récemment: Yves Citton, *Portrait de l'économiste en physiocrate*, L'Harmattan, 2000, et Jean-Joseph Goux, *Frivolité de la valeur. Essai sur l'imaginaire du capitalisme*, Blusson, 2000.

2. Selon la formule inventée par Beccaria et popularisée par Bentham.

3. Herbert Gans, *Popular Culture and High Culture: An analysis and evaluation of taste*, New York, Basic Books, 1974.

4. *Mass culture reconsidered* est paru pour la première fois dans le numéro d'octobre 1981 de la revue *Democracy*.

5. En écrivant que « tout ce qui est symbolique est dérisoire » (*Charlie Hebdo*, 14 février 2001), le brave Cavanna résume à la perfection *l'anthropologie du Capital*. Mais c'est malheureusement pour y voir le sommet de la sagesse critique.

6. Le grand mérite des recherches de Jean-Joseph Goux est d'avoir établi que le concept d'*utilité* — tel qu'il fonctionne dans l'univers du discours économique moderne — incluait, dès l'origine, le passage perpétuel de l'*intérêt* au *désir*. Selon la définition classique de Charles Gide, l'utilité d'une chose désigne ainsi, aux yeux de l'économiste contemporain, sa seule « propriété de satisfaire un désir quelconque de l'homme, raisonnable, stupide, ou coupable, pain, diamant ou opium, il n'importe ». Léon Walras ajoute — dans ses *Éléments d'économie pure* — « qu'il n'y a pas à tenir compte ici de la moralité ou de l'immoralité du besoin auquel répond la chose utile et qu'elle permet de satisfaire. Qu'une substance soit recherchée par un médecin pour guérir un malade, ou par un assassin pour empoisonner sa famille, c'est une question très importante à d'autres points de vue mais tout à fait indifférente au nôtre. La substance est utile pour nous, dans les deux cas, et peut-être plus dans le second que dans le premier ». Sur tous ces problèmes, on lira également Jean-Joseph Goux, *L'utilité: équivoque et démoralisation*, revue du MAUSS n° 6, 1995.

7. Ce droit de tous sur tout (« prenez vos désirs pour des réalités ») a, évidemment, pour corrélat logique — nul n'étant disposé à céder sur son propre désir — le *droit de tous à se plaindre de tout*. C'est la raison pour laquelle le projet d'un monde, où chacun aurait le droit de « vivre sans temps morts et de jouir sans entraves », porte inévitablement avec lui son complément pratique: la *guerre de tous contre tous par avocats interposés*, guerre qui n'en est encore qu'à ses débuts, mais n'est déjà plus seulement américaine. Quand donc la *tyrannie du politiquement correct* en vient à se retourner contre la *tyrannie du plaisir* (alors même que l'univers médiatique exhibe quotidiennement l'unité dialectique des deux, par exemple la chasse aux pédophiles et la promotion simultanée des Lolitas), on assiste au spectacle étrange de *Mai 68 portant plainte contre Mai 68*, du Parti des conséquences mobilisant ses ligues de vertu pour exiger l'interdiction de ses propres prémisses. Il faut vraiment la délicieuse naïveté d'un Philippe Sollers, pour lire dans tous ces développements nauséabonds, mais logiques, un quelconque retour du vieil « *Ordre moral* ». Comme si ce dernier pouvait réapparaître avec son sens originel, une fois ses bases pratiques liquidées par le mouvement autonome de l'Économie.

8. L'idée que l'homme n'est, en dernière instance, qu'un mécanisme compliqué (quelle que

soit la science appelée à rendre compte de ce mécanisme), représente, en conduisant à son terme logique le travail de *désymbolisation* impliqué par l'utopie moderniste, un complément épistémologique idéal de l'économie politique. Naturellement, cette mécanisation imaginaire de l'homme trouve, à partir d'un certain seuil historique, sa contrepartie dans « l'humanisation » correspondante de la machine. C'est pourquoi, lorsque la logique de l'émancipation absolue en vient à soustraire l'individu aux dernières contraintes du don (Mauss) et de la *common decency* (Orwell), produisant ainsi toute une série de figures réellement pathologiques comme celle, par exemple, du cyber-consommateur moderne, narcissique et autiste, plus rien ne s'oppose véritablement à ce que l'homme tombe amoureux de la machine, qu'il s'agisse d'un ordinateur, d'un *Tamagoshi*, ou, désormais, des fameuses « real dolls », qui commencent à se répandre aux États-Unis. Sur ce début de réalisation du cauchemar de Villiers de l'Isle-Adam, on trouvera quelques indications intéressantes, concernant le cas japonais, dans le livre d'Étienne Barral, *Otaku. Les enfants du virtuel*, Paris, 1999.

9. Le processus d'émancipation sans fin des individus, par rapport à ces structures traditionnelles, a naturellement un envers historique: l'assujettissement progressif de ces individus à de nouveaux dispositifs de domination et autorités symboliques: l'État moderne et ses juristes, le Marché

auto-régulé et ses économistes, et, bien sûr, l'idéal de la Science comme fondement imaginaire et symbolique de ce nouvel ensemble historique.

10. Sur un tout autre plan, il serait intéressant d'analyser ce qui, dans l'œuvre de Sade et de Stirner, constitue un *parallèle littéraire* au travail conceptuel de l'Économie politique.

11. Capacité philosophique qui était déjà celle — entre autres — de William Morris ou de George Orwell.

12. Deux livres de Lasch ont en effet déjà été traduits en français: *La Révolte des Élite*s, Climats, 1996 et *La Culture du narcissisme*, Climats, 2000. Et, pour reprendre l'expression de Gilles Tordjman, on doit dire, qu'à leur sujet, le silence de la critique officielle s'est révélé « assourdissant ».

Table

Avertissement	7
Préface	9
Propositions I	25
Scolies I.....	57
Propositions II	91
Scolies II	111
Propositions III	127
Scolies III	135
Pour mémoire	137
Préface à <i>La Révolte des élites</i>	139
Préface à <i>La Culture du narcissisme</i>	147
Préface à <i>Culture de masse ou culture populaire</i> ?	173