

**JEAN-CLAUDE
MICHÉA**

**LES MYSTÈRES
DE LA GAUCHE**

DE L'IDÉAL DES LUMIÈRES AU TRIOMPHE
DU CAPITALISME ABSOLU

CLIMATS

Jean-Claude Michéa

Les Mystères de la Gauche

DE L'IDÉAL DES LUMIÈRES
AU TRIOMPHE DU CAPITALISME ABSOLU

CLIMATS

© Climats, un département des éditions Flammarion, 2013
ISBN : 978-2-0812-9789-0

À Linda, comme toujours...

AVANT-PROPOS

Le point de départ de ce petit essai (dont le titre constitue, bien sûr, un clin d'œil à Eugène Sue) est une réponse écrite durant l'été 2012 – sur la demande de Paul Ariès, rédacteur en chef de la revue *Les Zindignés* – à une lettre de Florian Gulli, professeur de philosophie à Besançon et militant du parti communiste et du Front de gauche. Dans cette longue lettre, d'une rigueur critique et d'une honnêteté intellectuelle exemplaires, Florian Gulli (tout en s'accordant sur de nombreux points avec ma critique du libéralisme culturel et des mythologies de la croissance illimitée) s'étonnait, en effet, de mon refus persistant de convoquer sous le signe *exclusif* de la « gauche » l'indignation grandissante des « gens ordinaires » (Orwell) devant une société de plus en plus *amoral*, *inégalitaire* et *aliénante* – société dont les défenseurs les plus conséquents admettent eux-mêmes qu'elle ne peut trouver son principe psychologique que dans la « cupidité » (Milton Friedman) et l'« égoïsme rationnel » (Ayn Rand). Selon lui, il s'agirait bien plutôt de travailler à *réhabiliter* ce signe autrefois émancipateur mais que trente années de ralliement inconditionnel au libéralisme économique et culturel – Florian Gulli le reconnaît volontiers – ont largement contribué à discréditer aux yeux des catégories populaires, aujourd'hui plus désorientées et désespérées que jamais (et ce ne sont certainement pas les travailleurs d'Arcelor Mittal qui me contrediront sur ce point). Je ne méconnais évidemment pas les dérives possibles d'un tel débat et je comprends parfaitement l'attachement *sentimental* qu'éprouvent les militants de gauche pour un nom chargé d'une aussi glorieuse histoire (et qui de surcroît – dans un monde voué à la mobilité perpétuelle et au déracinement généralisé – est souvent l'un des derniers garants collectifs de leur identité personnelle). Il me semble néanmoins qu'à une époque où – d'un côté – la gauche officielle en est graduellement venue à trouver ses marqueurs symboliques *privilegiés* dans le « mariage pour tous », la légalisation du cannabis⁽¹⁾ et la construction d'une Europe essentiellement marchande⁽²⁾ (au détriment, par conséquent, de la défense *prioritaire* de ceux qui vivent et travaillent dans des conditions toujours plus précaires et toujours plus déshumanisantes), et où – de l'autre – « sa déférence habituelle à l'égard des “valeurs traditionnelles” ne peut *dissimuler* que la droite s'en est remise au progrès, au développement économique illimité, à l'individualisme rapace » (Christopher Lasch, *Le seul et vrai paradis*, 1991), il est plus que temps de s'interroger sur ce que peut bien signifier concrètement *aujourd'hui* le vieux clivage droite/gauche *tel qu'il fonctionne depuis l'affaire Dreyfus*. C'est avant tout, en effet, le refus de remettre cette question en chantier – et de tirer ainsi les leçons de l'histoire de notre temps – qui explique en grande partie l'impasse dramatique dans laquelle se trouvent à présent tous ceux qui croient encore en la *possibilité* d'une société à la fois libre, égalitaire et conviviale. Soit, en d'autres termes, de ce qu'on appelait au XIX^e siècle – y compris chez Bakounine, Proudhon et les populistes russes – une société *socialiste* (et qu'il arrivait parfois à Orwell de désigner plus simplement – et de façon, à coup sûr, plus fédératrice – comme une *société décente*).

J'ai donc saisi l'occasion que m'offraient les éditions Climats de publier ce petit texte pour le développer et l'enrichir, selon mon habitude, d'une multitude de nouvelles « scolies ». Scolies qui – comme dans tous mes essais précédents – ont d'abord été conçues comme autant de petits chapitres indépendants qu'il est donc préférable (et surtout moins fastidieux) de lire *après* le texte principal et dans l'ordre où elles se présentent. J'en profite également pour remercier Paul Ariès et Florian Gulli de m'avoir ainsi permis de préciser une position philosophique qui – si elle n'a rien d'« inclassable » – se heurte visiblement toujours à un certain nombre de contresens (et parfois même à de pures et simples falsifications). Pour le reste, il va de soi – selon la formule consacrée – que ni Paul Ariès ni Florian Gulli ne sont engagés en quoi que ce soit par ces nouveaux développements.

« Si les dénominations ne sont pas correctes, les discours ne sont pas conformes à la réalité, et si les discours ne sont pas conformes à la réalité, les actions entreprises n'atteignent pas leur but. »

Confucius

Les Mystères de la Gauche

De toute évidence, nous partageons – Florian Gulli et moi – un certain nombre d’analyses communes sur la nature du libéralisme réellement existant et de sa logique déshumanisante, inégalitaire et écologiquement prédatrice. Pour autant (et c’est, sans doute, la principale différence entre nous) il est clair que mon interlocuteur n’approuverait pas le jugement formulé par Cornélius Castoriadis – il y a déjà plus d’un quart de siècle – selon lequel « il y a longtemps que le clivage gauche-droite, en France comme ailleurs, ne correspond plus ni aux grands problèmes de notre temps ni à des choix politiques radicalement opposés⁽³⁾ ». Or dans la mesure où la possibilité de rassembler le peuple autour d’un programme de *sortie du capitalisme* dépend, en grande partie, de l’existence préalable d’un nouveau *langage commun* susceptible d’être compris – et accepté – aussi bien par des travailleurs salariés que par des travailleurs indépendants, par des salariés de la fonction publique que par des salariés du secteur privé, et par des travailleurs indigènes que par des travailleurs immigrés (un langage qui permette, en d’autres termes, de « résoudre dialectiquement » – à la différence d’une alliance purement électorale – les différentes *contradictions au sein du peuple*), la question du « signifiant maître » sous lequel une telle alliance pourrait se nouer revêt effectivement une importance décisive. Je vais donc essayer d’exposer pour quelles raisons j’en suis venu à estimer que le *nom de gauche* n’était plus vraiment en mesure, aujourd’hui, de jouer efficacement ce rôle. Il va de soi, en avançant cette thèse, que je ne songe pas un seul instant à nier qu’un tel signifiant politique ait pu longtemps fonctionner comme un totem rassembleur tant qu’il s’agissait – comme c’était généralement le cas au cours de la période historique qui s’étend de la Restauration à la Libération – de faire tomber, l’une après l’autre, les dernières bastilles de la « Réaction » (j’entends sous ce nom – aujourd’hui employé à tort et à travers – ces forces sociales et politiques *précapitalistes* – noyau dur de la droite « balzacienne » et contre-révolutionnaire du XIX^e siècle – qui imaginaient encore pouvoir maintenir, ou même restaurer, les bases traditionnelles de l’Ancien Régime, à commencer par le pouvoir tutélaire que l’Eglise catholique a longtemps exercé sur la société française et, particulièrement, sur le monde rural). Mais il me semble, en revanche, que ce signifiant devient très vite ambigu – et peut-être même inutilement *diviseur* – à partir du moment où il s’agit, comme à présent, de mobiliser l’immense majorité des classes populaires (sans la participation active – ou du moins sans la neutralité bienveillante – de cette immense majorité, toute tentative de sortir du capitalisme et de son assujettissement structurel à la « croissance » serait, en effet, irrémédiablement vouée à connaître un dénouement « à la chilienne ») non plus contre de fantasmatiques « *forces du passé* » (la famille patriarcale, les « maisons de correction », le droit d’aînesse ou l’« alliance du trône et de l’autel ») mais bel et bien contre une société capitaliste *désormais entièrement moderne* (ce qui était encore loin d’être le cas avant Mai 68) et dont les pouvoirs de séduction et de manipulation se sont démesurément agrandis (notamment à l’endroit de la jeunesse). Société de classe profondément inédite puisqu’à la différence de toutes les civilisations qui l’ont précédée dans l’histoire, elle trouve le principe réel de son développement dans la *mobilité* incessante (ou « flexibilité ») des individus qu’elle contribue à déraciner [\[A\]](#) et dans une révolution culturelle permanente (dont l’univers de la mode représente le paradigme privilégié) qui la conduit inexorablement – au nom du « progrès » et de la « modernité » – à « profaner tout ce qui était sacré » et à noyer ainsi l’héritage moral et spirituel des peuples « dans les eaux glacées du calcul égoïste » (Marx).

Je ne m’attarderai pas ici sur la thèse que j’ai développée dans le *Complexe d’Orphée* et que Florian Gulli a, du reste, parfaitement résumée. Je me contenterai seulement de rappeler – mais ce

simple fait devrait suffire à réveiller notre sens critique – que ni Marx ni Engels (pas plus, d’ailleurs, que les autres grandes figures fondatrices du mouvement socialiste et anarchiste) n’ont *jamaï*s songé une seule fois à se définir comme des « hommes de gauche » [B]. À leurs yeux – et quand il leur arrivait d’utiliser ce vocabulaire issu du « jargon parlementaire » (comme Tocqueville en fait la remarque dans ses *Souvenirs* de 1850) –, la « droite » désignait l’ensemble des partis censés représenter les intérêts (parfois contradictoires) de l’ancienne aristocratie terrienne et de la hiérarchie catholique. Tandis que la « gauche », elle-même très divisée, constituait le point de ralliement politique des différentes fractions de la « classe moyenne » (selon l’expression alors en usage), depuis la grande bourgeoisie industrielle et libérale – généralement acquise aux « libertés nécessaires » d’Adolphe Thiers – jusqu’à la « petite bourgeoisie » républicaine et « radicale » (l’« atelier et la boutique ») encore très marquée, à l’époque, par la tradition jacobine (notons que, dans la pratique, ce schéma demandait toujours à être assoupli, comme en témoigne, entre autres, l’importance des « centres » dans toutes les combinaisons parlementaires du XIX^e siècle). Quant au mouvement ouvrier socialiste – dans la mesure où il lui fallait contester à la fois la domination « féodale » et celle du capital (donc aussi bien la vieille droite monarchiste et cléricale d’un Joseph de Maistre et d’un Louis de Bonald que la jeune gauche libérale et républicaine d’un Benjamin Constant, d’un Frédéric Bastiat ou d’un John Stuart Mill) –, il mettait alors son point d’honneur à maintenir *en toutes circonstances* sa précieuse indépendance politique et organisationnelle (position intransigeante qui demeurera, jusqu’à la guerre de 14-18, celle des syndicalistes révolutionnaires).

Il n’est d’ailleurs sans doute pas inutile de rappeler ici au lecteur de gauche contemporain (trop souvent conditionné par un siècle d’historiographie « républicaine » et de rhétorique électorale « progressiste ») que les deux *répressions de classe* les plus féroces et les plus meurtrières qui se soient abattues, au XIX^e siècle, sur le mouvement ouvrier français (sous les applaudissements – cela va sans dire – de la droite monarchiste et cléricale) ont chaque fois été le fait d’un gouvernement libéral ou républicain (donc de « gauche », au sens premier du terme). Tout d’abord celle ordonnée par Louis-Eugène Cavaignac, lors des journées de juin 1848 (Cavaignac sera, du reste, le principal candidat de gauche à l’élection présidentielle de décembre – ce qui explique en partie le vote réactif de nombreux ouvriers parisiens en faveur de Louis-Napoléon Bonaparte). Ensuite celle, bien plus sauvage encore, dirigée par Adolphe Thiers contre la Commune de Paris, en mai 1871 [C]. On comprend dès lors que la plupart des anarchistes et des socialistes de l’époque auraient trouvé singulièrement absurde et indécent d’appeler les ouvriers qui venaient d’échapper à ces massacres (ou qui se trouvaient encore déportés en Nouvelle-Calédonie ou exilés en Angleterre) à se réconcilier au plus vite – sous le prétexte d’une quelconque « union de la gauche et de toutes les forces de progrès » – avec certains de leurs bourreaux les plus odieux (comme, par exemple, ce sinistre Gaston de Galliffet – le « boucher de la Commune » – qui occupera encore une place décisive, en 1899, dans le gouvernement de « défense républicaine » de Waldeck-Rousseau). Ce n’est donc bien que dans le cadre précis de l’affaire Dreyfus (les organisations socialistes ayant, du reste, attendu *quatre ans* avant de s’impliquer dans ce que Guesde et Jaurès avaient d’abord appelé une « guerre civile bourgeoise »), et devant la seule menace *imminente* d’un coup d’Etat de la droite monarchiste et cléricale, que les organisations socialistes représentées au Parlement (à l’exception, par conséquent, des syndicalistes révolutionnaires) allaient finalement accepter de négocier un compromis dit de « défense républicaine » avec leurs anciens adversaires de la gauche parlementaire. C’est ce compromis – vécu, au départ, comme purement provisoire – qui constitue non seulement *le véritable acte de naissance de la gauche moderne* mais également, par la force des choses, l’un des *points d’accélération majeurs* de ce long processus historique qui allait peu à peu conduire à dissoudre la spécificité originelle du socialisme ouvrier et populaire dans ce qu’on appellerait désormais le « camp du Progrès ». Processus de dissolution qui – en raison de l’hégémonie intellectuelle alors exercée par le parti radical – sera

d'ailleurs très vite placé sous le signe privilégié de la « philosophie des Lumières » et de la lutte contre le « cléricalisme » et la « Réaction » (ce qui explique, en partie, les difficultés récurrentes qui seront désormais celles de la nouvelle « gauche socialiste » à penser le capitalisme autrement que comme un système fondamentalement « conservateur », « réactionnaire » et tourné vers le passé). Sans l'existence de ce pacte d'intégration progressive du mouvement ouvrier socialiste dans la gauche bourgeoise et républicaine d'Emile Combes, de Joseph Caillaux ou de Georges Clemenceau – intégration dont Jean Jaurès allait produire la légitimation philosophique la plus brillante –, il serait évidemment impossible de comprendre le sens particulier qui aura été celui du mot « gauche » tout au long du XX^e siècle [D].

Florian Gulli – si je l'ai bien lu – ne conteste absolument pas la pertinence de cette généalogie oubliée (ou plutôt refoulée) de la gauche du XX^e siècle. Mais – peut-être parce qu'il est particulièrement sensible (et à juste titre) aux innombrables conquêtes politiques, sociales et culturelles que le peuple français doit, de nos jours encore, aux magnifiques combats que cette gauche a su mener (car jusqu'en 1945, la « Réaction » était tout sauf une coquille vide ou un moulin à vent) – il ne voit pas pour autant la nécessité de remettre en question l'usage politique d'un mot chargé d'une aussi glorieuse histoire. À ses yeux, il ne fait aucun doute que le signifiant de « gauche » reste *le seul* à pouvoir fédérer efficacement le mouvement d'*indignation* croissante qui secoue en profondeur les classes populaires (ce qu'Orwell appelait les « gens ordinaires ») devant l'indécence, désormais ouvertement affichée, d'un système qui n'hésite même plus (au nom de la « modernité » et des « exigences » du marché mondial) à récuser toute idée de *limite* morale ou de frontière géographique [E]. « Pourquoi pas – demande ainsi Florian Gulli – en lieu et place de ce refus, un simple retour à la Gauche *telle qu'elle a existé de l'affaire Dreyfus aux années 1970* ? » Toute la question, cependant, est de savoir si le ralliement progressif – depuis maintenant plus de trente ans – de la gauche officielle (en France comme dans *tous* les autres pays occidentaux) au culte du marché concurrentiel, de la « compétitivité » internationale des entreprises et de la croissance illimitée (ainsi – bien sûr – qu'au libéralisme culturel qui en constitue simplement la face « morale » et psychologique) peut encore être raisonnablement interprété comme un pur et simple *accident* de l'histoire – au même titre, par exemple, que l'effroyable « parenthèse » stalinienne (auquel cas il suffirait effectivement, pour éviter que ne se reproduisent de pareilles mésaventures, d'en appeler à la résurrection d'une gauche « qui soit vraiment de gauche »). Ou si, au contraire, cette conversion accélérée de la gauche des années soixante-dix au libéralisme économique, politique et culturel n'est pas plutôt *l'aboutissement logique* d'un long processus historique dont la matrice se trouvait déjà inscrite dans le compromis tactique négocié, lors de l'affaire Dreyfus, par les dirigeants du mouvement ouvrier français (compromis qui – soulignons-le – finira lui-même par trouver, avec le temps, ses équivalents politiques au sein de tous les pays européens).

Or si – à la suite, entre autres, de Cornélius Castoriadis – j'en suis venu à soutenir la seconde hypothèse, c'est parce qu'il m'apparaît absolument évident que *l'opérateur philosophique majeur* qui a ainsi permis, en un temps extrêmement court, de glisser du compromis défensif initial entre le mouvement ouvrier et la gauche libérale et républicaine vers une configuration politique inédite, officiellement destinée à durer, jusqu'à être même bientôt vécue par ses nouveaux fidèles comme un *marqueur identitaire* aux propriétés quasiment religieuses, n'est autre que cette métaphysique du Progrès et du « Sens de l'histoire » qui définissait – depuis le XVIII^e siècle – le noyau dur de toutes les conceptions bourgeoises du monde. Métaphysique qui constitue donc, à ce titre, le véritable « code source » de la gauche originelle (laquelle trouve naturellement son inspiration première, sinon exclusive, dans l'héritage des Lumières), mais qui – une fois retraduite sous la forme scientifique et positiviste (illustrée, entre autres, par les écrits de Jules Guesde, de Karl Kautsky ou de Georges Plekhanov) qui allait rapidement caractériser le « marxisme » de la deuxième internationale – avait

également fini par contaminer en profondeur des pans entiers du mouvement socialiste français, allemand et russe des années 1890 (on sait d'ailleurs que si Engels s'était tellement réjoui, dans un premier temps, de la bonne leçon donnée aux Français par les armées de Bismarck, c'est précisément parce qu'il avait vu dans cette victoire l'occasion rêvée, pour la social-démocratie allemande, de venir enfin à bout des « idées de Proudhon » – encore très répandues parmi les ouvriers français – et de leur substituer celles du « socialisme scientifique »⁽⁴⁾). Or cette version dogmatique et simplifiée du marxisme originel (elle laissait notamment de côté les précieuses réflexions philosophiques qu'avaient suscitées chez Marx – dans les dernières années de sa vie – aussi bien sa découverte des travaux anthropologiques de Georg Maurer et de Lewis Morgan que sa rencontre décisive avec les populistes russes) avait la particularité de s'organiser autour de deux thèmes fondamentaux qui, à l'évidence, devaient infiniment plus aux grands récits métaphysiques de la philosophie des Lumières (par exemple, au *Tableau historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet) qu'à une pensée dialectique véritablement soucieuse des faits. Tout d'abord, l'idée que le « mode de production capitaliste » constituait une « étape historiquement nécessaire » entre le « mode de production féodal » et la société communiste future (c'est justement cette idée que Marx avait commencé à corriger dans ses lettres à Nikolai Mikhaïlovski et à Vera Zassoulitch). Ensuite, la conviction que la *grande industrie* (perçue comme l'apport le plus « progressiste » du capitalisme à l'histoire de l'humanité) représentait le seul modèle d'organisation de la production – y compris, par conséquent, dans l'agriculture – capable de satisfaire aux exigences d'une société communiste dans laquelle chacun travaillerait « selon ses capacités » et pourrait, en retour, se servir gratuitement dans les « magasins collectifs » sur la seule base de ses besoins et de ses désirs (pour Marx et Engels – contrairement à la plupart des socialistes dits « utopiques » – il allait, en effet, de soi que ni l'artisanat, ni la petite entreprise, ni l'agriculture paysanne ne pourraient conserver la moindre place dans cette *société d'abondance* qui devait forcément correspondre au « mode de production communiste »). Or ce double postulat métaphysique (qui revenait, en somme, à greffer sur le projet socialiste originel – projet qui se présentait d'abord, on a presque fini par l'oublier, comme une critique radicale de la modernité industrielle – cette croyance religieuse en un *sens de l'histoire* et au *progrès matériel illimité* qui constitue, depuis l'aube du XIX^e siècle, le centre de gravité intellectuel du « parti du mouvement » et donc de la gauche républicaine et bourgeoise) emportait avec lui trois conséquences politiques majeures qui allaient singulièrement compliquer la tâche des adversaires du capitalisme.

Pour commencer, cette fascination de Marx pour les aspects supposés « émancipateurs » de la grande industrie (fascination qu'on retrouve à l'identique, de nos jours, dans le culte d'Internet et des « nouvelles technologies ») ne pouvait qu'encourager – chez ses futurs disciples, sociaux-démocrates d'abord, puis bolcheviks ensuite – une appréciation particulièrement négative des classes moyennes traditionnelles. « Les classes moyennes – affirmait ainsi le *Manifeste communiste* –, petits fabricants, détaillants, artisans, paysans, tous combattent la bourgeoisie parce qu'elle est une menace pour leur existence en tant que classes moyennes. Elles ne sont donc pas révolutionnaires mais conservatrices ; bien plus, elles sont réactionnaires : elles cherchent à faire *tourner à l'envers la roue de l'histoire*. Si elles sont révolutionnaires, c'est en raison de leur passage imminent au prolétariat : elles défendent alors leurs intérêts futurs et non leurs intérêts actuels ; elles abandonnent leur propre point de vue pour adopter celui du prolétariat. » Sur le plan politique, les implications d'une foi aussi naïve en l'existence d'une mystérieuse « roue de l'histoire » (« roue » apparemment très peu sensible, de surcroît, aux effets écologiques de l'industrialisation à outrance) allaient évidemment s'avérer particulièrement désastreuses. Alors que les partis populistes (des *Narodniki* russes au *Peoples Party* américain) avaient généralement su conserver le souci de fonder leur programme de sortie du capitalisme sur des alliances de classe beaucoup plus larges et philosophiquement plus solides (d'une

part, parce qu'ils ne partageaient pas la mystique libérale du progrès et, de l'autre, parce qu'étant moins idéologues, ils étaient souvent plus attentifs aux souffrances quotidiennes des *gens ordinaires*), la célébration continuelle, par les nouveaux dirigeants des partis « marxistes » européens, du progrès technologique à *tout prix*, des organisations industrielles géantes et de toutes les « mégamachines » imaginables (selon le terme forgé par Lewis-Mumford) ne pouvait, au contraire, qu'éloigner un peu plus ces catégories sociales – dont le statut souvent très modeste était fondé sur la *petite* propriété privée – de l'indispensable lutte commune contre la logique capitaliste (alors même que leur *amour de la terre* ou leur *sens du métier* – valeurs incompatibles avec l'utilitarisme libéral – les avaient généralement portés, jusque-là, à s'opposer radicalement à cette logique, comme en témoignent suffisamment, de nos jours encore, bien des mouvements révolutionnaires du « tiers-monde »). C'est d'abord cette politique progressiste à courte vue (avec sa méfiance constitutive pour tout ce qui était « petit » et « archaïque ») qui allait pousser peu à peu ces classes moyennes traditionnelles à se réfugier sous l'aile protectrice de la droite conservatrice de l'époque (évidemment beaucoup plus lucide quant aux ambiguïtés du progrès) voire – à partir de la terrible crise de 1929 – sous celles du fascisme et du national-socialisme.

La deuxième conséquence fâcheuse de cette métaphysique du « progrès » – dont les fondements avaient été posés par Adam Smith, Turgot, Condorcet et Auguste Comte – c'est qu'elle allait, paradoxalement, conduire les dirigeants du *nouveau* mouvement « socialiste » à devoir abandonner, l'une après l'autre, toutes les analyses que Marx avait magistralement développées dans le *Capital* – à commencer par l'idée principielle selon laquelle « la richesse des sociétés où règne le mode de production capitaliste s'annonce comme une immense accumulation de *marchandises* ». Contrairement aux civilisations antérieures, l'économie capitaliste n'a jamais eu pour but, en effet, de produire des *valeurs d'usage* (c'est-à-dire des biens ou des services qui sont censés répondre à un besoin humain réel, qu'il soit matériel, psychologique ou symbolique). Son objectif premier est de produire toujours plus de « marchandises », c'est-à-dire de biens et de services qui n'ont été conçus qu'en fonction de leur seule *valeur d'échange*, autrement dit de leur seule capacité supposée à accroître le capital initialement investi (dans une société libérale – notait ainsi John Ruskin – les « marchandises ne sont pas fabriquées en fonction de leur utilité réelle mais uniquement *afin d'être vendues* »). Naturellement, les premières marchandises qui allaient être créées selon le nouveau mode de production industriel prenaient encore appui, la plupart du temps, sur une valeur d'usage généralement incontestable (l'industrie de la mode constituant, depuis toujours, la principale exception à cette règle initiale). C'est pourquoi Marx pouvait encore raisonnablement espérer qu'en développant, par exemple, de nouveaux moyens de transport et de communication ou en systématisant l'usage de l'électricité ou de l'énergie produite par le charbon, le mode de production capitaliste contribuait indirectement à la richesse collective et ne faisait, somme toute, que préparer à son insu la « base matérielle » de la future société socialiste qui en constituerait la négation (cent cinquante ans plus tard, un Badiou ou un Negri n'ont toujours pas dépassé ce niveau de réflexion, alors même qu'ils ont maintenant *sous les yeux* un monde capitaliste *développé* que Marx ne pouvait pas connaître). Mais c'était évidemment oublier – comme l'écrirait plus tard Guy Debord – que « la valeur d'échange est le *condottiere* de la valeur d'usage, qui finit par mener la guerre pour son propre compte » (*Société du Spectacle*, thèse 46). Et, de fait, lorsque la société capitaliste – pour surmonter cette crise récurrente des « débouchés » qui ne fait qu'un avec sa propre existence, comme Sismondi l'avait génialement démontré dès 1819 – commencera à se transformer, à partir des années vingt du siècle suivant, en société de consommation généralisée (société dès lors principalement fondée sur le crédit – autrement dit, sur *l'endettement* structurel du système –, l'obsolescence programmée et la propagande publicitaire) [F] elle sera inexorablement conduite « à remplacer la satisfaction des premiers besoins humains sommairement reconnus, par une fabrication ininterrompue de pseudo-

besoins qui se ramènent au seul pseudo-besoin du maintien de son règne » (Guy Debord, *La Société du Spectacle*, thèse 51). C'est ce qui explique que la sacro-sainte « croissance » – c'est-à-dire l'idéal absurde (dans un monde aux ressources naturelles limitées) d'un développement *infini* de la production marchande et de la consommation aliénée qui en constitue l'autre face – ne soit plus, de nos jours, que le prête-nom médiatique de *l'accumulation illimitée du capital*, c'est-à-dire du processus d'enrichissement sans fin de ceux qui sont déjà riches. Avec, dans le sillage historique de ce « mouvement incessant du gain toujours renouvelé » (Marx, *Le Capital*), le sombre cortège des nuisances morales, psychologiques et écologiques (sans même parler de l'accroissement des inégalités entre les nations et à l'intérieur des nations) qui en sont la conséquence inéluctable. Il aurait donc suffi de réinstaller – même pour quelques minutes – le logiciel philosophique de Marx (quitte à en reconfigurer certains paramètres) pour se retrouver aussitôt en mesure de comprendre que ce ne sont plus seulement *les modalités du voyage* que nous devons, aujourd'hui, apprendre à remettre en question. C'est bel et bien – pour reprendre une analogie d'Anselm Jappe – *la direction du voyage lui-même*. Or, à partir du moment où la gauche a effectivement toutes les raisons historiques de s'autocélébrer comme le « parti de demain » (expression qu'on trouve déjà chez Zola) – c'est-à-dire comme celui pour lequel *tout pas en avant est toujours, par définition, un pas dans la bonne direction* (à tel point qu'un militant de gauche est essentiellement reconnaissable, de nos jours, au fait qu'il lui est psychologiquement impossible d'admettre que, *dans quelque domaine que ce soit*, les choses aient pu aller mieux avant) –, il est clair que l'invitation corrélatrice à subordonner la critique radicale du « devenir-monde de la marchandise » (Debord) à la reconnaissance préalable et inconditionnelle du caractère « progressiste » et « émancipateur » de toutes les modernisations existantes ou à venir (sinon à quoi bon se vanter d'être « de gauche », « d'avant-garde », ou « en avance sur son temps » ?) n'était certainement pas de nature à favoriser une telle remise en question [G].

Mais la dérive de l'idéologie « progressiste » ne s'arrête malheureusement pas là. La certitude *a priori* qu'on pourrait, sans le moindre dommage, fondre la critique socialiste originelle – celle de Pierre Leroux, de Charles Fourier ou de Victor Considérant – dans les chaudrons intellectuels de la gauche et de sa philosophie des Lumières comportait, en effet, une troisième conséquence, à terme plus destructrice encore. Elle n'incitait pas seulement – comme on vient de le voir – à célébrer dans la croissance économique du capital la base matérielle indispensable de l'irrésistible « marche en avant » de l'humanité vers une vie toujours meilleure. Elle conduisait surtout à devoir liquider, tôt ou tard, les fondements mêmes du projet socialiste et à lui substituer insensiblement cette « idéologie de la pure liberté qui égalise tout et qui écarte toute idée du mal historique » (Debord, *La Société du Spectacle*, thèse 92) qui constitue, depuis toujours, la marque de fabrique de la philosophie libérale. Cette dissolution progressive de l'idéal socialiste d'une *société sans classe* (concept qui a aujourd'hui disparu de tous les programmes politiques de la gauche) dans la nuit libérale où toutes les vaches sont grises n'a évidemment rien de mystérieux. Il suffit simplement de se souvenir que la croyance progressiste – ou de gauche – en l'existence d'un mouvement historique providentiel – et irréversible – qui ouvrirait peu à peu au genre humain toutes les portes de l'Avenir radieux, possède par définition une seconde face, beaucoup moins avouable. Elle implique, en effet, que toutes les civilisations qui ont précédé notre glorieux monde scientifique, industriel et marchand pourraient finalement être classées, les unes par rapport aux autres, en fonction de leur seul degré particulier d'ignorance et de barbarie – c'est-à-dire en fonction du degré d'éloignement de la Raison qui est censé marquer leur place dans l'« échelle du Progrès » (c'est bien une croyance positiviste de cette nature qui explique, entre autres, le rôle essentiel que la gauche du XIX^e siècle – Jules Ferry en tête – a joué dans la légitimation idéologique de l'aventure coloniale). Or cette croyance métaphysique en un « sens de l'histoire » et au développement supposé « émancipateur » de la civilisation moderne (« émancipation » officiellement mesurée par l'abondance de ses marchandises, la puissance

apparemment illimitée de sa technologie et l'essor sans précédent de ses « forces productives » n'exigeait pas seulement qu'on tourne définitivement le dos – tel Orphée – au sinistre passé de l'humanité antérieure (le « sommeil de la Raison », comme on le sait, ne pouvant engendrer que des monstres). Elle impliquait aussi, et surtout, qu'on travaille désormais sans relâche – et dans la crainte et le tremblement – à en désinstaller, une à une, toutes les traces et toutes les racines (« déconstruction » est le nom universitaire de cette entreprise de nettoyage des écuries du passé), sous peine d'être condamné à revivre, d'une manière ou d'une autre, les « jours les plus sombres de notre histoire ». Les implications pratiques du schéma progressiste de la « philosophie des Lumières » sont donc à la fois claires et contraignantes. Et, de fait, depuis le rétablissement provisoire de la monarchie en 1815, le nom de « gauche » n'a plus jamais cessé de couvrir, *pour l'essentiel*, le simple refus philosophique (et psychologique) de toute *tentation* « conservatrice » ou « réactionnaire » ainsi que l'exhortation perpétuelle des individus et des peuples à faire « table rase » de leur encombrant passé (ou, à défaut, à ne devoir s'en souvenir que sur le mode religieux de la « repentance »).

Or s'il est évident que les premiers théoriciens socialistes partageaient bien avec les libéraux un même refus révolutionnaire de l'*ancien monde* des castes et des aristocraties guerrières – celui des communautés agraires traditionnelles fondées sur l'inégalité de naissance, la famille patriarcale et la domination d'un pouvoir guerrier et religieux – il est non moins évident, en revanche, qu'ils n'entendaient nullement remettre en question le *fait communautaire lui-même* (faut-il encore rappeler que le terme de « socialisme » avait justement été introduit par Pierre Leroux pour s'opposer à celui d'« individualisme » ?). De là leur propension marquée – dans la tradition de Rousseau ou du républicanisme civique florentin – à maintenir une image du passé et des civilisations antérieures beaucoup moins négative, en général, que celle proposée par les libéraux (et cela d'autant plus que les travaux des anthropologues du XIX^e siècle allaient bientôt fournir un éclairage nouveau sur le « communisme » naturel des sociétés « primitives »). On peut même dire que si ces penseurs s'opposaient avec autant d'énergie à l'idéologie libérale (et notamment aux dogmes modernes de l'« économie politique anglaise ») c'était *d'abord* parce que cette dernière se fondait sur une conception de la liberté individuelle qui – du fait qu'elle emportait *tout* sur son passage – conduisait nécessairement, à leurs yeux, à dissoudre l'*idée même de vie commune* dans le nouvel univers de la concurrence absolue, rendant ainsi inévitable l'apparition de nouvelles formes d'inégalité et de servitude, peut-être plus terribles encore (l'idée que, par bien des côtés, la condition du prolétaire moderne, « l'esclave salarié » de Londres ou de Manchester, était pire que celle des anciens serfs du Moyen Age ou des « Nègres de Virginie » constituait d'ailleurs un thème récurrent de la propagande socialiste initiale).

Il faut dire que pour les libéraux, il ne peut effectivement exister de processus d'émancipation véritable (que ce soit sur le plan individuel ou sur celui de la société) que sous la seule condition d'une *rupture intégrale* (sur le modèle, en somme, de la révolte de l'adolescent œdipien ou de la décision de migrer définitivement sous d'autres cieux) avec l'ensemble des contraintes et des obligations communautaires traditionnelles (au premier rang desquelles figurent naturellement toutes ces *dettes symboliques* ou « sacrées » qui tiennent à la logique de l'honneur et du don) auxquelles l'existence de chaque être humain se trouve initialement soumise. Pour un libéral, toujours soucieux, par définition, de garantir à chacun – comme l'écrit Benjamin Constant – la possibilité de « jouir paisiblement de son indépendance privée », il va, en effet, de soi que *toutes* les formes d'appartenance ou d'identité qui n'ont pas été librement *choisies* par un sujet – ce qui inclut logiquement, de nos jours, son appartenance sexuelle ou son apparence physique – sont potentiellement oppressives et « discriminantes ». C'est même la raison pour laquelle aucun libéral authentique – c'est-à-dire aucun libéral psychologiquement capable d'assumer *toutes* les implications logiques de sa croyance – ne pourra jamais se reconnaître d'autre « patrie » (si l'on entend sous ce nom désormais diabolisé toute

structure d'appartenance première qui – à l'image de la famille, du pays d'origine ou de la langue maternelle – ne saurait procéder, par définition, du libre choix des sujets) que celle désormais constituée par *le marché mondial sans frontière* (« le monde est ma tribu », écrivait ainsi Guy Sorman en 1997). Et c'est précisément cette indifférence constitutive du libéralisme à l'endroit de toutes les traditions populaires et de toutes les frontières géographiques – et donc de toute culture authentique – que le mouvement communiste dénonçait naguère sous le terme adéquat de « cosmopolitisme bourgeois » afin de le distinguer du véritable « internationalisme prolétarien » et de ses fondements patriotiques et communautaires [H]. Dans la doctrine libérale, le marché se présente toujours, en effet, comme la seule instance de « socialisation » qui soit intégralement compatible avec la liberté individuelle dans la mesure où – se fondant sur le seul appel, axiologiquement neutre, au calcul rationnel et à l'intérêt bien compris – il n'exige, de la part des individus qu'il met en relation, aucun engagement moral ou affectif particulier ni, *a fortiori*, aucun contre-don.

Or c'est justement cette représentation fantasmatique (que la philosophie contemporaine – de Sartre à Luc Ferry – a souvent contribué à légitimer) d'un sujet supposé n'accéder à la liberté authentique (celle, en somme, que symbolise le *self-made-man* qui, par définition, *ne doit rien à personne*) qu'à partir du moment où – s'étant définitivement *arraché* à toutes ses « racines » et à toutes ses déterminations originaires – il va enfin pouvoir travailler à se reconstruire « librement » et *dans son intégralité* (guidé par le seul objectif stoïcien de ne plus jamais avoir à *dépendre* ni d'une quelconque région du globe, ni d'une culture ou d'une langue particulière, ni, d'une façon générale, d'aucun autre être humain que lui-même) que les fondateurs du socialisme ne cessaient de dénoncer comme le principe même du nouvel ordre capitaliste (cet « homme abstrait – écrivait, par exemple, Engels en 1845 – sans aucun lien avec le passé, *alors que le monde entier repose sur le passé et l'individu aussi* »). Et c'est, avant tout, parce qu'ils prenaient explicitement appui sur la théorie aristotélicienne de l'homme comme « animal politique » (il suffit de relire Marx et sa critique des « robinsonnades » du siècle des Lumières) que ces premiers socialistes s'étaient trouvés également capables, dès le début du XIX^e siècle, de saisir sous l'éloge libéral de l'individualisme absolu et du déracinement intégral (déracinement qui rencontre l'une de ses conditions majeures dans la séparation moderne du producteur et de ses moyens de production) la véritable clé philosophique de cette dynamique révolutionnaire du capitalisme dont l'horizon ultime ne peut être, pour reprendre les formules du jeune Engels, que l'« atomisation du monde », la « guerre de tous contre tous » et la « désagrégation de l'humanité en monades dont *chacune a un principe de vie particulier et une fin particulière* » (et il est malheureusement à craindre que pour beaucoup de militants des « nouvelles radicalités » parisiennes, *être de gauche*, aujourd'hui, ne signifie plus rien d'autre qu'avoir à se mobiliser *en toute circonstance* – et si possible devant les caméras du système – pour défendre ce droit libéral de chaque monade isolée « à un principe de vie particulier et une fin particulière »).

Nous avons donc en main, à présent, toutes les cartes nécessaires pour comprendre la nature politiquement paradoxale (ou « dialectique ») du projet socialiste. Celui-ci est né, en effet, sous un double signe philosophique. D'un côté, il apparaît incontestablement comme l'un des héritiers les plus légitimes de la philosophie des Lumières et de la Révolution française – dans la mesure où il en reprend clairement à son compte le souci égalitaire et l'idée qu'un projet d'émancipation véritable n'a de sens que s'il s'inscrit sous des fins *universelles* (autrement dit, sous des fins qui puissent parler, *moyennant les développements et les traductions appropriés*, à tous les peuples de la terre et à chaque individu). Mais, de l'autre, il représente également la critique la plus radicale et la plus cohérente qui ait jamais été proposée de ce nouveau monde libéral et industriel – qui, à l'époque, était encore loin d'avoir développé toutes les nuisances qui sont aujourd'hui les siennes – et dont les principes constitutifs se fondent, par une curieuse ironie de l'histoire, *sur le même héritage philosophique* (il serait bon, de ce point de vue, que tous les militants de gauche finissent par se souvenir, une fois pour

toutes, qu'Adam Smith – loin d'être un penseur « réactionnaire » – était le plus célèbre représentant, avec David Hume, de la *philosophie écossaise des Lumières* et que la plupart des Encyclopédistes – à l'exception notable de Rousseau – approuvaient avec enthousiasme les nouvelles idées libérales, tant sur le plan politique et culturel que *sur le plan économique*). Soit, par conséquent, nous admettons l'idée – dans le sillage du marxisme simplifié de la deuxième internationale et du « communisme » stalinien – que c'est le développement même du capitalisme qui conduira à édifier automatiquement la « base matérielle du socialisme ». Et, dans ce cas, il s'agit simplement – tel le premier Negri venu – de s'en remettre à ce développement révolutionnaire (voire, comme le proposait naïvement Gilles Deleuze, d'en « accélérer tous les processus ») et d'attendre patiemment le jour où – « l'enveloppe capitaliste » n'étant plus assez solide pour contenir la dynamique impétueuse des « nouvelles technologies » – la société communiste pourra surgir d'elle-même, armée de pied en cap, telle une Minerve sortant de la tête de Jupiter (c'est, naturellement, parmi les disciples de gauche d'Internet qu'on trouve la version la plus simpliste de ce messianisme moderne). Soit, à l'inverse, nous admettons que l'histoire du XX^e siècle a totalement réfuté ce schéma baroque (et je ne vois pas, à la lumière des faits, comment on pourrait encore raisonnablement soutenir le contraire) et il convient alors de reprendre le problème sur des bases plus dialectiques, c'est-à-dire d'accepter enfin d'avoir à *penser avec les Lumières contre les Lumières* (ou, si l'on préfère, avec la gauche contre la gauche).

Reprenons donc les choses selon l'ordre des raisons. Le projet socialiste – nous l'avons vu – se définissait, au départ, comme une critique intransigeante du système libéral (ou capitaliste) et des nouvelles manières de vivre (individuelles et collectives) que sa dynamique concurrentielle impliquait nécessairement (comme l'écrit Hayek – avec sa concision habituelle – le socialisme, au départ, est « *une réaction contre le libéralisme de la Révolution française* »). Non pas tant, on s'en doute, parce que les principaux représentants de ce nouveau courant critique auraient été farouchement hostiles aux idées de liberté individuelle, d'accomplissement personnel ou d'autonomie (l'idéal d'émancipation individuelle et collective traverse, au contraire, la plus grande partie de la littérature socialiste originelle ; il suffit de relire Charles Fourier ou Pierre Leroux). Mais parce que la définition libérale de la liberté comme *propriété purement privée inhérente à l'individu isolé* (le droit « naturel » pour chacun de « vivre comme il l'entend », sous la protection d'un Etat de droit uniquement soucieux d'« administrer les choses ») revenait, à leurs yeux, à soutenir « une chose aussi absurde que le serait le développement du langage sans la présence d'individus vivant et parlant ensemble » (Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique*, 1857). Or ce n'est justement – ajoutait Marx – que « dans cette société où règne la libre concurrence que l'individu *apparaît* détaché des liens naturels qui font de lui un élément d'un conglomérat humain déterminé et délimité ». C'est pourquoi – concluait-il – la philosophie libérale (avec ses « petites et grandes robinsonnades » qui « font partie des plates fictions du XVIII^e siècle ») *apparaît* avant tout fondée sur l'oubli que « l'homme est non seulement un *animal politique* mais un animal qui ne peut s'isoler que dans la société ». Et, de fait, ce n'est certainement pas un hasard si cette conception purement métaphysique et abstraite de la « liberté » (qui est toujours celle, aujourd'hui encore, des disciples de Friedrich Hayek, d'Ayn Rand ou de Milton Friedman) n'a *jamais* pu connaître d'autres formes d'incarnation historique que ce monde moderne qui est à présent le nôtre et dans lequel, paradoxalement, la *dépendance quotidienne* des individus par rapport aux mouvements irrationnels du marché mondial et aux contraintes aliénantes de ses « nouvelles technologies » est devenue véritablement *totalitaire* (et, sans doute, à un point qu'aucun des premiers socialistes n'aurait osé imaginer) [\[1\]](#).

Si l'on s'en tient à ces premières remarques, il est donc indéniable que la critique socialiste de la « désagrégation de l'humanité en monades dont chacune a un principe de vie particulier » – sous le double effet de la logique concurrentielle propre au nouveau monde capitaliste et du libéralisme culturel qui est chargé d'en anticiper toutes les mutations – recoupe *en partie* celle des *Tories*

britanniques et de la droite traditionnelle française (et Marx et Engels – qui trouvaient cette critique réactionnaire « souvent amère, mordante et spirituelle » – n’ont d’ailleurs jamais caché leur profonde admiration pour un Carlyle ou un Balzac, ni même pour certains des hommes politiques de la droite conservatrice anglaise de leur temps, notamment lors de la lutte pour le « bill de dix heures ») [J]. Pour autant, cette défense par les premiers penseurs socialistes du *principe communautaire* – autrement dit, leur conviction profonde qu’une société *digne de ce nom* ne pouvait se fonder ni sur un pur contrat juridique établi « entre des individus indépendants par nature » (Marx) ni sur le supposé « penchant naturel des individus à trafiquer » (Adam Smith) – ne saurait en aucun cas être assimilée (comme voudrait maintenant nous le faire croire un Emmanuel Terray [5]) à celle développée, dès 1790, par Edmund Burke (encore qu’un marxiste comme C.B. Macpherson ait beaucoup contribué à rétablir la complexité politique étonnante de ce penseur) ou par les idéologues de la droite réactionnaire du XIX^e siècle. C’est que ces derniers, en effet, cherchaient *avant tout* – à travers leur défense, souvent justifiée, de la tradition et du principe communautaire – à restaurer les structures inégalitaires de l’Ancien Régime et leur légitimation par un pouvoir religieux (en sorte que leur intérêt apparent pour le maintien du « lien social » n’était souvent que le masque de leur intérêt réel pour le maintien de la hiérarchie et des privilèges de naissance). C’est bien ce qui avait conduit Marx, dans sa lettre à Engels du 25 mars 1868, à distinguer deux types de « réactions *contre* la Révolution française et la philosophie des Lumières » [K]. La première (c’est la seule que les militants de gauche semblent connaître de nos jours) était, naturellement, le fait de cette droite réactionnaire favorable au retour de l’Ancien Régime. Mais la seconde, en revanche, relevait intégralement de l’« orientation socialiste » et trouvait même son point d’appui le plus solide dans l’étude de « l’époque primitive de chaque peuple », étude qui devait conduire, selon Marx, « à trouver dans le plus ancien le plus moderne » (il faudra attendre un demi-siècle pour que Marcel Mauss établisse, dans son *Essai sur le don*, les fondements concrets de cette valorisation éminemment dialectique de l’« archaïsme »). Bien entendu, il n’est pas question d’oublier ici un seul instant que ces communautés primitives – si égalitaires soient-elles – s’appuyaient simultanément sur des structures et des modes de vie collectifs (par exemple, sur des extensions parfois très contraignantes de la logique du don et de l’honneur qui s’expliquent, en partie, par leur dimension généralement guerrière) qui sont devenus clairement incompatibles avec les exigences de liberté, de vie privée et d’accomplissement personnel qui doivent caractériser une société socialiste *moderne* (sans même évoquer ici les multiples questions relatives à la domination masculine). C’est même la raison pour laquelle l’un des problèmes récurrents de la critique socialiste a toujours été, depuis les années 1830, de définir les formes concrètes (phalanstères, coopératives, communes locales, autogestion ou – à l’inverse – « saisie jacobine de l’État » [Debord]), sous lesquelles il serait enfin possible d’édifier une société qui représente une « *renaissance* (a revival) *dans une forme supérieure, d’un type social archaïque* » (selon la formule que Marx avait empruntée à l’anthropologue américain Lewis Morgan et qu’on retrouvera dès lors systématiquement dans ses derniers écrits). Ce qui revenait, en d’autres termes, à se demander à quelles conditions il serait pratiquement possible – et une telle question est assurément plus actuelle que jamais – non seulement de neutraliser efficacement les ressorts matériels, juridiques et culturels de l’oppression politique et de l’antagonisme des classes (et, par conséquent, de l’exploitation quotidienne des « gens ordinaires » par des minorités contrôlant la richesse, le pouvoir et l’information), mais également d’introduire progressivement dans toutes les communautés humaines existantes les conditions réelles de la plus grande autonomie individuelle et collective possible, *sans que jamais pour autant* la façon dont la liberté se trouverait ainsi introduite (et le problème serait exactement le même s’il s’agissait d’introduire dans une société traditionnelle un progrès technologique indispensable) ne conduise à saper les fondements mêmes du lien social – au rebours, par conséquent, des effets dissolvants qu’induit inéluctablement le mode d’« émancipation » libéral par le Droit et le Marché. Ni donc à

briser ce « roc » anthropologique originaire (Marcel Mauss) que constitue la logique de l'honneur et du don (source de tout rapport réel de confiance, d'entraide ou d'amitié), logique qui, une fois développée dans un sens *moderne* (autrement dit, de façon à donner *toute* sa place au *souci de soi* et au légitime besoin de solitude et d'intimité), définit le principe et le point de départ obligés de toute conscience morale et de toute *common decency* (et il est toujours utile de rappeler que le terme latin *munus*, qui a donné les mots de « commun », de « communauté » et de « communisme », désignait d'abord les charges et les obligations – savoir donner, recevoir et rendre – qui relèvent de cette logique de l'honneur et du don [L]).

Il est temps d'en venir aux conclusions pratiques. Depuis maintenant plus de trente ans, dans tous les pays occidentaux, le spectacle électoral se déroule essentiellement sous le signe d'une *alternance unique* entre une gauche et une droite libérales qui, à quelques détails près, se contentent désormais d'appliquer à *tour de rôle* le programme économique défini et imposé par les grandes institutions capitalistes internationales (et donc, à travers elles, par les puissants lobbies transnationaux qui en sont la principale source d'inspiration). Dans cette mise en scène parfaitement rodée, c'est la gauche qui a toujours le plus grand intérêt (du fait du mouvement « sinistroyre » – le mot avait été introduit par Albert Thibaudet – de la société libérale) à présenter cet « antagonisme » comme le prolongement naturel d'une lutte et d'un « choix de société » qui remonterait, sous cette forme, à la Révolution française elle-même (ne boudons pas pour autant notre plaisir : il est certes toujours réjouissant de voir Dominique Strauss-Kahn, François Hollande ou Pascal Lamy se poser en héroïques descendants des martyrs de la Commune ou des journées de juin 1848). Le problème, nous l'avons vu, c'est qu'il s'agit là d'une pure et simple légende électorale, fondée sur la réécriture intéressée de l'histoire des deux derniers siècles. D'une part, parce que la gauche orthodoxe contemporaine (désormais convaincue qu'une sortie du capitalisme n'est plus possible ni même souhaitable) a, depuis trente ans, définitivement renoncé à l'alliance qui l'avait unie pendant près d'un siècle au mouvement ouvrier socialiste (redevenant ainsi, d'une certaine manière, ce qu'elle était avant l'affaire Dreyfus lorsqu'elle dénonçait inlassablement le « péril collectiviste »). D'autre part, et surtout, parce qu'il est évident que la droite moderne (celle dont les maîtres spirituels sont, à présent, Friedrich Hayek et Milton Friedman) n'a pas non plus grand-chose à voir avec la droite réactionnaire du XIX^e siècle (celle d'un Charles Montalembert ou d'un Mgr Dupanloup), droite dont les espoirs de rétablir la monarchie et le pouvoir idéologique de l'Église catholique ont été balayés une fois pour toutes à la Libération (le régime de Vichy, malgré certains aspects technocratiques annonçant déjà l'idéal gestionnaire du capitalisme moderne, représente, en réalité, l'ultime soubresaut historique de cette droite tournée vers le passé). De ce point de vue, et une fois refermée la parenthèse complexe du « gaullisme », la victoire, en 1974, de Valéry Giscard d'Estaing (comparable à celle de Margaret Thatcher, en 1975, sur son vieux rival Edward Heath dont elle dénonçait avec une certaine perversité le « socialisme sournois ») marque le ralliement définitif de la nouvelle droite (ontologiquement liée aux secteurs les plus modernistes du grand patronat) à ces principes du libéralisme économique et de la globalisation marchande qui avaient d'abord été défendus – dans les années 1820-1830 – par Jean-Baptiste Say et Frédéric Bastiat, *tous deux représentants éminents de la gauche de l'époque*. Et si cette nouvelle « droite » a su si vite sous-traiter à la gauche le soin de développer politiquement et idéologiquement l'indispensable volet culturel de ce libéralisme (l'éloge d'un monde perpétuellement mobile, sans la moindre limite morale, ni la moindre frontière) c'est uniquement pour des raisons qui tenaient à la nature particulière de son électorat (on se souvient que Giscard d'Estaing, qui avait commis l'erreur de vouloir lui-même mettre en œuvre une partie de ces réformes « sociétales », l'avait payé au prix fort lors de l'élection présidentielle de 1981 ; et la nouvelle droite libérale avait évidemment aussitôt retenu la leçon).

Cela signifie-t-il, pour autant, que si les marges de manœuvre politique de la droite *moderne* sont

en permanence limitées par la nature « conservatrice » d'une partie de son électorat (Pascal Lamy confiait récemment à l'historien américain Rawi Abdelal que « lorsqu'il s'agit de libéraliser, il n'y a plus de droite en France ; *la gauche devait le faire parce que la droite ne l'aurait jamais fait* »), ce serait uniquement parce que ce dernier se montre encore trop fidèle à l'héritage culturel de la droite cléricale et monarchiste du XIX^e siècle, voire à ses dérives pétainistes ? Comme on s'en doute, les choses sont un peu plus compliquées. Il apparaît, en effet, difficile de soutenir que la majeure partie de l'électorat *populaire* des partis de droite (petits entrepreneurs, artisans, agriculteurs ou salariés des PME) serait encore massivement constituée de Chouans nostalgiques, tremblant devant le moindre notable de province, et toujours accrochés au rêve d'une restauration de la monarchie absolue et de la famille patriarcale (même si on ne doit évidemment pas sous-estimer le poids de la tradition religieuse sur certains secteurs de cet électorat). Il y a tout lieu de penser, au contraire, que cet électorat a, dans l'ensemble, parfaitement intégré l'imagerie égalitariste de 1789 (au point que la base électorale du Front national lui-même apparaît désormais beaucoup plus proche du populisme républicain d'un général Boulanger – qui était d'ailleurs soutenu, à l'époque, par la plupart des blanquistes – que du « fascisme » au sens précis et historique du terme) [\[M\]](#). Il semble donc bien plus pertinent d'admettre la thèse des premiers politologues du début du XX^e siècle qui (à la suite, par exemple, d'André Siegfried) estimaient qu'en raison du mouvement naturellement « sinistroyre » de la société capitaliste, une « droite moderne n'est le plus souvent qu'une ancienne gauche » (songeons, par exemple, à ce qu'est devenu aujourd'hui le parti « radical » de Léon Gambetta et de Georges Clemenceau – après avoir si longtemps constitué le pivot incontournable de toute « union de la gauche »). Ancienne gauche que chaque nouveau pas en avant – ou chaque nouvelle dérive – du libéralisme culturel (notamment dans sa volonté constitutive d'éradiquer les dernières traces du vieux patriotisme républicain et de la forme d'école qui en constituait – jusqu'à Claude Allègre et Philippe Meirieu – le complément le plus précieux) conduit logiquement à s'arc-bouter sur la défense des valeurs dites « traditionnelles », quitte à se retrouver ainsi à contre-courant de toutes les évolutions du capitalisme moderne (on se souvient ainsi du combat donquichottesque d'un Jean Royer, maire gaulliste de Tours, à la fois contre le développement des grandes surfaces et des hypermarchés et contre la nouvelle industrie pornographique alors en plein essor – double combat « réactionnaire » qui en avait immédiatement fait la cible privilégiée de *Charlie Hebdo* et de la nouvelle « extrême gauche » des années soixante-dix). Et l'on appréciera, au passage, l'incroyable cynisme des dirigeants de la droite libérale moderne (Nicolas Sarkozy et Jean-François Copé en tête) lorsqu'ils feignent de se poser – lors de chaque « confrontation » électorale – en défenseurs intransigeants de ces « valeurs traditionnelles », alors même qu'ils sont *les premiers* à savoir que le principal obstacle à l'expansion continue du capitalisme mondialisé, ce sont précisément – pour reprendre la terminologie introduite, dès le début des années soixante-dix, par la commission Trilatérale – les politiques *value-oriented* (autrement dit celles qui – à l'image des politiques religieuses, républicaines ou socialistes – prétendent encore s'appuyer sur des *valeurs* morales et philosophiques plutôt que de s'en tenir aux seuls impératifs pragmatiques de la « gouvernance » et de la gestion « technique » des choses et des événements).

Naturellement, un tel attachement aux valeurs traditionnelles – dès lors qu'on ne se soucie pas de les « ouvrir », c'est-à-dire de les développer dans un sens égalitaire ou de les inscrire sous des fins universelles – risquera toujours de se voir *instrumentalisé* et ainsi de conduire aux dérives politiques les plus dangereuses et les plus catastrophiques (sur ce point, les mises en garde permanentes de la gauche conservent bien sûr tout leur sens). Mais il serait encore plus dangereux – sous prétexte de traquer à chaque instant les moindres signes annonciateurs du retour de la « bête immonde » – d'oublier que dans bien des cas (je ne parle évidemment ici que de l'électorat *populaire* des partis de droite, ainsi que de cette nébuleuse – en expansion constante – des abstentionnistes et des partisans du

« vote blanc ») ces valeurs « traditionnelles » trouvent leur véritable origine dans ce sentiment naturel d'appartenance qui s'oppose, *par définition*, à l'individualisme abstrait du libéralisme moderne (le libéralisme intégralement développé étant, bien entendu, incompatible avec toute notion de frontière ou d'« identité nationale » [N]) et, par conséquent, dans la série de vertus qui en constituent le développement logique (sens des limites et des dettes symboliques, attachement à la notion de morale et de mérite individuel – contre la prétention libérale à soumettre l'ensemble des rapports humains aux seules règles uniformisatrices du Droit et du Marché –, importance accordée à la transmission familiale et scolaire, ou encore souci de protéger un certain nombre de traditions et d'habitudes collectives qui sont au principe de toute culture populaire). Or de telles valeurs ne sont évidemment pas « réactionnaires » – ni « de droite » – *en elles-mêmes* (même s'il est évident, encore une fois, qu'une droite extrême – ou tout autre mouvement intégriste ou totalitaire – cherchera toujours à les *récupérer* au service de ses fins immorales et élitistes). Comme nous l'avons vu, elles peuvent tout aussi bien constituer – une fois retraduites et réorientées dans un sens égalitaire et universaliste – le *point de départ privilégié* du projet socialiste et de son souci constitutif de préserver, contre le mouvement capitaliste d'atomisation du monde, les conditions premières de toute vie véritablement humaine et *commune*.

Mais comment peut-on espérer se faire entendre de cette partie de l'électorat populaire (qui, de surcroît, est souvent la plus modeste et *la moins protégée* par les institutions existantes – il suffit, sur ce point, de lire les études de Christophe Guilluy) si l'on commence d'emblée (et sur ce mode généralement arrogant et culpabilisateur qu'affectionnent les élites intellectuelles) par exiger d'elle – au nom des dogmes du libéralisme culturel que cette partie de l'électorat assimile précisément, et la plupart du temps avec raison, à l'universalisme abstrait et bien-pensant qui a toujours caractérisé la bourgeoisie de gauche – qu'elle renonce à ces valeurs de décence et de civilité qui lui tiennent tellement à cœur ? Ou, en d'autres termes, en la sommant continuellement de se courber sous la bannière identitaire d'une gauche qui n'évoque plus désormais à ses yeux que le culte de la modernisation à outrance, de la mobilité obligatoire et généralisée (aussi bien géographique que professionnelle) et de la transgression morale et culturelle sous toutes ses formes (et c'est assurément ici qu'on peut mesurer à quel point l'effondrement brutal de cette véritable contre-société populaire que constituait l'ancien parti communiste – malgré sa perversion stalinienne et son culte du « développement des forces productives » – explique en grande partie l'absence sidérante de toute défense immunitaire de la gauche moderne face au développement terriblement dévastateur de la société du Spectacle et de son libéralisme culturel) [O]. Il devrait, au contraire, être parfaitement clair que c'est seulement si la « gauche de la gauche » consent enfin à faire l'effort (intellectuel, moral et psychologique) de comprendre les *bonnes raisons* que ce petit peuple de droite (tout comme ceux qui en sont désormais venus à pratiquer la « grève des électeurs ») peut avoir, lui aussi, d'être *indigné* par l'état présent des choses (et cet effort de compréhension demande évidemment un minimum d'empathie et de sens des autres) [P] qu'il pourra devenir éventuellement possible d'amener ce dernier à dépasser les limites manifestes de son ressentiment actuel (puisque aucun combat placé sous le signe d'une droite moderne ne peut évidemment conduire à changer quoi que ce soit dans l'ordre capitaliste). Et de l'aider ainsi à tourner sa colère et son exaspération grandissantes contre ce qui constitue, en dernière instance, la cause *première* de ses malheurs et de ses souffrances, à savoir ce système libéral mondialisé qui ne peut croître et prospérer qu'en détruisant progressivement l'ensemble des valeurs morales [Q] auxquelles ce petit peuple de droite est encore profondément – et légitimement – attaché. Car c'est bien, en dernière instance – et comme le soulignait Engels –, « l'application conséquente du principe que renferme déjà la libre concurrence » qui conduit inexorablement à édifier ce monde impitoyable et sans âme dont le collaborateur de Marx décrivait ainsi les tendances profondes : « chacun se défend et lutte pour soi-même contre tous ; quant à savoir

s'il fera ou non tort à tous les autres, qui sont ses ennemis déclarés, cela résulte uniquement d'un calcul égoïste pour déterminer ce qui lui est le plus profitable à lui. Il ne vient plus à l'idée de s'entendre à l'amiable avec son prochain ; tous les différends se règlent par les menaces, par le recours aux tribunaux à moins qu'on se fasse justice soi-même. Bref, chacun voit dans autrui un ennemi qu'il faut écarter de son chemin ou tout au plus un moyen, qu'il faut exploiter à ses propres fins. Et cette guerre, ainsi que le prouvent les tableaux de criminalité, devient d'année en année plus violente, plus passionnée, plus implacable » (*La Situation de la classe laborieuse en Angleterre*).

Seulement, pour pouvoir ainsi espérer toucher ce petit « peuple de droite » (dont je suppose qu'il souscrirait sans hésiter à cette analyse *socialiste* d'Engels) encore faudrait-il que tous ceux qui se réclament d'une « gauche vraiment de gauche » se montrent également capables, de leur côté, de comprendre que le capitalisme se présente désormais comme un *fait social total*, autrement dit comme une totalité dialectique dont *tous* les moments sont inséparables (qu'ils soient économiques, politiques *et* culturels) et appellent, à leur tour, une critique radicale. Ce qui signifie simplement que si cette « gauche de la gauche » ne réussit pas très vite (c'est-à-dire avant qu'il ne soit trop tard) à se dépêtrer, une fois pour toutes, de ce libéralisme culturel « mitterrandien » qui colle encore à la plupart de ses analyses (si, par exemple, elle s'obstine à ne voir dans le capitalisme qu'un pur et simple système *économique* conduisant à répartir de façon inégalitaire la richesse collectivement produite – mais qui n'aurait rien à voir, en tant que tel, avec le culte de la croissance illimitée, l'aliénation des consommateurs, la « mobilité » géographique et professionnelle incessante, la destruction méthodique des villes et des campagnes⁽⁶⁾ l'abrutissement médiatique généralisé ou encore la transgression morale et culturelle permanente) elle se condamnera toujours à faire rentrer en fanfare par la fenêtre le système qu'elle aura vainement cherché à faire sortir par la porte [\[R\]](#). Or, pour l'instant, il faut bien reconnaître qu'en dehors de quelques cercles anarchistes et radicaux, de certains « expérimentateurs sociaux » au dévouement admirable [\[S\]](#) et des militants de la décroissance (dans la mesure où celle-ci conduit, par définition, à remettre en question le *mode de vie capitaliste* lui-même), bien peu nombreux sont ceux, à gauche, qui ont déjà su faire quelques pas cohérents dans la bonne direction, et retrouver ainsi les intuitions émancipatrices du socialisme originel.

Si l'on veut bien accepter cette analyse – au moins dans ses grandes lignes – la question pratique du « signifiant maître » sous lequel il conviendra de ranger le nouveau front de libération populaire (une fois qu'on aura renoncé à placer ce « bloc historique » – pour reprendre l'expression de Gramsci – sous le signe exclusif de la gauche, du « progrès » et de la « philosophie des Lumières ») devient en grande partie anecdotique. Et ce n'est d'ailleurs sans doute pas un hasard si, de nos jours, un nombre croissant de mouvements politiques et sociaux qui cherchent à remettre en cause – dans les pays occidentalisés – l'emprise délétère du capitalisme sur la vie des hommes et sur leur environnement naturel, manifestent désormais un souci marqué de s'extraire des clivages traditionnels et de déployer des drapeaux *a priori* plus rassembleurs (« Mouvement des citoyens » en Corée du Sud, « Indignés » en Europe, « Mouvement des 99 % » aux États-Unis, etc.). Quant à l'Amérique latine – c'est-à-dire le continent où les contestations du capitalisme sont aujourd'hui les plus vivantes et les plus radicales – du fait qu'elles n'hésitent pas à s'appuyer sur les traditions populaires indigènes (dans la lignée de cet extraordinaire marxiste péruvien que fut, au début du XX^e siècle, José Mariátegui) – on sait que la lutte unitaire du peuple (« *El pueblo unido jamás sera vencido* ») s'y développe depuis longtemps sous le signe privilégié des grandes figures historiques liées aux différentes cultures nationales (« Zapatistes », « Sandinistes », « Bolivariens », etc.). Pour ne rien dire, enfin, de cet extraordinaire mouvement luddite – dont Edward P. Thompson a si magnifiquement réhabilité les combats *précurseurs* dans son étude sur la formation de la classe ouvrière anglaise – qui poussait ce type de logique jusqu'à inscrire ses luttes exemplaires sous le parrainage de personnages délibérément mythiques (du « Général Ludd » au « Capitaine Swing ») sortis de l'inépuisable imagination

populaire. Aussi bien, l'essentiel n'est-il pas là. En vérité, la seule chose qui importe, c'est de parvenir à s'entendre, une fois pour toutes, sur une critique de la logique capitaliste qui soit enfin *philosophiquement cohérente*. Autrement dit, sur une critique qui puisse, d'une part, faire réellement sens pour *toutes* les classes populaires et même, éventuellement, pour tous ceux – issus de la bourgeoisie ou des classes moyennes supérieures – qui auraient sincèrement à cœur de rejoindre le combat de ces dernières, sans chercher pour autant à en prendre aussitôt la direction (on reconnaît là un problème récurrent – depuis la fin du XIX^e siècle et les critiques prophétiques de Jan Waclav Makhaiski – de la plupart des mouvements révolutionnaires). Et qui, de l'autre, ne se contente plus de dénoncer rituellement certains effets du libéralisme économique (pudiquement rebaptisé, pour l'occasion, « néolibéralisme ») tout en travaillant simultanément à amplifier ceux de ce libéralisme politique et culturel qui n'en constituent que le versant psychologique et idéologique. Ces préalables une fois réglés, il sera alors vraiment possible de travailler à diffuser cette critique radicale – et le programme politique qui lui correspond – auprès de *l'ensemble* des classes populaires (qu'elles votent à droite, à gauche ou préfèrent pêcher à la ligne le jour des élections). À condition, là encore, de ne jamais oublier – si l'on veut mener un tel travail à bien – qu'il s'agira *d'abord* de trouver les mots capables de parler à l'ensemble des *gens ordinaires* (lesquels ont, dans la vie, bien d'autres centres d'intérêts et bien d'autres soucis que la seule politique au sens étroit du terme) plutôt qu'au petit monde restreint des militants professionnels qui, eux, ne vivent effectivement que pour cette dernière, quitte à ne plus savoir manier qu'une langue de bois désespérante ou même, dans les cas les plus extrêmes, à ne plus se fréquenter qu'entre eux (se retrouvant alors, selon la formule consacrée, *coupés du peuplé*). Pour le reste, on admettra volontiers, avec Lautréamont, que lorsque « les idées s'améliorent, le sens des mots y participe ». Et si tel est bien le cas, on peut être sûr que les classes populaires sauront d'elles-mêmes inventer, le temps venu, les symboles fédérateurs les plus appropriés à leurs luttes.

SCOLIES

[A]

[... la mobilité incessante des individus qu'elle contribue à déraciner...]

« Durant les années cinquante et soixante, *la mobilité fut en France le premier impératif catégorique de l'ordre économique*, le signe même de la volonté de rompre avec le passé ; chaque individu devait être disponible et susceptible d'être déplacé – déplacé au gré des exigences économiques. L'automobile accomplit alors (et accomplit encore) la fonction la plus foncièrement enracinée au cœur de l'idéologie libre-échangiste : *la mobilité*. Elle devint un élément clé lorsqu'il s'agit d'élaborer la nouvelle et complexe image de "l'homme disponible" – un individu supportant sans broncher d'être expédié ici ou là. Alors qu'avant la Deuxième Guerre mondiale, la France appréhendait tout mouvement démographique comme un redoutable exode, et toute reconversion comme un symptôme d'inconstance, *la France au volant des années soixante* opéra une véritable révolution dans la façon dont avait jusqu'alors été perçus la mobilité et le déracinement [...]. Ce fut une *révolution* qui exigea le démantèlement de tous les aménagements antérieurs de l'espace social, la fin virtuelle de la ville historique, au prix d'une restructuration physique et sociale qui allait égaler les bouleversements entrepris cent ans auparavant. Comme les Parisiens de 1850 et de 1860, ceux de 1960 virent de leurs yeux le Vieux Paris supplanté par un Paris Nouveau, au terme d'une entreprise de démolition et de reconstruction *qui allait tout sacrifier à la circulation* » (Kristin Ross, *Rouler plus vite, laver plus blanc : modernisation de la France et décolonisation au tournant des années 60*, Flammarion 2006, p.37 et 38. L'édition originale est parue aux États-Unis en 1995). Kristin Ross souligne, au passage, le rôle fondamental joué par Françoise Sagan – parfaite incarnation de la nouvelle sensibilité de gauche – dans la célébration littéraire de l'imaginaire propre à cette « France au volant des années soixante » (célébration que sa relation sulfureuse à l'univers de la drogue rendait plus « moderne » encore). La réduction ultérieure du concept géopolitique et culturel de « frontière » (qui avait jusque-là rendu plausible – de la Pologne à la Palestine – l'idéal d'autodétermination des peuples assujettis) à sa seule dimension d'obstacle à la compétitivité internationale des entreprises et à la mobilité corrélative de la main-d'œuvre planétaire (tout comme le développement correspondant de l'industrie touristique et de la vision du monde « ouverte » qui lui est officiellement liée – alors même que le *touriste* est l'antithèse absolue du *voyageur*) trouve assurément là une de ses sources philosophiques majeures.

[B]

[... ni Marx ni Engels n'ont jamais songé à se définir comme des hommes de gauche...]

Le seul usage systématique que Marx ait jamais fait de l'opposition droite/gauche a toujours été

strictement *philosophique*. Il s'agissait alors (et Marx ne faisait ici que reprendre une terminologie déjà consacrée) de distinguer les hégéliens « de droite », partisans du « Système » des hégéliens « de gauche » – partisans de la « Méthode ». Cet emploi philosophique se retrouvera, d'une certaine manière, dans le vocabulaire léniniste (puis maoïste) pour désigner les deux types possibles de *déviations* philosophique d'une « ligne juste » – la « déviation de gauche » (ou « gauchiste » et « sectaire ») et la « déviation de droite » (ou « opportuniste » et « révisionniste »). Pour le reste, Lénine n'a évidemment jamais appelé les travailleurs à se fondre dans une quelconque « union de la gauche » – union qui aurait, selon lui, placé le mouvement ouvrier « à la remorque » de la bourgeoisie – ni, *a fortiori*, dans un quelconque « bloc républicain ».

[C]

[... la répression de la Commune de Paris...]

Pour qui veut comprendre ce qu'était le positionnement politique exact d'Adolphe Thiers – dont certains jeunes universitaires de gauche n'hésitent même plus, aujourd'hui, à faire un précurseur de l'extrême droite – on ne saurait trop recommander la lecture des chroniques parlementaires qu'Emile Zola tenait chaque jour, depuis février 1870, pour le journal *La Cloche* (l'un des quotidiens de la gauche républicaine d'alors). On y trouvera d'abord la pleine confirmation que le clivage gauche/droite, à cette époque, opposait encore, d'un côté, les « gens de raison et de progrès » – définis par leur attachement prioritaire à la République, au Progrès et à la Science – et, de l'autre, le parti des « hobereaux » et des défenseurs d'un retour à la vieille monarchie catholique (*La Cloche*, 5 juillet 1871). On y découvrira ensuite que, dans une situation historique – marquée par la défaite de 1870, l'effondrement correspondant de l'Empire et l'abandon de l'Alsace-Lorraine – où « nous n'avons plus qu'une droite composée de royalistes purs, un centre flottant et vague et une gauche radicale » (*La Cloche*, 24 février 1871), tous les espoirs que cette gauche (et donc la République) pouvait encore nourrir de résister à l'offensive de la droite et de la Réaction résidaient alors, selon Zola, dans la politique de l'« adorable » M. Thiers (le « génie français incarné ») dont il ne cessait de dresser – dans chacune de ces chroniques – un portrait extraordinairement flatteur et admiratif (et ces éloges appuyés sont d'autant plus symptomatiques que Zola lui-même se sentait beaucoup plus proche de l'« extrême gauche » de Gambetta que du « centre-gauche » d'Adolphe Thiers). Mais surtout, ces comptes-rendus quotidiens permettent de mesurer à quel point – durant les premières années de la Troisième République – un fossé idéologique infranchissable continuait toujours de séparer la gauche républicaine et libérale du mouvement ouvrier socialiste. Une simple anecdote suffirait à le montrer. Quelques jours seulement après l'écrasement de la Commune de Paris (dans laquelle Flaubert – en bon bourgeois de gauche – voyait significativement la « dernière manifestation du Moyen Âge ») l'Assemblée nationale proposera, en effet, d'élever, à Notre-Dame, un édifice symbolique dédié à la mémoire des otages fusillés par la Commune (*La Cloche*, 8 juin 1871). Or l'unique débat qu'allait susciter un tel projet est celui qui opposera, d'un côté, les députés qui voulaient inscrire sur cet édifice le seul nom de Mgr Darbois et, de l'autre, ceux qui, à gauche, exigeaient – « au nom de l'égalité devant la mort » – que ce monument fasse état de *toutes* les victimes exécutées par les Communards (comme on le voit, le thème de la « lutte contre *toutes* les discriminations » figurait donc déjà en

bonne place dans l'arsenal idéologique de la gauche du temps). Inutile d'ajouter que – le 6 juin 1871 – ce projet allait être voté à l'unanimité, *extrême gauche comprise*. Et il est tout aussi significatif – comme le rappelle Georges Valance dans son ouvrage sur *Thiers bourgeois et révolutionnaire* (Flammarion, 2007, p.374) – que l'un des premiers soucis d'Adolphe Thiers, avant de déclencher l'assaut final des « Versaillais » contre la Commune, ait précisément été de « rassurer les municipalités de gauche des grandes villes qui redoutaient une restauration monarchique ». On ne doit donc pas s'étonner si les obsèques d'Adolphe Thiers, le 6 septembre 1877, allaient donner lieu à l'une des plus grandioses manifestations de la gauche parisienne (près d'un million de personnes – selon l'estimation de Jules Ferry – défilant en silence derrière Victor Hugo et Léon Gambetta). Après avoir appris la « douloureuse nouvelle », Emile Zola écrira d'ailleurs un long essai (*Thiers, fondateur de la Troisième République*) destiné à une publication russe de Saint-Pétersbourg, essai dans lequel il tiendra à proclamer une dernière fois son admiration inconditionnelle pour l'œuvre de ce « chef avoué du centre-gauche », en qui il voyait l'un des « enfants de 1789 », allant même jusqu'à conclure, de façon probablement inaudible pour un lecteur de gauche d'aujourd'hui : « Personne n'aurait suivi Thiers s'il s'était dirigé vers la droite, alors que l'instinct de la foule l'entraînait vers la gauche » (*Le Messager de l'Europe*, octobre 1877). Sept ans plus tard à peine, l'affaire Dreyfus allait éclater, qui rendrait bientôt possible cette révision « républicaine » de l'histoire qui commande, de nos jours encore, la plupart des clivages électoraux.

[D]

[... le sens particulier qui aura été celui du mot gauche...]

Il convient de souligner que le PCF a, pour sa part, longtemps refusé de se définir comme un parti de gauche, privilégiant même explicitement, à partir de novembre 1927, le mot d'ordre « classe contre classe » (« une telle formule – précisait d'ailleurs le texte du Comité central – est d'autant plus indispensable que le Parti apparaît *encore* aux yeux d'un grand nombre de travailleurs comme le “parti le plus à gauche” et qu'une tactique mécanique de désistement pour le candidat de “gauche” placé avant le militant communiste laisse s'accréditer, *en dépit de nos déclarations*, l'apparence du Parti communiste “aile extrême du cartel des gauches” ou élément participant d'un néocartel »). Ce refus, on ne peut plus clair, du PCF de se définir – dans sa période la plus révolutionnaire – comme un parti de gauche ou d'extrême gauche, était même tel qu'il conduira André Siegfried – dans son *Tableau des partis en France* – à admettre (lui qui avait tant fait pour accréditer le dogme républicain du clivage gauche/droite) que le parti communiste ne pouvait effectivement pas être considéré comme un parti de gauche « puisqu'il se rit de cette discipline républicaine que tout militant de la démocratie respecte » (Grasset, 1930, p.172). Quels que soient les mérites du « Front de gauche » (et je les reconnais bien volontiers) on mesure donc tout le travail de réécriture de l'histoire que présuppose sa thématique officielle (pour ne rien dire, évidemment, de celui qui a été accompli, au sein du PCF lui-même, sous la très libérale direction de Robert Hue et de ses successeurs).

[E]

[... un système qui n'hésite plus à récuser toute idée de limite morale ou de frontière...]

Lorsque les responsables « socialistes » de l'agglomération de Montpellier décident – en octobre 2012 – de choisir le logo officiel le plus à même de symboliser leur philosophie constante du développement local (puisque la « communication » est désormais la clé de toute politique moderne) la première idée qui s'impose immédiatement à leur esprit novateur est naturellement celle de *Montpellier Unlimited* (on appréciera, au passage, le vibrant hommage ainsi rendu aux racines occitanes de la région). Mais pourquoi s'étonner d'une telle conversion – devenue banale – au culte libéral du *no limit* ? Il devrait être évident, au contraire, qu'une ville de gauche *digne de ce nom* (c'est-à-dire un « pôle urbain » dynamique, moderne et « européen ») ne peut plus avoir d'autre raison d'exister, à l'heure d'internet, que celle d'attirer les « acteurs économiques » du monde entier sur « un territoire d'innovation et d'excellence » (cf. *Le Canard enchaîné* du 31 octobre 2012). De fait, *Coca-Cola City* aurait tout aussi bien fait l'affaire.

[F]

[... l'obsolescence programmée et la propagande publicitaire...]

Sur la question absolument cruciale de l'obsolescence programmée (question qui invite, par définition, à s'interroger sur l'idée même de « croissance » et qui est donc, à ce titre, forcément absente de tous les grands « débats » électoraux) on lira avec intérêt le dernier ouvrage de Serge Latouche, *Bon pour la casse : les déraisons de l'obsolescence programmée* (Les liens qui libèrent, 2012). Et on notera, au passage, que ce système de l'obsolescence programmée permet d'éclairer de façon plus précise la différence de nature qui devrait exister entre une société socialiste (ou décente) et une société capitaliste. Le fait, par exemple, qu'il soit techniquement possible (et ce depuis très longtemps)(7) de fabriquer des ampoules électriques dont la durée de vie est supérieure à celle d'une vie humaine ne présente – du point de vue d'une société fondée sur le primat de la *valeur d'usage* et le souci écologique – que des avantages évidents (la société pourra ainsi choisir d'affecter à d'autres fabrications utiles les économies réalisées, tout en réduisant considérablement la quantité de déchets produits)(8). Du point de vue d'un système fondé sur le profit et le primat de la *valeur d'échange*, en revanche, il est clair que la généralisation d'une technologie de ce genre (simple, robuste et durable) est fondamentalement incompatible avec les exigences de l'accumulation du capital (ou « croissance ») et de l'enrichissement continu – en droit sans limites – des grands industriels et des grands actionnaires. C'est d'ailleurs précisément dans le but de se protéger contre les effets économiquement catastrophiques de ce type & *invention beaucoup trop utile* que le cartel des fabricants d'ampoules électriques (le fameux « Phoebus », entente internationale qui regroupait notamment, à l'origine, Philips, Osram et General Electric) en était venu, dès 1925, à concevoir et imposer le système de l'obsolescence programmée (pratique désormais universelle, de l'industrie

automobile à celle de l'informatique ou de l'électroménager), c'est-à-dire, en fin de compte, celui du *sabotage méthodique* – et scientifiquement organisé – de la plupart des marchandises destinées à être vendues sur le marché capitaliste mondial. Tel est, sans doute, l'envers le plus cynique de la vertueuse « croissance ».

[G]

[... la critique radicale du « devenir-monde de la marchandise »...]

C'est cette tendance naturelle de la valeur d'échange – à partir d'un certain degré de développement du système capitaliste – à s'émanciper progressivement de toute valeur d'usage *réelle* (la marchandise accédant dès lors au statut de simple *gadget*, dont la consommation est devenue purement ostentatoire, et dont le *pseudo-besoin* a d'abord dû être fabriqué par l'industrie de la mode, de la publicité et du divertissement – avant de trouver son principe d'expansion dans les lois éternelles du désir mimétique) qui explique, en grande partie, les difficultés politiques croissantes auxquelles se retrouve aujourd'hui confronté le vieux mouvement d'émancipation des individus et des peuples. Tant que le processus d'accumulation du capital trouvait encore ses principaux appuis dans la production de marchandises solides, réparables et le plus souvent conçues en fonction de *véritables* besoins humains – ou de désirs réellement personnels – (besoins et désirs dont la définition concrète exige, de toute façon, un accord philosophique *minimal* sur la signification du bonheur et de la vie bonne) il demeurait, en effet, possible d'accepter dans ses grandes lignes le progrès technologique existant et, surtout, d'appréhender avec toute la clarté requise le sens de la lutte syndicale et du combat socialiste. Des travailleurs décidés à se battre, par exemple, contre la fermeture d'une entreprise fabriquant des meubles de qualité, des systèmes d'éclairage performants ou des appareils de chauffage robustes, simples et efficaces, n'avaient aucune peine à se convaincre qu'en défendant ainsi, avec fierté, leur emploi et leur savoir-faire, ils défendaient en même temps l'intérêt de la collectivité tout entière (ce en quoi ils avaient parfaitement raison). Et la plupart d'entre eux étaient tout à fait capables d'imaginer un monde dans lequel ils pourraient un jour prendre leur destin en main et contrôler collectivement cette production de façon à en réorienter les formes en fonction de l'intérêt de tous plutôt qu'en fonction du seul profit de quelques-uns (ce n'est pas un hasard si la revendication d'autonomie portée par les premiers ouvriers socialistes avait précisément surgi à une époque où l'accumulation du capital conservait encore un rapport évident avec les notions de *métier* et de *valeur d'usage*).

À partir du moment, en revanche, où le système capitaliste – afin de surmonter la « crise des débouchés » qui lui est intrinsèque (et aussi, à l'époque, afin de détourner les travailleurs de la critique révolutionnaire alors grandissante) – allait être contraint d'entrer dans l'ère de la consommation de masse et du crédit (lequel vise d'abord à reporter *dans le temps* les problèmes liés à cette crise structurelle des débouchés) la donne politique devait forcément changer. Car au fur et à mesure que le capitalisme (une fois libéré de toutes ses limitations morales et religieuses initiales) achevait de se transformer en un système *axiologiquement neutre* où chacun – selon la formule de Friedrich Hayek – doit être « libre de produire, de vendre ou d'acheter tout ce qui est susceptible d'être produit ou vendu » (autrement dit, de *vendre n'importe quoi à n'importe qui*) il devenait clair

que sa nouvelle forme de croissance rendait chaque jour un peu plus illusoire l'idée (toujours aussi chère, de nos jours, à Antonio Negri et Alain Badiou) selon laquelle le développement « naturel » de la société marchande tend de lui-même à préparer la « base matérielle du socialisme ». D'abord, parce que la « baisse tendancielle de la valeur d'usage » (Guy Debord) conduit inéluctablement à édifier une société qui s'éloigne toujours plus des conditions réelles d'une existence humaine digne de ce nom (quel usage émancipateur pourrait-on faire, en effet, d'un monde entièrement dévasté par le béton, l'agriculture industrielle, les déchets nucléaires, l'omniprésence de l'automobile et des transports aériens ou la multiplication incessante de gadgets technologiques aussi sophistiqués qu'inutiles et aliénants ?). Et ensuite parce que la nécessité croissante d'imposer aux hommes devenus de simples « consommateurs » – et notamment aux plus jeunes d'entre eux – l'usage de produits et de services dont ils n'ont aucun besoin réel (sinon celui, précisément, de compenser le vide psychologique d'une existence ainsi vouée à la consommation) [1] exigeait logiquement la formation d'une *nouvelle classe moyenne* (songeons à la figure du « jeune cadre dynamique » dans la littérature des années soixante – des *Choses* de Georges Perec aux *Belles Images* de Simone de Beauvoir) dont le développement spectaculaire, qui commence – en France – dès le lendemain de la Libération, correspond avant tout à « l'immense étirement des lignes d'étape de l'armée de la distribution et de l'éloge des marchandises actuelles » (Guy Debord). Or non seulement les compétences « modernes » et « transversales » qui définissent ainsi la plupart des membres de ces nouvelles classes moyennes – si nous mettons à part les véritables chercheurs, techniciens ou artistes – ne peuvent, en principe, avoir aucun usage réel en dehors d'une société fondée sur le primat de la valeur d'échange (tel est clairement le cas, par exemple, de tous ceux qui travaillent aujourd'hui dans la publicité, le « nouveau management » ou l'industrie de la désinformation médiatique et de la culture *mainstream*). Mais dans la mesure même où ces nouvelles classes moyennes – qui se développent, à présent, dans toutes les grandes zones métropolitaines de la planète – tendent essentiellement à rassembler « *les agents dominés de la domination capitaliste* » (André Gorz), il était également inévitable qu'elles finissent peu à peu par devenir – sous l'effet de leur situation sociale contradictoire et de la *mauvaise conscience* qui l'accompagne ordinairement – l'une des bases électorales privilégiées de la nouvelle gauche libérale (celle qui, en France, trouve l'un de ses points de départ symboliques, en 1967, dans la publication du *Défi américain* de Jean-Jacques Servan-Schreiber). Et donc, à ce titre, le principal support sociologique de ce libéralisme culturel qui est devenu l'esprit du temps – incontestable et incontesté – de la Société du Spectacle [2].

Le problème, c'est que la croyance constitutive de la gauche en un « sens de l'histoire » (la majestueuse marche en avant automatique du genre humain, de la révoltante « barbarie » originelle – les Dogons et les Yanomani – jusqu'à la merveilleuse modernité occidentale – Steve Jobs, les centrales nucléaires et la *Techno Parade*) rendait *a priori* très compliquée la critique radicale (ou même la simple compréhension) de cette évolution pourtant si logique du capitalisme. Il était déjà, en effet, psychologiquement difficile, pour un « homme de progrès », d'accepter la vieille idée socialiste selon laquelle les individus avaient « dû sacrifier la meilleure part de leur qualité d'hommes pour accomplir les miracles de la civilisation » industrielle moderne (Engels). Mais aucun progressiste un tant soit peu cohérent (c'est-à-dire intimement convaincu qu'avant *c'était forcément pire dans tous les domaines*) n'aurait pu admettre sans trembler l'idée – pourtant nouvelle – qu'une partie désormais décisive, *et surtout sans cesse croissante*, de la « richesse » matérielle produite par le nouveau capitalisme de consommation (ainsi, naturellement, que le mode de vie « libéré » qui en représente l'envers culturel et qui avait pris naissance aux Etats-Unis quelques décennies plus tôt) contribuait, dans les faits, à compromettre chaque jour un peu plus la possibilité d'édifier une société socialiste décente. De là, la certitude à présent inébranlable – et qui est au principe de toute sensibilité de gauche moderne – selon laquelle *tout* jugement négatif à propos des effets de cette modernisation

économique, morale et culturelle permanente que le capitalisme de consommation induit nécessairement – le plan Marshall et les « trente glorieuses » en avaient donné le coup d’envoi – ne saurait procéder que d’une coupable « nostalgie » pour un monde « disparu » ou d’un sinistre penchant « réactionnaire » au « repli sur soi » et à la « peur de l’autre » (comme si, en somme, Jacques Tati et Sempé étaient devenus les symboles mêmes de toutes ces idées « nauséabondes » qui pourraient un jour nous ramener aux « heures les plus sombres de notre histoire »). Inutile, dans ces conditions, d’aller chercher plus loin la raison *philosophique* principale du ralliement, aujourd’hui universel, de la gauche moderne au culte de la croissance, de la « compétitivité » et de la mondialisation. Ni, par conséquent, celle de son abandon corrélatif de toute critique – même partielle – du monde de la Marchandise et du Spectacle. Et c’est cette même incapacité philosophique de la gauche orthodoxe à comprendre la nature *révolutionnaire* du développement capitaliste (jamais, dans l’histoire de l’humanité, un système social et politique n’avait – en un temps aussi court – changé à ce point la face entière du monde) qui explique également que le temps lui-même travaille désormais de plus en plus (à l’inverse de ce qu’imaginaient les vieux progressistes) contre la liberté et le bonheur réels des individus et des peuples. Il est clair, en effet, que plus nous tarderons à rétablir les conditions théoriques et pratiques d’un retour aux intuitions fondatrices de la critique socialiste originelle (tout en veillant, cela va de soi, à en réactualiser la forme et le contenu) et plus le monde crépusculaire qui se fabrique à présent sous nos yeux ne pourra que rendre toujours plus difficile, lente et douloureuse, l’indispensable *reconversion* d’une partie toujours plus grande des « emplois » existants en activités humaines réellement créatrices et véritablement utiles à tous (sachant, naturellement, que tout devra toujours être fait – *quitte à prendre le temps qu’il faudra* – pour que les gens ordinaires aient le moins possible à supporter le coût matériel et psychologique d’une telle reconversion) [3]. Avec de surcroît le risque, si vraiment la prise de conscience des peuples en venait à trop tarder, que ce soit l’idée même d’une société décente – autrement dit, d’une société *à la fois* libre, égalitaire et conviviale (et une société où certains ont le pouvoir effectif de disposer à leur gré du temps et de la vie des autres ne répond certainement pas à ces critères) – qui finisse, à la longue, par devenir définitivement inconcevable. On mesure ainsi l’ampleur et *l’urgence* de la tâche qui attend aujourd’hui les amis des travailleurs et du genre humain. Socialisme ou Barbarie : la formule n’a, de fait, jamais été d’une aussi brûlante actualité.

[1] Sur les fondements psychologiques de la course éperdue à la consommation pour la consommation (qui ne peut qu’entretenir indéfiniment le vide existentiel des sujets) et sur la possibilité alternative de définir les conditions d’un bonheur véritable qui ne serait plus fondé sur le mythe d’une croissance illimitée, on trouvera des analyses remarquables dans les travaux de Luis de Miranda, et notamment dans son *Peut-on jouir du capitalisme ? Lacan avec Heidegger et Marx* (Max Milo, 2009). « Dire à un homme – écrit, par exemple, l’auteur – qu’il achète une Porsche parce qu’il ne peut accéder à l’absolu, même si c’est effectivement vrai, a moins de chance de lui faire renoncer à son geste (car si l’être m’est inaccessible, autant se vautrer dans ses succédanés) que de lui suggérer qu’il peut y avoir une présence à l’être à distance du tourbillon des impératifs du *fun*. Moins chère qu’une Porsche. Mais plus luxueuse » (p. 78). En bon lecteur de Marx, Luis de Miranda ne manque évidemment pas de rappeler les fondements politiques et communautaires indispensables de cette « distance à l’être », désaliénante et émancipatrice.

[2] Sur le statut ambigu des *nouvelles classes moyennes* et sur leur rôle central à la fois dans la modernisation capitaliste de la France des années soixante et dans l’émergence correspondante d’une gauche libérale et moderne, on se reportera au livre déjà cité de Kristin Ross (*Rouler plus vite, laver plus blanc*). Cette étude érudite et absolument passionnante – en partie fondée sur l’idée que « la

première denrée exportée par l'Amérique ne fut pas le Coca-Cola ou les films hollywoodiens, mais la suprématie des sciences humaines » (p. 263) – souligne notamment, à la suite d'Henri Lefebvre, la place décisive qu'a occupée l'idéologie structuraliste dans la justification de cette modernisation capitaliste des années soixante (« le structuralisme – écrit-elle ainsi – se chargea des basses œuvres idéologiques de la caste représentée par le jeune cadre ; il lui fournit sa légitimation idéologique et son vernis intellectuel »). Le destin ultérieur de l'Université « postmoderne » et de l'actuelle sociologie d'Etat (presque toujours de gauche) s'en trouve singulièrement éclairé.

[3] D'autant qu'il existe au moins deux autres obstacles majeurs qu'une société de transition (et, par conséquent, le nouveau *bloc historique* populaire qui en sera l'âme et le moteur) devra simultanément affronter.

D'une part – et c'est la limite classique de l'État-providence keynésien – tous les mécanismes de protection sociale qui subsistent encore (essentiellement pour des raisons de *gouvernabilité* du système libéral) restent financièrement assis sur cette croissance de plus en plus dévastatrice, aliénante, et, de toute façon, vouée à se briser tôt ou tard contre *l'iceberg écologique* (songeons, par exemple, à ces fameuses « terres rares » qui n'existent qu'en quantité très réduite et dont dépend néanmoins, pour une part essentielle, l'essor continu des « nouvelles technologies »). Et, de l'autre, l'interconnexion grandissante (du fait de l'ouverture des frontières et de la globalisation) de tous les systèmes de production et d'échange existants rend de plus en plus complexe la nécessaire reconstitution de pôles d'activité productive contrôlables par les peuples, c'est-à-dire aussi autocentrés que possible (il est clair, par exemple, que si chaque peuple ne récupère pas très vite les clés de son autonomie alimentaire – ce qui suppose déjà le maintien d'une quantité suffisante de terres cultivables et donc soustraites au bétonnage généralisé – ce sont les conditions mêmes de sa survie biologique qui finiront par dépendre entièrement de la stratégie cynique des lobbies agro-industriels et de la cupidité sans limite des spéculateurs internationaux). Autant dire que plus nous attendrons pour trancher le nœud gordien – et donc pour accepter de remettre en question nos « désirs en matière plastique et nos rêves en nylon » (Elsa Triolet) – et moins il restera de chances pour que le processus de sortie progressive du capitalisme ressemble à un atterrissage en douceur. Il se trouve, malheureusement, que nous n'avons plus d'autre choix. Car si nous croyons pouvoir encore longtemps différer cette opération chirurgicale indispensable, c'est – à plus ou moins long terme – la rencontre programmée avec l'iceberg qui deviendra elle-même inévitable. Et le prix humain à payer, cela va de soi, *sans commune mesure*.

[H]

[.. *cette indifférence à l'endroit de toutes les traditions populaires...*]

On n'aurait pu trouver meilleure illustration de ce que signifie concrètement le « cosmopolitisme bourgeois » que l'appel lancé dans *Libération*, le 3 septembre 2012 (« *Jeunes de France, votre salut est ailleurs : barrez-vous !* ») par trois valeureux serviteurs du Spectacle contemporain (Félix Marquardt – homme d'affaire ultra-libéral spécialisé dans l'organisation de dîners « transatlantiques » entre les élites du capitalisme mondial –, Mouloud Achour – amuseur public au *Grand Journal de*

Canal plus – et Mokless – le rappeur préféré d'Olivier Besancenot). Face à cette « donnée fondamentale » que représente aujourd'hui, à leurs yeux, la baisse du niveau de vie des « jeunes de France » (on mesurera la profondeur sociologique de cette analyse) – baisse du niveau de vie dont les auteurs s'empressent d'ailleurs de nous prévenir qu'elle ne saurait être « le fruit d'un complot ourdi par les riches et les puissants de la planète » (on est de gauche ou on ne l'est pas) – nos trois pieds nickelés « trentenaires » n'ont, en effet, rien trouvé de mieux que d'exhorter cette jeunesse sans avenir à « se barrer » au plus vite (quitte à « se faire violence si nécessaire ») afin, par là même, d'« améliorer son niveau de vie ». « Car si vous ne gagnerez pas automatiquement plus d'argent en (re) démarrant votre *carrière* à l'étranger – précisent-ils doctement – la probabilité que votre niveau de vie s'accroisse sensiblement, au bout de quelques années le cas échéant, est statistiquement bien meilleure que si vous restez embourbé en France » (les auteurs ont d'ailleurs logiquement tenu à nous informer que leur appel ne concernait pas uniquement les « apprentis restaurateurs, coiffeurs et chauffeurs » mais également – on s'en doutait un peu – *les jeunes banquiers*). Je ne sais pas si ces trois magnifiques intelligences se sont aperçues un seul instant qu'un tel appel revenait pratiquement à dissuader les étrangers de venir s'installer en France (on voit pointer ici le museau de la bête immonde), en cherchant à les convaincre de façon aussi outrancière que ce pays était « une gérontocratie, ultra-centralisée et sclérosée, qui chaque jour s'affaisse un peu plus » et qui ne saurait donc plus leur offrir la moindre perspective sérieuse de « carrière » ou de réussite sociale (sauf, peut-être, au *Grand Journal de Canal plus*). Ce qui est évident, en revanche, c'est que si tous ceux qui avaient naguère choisi d'entrer en résistance contre l'envahisseur nazi (ce qui n'était effectivement pas le placement le plus raisonnable en termes de carrière ou de revenus) s'étaient laissés séduire par cet éloge « progressiste » de *l'arrivisme libéral*, l'Europe végéterait probablement – aujourd'hui encore – sous le joug hitlérien.

[I]

[... *les contraintes aliénantes des nouvelles technologies...*]

La *dépendance* quotidienne grandissante envers les différentes prothèses technologiques (du génie génétique aux nouveaux systèmes de communication) que le marché mondial ne cesse de concevoir et d'imposer aux individus modernes (processus historique qui contribue, pour une grande part, à expliquer la fragilité systémique de ce marché – puisqu'une interdépendance généralisée favorise, par définition, toutes les *réactions en chaîne*) a même conduit Peter Sloterdijk – avec son sens habituel de la provocation – à tenir les *invalides* d'aujourd'hui (dont l'autonomie est par définition réduite) pour les véritables « précurseurs de l'homme de demain » (*L'Heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*, Calmann-Lévy, 2000, p. 72). De fait, nombreux sont déjà ceux – parmi les fidèles de la cyberculture « trans-humaniste » (on songe aux travaux fondateurs d'un Pierre Lévy) – qui se réjouissent de cette mutation anthropologique annoncée et de la vie sous perfusion technologique quelle promet au genre humain. C'est l'occasion de rappeler ici que la *logique* libérale – qui se fondait, au départ, sur l'idée de bon sens qu'on devait considérer les hommes « tels qu'ils sont » – doit toujours finir par reprendre à son compte (dans le cadre d'une quelconque théorie de « l'adaptation nécessaire » aux « évolutions inéluctables ») les vieilles mythologies pauliniennes de *l'homme nouveau*. L'industrie publicitaire

n'aura été, de ce point de vue, que le premier pas libéral dans la fabrication délibérée d'un homme intégralement remodelé en fonction des seules exigences du Marché et de la « gouvernance démocratique mondiale » (cf. Vance Packard, *The People Shapers*, 1977).

[J]

[... la critique socialiste recoupe en partie celle des Tories et de la droite traditionnelle française...]

Une telle liberté d'esprit est évidemment devenue *totale*ment inconcevable chez la plupart des militants de gauche contemporains (imagine-t-on leur réaction indignée, le *buzz* médiatique aussitôt induit – notamment sur la « toile » – et, pour finir, l'habituelle chasse à l'homme que tout cela implique – si l'un des leurs se laissait aller, aujourd'hui, à reconnaître l'intérêt philosophique – ou littéraire – des écrits de tel ou tel penseur catalogué à droite voire à l'extrême droite ?).

Il suffit pourtant de relire le chef-d'œuvre de Michael Löwy et Robert Sayre (*Révolution et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, 1992) – chef-d'œuvre qui, en vingt ans, n'a pas pris une seule ride – pour mesurer, dans une perspective marxiste, à quel point le problème des rapports entre la critique socialiste et celle des différents courants « romantiques » ou « réactionnaires » a toujours été infiniment plus complexe (et à quel point les intellectuels marxistes d'alors – à l'image de Georg Lukács – n'hésitaient jamais à reconnaître explicitement leur dette philosophique envers tel ou tel de ces courants). C'est d'ailleurs la disparition inquiétante de cette liberté d'esprit (et donc de la capacité de reconnaître la valeur philosophique ou littéraire des écrits d'un adversaire politique) qu'Orwell déplorait par-dessus tout. « Le péché mortel – écrivait-il ainsi – c'est de dire : "X est un ennemi politique, donc c'est un mauvais écrivain." Et si quelqu'un me dit que ce genre de chose n'arrive jamais, je réponds simplement : *consultez les pages littéraires de la presse de gauche* » (« La littérature et la gauche », *Tribune*, 4 juin 1943).

[K]

[.. Marx distinguait deux types de réactions contre la Révolution française et les Lumières...]

En décidant que l'héritage politique et philosophique de la Révolution française devait être pris « en bloc » (formule qui avait un sens pratique évident tant qu'il s'agissait de résister aux assauts de la droite réactionnaire *réellement existante*) Clemenceau – le futur « briseur de grèves » – ne rendait pas seulement problématique la mise en question *moderne* de la religion du progrès telle qu'elle avait pris naissance dans l'œuvre de Rousseau et dans la critique par Herder de la téléologie kantienne (et telle qu'elle avait naturellement soutenu les premières révoltes socialistes contre le nouvel ordre industriel). Cette formule invitait simultanément – dans la plus pure tradition des Lumières – à considérer l'« Ancien Régime » comme un monde unifié et homogène. Or ce monde était, en vérité,

d'une extraordinaire complexité. Sous ses structures monarchiques centralisées (et sanctifiées par l'Église) le système « féodal » contribuait à maintenir, en effet, des pans entiers de *vie communautaire* – et d'autonomie locale – que le principe d'égalité continuait d'irriguer en profondeur. Tel était le cas, par exemple, de ces droits *coutumiers* de « vaine pâture » et de « parcours » qui permettaient, depuis des siècles, aux paysans les plus pauvres (autrement dit, à ces manouvriers qui constituaient alors la majorité de la population rurale) de nourrir leur bétail sur les terres communes et *privées* du village, une fois terminée la saison des récoltes. Ce n'est donc, en réalité, que sous la pression idéologique croissante des premiers économistes libéraux influencés par le modèle anglais (et de leurs relais, de plus en plus nombreux, au sein de l'appareil d'État monarchique) qu'allait progressivement apparaître – tout au long de la seconde partie du XVIII^e siècle – l'idée que le droit de clôturer ses propriétés personnelles et d'en interdire ainsi l'accès aux paysans les plus démunis, constituait l'une des exigences les plus essentielles d'une société libre. Droit de clôture dont seuls, par conséquent, « des usages barbares qui n'ont pu prendre naissance que dans des siècles d'ignorance » (pour reprendre la formule employée par l'idéologue libéral Ethis de Novéant dans son mémoire de 1767) avaient pu jusque-là différer l'avènement « inéluctable ». Comme le rappelle avec raison Marc Bloch, c'est donc bien « chez les esprits *les plus novateurs* que ce sentiment était le plus vif. La propriété leur apparaissait comme garrottée par *deux* entraves : les droits seigneuriaux, *les droits collectifs*. Ils détestaient les uns et les autres *d'une haine égale* et ne craignaient pas, au mépris de l'histoire, de rendre responsable des seconds, comme des premiers, le “*gouvernement féodal*”. Le fameux pamphlet de Boncerf – *Les Inconvénients des droits féodaux* – est un plaidoyer en faveur de la propriété absolue, *que le Moyen Age avait ignorée* ; parmi les gênes dont l'auteur veut qu'on la débarrasse, il n'a garde d'oublier la “coutume folle et barbare” de la vaine pâture » (« La Lutte pour l'individualisme agraire dans la France du XVIII^e siècle », *Annales d'histoire économique et sociale*, 1930, p. 335). On comprendra alors sans difficulté – à partir de cet exemple précis – que c'est, avant tout, la critique par *l'économie politique des Lumières* du « conservatisme » inhérent aux classes populaires et de leur attachement « irrationnel » aux anciennes coutumes et à leurs « avantages acquis » (de leur « populisme », dirait-on aujourd'hui) qui allait logiquement conduire les fondateurs du libéralisme à *jeter le bébé communautaire avec l'eau du bain* « féodal » et à substituer graduellement à la lutte révolutionnaire initiale contre toutes les formes de liens sociaux fondés sur une dépendance personnelle instituée à la naissance (il incombera à la Révolution française – et à l'Empire – d'en codifier juridiquement les principaux acquis) celle qui – toujours au nom des « droits de l'homme » et de la « liberté » – allait pouvoir, dans un second temps, s'attaquer impitoyablement *au fondement du lien social lui-même* – c'est-à-dire à toutes ces structures anthropologiques qui rendent quotidiennement possibles l'entraide, la transmission et la convivialité [1]. Et ce n'est certainement pas un hasard si, pour Marx – comme pour la plupart des premiers socialistes –, les nouveaux « droits de l'homme », au nom desquels la révolution libérale prétendait s'accomplir, ne représentaient « rien d'autre que les droits du membre de la société bourgeoise, *c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté* »). Il n'est donc pas surprenant, dans ces conditions, que la Révolution française – fille des Lumières et de la religion du progrès – ait accepté si vite de valider le programme libéral de démantèlement des communautés populaires traditionnelles (« la liberté de clôture – remarque Marc Bloch – s'accordait trop bien avec l'idée que les hommes de la Révolution se faisaient des droits de l'individu pour ne pas être envisagée par eux comme un article de foi » – *op. cit.*, p.545). Ni, pour les mêmes raisons, que ce soit précisément *un gouvernement républicain de gauche* qui ait pris sur lui la responsabilité historique d'abolir définitivement – par la loi du 9 juillet 1889 – les dernières dispositions juridiques et coutumières qui protégeaient encore les communautés rurales contre le déchaînement de l'individualisme possessif propre à la société industrielle (non sans rencontrer, d'ailleurs, de vives oppositions parmi les classes populaires, « tant

était vivace encore – comme le souligne Marc Bloch – la tradition communautaire »). On doit en conclure que le fonctionnement politique du couple « progressisme/conservatisme » (qui continue, aujourd’hui, de structurer aussi bien le « débat » politique officiel que l’omniprésente propagande médiatique) s’est donc toujours révélé infiniment plus complexe – dans la vie *réelle* des peuples – que ne l’imaginent ordinairement les candides lecteurs du *Monde* et de *Libération* (ou le jeune public moutonnier du *Grand Journal de Canal plus*) [2]. Mais pour pouvoir s’élever à cette compréhension pourtant élémentaire des choses, encore faudrait-il être capable de distinguer les liens qui oppriment des *liens qui libèrent* et de prendre ainsi ses distances avec la conception libérale de la « liberté ».

[1] « Conservatrice au sens le plus profond, la révolte paysanne l’est assurément. Mais c’est dans la radicalité même de son conservatisme qu’il faut lire ce qu’elle véhicule d’aspiration à la liberté. Que veut-elle conserver, que se soucie-t-elle de préserver ? L’espace *libre*, la sphère *autonome* de la communauté familiale et villageoise, que de façon remarquablement universelle les anciennes formes de domination étatique ont toujours laissé subsister et que seul l’État occidental moderne s’est employé à détruire » (Miguel Abensour et Marcel Gauchet, introduction au *Discours sur la servitude volontaire* d’Étienne de La Boétie, Payot, 1976). Notons, au passage, que si une société socialiste doit savoir ainsi conserver – tout en la développant conformément à des fins universelles – la part de liberté et d’autonomie qui est toujours présente dans la vie des communautés traditionnelles, alors il est clair que nous avons beaucoup à apprendre de la sensibilité et de l’expérience des peuples du « tiers-monde », et tout particulièrement des peuples africains. Il existe, au moins, deux ouvrages importants sur ce sujet : celui d’Anne-Cécile Robert (*L’Afrique au secours de l’Occident*, Éditions de l’Atelier, 2006) et celui de Serge Latouche (*L’Autre Afrique, entre don et marché*, Albin Michel, 1998).

[2] Pour mesurer la distance abyssale qui sépare désormais le nouvel homme de gauche (autrement dit, le lecteur de *Libération* ou le jeune spectateur du *Grand Journal de Canal plus*) de celui qui existait encore à l’époque des « troubles de Mai 68 » (Guy Debord), on pourra se reporter à l’entretien accordé à l’hebdomadaire *Marianne* par Olivier Assayas à propos de son film *Après mai*. « J’ai dû renoncer – reconnaît-il ainsi – à des choses qui me tenaient à cœur *pour que le film ne soit pas caricatural aux yeux des jeunes d’aujourd’hui*. Notamment tout ce qui concerne les débats théoriques qui divisaient les groupes gauchistes. C’était impossible à reproduire. » Invité à préciser les raisons exactes de cette impossibilité, Olivier Assayas souligne alors que « *les jeunes acteurs n’arrivent pas à le jouer*. J’avais écrit un dialogue entre Gilles, qui représente la tendance libertaire, et Jean-Pierre, son copain trotskyste, qui portait sur la révolution russe et les marins de Kronstadt. À l’époque, ça n’était pas la moitié d’un enjeu ! J’aurais aimé filmer cet échange comme une scène de comédie, avec des répliques qui claquent et qui vont très vite... *Mais les jeunes acteurs n’arrivaient pas à croire que deux jeunes aient pu s’engueuler sur un sujet pareil*. Je ne l’ai finalement pas tourné » (*Marianne* du 10 novembre 2012). Trente ans de promotion médiatique de *SOS Racisme* (et d’enseignement programmé de l’ignorance) auront donc suffi à engendrer ce singulier résultat.

[L]

[... commun, communauté et communisme...]

Au cœur de la protestation morale des premiers penseurs socialistes du XIX^e siècle, il y a d'abord le constat que le processus d'émancipation libérale portée par la Révolution française (l'idée que *l'égalité des droits* constitue l'énigme résolue de l'histoire) n'avait réglé en rien la *question sociale*. À cet idéal d'égalité abstraite – nouveau cadre juridique de la condition prolétarienne –, ils opposaient donc celui d'une communauté *réellement* libre et égalitaire, et tout aussi décidée à prendre en charge la cause de l'humanité tout entière (« le communisme, écrivait ainsi Engels en 1892, n'est pas simplement la doctrine de la classe ouvrière, mais une théorie dont le but final est de libérer l'ensemble de la société, y compris les capitalistes eux-mêmes, des conditions sociales actuelles qui l'étouffent »). Dans un tel projet, c'est bien sûr le concept de « communauté » (la *Gemeinwesen* de Marx) qui jouait le rôle clé. C'est seulement, en effet, si l'idéal moderne de liberté et d'égalité parvient à prendre ses racines dans le *fait communautaire* – c'est-à-dire dans le fait que l'homme est, par essence, un « animal politique » et non un atome isolé ou un Robinson abandonné sur son île – que le développement politique concret de cet idéal pourra espérer *dépasser* (au sens hégélien du terme) le plan des formes pures et recevoir ainsi un contenu véritablement humain et socialement émancipateur [1]. C'est donc d'abord dans ce contexte philosophique – aujourd'hui bien oublié – qu'il convient de resituer la critique par les premiers socialistes de l'idéologie libérale et de la révolution industrielle. À leurs yeux, en effet, l'idée qu'une société pourrait tranquillement se développer sur la seule base du « calcul égoïste » qui préside à l'échange marchand (le *cash nexus* de Carlyle) et d'un accord uniquement juridique entre des individus supposés indépendants par nature, conduisait inévitablement à la dissolution de toutes les formes de vie commune existantes (c'est ce qu'ils appelaient l'« atomisation du monde ») et à l'apparition corrélative d'un *individu-roi* – centré sur lui-même et condamné à ne percevoir dans chacun de ses semblables qu'un obstacle à écarter ou un moyen utile pour ses fins particulières et intéressées (« la monarchie sera partout – écrivait par exemple Pierre Leroux en 1847 – tant que les hommes *les plus opposés à cette forme politique* n'auront pas d'autre idéal que d'être eux-mêmes en petit des monarques »). Si les travaux de Marcel Mauss (comme ceux de Karl Polanyi ou de Marshall Sahlins) ont acquis une telle importance politique, c'est donc bien avant tout parce qu'ils allaient enfin permettre de conférer une base conceptuelle plus solide à cette *intuition* fondamentale du socialisme originel, en montrant que la logique du don (la triple obligation immémoriale de donner, recevoir et rendre) constituait, depuis les temps les plus reculés, *la trame ultime du lien social* (sous des formes symboliques naturellement très variées – certaines égalitaires, d'autres non), et cela, avant même que le contrat juridique et l'échange marchand aient pu seulement être conçus. À la lumière de leurs travaux fondateurs, il devenait effectivement possible de penser avec une précision nouvelle le processus concret au terme duquel la logique libérale conduit invariablement à détruire n'importe quelle communauté humaine (de la tribu à la nation, en passant par le village ou le quartier) sous couvert de la « faire entrer dans la modernité » et d'y introduire la « liberté » et les « droits de l'homme ». Double processus de modernisation/émancipation qui revient – dans la pratique – à remplacer le projet socialiste d'une abolition progressive et maîtrisée des *seuls* liens sociaux fondés sur l'exploitation et la domination de l'homme par l'homme, par l'unique et aberrant projet *d'en finir avec le lien social lui-même* (au risque de rendre ainsi plausible – pour la première fois dans l'histoire de l'humanité – cette « guerre de tous contre tous » qui est la vérité ultime du droit « égalitaire » de tous sur tout et de la situation de concurrence généralisée qui en est la conséquence inéluctable) [2].

Or si le processus de corruption par l'échange marchand des rapports humains fondés sur le don est relativement bien connu (c'est même un savoir qui remonte à la plus haute antiquité) il n'en va pas de même – du fait, entre autres, du poids historique de la tradition des Lumières – des effets similaires

qu'engendre nécessairement le Droit abstrait dès lors que celui-ci en vient à être pensé comme *une fin en soi* dont le déploiement tenu pour libérateur est censé pouvoir se poursuivre à l'infini (et c'est ce processus sans fin ni sujet que la machine médiatique a entrepris de sacraliser – à partir des années quatre-vingt – sous le terme plus attractif de « lutte contre *toutes* les discriminations », et au nom d'une évolution des mœurs supposée « naturelle »). À la différence d'un privilège, en effet, un « droit » moderne (Hobbes est l'un des inventeurs du concept) n'a de sens que s'il est reconnu à *tous* les membres d'une société donnée – abstraction faite, par conséquent, de leurs mérites singuliers ou de l'usage moral ou immoral qu'ils choisiront éventuellement d'en faire (songeons, par exemple, au droit de vote, au droit de bénéficier des allocations familiales, ou à ce que pourrait être un « revenu universel de citoyenneté ») [3]. La simple logique du droit égalitaire conduit ainsi à ouvrir un espace spécifique – fondé sur la revendication de ce qui est *dû* inconditionnellement à chacun – au sein duquel le don et la morale sont nécessairement neutralisés ou mis entre parenthèses. La logique du don (et si, avec Durkheim, nous appelons *moral* « tout ce qui est source de solidarité, tout ce qui force l'homme à compter avec autrui, à régler ses mouvements sur autre chose que les impulsions de son égoïsme », on comprend que la conscience morale moderne elle-même trouve ses origines anthropologiques et psychologiques dans cette logique du don) repose, en effet, sur le sentiment jusqu'ici universel que le « retour » d'un présent offert ou d'un service rendu ne peut jamais être garanti et, encore moins, *exigible* comme un *dû* (c'est-à-dire comme un droit). Elle implique, au contraire, cette liberté essentielle que l'autre a de ne pas rendre – et donc ce « droit à l'ingratitude » – qui, seule, peut donner un sens humain à l'éventuel « contre-don » et fonder ainsi, entre les partenaires de l'échange symbolique, des rapports d'amitié (ou d'alliance et de coopération) véritablement *personnalisés* et basés sur la confiance réciproque (comme l'écrivent Jacques Godbout et Alain Caillé, « le donateur ne veut pas d'abord et avant tout le retour ; il veut d'abord que le retour soit libre, donc incertain ») [4]. Dans ces conditions, une société qui entendrait étendre à *l'infini* cette sphère impersonnelle et anonyme des relations purement juridiques et abstraites ne peut évidemment conduire qu'à dissoudre un peu plus (et sur un mode parallèle à celui qui gouverne simultanément la marchandisation continue des activités humaines) l'essence même de la vie quotidienne et des relations en face à face qui en constituent le principe. Une famille, par exemple, dans laquelle les parents ne songeraient à nourrir leurs enfants (ou à leur *donner* une éducation) que parce qu'ils y sont « juridiquement obligés » (ou dans laquelle ces parents n'envisageraient le « devoir conjugal » que comme une prestation imposée par le contrat de mariage) cesserait à coup sûr d'être une famille au sens humain du terme [5]. À tel point, d'ailleurs, qu'on peut se demander – comme l'écrivent encore Godbout et Caillé – « si la passion moderne de l'égalité (Tocqueville) n'est pas en partie une transposition les plus insidieuses du marché dans les rapports sociaux » [6].

En soulignant ainsi le caractère potentiellement dissolvant et « antisocial » de ce que Marx appelait la « vision juridique du monde », il ne s'agit évidemment pas de nier les effets profondément émancipateurs dont le Droit est porteur par lui-même (d'autant que la monstrueuse expérience du « stalinisme » a suffisamment prouvé qu'aucune société décente ne pouvait s'édifier sur l'oubli, ou la négation, des garanties juridiques les plus élémentaires). Il s'agit, au contraire, de rappeler que la logique abstraite du Droit *libéral* conduit inexorablement à mettre en péril les fondements mêmes de la liberté et de l'ordre humain, dès lors qu'elle entend placer son mouvement sous le seul régime de *l'illimitation* et de la *neutralité axiologique*, et éliminer ainsi *toutes* ces zones de « non-droit » qui échappent encore à son esprit procédurier. Or si, comme nous l'avons vu, la « revendication prolétarienne d'égalité » (Engels) est bien celle d'une société qui rendrait progressivement impossibles l'exploitation et la domination de certains êtres humains par d'autres (ce qui implique, en premier lieu, l'abolition de la *société de classe*, la disparition de la domination masculine et la fin de toutes les *persécutions* à l'endroit des minorités) on doit aussi en déduire – avec Engels lui-même –

que « toute revendication d'égalité *qui va au-delà* tombe nécessairement dans l'absurde » (*Anti-Dühring*) [7]. Un tel principe d'illimitation aboutirait, en effet, à interdire – au nom de la « lutte contre toutes les discriminations » – toute vie morale concrète et irriguée par l'esprit du don (ce que Hegel nommait la *Sittlichkeit*), autrement dit toute *convivialité* effective [8].

Bien entendu, si le droit socialiste apparaît ainsi capable de *s'autolimiter* ; et donc de laisser toute leur place à l'esprit du don et à la possibilité d'agir de façon moralement responsable, c'est seulement dans la mesure où il prend *explicitement* appui (à des années-lumière du droit libéral et de sa « neutralité axiologique ») sur une philosophie de l'être humain comme « animal politique » – défini, en d'autres termes, par un certain nombre de dettes structurelles envers autrui et la collectivité –, animal politique travaillé au plus profond de lui-même par la parole, le désir et l'inconscient, et dont la « dignité » (concept philosophique s'il en est) s'enracine, entre autres, dans sa capacité constitutive de donner et de rendre, de transformer collectivement la nature par le travail de son intelligence et de ses mains, et de créer continuellement son destin sur la base des situations concrètes que l'histoire ne cesse de lui présenter. Et c'est d'abord l'existence d'une telle philosophie – quand bien même celle-ci ne dépasserait pas le stade du sentiment et de l'intuition – qui permet de fonder « *l'impératif catégorique* de bouleverser toutes les conditions où l'homme est un être humilié, asservi, abandonné, méprisable » (Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*) et donc d'en finir avec un système social *indécent* dans lequel les minorités privilégiées qui contrôlent le pouvoir, la richesse et l'information peuvent disposer à leur gré, et à leur seul profit, de l'existence du plus grand nombre [9].

À partir du moment, en revanche, où le Droit trouve son unique point de départ (supposé axiologiquement neutre) dans la représentation de l'être humain comme *individu indépendant par nature* [10] – autrement dit comme Robinson « tellement affranchi de toute réalité, de tous les rapports nationaux, économiques, politiques et religieux existant sur terre, de toutes les propriétés sexuelles et personnelles, qu'il ne reste plus que le simple concept d'homme » (Engels, *Anti-Dühring*), alors il est inévitable que ce Droit – sous le poids de sa propre logique d'illimitation – tende irrémédiablement à se transformer en une machine impersonnelle et froide, destinée à étendre continuellement son contrôle (au nom de la lutte contre toutes les formes de « discrimination » et de « stigmatisation ») sur tous les aspects de l'existence humaine, à commencer par tout ce qui concerne le libre usage de la parole et de l'écrit. C'est donc de façon tout à fait logique que le droit libéral « idéologiquement neutre » – complément idéal, dès lors, des machines parallèles du marché – en vient peu à peu à n'avoir plus d'autre finalité pratique que de préparer – à sa manière et dans son ordre – l'avènement d'un monde mimétique et indifférencié (double parfait, à ce titre, de l'uniformité marchande) dans lequel toute possibilité d'existence personnelle et authentique, de responsabilité morale effective, de bon sens élémentaire, ou de *générosité véritable* (et non pas médiatiquement exhibée) devrait être résolument sacrifiée sur l'autel de la Forme et de l'Abstraction [11]. Un tel droit libéral (dont la Cour de justice européenne offre, de nos jours, l'exemple le plus extrême – du fait qu'elle n'a de compte à rendre à aucun peuple) peut, certes, continuer à s'apparaître à lui-même comme l'incarnation la plus exigeante de la véritable égalité et du progrès constant des « droits de l'homme » (et ses partisans de gauche ne s'en privent d'ailleurs jamais). Mais, dans la pratique, il semble bien plutôt construit – comme le notait encore Engels – pour un monde de « spectres » ou de « fantômes intégraux ». Et c'est, en dernière instance, cette *spectralité* constitutive du droit libéral qui le rend d'ordinaire si indifférent aux conséquences pratiques *réelles* (psychologiques, sociales ou anthropologiques) de chaque nouvelle dérives de son combat uniformisateur « contre toutes les « discriminations ». *Fiat Justitia et pereat mundus* ; les libéraux culturels et leur « vision juridique du monde » auront su donner un sens assurément inédit à la vieille maxime de Ferdinand de Habsbourg [12].

[1] C'est le grand mérite de Costanzo Preve que d'avoir remis au centre de la réflexion marxiste (ou postmarxiste) ce concept de « communauté » (on se reportera, par exemple, à son récent *Eloge du communautarisme. Aristote – Hegel – Marx*, Krisis, 2012). Ce n'est évidemment pas, en effet, le fait de défendre des valeurs universelles (liberté, égalité, etc.) qui distinguerait par lui-même le libéralisme du socialisme. C'est le fait que dans le cas du socialisme nous avons affaire à un *universel concret* – dont le développement philosophique s'enracine dialectiquement dans l'expérience particulière des communautés réellement existantes (pour en extraire, par exemple, le principe universel de réciprocité). Alors que dans celui du libéralisme, il s'agit seulement d'un *universalisme abstrait* (qui s'accorde d'ailleurs parfaitement – écrivait Orwell – avec la « pauvreté émotionnelle » de l'*intelligentsia* des classes moyennes) et qui – parce qu'il se fonde sur la diabolisation préalable de toute forme d'enracinement culturel particulier et de toute tradition populaire – « laisse en dehors de lui la vie entière et le monde entier » (Hegel). C'est toute la différence qui existe, par exemple, entre un *véritable sentiment antiraciste* – sentiment moral qui se forge généralement dans l'expérience de situations communes face à des ennemis communs – et cet « antiracisme » libéral et médiatique (qui commence toujours par nier l'expérience vécue des gens ordinaires puis – comme aimait encore à le dire Orwell – « tire toutes ses rentes de ce déni des faits ») dont la vérité purement rhétorique et abstraite peut parfaitement s'accommoder, dans la pratique, de l'hypocrisie morale la plus absolue (songeons, par exemple, à la gestion effarante de l'institut d'études politiques de Paris sous le règne de ce prince de la « discrimination positive » qu'était Richard Descoings). Sur cette différence fondamentale entre la liberté négative et égoïste des libéraux (dont la logique dissolvante conduit, tôt ou tard, ses partisans à « dévorer leurs propres enfants ») et la liberté authentiquement humaine – celle qui ne peut se déployer que dans l'horizon de la vie commune et sous le signe des *liens qui libèrent* – la référence philosophique première reste, naturellement, l'œuvre de Hegel. D'où l'influence décisive du vieux maître de Iéna aussi bien sur Marx et la première tradition socialiste que sur la théorie critique ultérieure – de Lukács et Adorno à Guy Debord et Henri Lefebvre. On se reportera, sur ce point, au remarquable ouvrage de Charles Taylor, *Hegel et la société moderne* (Éditions du Cerf, 1998).

[2] « La concurrence – écrit Engels – est l'expression la plus parfaite de la guerre de tous contre tous qui fait rage dans la société bourgeoise moderne. Cette guerre, guerre pour la vie, pour l'existence, pour *tout*, et qui peut donc être, le cas échéant, une guerre à mort, met aux prises non seulement les différentes classes de la société, mais encore les différents membres de ces classes ; chacun barre la route à autrui ; et c'est pourquoi chacun cherche à évincer tous ceux qui se dressent sur son chemin et à prendre leur place. Les travailleurs se font concurrence tout comme les bourgeois se font concurrence [...]. D'où les efforts des travailleurs pour supprimer cette concurrence en s'associant ; d'où la rage de la bourgeoisie contre ces associations et ses cris de triomphe à chaque défaite qu'elle leur inflige » (*La Situation de la classe laborieuse en Angleterre*, Editions sociales, 1975, p. 118).

[3] Une société qui aurait aboli *toutes* les « discriminations » (et dont la vie quotidienne serait ainsi *entièrement* gouvernée par les mécanismes « axiologiquement neutres » du droit libéral) serait forcément une société uniformisée dans laquelle toute notion de *responsabilité morale* et de *mérite individuel* – concepts jugés culpabilisateurs et « stigmatisants » – aurait définitivement disparu (c'est l'implication la plus claire de ce « droit de tous sur tout » qui n'est que la formulation hobbesienne de la « lutte contre toutes les discriminations »). On comprend alors pour quelle raison le libéralisme culturel finit toujours par trouver son point d'appui épistémologique privilégié (comme déjà chez

Hobbes) dans l'idéologie du déterminisme intégral (l'idée, par exemple, que la délinquance ou l'échec scolaire ne constituent *rien d'autre* qu'un effet mécanique du « milieu social » – effet qui ne saurait donc engager *en rien* la responsabilité concrète des sujets). On reconnaîtra sans peine, dans cette vieille théorie bourgeoise de *l'homme-machine*, l'axe de travail quotidien de la sociologie d'Etat et de la pédagogie libérale – ainsi, bien sûr, que le fondement métaphysique ultime de la « culture de l'excuse », de l'« idéologie victimaire » et du relativisme culturel. C'est la même neutralité axiologique, en somme, qui doit gouverner à la fois *l'homo juridicus* et *l'homo economicus*.

[4] Jacques Godbout et Alain Caillé, *L'Esprit du don*, La Découverte, 1992, p.265. On peut donc résumer de la façon suivante le processus au terme duquel la logique libérale conduit toujours à détruire le cycle du don et, par là même, les conditions anthropologiques, morales et psychologiques de toute convivialité véritable. D'un côté, en effet, le libéralisme politique et culturel tend à réduire progressivement la sphère de l'échange symbolique, de l'entraide et de la confiance réciproque au profit exclusif de celle du droit subjectif illimité et de cette « judiciarisation » croissante de l'existence quotidienne qui n'en représente que l'envers logique (ce qui ne pose de problème, encore une fois, que lorsque l'esprit procédurier du Droit en vient à s'appliquer au-delà de la limite définie par ces droits individuels et collectifs fondamentaux que toute société socialiste décente doit, par définition, garantir et même, sous certaines conditions, améliorer et développer). De l'autre, le libéralisme économique – en élargissant continuellement la sphère des relations marchandes – accomplit un travail similaire puisque c'est justement le fait de pouvoir payer sur-le-champ le bien « offert » ou le service « rendu » (un coup de main pour un déménagement, une écoute bienveillante et attentive, un rapport sexuel, etc.) qui fonde la possibilité permanente de rompre avec ce cycle de l'endettement symbolique réciproque sans lequel il serait impossible de nouer et d'entretenir des liens humains privilégiés – tels que l'amitié – entre des personnes singulières. Sachant, par ailleurs, que dans des sociétés élargies et donc placées, en dernière instance, sous le signe de fins communes à toute l'humanité – c'est-à-dire dans des sociétés qui ne reposent plus, à la différence de la communauté primitive, sur le seul lien social primaire et local – le maintien d'une sphère marchande institutionnellement et culturellement limitée (ou « enchâssée » – selon l'expression de Polanyi –, ce qui signifie simplement que tout ne saurait s'y produire, s'y vendre et s'y acheter ni, surtout, à n'importe quelles conditions) constitue probablement l'un des moyens les plus simples (y compris sous sa forme coopérative) de garantir à chaque individu que son existence personnelle ne pourra dépendre des décisions prises collectivement que dans les seules limites exigées par le bien commun et la *common decency* (chacun demeurant libre d'estimer ensuite, et sous sa propre responsabilité morale, la part exacte que la sphère du don devra concrètement occuper dans sa vie). Sans le maintien d'une telle sphère marchande le risque serait, en effet, d'encourager – comme Pierre Leroux l'écrivait de façon prémonitoire – l'apparition d'un type de société « collectiviste » dans laquelle « l'individu devient fonctionnaire, et uniquement fonctionnaire ; où il est enrégimenté, a une doctrine officielle à croire et l'inquisition à sa porte » (et Pierre Leroux visait ici les « rêves de papauté de l'église saint-simonienne »). Comme on le voit, c'est donc bien encore et toujours la question de la limite et de ses fondements moraux et philosophiques (le fait – disait Orwell – qu'il y a « des choses qui ne se font pas ») qu'une société libre, égalitaire et conviviale devra apprendre à résoudre quotidiennement (et parfois même, si le bon sens l'exige, en tolérant de multiples exceptions). À égale distance, en somme, du « communisme de caserne » et de ce régime de l'illimitation qui est la conséquence inévitable de la « neutralité axiologique » libérale.

[5] Il faut dire que pour les libéraux – qui ont toujours vu dans le *contrat privé* l'essence et la vérité ultime de *toutes* les relations sociales et humaines – les dimensions *symboliques* de la famille et

du mariage (le fait, en d'autres termes, qu'ils mettent nécessairement en jeu – à la différence de l'union libre clairement assumée – des réalités sociales et anthropologiques qui dépassent, selon la formule de Marx, « le point de vue des individus isolés ») sont par définition *philosophiquement impensables*, sinon comme pure survivance *folklorique* à usage privé (présence des deux familles et de leurs amis, habits de cérémonie, pluie de confettis, bal et concert de klaxons – soit, en d'autres termes, tout un ensemble de rituels collectifs qui n'auraient aucun sens lors de la signature d'un simple prêt bancaire ou d'un contrat d'assurance). C'est ainsi, par exemple, que Noël Mamère (dont il convient, cependant, de saluer le courage avec lequel, en 2004, il avait défendu le droit des maires – au nom de leur liberté de conscience – à refuser d'appliquer les lois en vigueur sur le mariage) se réjouissait récemment (cf. *La vie est à nous*, 17 novembre 2012) de ce que les lois de 1791 avaient enfin permis de réduire l'institution du mariage à « un *simple contrat* passé entre deux personnes, par consentement mutuel » (c'est donc, de ce point de vue, le « mariage façon Las Vegas » qui représente l'aboutissement logique du « mariage de gauche »). Le député de la Gironde (visiblement beaucoup plus influencé par la théorie du couple défendue par Gary Becker et les économistes ultralibéraux que par les conceptions de Charles Fourier) ne semble donc pas s'être aperçu un seul instant qu'en invitant ainsi à noyer intégralement cette institution symbolique dans les eaux glacées du contrat privé et de l'accord mutuel entre deux individus pensés comme « *séparés de l'homme et de la communauté* » (Marx), c'est tout l'édifice philosophique et juridique du capitalisme – avec ses « robinsonnades » constitutives – qu'il se condamnait à réintroduire par la bande au cœur même de son analyse (analyse dont il avait pourtant tenu à souligner – avec sa modestie habituelle – qu'elle permettait enfin d'« expliciter la complexité du monde »). Et de fait, ce n'est certainement pas par hasard si c'est également en 1791 que l'Assemblée constituante avait adopté le décret Allarde et la trop célèbre loi Le Chapelier. Décret et loi fondés sur la même logique d'atomisation libérale de la société que celle qui suscite, aujourd'hui encore, l'enthousiasme débordant de Noël Mamère. Et dans lesquels, au contraire, Marx et les premiers socialistes avaient toujours su voir la forme légale la plus appropriée au processus d'exploitation capitaliste et le point culminant de cette « vision bourgeoise et juridique du monde » aujourd'hui partagée par l'ensemble des partis de gauche et d'extrême gauche. Sur toutes ces questions – que le désir libéral d'être « moderne » à tout prix aura donc considérablement contribué à obscurcir – il est urgent de relire le chef-d'œuvre – enfin traduit en français – de Christopher Lasch, *Un refuge dans ce monde impitoyable. La famille assiégée*, François Bourrin, 2012). Et, naturellement, les œuvres complètes de Charles Fourier.

[6] Godbout et Caillé, *op. cit.*, p.253. On sait d'ailleurs que cette idée se trouve au cœur même du marxisme. « Le commerce à grande échelle – écrivait, par exemple, Engels – donc surtout le commerce international et plus encore le commerce mondial, exige de libres possesseurs de marchandises, sans entraves dans leurs mouvements, égaux en droit en tant que tels, échangeant sur la base d'un droit égal pour tous » (*Anti-Dühring*, Éditions sociales, 1963, p.137). Et Engels, après Marx, allait même jusqu'à mettre explicitement en relation le développement du concept libéral d'égalité et de « droits de l'homme » (dont il soulignait le caractère « spécifiquement bourgeois ») avec celui de la « loi de la valeur de l'économie bourgeoise moderne » et de la notion corrélatrice de « travail abstrait » – notion qui suppose précisément que soient entièrement abolies toutes les « discriminations » qui existent entre les différents travaux concrets. C'est donc bien sur fond de commerce mondial généralisé (et de « choc de compétitivité » ou de « socialisme de l'offre ») qu'il faut comprendre l'actuel déchaînement du libéralisme culturel de la gauche moderne. Et l'on jugera à leur valeur intellectuelle véritable tous les représentants de cette gauche (ou de l'« extrême gauche ») qui tiennent, aujourd'hui encore, le capitalisme pour un système qui serait structurellement fondé sur le nationalisme, le « repli sur soi » et le culte protectionniste des frontières.

[7] Si l'on cherchait un exemple de ce qu'Engels entendait par revendication égalitaire « qui tombe nécessairement dans l'absurde » (ce que Cédric Monget – sur l'excellent site *Ragemag* – a si bien nommé le *pourtoussisme*), je pense que celui récemment fourni par le parti de gauche suédois est suffisamment parlant (sauf, bien sûr, si on s'appelle Eric Fassin, Caroline Fourest ou Najat Vallaud-Belkacem). Le 12 juin 2012, ce parti (qui compte 22 députés au parlement suédois) a effectivement déposé devant le conseil général du comté de Sörmland – par l'intermédiaire de sa vedette locale Viggo Hansen – un projet de loi visant à interdire désormais à tous les « individus de sexe masculin » *d'uriner debout*. Le fait – assurément incompréhensible au XXI^e siècle – qu'il n'existe toujours pas de loi suédoise permettant de définir une manière d'uriner qui puisse enfin être *la même pour tous* constitue en effet – aux yeux des militants de ce parti d'extrême gauche – une discrimination révoltante et idéologiquement inacceptable (et il allait, par ailleurs, de soi que *la seule manière démocratique d'uriner* ne pouvait être celle qu'imposait la norme masculine). On aurait, bien sûr, aimé qu'une loi aussi émancipatrice – mais qui tient un peu trop vite pour acquise l'idée populaire selon laquelle la différence sexuelle aurait quelque chose à voir avec la différence anatomique – s'articule plus clairement avec la « théorie du genre » (également défendue par le Éric Fassin suédois) selon laquelle, au contraire, cette prétendue différence sexuelle ne désigne rien d'autre que le produit d'une construction historique arbitraire et discriminante (qui pourrait prétendre savoir, en effet, ce qu'est un « individu de sexe masculin » ?). Mais le fait est que le brave Viggo – pas plus, d'ailleurs, qu'aucun autre militant de son parti – ne semble avoir remarqué à aucun moment cette difficulté philosophique. Pour le reste, c'est évidemment au lecteur qu'il appartiendra de juger si Friedrich Engels peut encore être considéré comme un véritable marxiste ou s'il n'était pas plutôt – comme le penserait aujourd'hui n'importe quel spectateur du *Grand Journal de Canal plus* – un sinistre agitateur populiste, xénophobe et fascisant.

[8] Cette différence entre la logique du droit et celle du don a, entre autres, des conséquences fondamentales sur le plan pédagogique. Une chose, en effet, est d'apprendre à un enfant quels sont ses droits (et comment les défendre) et autre chose de lui apprendre l'esprit du don (c'est-à-dire à savoir *donner, recevoir et rendre*). Dans la mesure où l'éducation libérale (ou « progressiste ») ne reconnaît que la première logique (couplée, bien entendu, avec celle du marché et de sa dynamique consumériste) elle ne peut donc transmettre à l'enfant que le sentiment que « tout lui est dû » (y compris la moyenne dans toutes les disciplines enseignées à l'école). De là l'idée très moderne – et très libérale – que pour « réussir dans la vie » il suffit de savoir « *demander, recevoir et prendre* » (Beaumarchais). Ce qui pourrait être la devise de la FCPE (Fédération des conseils de parents d'élèves).

[9] Il n'est que de parcourir la littérature socialiste originelle pour découvrir à quel point la notion d'essence humaine (et donc l'idée qu'il existe des conditions sociales ou historiques dans lesquelles *ce qu'il y a d'humain en l'homme* peut être effectivement brisé) jouait alors un rôle philosophique majeur dans la critique du système capitaliste naissant. Le développement logique de ce dernier – écrit, par exemple, Engels – contraint la classe ouvrière à vivre dans un monde « *qui révolte la nature humaine* ». « Seule une race *déshumanisée*, dégradée, rabaissée à un niveau bestial – tant du point de vue intellectuel que du point de vue moral – physiquement morbide, peut s'y sentir à l'aise et s'y retrouver chez soi. » Certes – prend bien soin de préciser Engels – la dépossession de soi du prolétariat ne prend pas toujours cette forme absolue. Le cadre philosophique de son analyse n'en demeure pas moins le même dans la mesure où c'est précisément la possibilité de cette déshumanisation absolue qui constitue l'horizon quotidien de la condition ouvrière. « Je sais bien – écrit-il ainsi – que pour un

homme qui est écrasé sans merci par la société, dix vivent mieux que lui – mais j'affirme que des milliers de braves et laborieuses familles, beaucoup plus braves, beaucoup plus honorables que tous les riches de Londres, se trouvent dans cette *situation indigne d'un homme* et que tout prolétaire, sans aucune exception, sans qu'il y ait de sa faute et en dépit de tous ses efforts, peut subir le même sort » (*La Situation des classes laborieuses en Angleterre*, p.60, 104 et 67). Il est intéressant, au passage, de souligner que Frantz Fanon, Aimé Césaire et Albert Memmi reprendront chacun à leur manière – et sur les nouvelles bases dictées par le contexte colonial – cette philosophie concrète de l'être humain comme « être générique » (*Gattungswesen*) qui était déjà au cœur du socialisme originel (« quand je cherche l'homme dans la technique et dans le style européen – écrit, par exemple, l'auteur des *Damnés de la terre* – je vois une succession de négations de l'homme »). Et il est tout aussi intéressant de relever – comme le fait Kristin Ross (*op. cit.* p.229) – que « c'est donc au moment précis où les peuples colonisés réclament et s'approprient le statut d'hommes que les intellectuels français proclament la “mort de l'homme” ». Le mouvement idéologique qui a conduit du « structuralisme » au « postmodernisme » (et donc à l'université libérale actuelle) y gagne certainement en intelligibilité politique.

[10] Le fait que toute société libérale place ses progrès sous le signe philosophique de l'individu « souverain » et « indépendant par nature » ne signifie évidemment pas que tous ses membres soient condamnés à vivre – tels de véritables Robinsons – dans une solitude absolue et continuelle. Cette société, au contraire, est probablement la plus *connectée*, la plus *grégaire* et la plus *mimétique* que l'histoire ait jamais connue (et, en ce sens, on peut même dire que c'est dans la figure de l'adolescent moderne – rivé à son MP3 ou à son écran d'ordinateur – que l'ordre libéral trouve son modèle d'humanité le plus accompli, jusqu'à fonder pour tous les adultes le seul impératif de « rester jeune » à tout prix). Mais dans la mesure où cette société libérale ne peut officiellement reconnaître que les relations fondées sur l'échange marchand et le contrat juridique – autrement dit les relations fondées sur le seul principe utilitariste du « donnant-donnant » – elle ne saurait engendrer *par elle-même* aucun lien social véritable ni aucune rencontre authentique et désintéressée (l'amitié, l'amour et la confiance ne peuvent évidemment trouver leur source *première* que dans les cycles créateurs du don, c'est-à-dire dans ces soubassements anthropologiques que la société libérale a précisément pour effet de détruire). D'elle-même, elle ne pourra donc jamais produire qu'une « socialité » de synthèse et des relations humaines préfabriquées (dont *Twitter* et *Facebook* sont, aujourd'hui, les paradigmes les plus connus). Guy Debord ne voulait rien dire d'autre lorsqu'il notait que dans une société libérale développée « ce qui relie les spectateurs n'est qu'un rapport irréversible avec le centre même qui maintient leur isolement. Le spectacle réunit le séparé, *mais il le réunit en tant que séparé* » (*La Société du Spectacle*, thèse 29). Ou encore le psychanalyste Jean-Pierre Lebrun lorsqu'il rappelait qu'une société libérale est d'abord une société dans laquelle nous sommes tenus d'avoir à « vivre ensemble sans autrui » (*La Perversion ordinaire*, Denoël, 2007). Cette « insociable sociabilité » de la civilisation capitaliste est, en dernière instance, la véritable source de presque toutes les souffrances morales et maladies psychologiques de l'homme contemporain.

[11] « Les habitants des Alpes – écrivait encore Engels dans sa lettre à August Bebel du 18 mars 1875 – auront toujours d'autres conditions de vie que les habitants des plaines. Se représenter la société socialiste comme l'Empire de l'Égalité est une conception française trop étroite et qui s'appuie sur la vieille devise *Liberté, Égalité, Fraternité*, conception qui, en ses temps et lieux, a eu sa raison d'être parce qu'elle correspondait à une phase d'évolution, mais qui, comme toutes les conceptions trop étroites des écoles socialistes qui nous ont précédés, devrait à présent être dépassée puisqu'elle ne crée que de la confusion dans les esprits et qu'elle a été remplacée par des conditions

plus précises et répondant mieux aux réalités. » Rappelons que c'est également dans cette lettre qu'Engels – hostile au concept d'*État* socialiste ou populaire – proposait de « mettre partout à la place du mot État le mot Communauté (*Gemeinwesen*), excellent vieux mot allemand, répondant au mot français Commune ».

[12] La méthode philosophique privilégiée des défenseurs du libéralisme culturel (pour autant que le mot « philosophique » soit ici approprié) est celle qui consiste à envisager *tous* les problèmes qu'une société humaine peut rencontrer *sous le seul angle du Droit*. Aux yeux des libéraux culturels, en effet, une revendication « sociétale » ne tire pas sa légitimité du fait qu'elle est fondée sur des arguments moraux, philosophiques, psychologiques ou anthropologiques particulièrement solides et convaincants (idée qui n'aurait d'ailleurs guère de sens dans la perspective de leur relativisme moral et culturel). Elle n'est légitime que pour autant qu'elle contribue à ouvrir un *nouvel espace de droit pour tous* (droit à la mobilité *pour tous*, droit de s'installer où bon nous semble *pour tous*, droit de visiter les peintures rupestres de Lascaux *pour tous*, droit à la procréation *pour tous*, droit au mariage *pour tous*, droit à la médaille de la Résistance *pour tous*, etc.), quels que soient, par ailleurs, le sens philosophique effectif et les retombées concrètes de ce droit. S'il est acquis, par exemple, que les couples hétérosexuels à la fois stériles et en mal d'enfant ont le « droit » – afin de combler leur manque – de commander sur le marché mondial de l'adoption une petite fille asiatique ou un petit garçon africain (droit *postcolonial* qui devrait pourtant lui-même poser un certain nombre de problèmes) alors *il s'ensuit inévitablement* que les couples homosexuels en mal d'enfant (ils ne représentent, en tout état de cause, qu'une infime minorité de la communauté *gay*, laquelle, en général, est plutôt d'humeur joyeuse et libertine) devront, eux aussi, bénéficier d'un tel droit. Le problème c'est que l'enfant qu'un couple homoparental sera ainsi parvenu à se procurer dans un pays exotique (ou à faire fabriquer en Europe selon les règles de la « procréation assistée ») n'en continuera pas moins de s'interroger et de fantasmer – comme n'importe quel autre enfant du monde – sur les rencontres humaines singulières qui ont présidé à sa naissance *réelle* et, par conséquent, sur la *véritable* filiation dans laquelle il doit s'inscrire. Or, à partir du moment où le savoir que cet enfant finira par acquérir, tôt ou tard, des lois de la reproduction sexuée (et du rapport nécessaire de celle-ci à *l'Autre* et à la *Différence*) commencera à contredire ouvertement la situation qu'il a quotidiennement sous les yeux (situation fondée, au contraire, sur le primat du *Même*), il est clair que son travail de subjectivation et de construction de soi – avec toutes les relations au réel, au symbolique et à l'imaginaire que ce travail implique consciemment ou inconsciemment – s'en trouvera considérablement alourdi et compliqué (on retrouve ici, bien sûr, le conflit libéral classique entre le *droit à l'enfant* – qui est fondé sur le désir subjectif des parents – et le *droit de l'enfant* – qui est théoriquement fondé sur les besoins objectifs de ce dernier). Je ne vois donc qu'un seul moyen susceptible de neutraliser par avance cette nouvelle et regrettable *discrimination* et de garantir ainsi à *tous les enfants du monde* la possibilité de construire leur propre identité (et le degré d'« estime de soi » qui lui correspond) dans des conditions de simplicité *équivalentes* ou même, si possible, strictement égalitaires. C'est que dès la « maternelle » (terme discriminatoire qu'il conviendra, bien entendu, de modifier au plus vite), l'École soit tenue d'enseigner à chaque écolier et à chaque écolière (pour autant qu'on puisse faire la différence sans sombrer dans le fascisme) qu'ils ont été déposés dans leur famille actuelle – homoparentale, hétéroparentale ou autre – à *l'occasion d'un vol de cigognes* (l'hypothèse des choux et des roses s'avérant, en revanche, bien trop discriminante, étant donné la part scandaleuse qu'elle continue à reconnaître à la notion de différence sexuelle et à l'idée d'enracinement). Si on y réfléchit bien, ce bon vieux récit d'origine – qui a longtemps fait ses preuves dans la France paysanne d'autrefois – serait sans doute celui qui s'accorde le mieux avec l'esprit d'une société libérale résolument moderne et *ournée vers l'avenir*.

[M]

[... l'électorat populaire des partis de droite...]

Contrairement à l'idée défendue par Florian Gulli – qui se réfère visiblement ici à la thèse classique de Norberto Bobbio – il me semble qu'il y a maintenant longtemps que la gauche n'a plus le monopole de l'idéal égalitaire (et je laisse ici de côté les ambiguïtés philosophiques de cet idéal lorsqu'il conduit – comme dans le cas de la lutte *libérale* « contre toutes les discriminations » – à dénoncer toutes les obligations concrètement liées à la logique du don, de l'honneur ou de la décence commune au profit des seules consignes abstraites et uniformisatrices du Droit libéral). C'est même désormais au nom du combat des « petits » contre les « gros » que l'électorat populaire de droite – ou d'extrême droite – tend le plus souvent à se mobiliser (quitte à se voir alors taxé de « populiste » par l'élite au pouvoir). Et ce qu'un grand nombre des électeurs de ce petit « peuple de droite » reprochent généralement à la gauche c'est précisément – au contraire – de privilégier la défense de certaines catégories sociales (comme, par exemple, les « fonctionnaires ») censées bénéficier, à leurs yeux, de conditions de travail ou d'avantages juridiques et sociaux dont ils s'estiment, pour leur part, injustement privés [1]. Il est certes *on ne peut plus urgent* d'aider ce petit peuple de droite à se faire une idée un peu moins mythique des conditions de vie réelles des fonctionnaires et, d'une façon générale, de l'électorat *populaire* de la gauche (l'inverse serait d'ailleurs tout aussi souhaitable ; il n'est pas sûr, par exemple, qu'un professeur de terminale qui vote à gauche ait toujours une idée très claire de la détresse matérielle et morale du petit paysan qui vote à droite). Mais je ne parviens toujours pas à lire, dans ce type de récriminations – si fantasmagiques soient-elles –, la moindre nostalgie d'un ordre social hiérarchisé, conforme à l'inégalité naturelle et sanctionné par une volonté divine. J'y retrouverais même parfois un véritable parfum *sans-culotte*.

[1] Il est certain, par exemple, que les syndicats de la fonction publique (et, particulièrement, ceux de l'Éducation nationale) ne mesurent pas toujours à quel point, *aux yeux des travailleurs du secteur privé*, c'est un privilège aujourd'hui incroyable que d'être à peu près entièrement protégés contre la concurrence de la main-d'œuvre étrangère (situation qui pourrait, d'ailleurs – « flexibilité » et « contractualisation » aidant – changer beaucoup plus vite qu'on ne le croit). De fait, l'existence, par exemple, d'un « réseau éducation sans frontières » (ou de toute autre association caritative essentiellement animée par des fonctionnaires) n'a, par elle-même, rien de très surprenant. Ses membres n'ont presque jamais, en effet, à assumer *personnellement* le prix réel de leur bonne volonté humanitaire. On imagine assez mal, en revanche, les travailleurs du bâtiment – surtout ceux qui sont en CDD – mettre *d'eux-mêmes* en place un « réseau bâtiment sans frontières » destiné à faire venir en France des travailleurs des pays de l'Est ou du « tiers-monde » qui accepteraient d'être encore plus mal traités et payés qu'eux. C'est, malheureusement, ce genre de situation vécue quotidiennement par les classes populaires les plus modestes que les partis de gauche (dans la mesure où les fonctionnaires et les agents du secteur public constituent désormais l'une des bases principales de leur électorat et de leur encadrement militant) ont de plus en plus de mal à comprendre et admettre. Jusqu'à finir par considérer les travailleurs du secteur privé – c'est-à-dire, on l'oublie trop souvent, ceux qui vivent la

condition prolétarienne sous sa forme la plus dure (puisque leur emploi est celui qui est le moins sécurisé et le plus soumis à la concurrence mondiale) – comme « racistes », « xénophobes » ou animés par la seule « peur de l'autre ».

[N]

[... le libéralisme intégralement développé étant incompatible avec toute notion de frontière ou d'identité nationale...]

Sur la notion d'identité nationale – pièce maîtresse de toute analyse critique de la logique capitaliste – on relira avec jubilation le chef-d'œuvre de George Orwell, *Le Lion et la Licorne : socialisme et génie anglais*. « Oui – écrivait-il ainsi – il y a dans la civilisation anglaise quelque chose qui n'appartient qu'à elle seule. C'est une culture aussi spécifique que la culture espagnole. Une culture formée de copieux petits déjeuners et de mornes dimanches, de villes enfumées et de petites routes sinueuses, de vertes prairies et de boîtes aux lettres rouges. Il en émane un parfum particulier. C'est en outre quelque chose de continu, qui s'étend dans le futur et dans le passé tout en conservant une personnalité propre, à la manière d'une créature vivante. Qu'est-ce que l'Angleterre de 1940 peut bien avoir en commun avec celle de 1840 ? Mais aussi, qu'avez-vous de commun avec l'enfant de cinq ans dont votre mère garde précieusement une photographie ? Rien, si ce n'est que vous êtes la même personne » (*Essais*, volume 2, p.75, Editions Ivrea et Encyclopédie des nuisances, 1996). De fait, il n'aura pas fallu moins que le développement dévastateur du capitalisme mondialisé pour rendre ce genre de texte définitivement incompréhensible à l'homme de gauche contemporain.

[O]

[... le développement terriblement dévastateur de la société du Spectacle et de son libéralisme culturel]

Le libéralisme économique (qui exige l'abolition par l'Etat de *toutes* les limites à l'expansion supposée « naturelle » du marché et de la concurrence) [\[1\]](#) et le libéralisme culturel (qui exige l'abolition par l'Etat de *toutes* les limites au développement supposé « naturel » des droits de l'individu et des « minorités ») sont – d'un point de vue philosophique – *logiquement* indissociables (ce qui ne signifie pas, bien entendu, qu'ils ne puissent, par ailleurs, se trouver *dissociés de fait* dans l'œuvre concrète de tel ou tel penseur, du fait de son plus ou moins grand degré de cohérence) [\[2\]](#). Il est donc tout à fait justifié, de ce point de vue, de comparer la logique libérale à un *ruban de Moebius* dont les deux faces, à première vue opposées, n'offrent en réalité aucune solution de continuité. Si, en dernière instance, l'essence du libéralisme économique se réduit au droit pour chacun de « produire, de vendre et d'acheter *tout* ce qui est susceptible d'être produit ou vendu » (Friedrich Hayek, *La Route*

de la servitude, PUF, p.33), il s'ensuit logiquement, en effet, que toute prétention à limiter ce droit au nom d'une quelconque « préférence » morale, philosophique ou religieuse (et, pour un libéral, il ne peut jamais exister – dans les domaines qui échappent à la science et à la technique – que de simples préférences privées) reviendrait à détruire les fondements mêmes du *libre* échange [3]. Or dans la mesure où le relativisme moral constitue la clé de voûte idéologique du libéralisme culturel [4], celui-ci se présente donc logiquement comme le seul complément philosophique susceptible de justifier *dans son intégralité* le mouvement historique qui porte sans cesse le marché capitaliste à envahir *toutes* les sphères de l'existence humaine, y compris les plus intimes. Ce n'est, effectivement, que sous sa protection symbolique (sous l'idée, en d'autres termes, que tout montage normatif est nécessairement le fruit d'une construction culturelle « discriminante » et historiquement arbitraire [5]) qu'il peut enfin devenir envisageable, par exemple, de libéraliser le commerce des drogues, de s'approvisionner sur le marché de l'adoption en « enfants désirés » *made in Asia* (ou *in Africa*) [6], ou encore – comme aujourd'hui dans le sud de l'Espagne – d'ouvrir des *écoles privées de prostitution* destinées à permettre aux jeunes chômeuses de tirer un parti plus rationnel de leurs compétences inemployées. Il suffit du reste – s'il fallait encore s'en convaincre – d'examiner un seul instant les conclusions pratiques auxquelles conduit inmanquablement la volonté de maintenir, contre vents et marées, l'idée surréaliste que le libéralisme économique et le libéralisme culturel relèveraient de projets philosophiques entièrement distincts, voire radicalement opposés (quitte à forger, pour cela, l'étrange concept de « libérisme » afin de pouvoir effacer ainsi toute trace d'une liaison dangereuse entre le libéralisme d'Adam Smith et le libéralisme « véritable »). Il faudrait alors admettre, en effet, que ce sont bien *les mêmes élites dirigeantes* – et *dans le cadre du même rapport de force politique national et international* – qui, depuis trente ans, s'avèrent *toujours* assez puissantes, d'un côté, pour briser la résistance des classes populaires et leur imposer, une à une, toutes les contraintes de l'économie de marché (flexibilité, chômage de masse, délocalisations, mobilité géographique et professionnelle généralisée, démantèlement progressif de tous les systèmes de protection sociale, etc.) et qui, de l'autre, ne le seraient cependant *jamais* assez pour pouvoir s'opposer efficacement à chaque nouvelle revendication « sociétale » portée par les libéraux culturels de gauche (revendications que ces derniers ne manquent pourtant jamais de présenter comme l'antithèse absolue de ce monde patriarcal, raciste, homophobe et structurellement tourné vers le passé qui est censé être celui de Steve Jobs, de Bill Gates ou du banquier Pigasse). Comme si, en d'autres termes, le mouvement continu d'extension indéfinie des « droits de l'homme » (tel qu'il s'inscrit désormais, jour après jour, dans le marbre libéral du droit « communautaire ») ne pouvait trouver ses seules conditions d'existence réelles que dans l'assujettissement social et économique *simultané* de toutes les classes populaires européennes. Libre à chacun, bien sûr, de souscrire à tels contes de fées (qui sont, il est vrai, parfaitement adaptés à cette *vision schizophrénique du monde* qu'engendre nécessairement la situation socialement – et psychologiquement – contradictoire des nouvelles classes moyennes urbaines) [7]. Il me semble cependant beaucoup plus simple d'en conclure que le mode *libéral* d'émancipation des individus (celui qui s'en tient aux seules exigences abstraites de l'égalité formelle) laisse, par définition, toujours *intacts* les fondements mêmes de la domination capitaliste [8]. Et d'admettre ainsi, une bonne fois pour toutes, que le libéralisme économique (celui de Laurence Parisot ou de Jacques Delors) et le libéralisme culturel (celui d'Eric Fassin ou de Caroline Fourest) ne représentent – sous leur apparente opposition inlassablement mise en scène par la propagande médiatique – que les deux profils complémentaires d'un seul et même mouvement historique (celui qui correspond, en somme, à l'être clivé du *Janus libéral*). Telle est, en dernière instance, la raison philosophique principale pour laquelle ces deux versants du libéralisme sont, presque toujours, condamnés à se développer du même pas (comme l'histoire européenne des trente dernières années n'a cessé de le confirmer) [9].

[1] Il convient cependant de rappeler que la logique du libéralisme économique comporte, depuis l'origine, une ambiguïté fondamentale. L'idée qu'il faudrait *laisser faire* le marché pour obtenir l'harmonie sociale nécessaire à la « richesse des nations » (le pays des merveilles où toutes les régions du monde pourraient simultanément exporter plus qu'elles n'importent) peut recevoir, en effet, deux interprétations différentes selon que l'on pense au marché *tel qu'il devrait être* (d'après les équations, par exemple, de la théorie de l'équilibre général et de la concurrence parfaite) ou au marché *tel qu'il est*. Dans le premier cas (c'est l'interprétation walrassienne du libéralisme économique) l'État est fondé à intervenir pour corriger en permanence la distance qui existe toujours entre le marché idéal et le marché réel. Dans le second cas il s'agit, au contraire, d'intervenir pour supprimer progressivement tous les obstacles encore existants au libre fonctionnement du marché réel. Il reste que, dans les deux cas, il ne saurait y avoir d'économie de marché cohérente sans l'existence d'un État qui doit toujours *intervenir* pour briser toutes les résistances possibles au règne du *laisser faire*. Les différences qui subsistent entre telle ou telle variante du libéralisme réellement existant peuvent ainsi s'expliquer, pour une bonne part, à partir de cette ambiguïté originelle, et sans qu'il soit besoin pour cela d'émettre à l'infini – à l'image des travaux de Serge Audier – la cohérence profonde de la logique libérale (avec généralement l'espoir d'interdire de la sorte toute remise en question *globale* du système capitaliste).

[2] Ce qui a longtemps rendu difficile à saisir l'unité philosophique du libéralisme économique et du libéralisme culturel, c'est le fait qu'à partir de la crise de 1929 (puis sous les contraintes de l'économie de guerre et de la reconstruction ultérieure) le système capitaliste a connu pendant plusieurs décennies une période de régulation relative, voire de planification limitée (période dont le libéralisme keynésien et « social-démocrate » est l'expression idéologique la plus connue). À tel point qu'Orwell lui-même – au même titre, d'ailleurs, que Karl Polanyi – tenait le retour au « laisser faire » originel pour une utopie définitivement dépassée (d'où sa perplexité devant les écrits de Friedrich Hayek). Ce n'est, en réalité, qu'au cours des années 1970 (et dans le cadre de la crise de l'accumulation « keynésienne » du capital et de l'effondrement progressif de l'empire soviétique) que le capitalisme libéral a pu reprendre *sur ses bases logiques* le mode de développement qui était le sien depuis l'origine (et qu'il est donc absurde, de ce point de vue, de considérer comme un « néolibéralisme »). C'est évidemment dans ce contexte d'un capitalisme revenu à son essence première (mais, cette fois-ci, *dérégulé à l'échelle mondiale* et libéré de tous ses compromis historiques antérieurs, non seulement avec la culture aristocratique mais également avec les idéologies nationale, républicaine et sociale-démocrate) que l'on peut comprendre le déchaînement contemporain de l'individualisme narcissique et du libéralisme culturel qui en est la traduction logique.

[3] Pour Jean-Jacques Servan-Schreiber (dont les idées, importées de l'Amérique de John Kennedy et de Lyndon Johnson, ont joué un rôle décisif – quoiqu'aujourd'hui bien oublié – dans la conversion de la gauche française au libéralisme) toute critique de la modernisation capitaliste qui entendait encore se fonder sur des valeurs « idéologiques » (et, en premier lieu, celles qui mobilisaient le concept d'aliénation – dénoncé, au même moment, par Louis Althusser et son école) devait être interprétée comme une résurgence inquiétante du « despotisme éclairé » (on hésitait encore, à l'époque, à utiliser le terme de « totalitarisme »). « Une élite sûre de la vérité – écrivait-il ainsi – se croirait volontiers en droit d'imposer à tous ses *préférences*, par une contrainte détaillée. Elle serait même prête, elle le dit, à *reconstituer la pénurie* pour prémunir la masse contre les risques *moraux* de la croissance en liberté » (*Le Défi américain*, Denoël, 1967, p.274). Il est intéressant de noter que

l'auteur visé dans ce passage n'est autre que Simone de Beauvoir, dont le refus obstiné (et forcément « archaïque ») de sacrifier au nouveau culte « américain » de la modernité et de la consommation (elle venait juste de publier *Les Belles Images*) symbolisait précisément – aux yeux de Jean-Jacques Servan-Schreiber – tout ce qu'une nouvelle gauche à venir – libérale, « ouverte » et moderne – allait devoir très vite apprendre à se débarrasser sans le moindre état d'âme. On sait – depuis le triomphe du mitterrandisme et de la « lutte contre toutes les discriminations » (fondement de bien des carrières médiatiques et universitaires modernes) – que le fondateur de l'*Express* (et un temps président du parti radical) a été entendu, sur ce point, *au-delà de toutes ses espérances*.

[4] Le droit de chacun à vivre *comme il l'entend* – l'idée, en d'autres termes, que tous les modes de vie possibles se valent – n'a évidemment de sens que si l'on présuppose par ailleurs qu'il n'existe aucun moyen philosophique de s'accorder sur une définition minimale de la moralité (sur l'idée, par exemple, qu'un comportement généreux ou solidaire est toujours moralement supérieur à un comportement égoïste ou qu'il existe des formes de partage de la richesse sociale qui sont *clairement* plus équitables que d'autres). Un libéral culturel – et un libéral politique *conséquent* ne peut pas ne pas être un libéral culturel – est donc toujours conduit à écarter *a priori* l'idée orwellienne de décence *commune* (et, *a fortiori*, toute idée de « maturité » psychologique, entendue comme la capacité acquise d'intégrer progressivement le sens des autres).

[5] Le préjugé libéral (ou « postmoderne ») selon lequel tous les montages symboliques élaborés par l'humanité (de l'institution du sacré à la logique du don) seraient *également* arbitraires – et pourraient donc, à ce titre, être remplacés *à volonté* par n'importe quel autre montage jugé plus « moderne » – repose, en dernière instance, sur une interprétation naïvement spiritualiste (et, de surcroît, très datée) de la distinction entre « nature » et « culture » (interprétation contre laquelle Lévi-Strauss lui-même avait pourtant mis ses lecteurs en garde). Sur ce préjugé (qui revient, au fond, à se représenter la société comme un simple jeu de Lego), on pourra se reporter à l'étude de Stéphane Haber (*Critique de l'antinaturalisme*, PUF, 2006) ainsi qu'aux nombreux travaux de l'éthologue Frans de Waal (qui, tous, invitent à *relativiser* cette coupure métaphysique absolue – notamment entre l'homme et l'animal – dont l'idéologie du « genre » constitue aujourd'hui l'avatar le plus simpliste et le plus répandu).

[6] Dans le *Figaro* du 16 décembre 2012, l'homme d'affaire Pierre Bergé écrit ainsi en toute tranquillité : « Nous ne pouvons pas faire de distinction dans les droits, que ce soit la PMA, la GPA ou l'adoption. Moi je suis pour *toutes* les libertés. *Louer son ventre pour faire un enfant ou louer ses bras pour travailler à l'usine, quelle différence ?* ». Les choses ont au moins le mérite d'être claires. Pour cette figure emblématique de la gauche mitterrandienne, une « mère porteuse » n'est donc rien d'autre qu'une *prolétaire* dont la « force de travail » doit pouvoir être mise – au nom des « droits de l'homme » – à la disposition de tous les couples qui auront le *capital* nécessaire pour en louer l'usage temporaire (analyse qui a le grand avantage de pouvoir également s'appliquer aux « travailleuses du sexe »). Comme on peut le voir, *Fleur-de-Marie* a encore de beaux jours devant elle. Mais il ne faut visiblement pas compter sur Pierre Bergé pour être son nouveau prince Rodolphe.

[7] Le principe constitutif de cette « schizophrénie » structurelle des nouvelles classes moyennes (foyer sociologique privilégié de la mauvaise conscience dans la mesure où elles sont à la fois dominées et au service de la domination) avait été énoncé, une fois pour toutes, par Charles Péguy lorsqu'il écrivait en 1907 (*De la situation faite au parti intellectuel*) que les nouveaux intellectuels de gauche « insoucieux de la contradiction, encensent le *même monde* sous le nom de moderne, et le

flétrissent sous le nom de bourgeois et de capitaliste ». C'est dans la sociologie moderne de l'école – dans la mesure où cette dernière constitue l'un des points de cristallisation privilégiés de toutes les contradictions du système capitaliste – que l'on trouve généralement les illustrations les plus nettes de ce type d'incohérence. C'est ainsi, par exemple, qu'au début des années soixante-dix, Christian Baudelot et Robert Establet (deux vaillants représentants de la sociologie althusserienne d'État) s'étaient rendus universellement célèbres pour avoir enfin réussi à démontrer scientifiquement – *tableaux statistiques à l'appui* – que l'école alors existante n'était rien d'autre, sous son vernis humaniste, qu'une machine à reproduire le système capitaliste et à entretenir les inégalités les plus cruelles (*L'École capitaliste en France*, Maspero, 1971). Dix-huit ans plus tard (c'est-à-dire après deux décennies de développement *déchaîné* du capitalisme mondialisé et de la logique libérale) ces deux mêmes représentants de la sociologie de gauche (par ailleurs adversaires implacables du « néolibéralisme ») se retrouvaient, au contraire, en mesure d'établir – *sur la base de la même méthode statistique et des mêmes outils théoriques que dans l'ouvrage précédent* – que l'école française était, désormais, beaucoup moins capitaliste qu'avant et que (contrairement aux thèses « élitistes » et « nostalgiques » des tenants de l'« école républicaine ») elle n'avait jamais été, au fond, aussi démocratique ni aussi efficace (*Le niveau monte*, Seuil, 1989 – ouvrage *unaniment* célébré par les grands médias de l'époque et devenu, depuis, la référence incontournable de tous les courants dits « pédagogistes »). La morale de cette fable sociologique est très claire : pour un homme de gauche moderne (c'est-à-dire pour un libéral culturel) il est devenu définitivement évident que *plus le capitalisme accroît son emprise économique sur une société donnée, et plus cette société tend à lui échapper sur le plan culturel* (ou encore – si l'on veut formuler de manière plus savante la *loi de Baudelot-Establet* –, « le développement de l'intelligence critique et de la liberté réelle est toujours directement proportionnel à celui du marché capitaliste »). Et c'est ainsi que la sociologie de gauche est grande.

[8] L'idée que la défense des libertés fondamentales – individuelles aussi bien que collectives – ne saurait se réduire à « une exagération charlatanesque de la liberté *bourgeoise* jusqu'à l'indépendance absolue de l'individu » (Engels, *À propos du mot d'ordre de suppression de l'Etat*, 1850) est devenue parfaitement incompréhensible pour la plupart des intellectuels modernes, lesquels – depuis le triomphe médiatique de BHL et des « nouveaux philosophes » – n'imaginent même plus que cette défense puisse avoir d'autre fondement possible que le droit naturel *libéral* (et extensible à l'infini) « de tous sur tout » (*Jus omnium in omnia*). C'est oublier, d'une part, qu'il existe bel et bien une manière spécifiquement socialiste – et anarchiste – de fonder ces libertés indispensables (et bien des libertés nouvelles, y compris « sociétales », peuvent évidemment être reprises et défendues sur cette base philosophique) en les dérivant à la fois d'une représentation de l'être humain comme « animal politique » et de celle de *société libre, égalitaire et décente* (Orwell). Et, de l'autre, qu'il a existé naguère une théorie *républicaine* particulièrement vivace de ces libertés fondamentales – fondée sur l'idée de « bien commun » et de souveraineté populaire – et contre laquelle, précisément, les libéraux avaient dû batailler sans répit tout au long du XVIII^e siècle (on lira, sur ce dernier point, l'ouvrage de Quentin Skinner, *La Liberté avant le libéralisme*, Éditions du Seuil, 2000). Une des originalités philosophiques de George Orwell tient d'ailleurs précisément au fait qu'il se situait généralement à l'intersection de ces deux derniers courants. C'est ainsi, par exemple, que sa défense *inconditionnelle* de la liberté de pensée et d'expression (une liberté que les intellectuels de gauche contemporains ont de plus en plus tendance à considérer comme un « délit » punissable par la loi) ne se fondait pas sur la théorie libérale de l'origine « naturelle » des droits de l'homme, mais bel et bien sur « les règles admises de l'antique liberté » républicaine (*by the known rules of ancient liberty*) – comme il le rappelait lui-même, en se référant explicitement à la formule de John Milton. Formule dans laquelle –

soulignait-il – « le mot *antique* met en évidence le fait que la liberté de pensée est *une tradition profondément enracinée*, sans doute indissociable de ce qui fait la spécificité de la civilisation occidentale » (Préface de 1945 à *Animal Farm*). Et si, aux yeux d'Orwell, cette liberté de pensée et d'expression (tout comme les habitudes d'honnêteté intellectuelle qui en sont la condition) se trouvait, aujourd'hui, terriblement menacée, c'était justement parce que « nombre de nos intellectuels sont en train de *renier cette tradition*. Ils ont adopté la théorie selon laquelle ce n'est pas d'après ses mérites propres mais en fonction de l'opportunité politique qu'un livre doit être publié ou non, loué ou blâmé. Et d'autres, qui en réalité ne partagent pas cette manière de voir, l'acceptent *par simple lâcheté* » (*ibid.*). Ce n'est certainement pas l'époque des Nicolas Demorand qui pourra infliger à Orwell un quelconque démenti sur ce point.

[9] En ce sens, et pour reprendre les termes de la sagesse populaire, on pourrait dire qu'un *libéral cohérent* est celui qui a « le cœur à gauche et le portefeuille à droite ». Type humain qui ne semble pas près de disparaître.

[P]

[... un minimum d'empathie et de sens des autres...]

En France, le cinéma de Bertrand Tavernier (qui n'est pas sans rapport, sur le plan politique, avec celui de Ken Loach) constitue un très bon exemple de ce nécessaire travail d'empathie auquel je fais allusion. Je pense notamment au personnage de Dave Robicheaux (magistralement interprété, dans *In the Electric Mist*, par Tommy Lee Jones) à travers lequel Tavernier réussit admirablement à faire passer toutes les *contradictions* humaines qui peuvent animer un « petit Blanc » de Louisiane, à la fois « conservateur » et profondément attaché à la *common decency*. Il est vrai que Tavernier est un grand lecteur d'Orwell (et un grand admirateur de John Ford) et que c'est donc de façon parfaitement consciente qu'il s'est toujours attaché à rendre ainsi hommage à leur conception de la décence commune et des gens ordinaires (cf., sur ce point, son passionnant livre d'entretiens avec Noël Simsolo, *Le Cinéma dans le sang*, Écritures, 2011).

[Q]

[... ce système libéral mondialisé qui ne peut croître et prospérer qu'en détruisant progressivement l'ensemble des valeurs morales...]

L'idéologue libéral Philippe Manière (ancien directeur de l'institut Montaigne – l'une des principales agences de propagande et de désinformation du grand patronat français) regrettait, récemment encore, que les critiques du capitalisme n'aient toujours pas compris cette « idée simple »

que « sans entrepreneurs *mus par l'appât du gain*, il n'y a ni dynamique économique ni création d'emplois » (*L'Express* du 21 novembre 2012). Il va de soi qu'aucun leader de la droite (que la pression de son électorat populaire oblige en permanence à *simuler* – voire à *surjouer* de façon ridicule – une fidélité intransigeante aux valeurs de la décence commune) ne se risquera jamais à reprendre *publiquement* à son compte cet éloge libéral de l'amoralité et de la cupidité (autrement dit, de ces deux « vices privés » sans lesquels la « croissance » s'effondrerait aussitôt). Et il est particulièrement amusant de souligner, au passage, que cette analyse de Philippe Manière recoupe étrangement celle de Lénine lorsque ce dernier écrivait que la cupidité des capitalistes était telle qu'elle les conduirait un jour « à nous vendre eux-mêmes la corde pour les pendre ». C'est là une boutade qui résume à la perfection l'essence profondément suicidaire de la logique libérale. Il est seulement dommage que Lénine ait négligé le fait qu'une économie totalitaire aux mains d'une oligarchie bureaucratique n'aurait jamais pu dégager les moyens matériels d'acheter la corde en question. Lénine et Philippe Manière : deux excellentes raisons, en somme, de préférer une société décente.

[R]

[..si la gauche de la gauche ne réussit pas à se dépêtrer de ce libéralisme culturel mitterrandien...]

C'est l'arrêt rendu le 15 décembre 1995 par la Cour de justice de l'Union européenne (dit « arrêt Bosman » – du nom d'un joueur du FC Liège) qui a permis au capitalisme moderne de faire définitivement main basse sur le monde du football professionnel et d'achever ainsi d'en corrompre l'essence ludique et populaire. Jusqu'à faire de la « glorieuse incertitude du sport » un mot désormais privé de sens pour la plupart des clubs (ils sont désormais l'immense majorité) qui n'ont plus les moyens financiers de jouer dans la cour des riches (que ces riches soient des milliardaires du pétrole ou des représentants de la mafia russe). Il n'est donc pas sans intérêt de noter que tous ceux qui s'étaient mobilisés à l'époque – à l'image du gardien de but camerounais Joseph-Antoine Bell – pour soutenir avec enthousiasme cette décision désastreuse (l'arrêt Bosman déclarait illégale l'interdiction faite par l'UEFA aux clubs professionnels européens – dans le but de garantir un *minimum d'équité sportive* – d'acheter plus de trois vedettes étrangères) avaient généralement tenu à le faire au nom de l'« antiracisme », de « la lutte contre toutes les discriminations » et du droit des travailleurs à une « mobilité intégrale » (comme on le sait, c'est la même stratégie qui sera à nouveau utilisée par les libéraux lors du référendum de 2005 – le « plombier polonais » ayant simplement remplacé l'« avant-centre suédois »). On a donc bien là un exemple particulièrement pur de ce mouvement désormais classique qui conduit, tôt ou tard, les *belles âmes* du libéralisme culturel à devoir apparaître comme les *idiots utiles* du libéralisme économique. C'est pourquoi je propose – en hommage à cette étrange perversion – d'appeler désormais *principe de Bosman*, la loi qui pousse inexorablement toute gauche moderne à vouloir toujours accomplir les basses œuvres du capitalisme à sa place.

[... certains expérimentateurs sociaux au dévouement admirable...]

Pour se faire une idée concrète de l'ampleur et de la diversité de ces formes d'expérimentation sociale qui – « des États-Unis à l'Inde, du Canada à la France, de l'Argentine au Japon » – permettent déjà à des millions de gens ordinaires de commencer à desserrer l'étau du Capital et à se réapproprier les bases d'une vie individuelle et collective réellement autonome, on pourra se reporter au livre roboratif de Bénédicte Manier, *Un million de révolutions tranquilles. Comment les citoyens changent le monde* (Les liens qui libèrent, 2012). Il serait assurément naïf de penser que de telles pratiques alternatives (qui concernent aussi bien le travail et l'habitat que la santé, les échanges ou l'environnement) pourraient *suffire* par elles-mêmes à sortir l'humanité de la cage d'acier libérale (d'autant que les classes dirigeantes modernes – qui disposent, à présent, de l'arsenal de répression le plus puissant de l'histoire – ne les laisseront jamais se développer « tranquillement » au-delà d'un certain seuil). Mais il serait plus naïf encore (s'il s'agit bien de naïveté) d'en ignorer le caractère pédagogique et exemplaire. S'il y a une chose, en effet, qui devrait désormais être universellement claire – après un siècle d'errements et d'échecs du mouvement révolutionnaire – c'est que le monde ne pourra véritablement *changer en bien* (et aucun « sens de l'histoire » ni aucune théorie du « Progrès » ne peuvent garantir mécaniquement cette issue désirable) que s'il change simultanément *par en bas et par en haut*, et que si chacun, par conséquent, est disposé, *dans sa vie quotidienne*, à y mettre un peu du sien. Les révolutionnaires « professionnels » qui ne rêvent, quant à eux, que de « saisie jacobine de l'Etat » (Guy Debord), devraient bien plutôt s'interroger sur leur propre rapport personnel à la volonté de puissance et à la *common decency*. Éternelle leçon de l'anarchisme.

[1](#) la finance mondiale pouvait être « compensée » par le fait qu'ils pourront, *en échange*, fumer librement du cannabis devant les portes de « Pôle emploi »).

[2](#) Sur le rôle *moteur* que la gauche française (Jacques Delors, Pierre Bérégovoy et Pascal Lamy en tête) a joué dans la construction de cette Europe procédurière et marchande – et donc nécessairement privée d'âme et de soutien populaire –, on se reportera au livre iconoclaste de Rawi Abdelal, *Capital Rules : the Construction of Global Finance* (Harvard University Press, 2007). Pour décrire la mise en place, au début des années quatre-vingt, de ces nouvelles règles du capitalisme global – règles qui sont l'une des causes immédiates de la « crise » actuelle de l'économie de marché (dite « crise de la dette ») –, l'économiste américain va même jusqu'à avancer l'hypothèse d'un « consensus de Paris ».

[3](#) *Le Monde*, 12 juillet 1986. Cette tribune de Cornélius Castoriadis a été reprise sous le titre « Nous traversons une basse époque » dans son recueil d'essais *Une société à la dérive* (Seuil, 2005).

[4](#) « Le côté déterministe-scientifique dans la pensée de Marx fut justement la brèche par laquelle pénétra le processus d'«idéologisation», lui vivant, et d'autant plus dans l'héritage théorique laissé au mouvement ouvrier » (Guy Debord, *La Société du Spectacle*, thèse 84).

[5](#) Dans un entretien accordé à l'hebdomadaire *Marianne* (28 avril 2012), Emmanuel Terray présente ainsi tous les discours « sur la perte des valeurs, le fait que chaque individu soit désormais libre de faire ce qu'il veut sans tenir compte des autres » (autrement dit, la critique socialiste originelle) comme l'expression même de la *droite éternelle*. Et, de fait, la tendance à présenter les défenseurs de cette critique socialiste comme des *néo-réacs* ou des *néo-fachos* est devenue, aujourd'hui, l'un des principaux mantras de l'industrie médiatique.

[6](#) Sur la manière dont la logique de la modernisation capitaliste tend inexorablement à décomposer toutes les bases matérielles et morales de la *vie en commun* (et à partir de l'exemple du petit bourg provençal de Cadenet), on lira avec profit la remarquable étude de Jean-Pierre Le Goff, *La Fin du village*, Gallimard, 2012.

[7](#) L'exemple de l'ampoule à filament de la caserne de pompiers de Livermore (en Californie) – toujours active alors qu'elle a été mise en service en 1901 et fabriquée à la fin du siècle précédent – est maintenant célèbre dans le monde entier.

[8](#) Une société socialiste n'est évidemment pas hostile à l'idée d'innovation en tant que telle. Elle implique uniquement le rejet des innovations inutiles (« l'accumulation de gadgets – écrivait Orwell en 1945 – que l'on considère aujourd'hui comme désirable et civilisée ») ou, *a fortiori*, nuisibles pour la nature et l'humanité. En se fondant sur cette distinction philosophique, l'homme pourrait alors « utiliser avec discernement les produits de la science et de l'industrie en leur appliquant à tous le même critère : cela me rend-il plus humain ou moins humain ? Et l'horreur instinctive que ressent tout individu sensible devant la mécanisation progressive de la vie ne serait pas considérée comme un archaïsme sentimental, mais comme une réaction pleinement justifiée » (George Orwell, *Les Lieux de loisir*, 1946).