

De quoi le libéralisme est-il le nom ?

Conférence au Centre Ascaso-Durruti, Montpellier, novembre 2007

Jean-Claude Michéa

Une stratégie politique radicale est vouée à demeurer inefficace tant que ses cibles essentielles n'ont pas été correctement identifiées. Or il s'agit là d'une tâche que le développement de la société libérale a considérablement compliquée. Le capitalisme contemporain, en effet, fonctionne désormais infiniment plus à la *séduction* qu'à la *répression* (réalité que Guy Debord s'était efforcé de saisir, en son temps, sous le concept de « société du Spectacle »)¹. Ce n'est assurément pas par hasard si l'industrie publicitaire (à laquelle il conviendrait d'ajouter celle du divertissement et des médias) représente de nos jours le *deuxième* poste de dépense mondial, juste après celui de l'armement. Et le contrôle *quotidien* que cette industrie envahissante exerce sur l'imaginaire des individus modernes s'avère à l'évidence autrement plus puissant que celui des anciennes religions ou des vieilles propagandes totalitaires². On ne

1) « L'acceptation de l'ordre social par les populations occidentales est désormais assurée moins par la répression que par la séduction. Les données macro-économiques dépendent largement de la microéconomie affective de chaque citoyen - le fameux « moral des ménages » - de la manipulation de ses rêves et de ses aspirations ». Mona Chollet, « Le moral des ménages » in *La fabrique du conformisme (Manières de voir n° 96, décembre 2007)*.

2) « Shanghai est aujourd'hui plus criblé de slogans publicitaires et de logos d'entreprises qu'il ne l'était, il y a une génération, de slogans de propagande communiste et de banderoles à la gloire du parti unique » (Benjamin Barber, *Comment le capitalisme nous infantilise*, Fayard 2007, p. 299). Notons qu'il y a sans doute là une base d'explication possible pour la fameuse « ostalgie », c'est-à-dire pour cette étrange nostalgie dont l'ancien régime est parfois l'objet de la part des populations de l'ex-empire soviétique (et particulièrement dans l'ancienne RDA). Le sentiment de manque que ces populations peuvent ainsi ressentir (et que tout voyageur qui a connu l'état antérieur de ces pays peut éprouver à son tour) ne renvoie pas d'abord à une présence disparue. *Il apparaît bien plutôt comme le manque d'une absence*: celle des formes les plus envahissantes et les plus agressives de la société de consommation.

saurait dire, néanmoins, que les organisations qui prétendent aujourd'hui encore «lutter contre le capitalisme» aient pris, dans leur ensemble, la véritable mesure de ces nouvelles données. Il est malheureusement trop clair que la résistance aux effets *psychologiques et culturels* humainement dévastateurs de la logique libérale, ne constitue pas, à leurs yeux, une tâche politique fondamentale (à supposer même que cette tâche puisse avoir le moindre sens à l'intérieur de leur dispositif idéologique).

Il ne suffit cependant pas de reconnaître que la «société du Spectacle» est devenue la vérité effective du capitalisme avancé. Encore faut-il en tirer la conclusion logique et reconnaître que ce dernier ne peut plus reproduire les conditions présentes de son «développement durable» sans s'assurer en permanence la complicité plus ou moins active de chacun d'entre nous; ou, en d'autres termes, sans chercher à transformer chaque sujet (en commençant, de préférence, par les plus jeunes)³ en *bourreau de lui-même*, capable de collaborer sans état d'âme (et parfois même avec enthousiasme) au démontage de sa propre humanité. Ce point est d'une importance politique cruciale. Il est impossible, en effet, de continuer à réduire le système capitaliste développé à

3) Il est symptomatique qu'en France la plus importante manifestation politique de la jeunesse de ces *trente dernières années* demeure celle de décembre 1984 (un million de participants), organisée avec l'aide d'une agence de publicité et de stars du showbiz, en soutien à radio NRJ.

4) Anselm Jappe, *La princesse de Clèves* (texte inédit).

une simple forme d'organisation de l'économie, dont il suffirait en somme, pour la rendre humainement tolérable, de «changer les modes de distribution et les gestionnaires à l'intérieur d'un mode de vie accepté par tous ses participants»⁴. Il constitue en réalité une forme de «civilisation» à part entière, aux ramifications multiples, et qui s'incarne dans des *manières quotidiennes de vivre*, à défaut desquelles la Croissance (autrement dit l'accumulation du Capital) s'effondrerait aussitôt. On soulignera, au passage, qu'il semble très difficile de prendre en compte cet aspect essentiel du capitalisme contemporain, sans réintroduire, sous une forme ou une autre, le concept philosophique d'*aliénation*, concept dont chacun peut remarquer qu'il a opportunément disparu, depuis plusieurs décennies, de toutes les grilles de lecture de la *nouvelle gauche* (et donc également, *par voie de conséquence*, de celles de la nouvelle extrême gauche)⁵.

L'un des objectifs de «*l'Empire du moindre mal*» était donc de contribuer à cette redéfinition indispensable des stratégies radicales en invitant le lecteur à rouvrir le dossier des origines mêmes de la pensée libérale. Mon hypothèse de départ, en effet, c'est que cette dernière, dont l'ombre s'étend à présent sur tous les aspects de notre vie, constitue l'unique développement *cohérent* des axiomes fondateurs de la Modernité, autrement dit de *l'imaginaire* (selon le mot de Castoriadis) qui soutient depuis le dix-septième et le dix-huitième siècle le processus de transformation continue des sociétés européennes. Et la genèse de cet imaginaire n'est, à son tour, pleinement intelligible que si on la rapporte au contexte dramatique des guerres de religion, c'est-à-dire de ces *guerres civiles idéologiques*, qui ont dévasté les sociétés du temps avec une durée et

5) J'entends par «nouvelle extrême gauche» (il serait beaucoup plus exact de dire l'«extrême nouvelle gauche») celle qui a progressivement remplacé dans son discours et ses modes d'action la figure autrefois centrale du prolétaire (c'est-à-dire du travailleur exploité par les puissances du Capital) au profit de celle de l'exclu (dont le sans-abri et le sans-papier sont devenus l'incarnation médiatique privilégiée) quand ce n'est pas celle du Lumpen (selon le terme forgé par Marx et mystérieusement disparu du vocabulaire politique contemporain). Cette nouvelle «extrême gauche» (qui a surtout conservé de l'ancienne la posture et la rhétorique extrémistes) trouve assurément ses conditions de possibilité philosophiques dans certains aspects de la culture dite de «Mai 68» (même si elle n'a pu rencontrer les conditions de son déploiement effectif, y compris médiatique et financier, que dans le cadre très particulier de la stratégie mitterrandienne – et de son idéologue alors officiel Jacques Attali). Cependant, une fois rappelée cette évidence, on n'a guère progressé du point de vue théorique car il reste encore à répondre à la seule véritable question: de quoi Mai 68 est-il le nom? L'idée qu'il pourrait s'agir là d'une réalité homogène et bien définie (qu'il serait du coup possible de célébrer ou de maudire en bloc, conformément aux exigences du positionnement journalistique) constitue en réalité l'exemple même de l'illusion rétrospective. Il est en effet impossible d'ignorer, notamment après les travaux de Kristin Ross, que les «événements de Mai 68» ont d'abord été le point de télescope politique entre deux mouvements sociaux d'origine distincte et dont l'unification rétrospective sous une catégorie médiatique commune apparaît extrêmement problématique: d'un côté un puissant mouvement ouvrier et populaire («la plus grande grève de l'histoire de France»), de l'autre une révolte des élites étudiantes dont la logique et les motivations réelles (au-delà de la fausse conscience qui caractérisait la plupart de ses protagonistes) étaient d'une nature très différente, comme en atteste abondamment l'évolution personnelle ultérieure de la plupart de ses cadres dirigeants. Que pouvait-il y avoir de commun, par exemple, entre la volonté des paysans du Larzac de conserver leur droit de vivre au pays et celle d'un Daniel Cohn-Bendit, le futur député européen, invitant les étudiants parisiens à abolir toutes les frontières et à célébrer le pouvoir émancipateur de toutes les formes de

«déterritorialisation»? Ces remarques seraient toutefois bien sommaires si l'on n'ajoutait aussitôt que chacun de ces deux Mai 68 s'est trouvé traversé à son tour par toute une série de divisions secondaires opposant chaque fois, et sous des formes spécifiques, un pôle radical, que l'idéologie dominante allait s'empresse de marginaliser par tous les moyens (qu'on songe, par exemple, aux critiques du mode de vie consumériste et aux différentes expériences de vie communautaire ou de retour au monde rural) et un pôle libéral qui allait rapidement devenir, dans la construction médiatique officielle la vérité unique de ces événements en réalité multiples et disparates. C'est cette série de contradictions secondaires qui explique par exemple, pour nous en tenir ici au seul champ idéologique, que la séquence Lukacs - École de Francfort - Socialisme et Barbarie - Henri Lefebvre - Internationale situationniste (qui était porteuse d'une critique difficilement récupérable du mode de vie capitaliste) ait été très vite expulsée de la vie intellectuelle officielle (et donc également du souvenir des individus) au profit de la séquence Althusser - Bourdieu - Deleuze - Foucault - Derrida, dont les conceptualisations élégantes et byzantines allaient bientôt s'avérer infiniment plus solubles dans le nouvel esprit du capitalisme (procurant de ce fait à toute une nouvelle génération d'universitaires un fond de commerce intellectuel d'une rentabilité sans égale). Il n'est, du reste, que de relire le texte incroyablement prophétique de Mustapha Khayati (*De la misère en milieu étudiant*, 1966) pour comprendre aussitôt quels ont pu être, dans l'immédiat après-Mai, les enjeux effectifs de cette véritable contre-révolution dans la révolution. Ces brèves précisions devraient permettre d'éclairer à la fois la généalogie politique réelle de cette nouvelle extrême gauche «citoyenniste» (selon le mot de René Riesel), aujourd'hui surmédiatisée, et les raisons pour lesquelles, sous le nom de «post-modernisme» ou de French theory, elle en est venue à exercer, moyennant les simplifications philosophiques d'usage, un pouvoir déterminant dans le champ académique (comme dans ses différents reflets médiatiques). Sur ce dernier point (et à travers l'exemple particulièrement révélateur de «l'imposture Foucault»), on trouvera des remarques extrêmement pertinentes dans le dernier ouvrage de Jean-Marc Mandosio (*D'or et de sable*, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, Paris 2008).

une ampleur inconnues des siècles précédents⁶. Ce n'est qu'à la lumière du profond traumatisme historique provoqué par ces guerres, à tous les sens du terme, *démoralisantes*⁷ qu'il me paraît possible de comprendre la double conviction qui a fini par structurer l'imaginaire politique moderne et, par conséquent, celui du libéralisme lui-même.

D'abord, l'idée que la raison d'être d'une organisation sociale et politique ne peut plus être de réaliser un idéal philosophique ou religieux particulier (d'imposer, par exemple, une certaine conception du salut de l'âme ou de la « vie bonne ») mais, avant tout, de rendre définitivement impossible le retour des guerres civiles idéologiques, en assurant à chacun de ses membres une protection permanente contre toutes les tentatives de faire son bonheur malgré lui (que ces tentatives procèdent de l'Etat, d'une association privée – secte, parti ou église – ou *des autres individus*, puisque dans le paradigme moderne, fondé sur les idées de défiance généralisée et de doute méthodique, *les voisins et les proches* constituent, comme on le voit bien chez Hobbes, une menace potentielle au moins aussi grande que celle représentée par le pouvoir politique)⁸.

Ensuite, l'idée que l'unique façon rationnelle d'atteindre cet objectif *minimal* est d'instituer un Pouvoir « axiologiquement neutre » (ne reposant, par conséquent, sur aucune religion, morale ou philosophie déterminée) dont le seul souci serait de garantir la *liberté individuelle*, c'est-à-dire le droit pour

chacun de *vivre en paix*, selon sa définition privée de la vie bonne, sous la seule et unique réserve que l'exercice de cette liberté ne nuise pas à celle d'autrui⁹. Si le libéralisme doit être compris comme la forme la plus radicale du projet politique moderne c'est donc d'abord parce qu'il ne propose rien moins que de *privatiser intégralement* ces sources perpétuelles de discordes que représenteraient nécessairement la morale, la religion et la philosophie. C'est, du reste, cette ambition démesurée qui explique que la doctrine libérale (qui se veut par définition étrangère à toute « idéologie ») ait été systématiquement conduite à chercher ses appuis métaphysiques privilégiés, d'une part dans le *relativisme moral et culturel* (« à chacun sa vérité »; « des goûts et des couleurs, on ne discute pas ») et, de l'autre, dans un culte *positiviste* de la Science et de la « Raison », seules instances supposées fournir des « discours sans sujet » et donc officiellement libres de toute implication philosophique. On reconnaît ici les deux axes fondamentaux du paradigme « structuraliste » et de ses distrayants développements post-modernes ou « déconstructionnistes ».

Il est donc tout à fait approprié de comparer la fonction du Droit libéral à celle d'un code de la route : son souci principal est d'éviter les chocs et les collisions entre les libertés désormais concurrentes dont chacune s'organise, selon le mot d'Engels, autour d'un « principe de vie particulier ». C'est naturellement ce souci purement pratique (ou « procédural ») qui explique



Jean-Claude Michéa

6) L'un des meilleurs livres sur la question est sans doute celui d'Olivier Christin (*La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Seuil 1997). L'auteur y décrit de façon extrêmement convaincante, le mouvement historique au terme duquel « politiques » et juristes ont progressivement supplanté « humanistes » et théologiens dans la tâche de définir les conditions effectives du processus de pacification idéologique de l'Europe.

7) On pourrait mettre en parallèle les étapes décisives du développement de la pensée libérale et la façon dont ce *traumatisme originel* a pu être philosophiquement réactivé chaque fois que l'expérience historique livrait un matériau comparable à celui des guerres de religion : massacres de septembre et Terreur jacobine, pour Benjamin Constant, Tocqueville et le deuxième libéralisme ; totalitarismes modernes et Guerre froide pour les libéraux du XX^e siècle. Il serait également intéressant d'étudier dans cette perspective le rôle historique joué en France, à la fin des années 70, par les *nouveaux philosophes* et par leur critique (fort peu orwellienne) du totalitarisme : c'est, en effet, ce mouvement idéologique qui, en rendant conceptuellement possible le passage du « moment 1968 » au « moment 1981 », a le plus efficacement préparé les esprits actuels à cette approche purement « humanitaire » et « citoyenne » des questions politiques, approche aujourd'hui dominante et dans laquelle il n'est guère difficile de retrouver des pans entiers de l'idéal libéral de « neutralité axiologique » (les grotesques activistes de *l'Arche de Zoé* représentant sans doute la forme provisoirement la plus aberrante de cette dérive inséparablement idéologique et psychologique).

8) Il est symptomatique qu'un représentant de l'extrême gauche « post-moderne » ait pu considérer la *famille* et le *quartier* (autrement dit ces formes de socialité en face à face, auxquelles les premiers socialistes accordaient une importance si décisive dans la formation de la conscience politique) comme « les formes de socialités les plus réactionnaires » qui soient, leur

opposant ainsi la nécessité de progresser « vers des formes d'appartenance de plus en plus abstraites dans lesquelles l'égoïsme n'est pas nié mais se reconnaît en dehors de lui-même ». (Pierre Zaoui, *Le libéralisme est-il une sauvagerie ?* Bayard 2007, p. 169). Cette étrange phobie de *tout ce qui est proche* (qui trouve sans doute certaines de ses clés psychologiques dans l'histoire personnelle de ses représentants, les premiers « proches » étant naturellement les parents) n'explique pas seulement la difficulté récurrente que cette nouvelle extrême gauche éprouve à comprendre la théorie maussienne du don ou l'analyse orwellienne de la common decency (et donc l'idée que l'universel doit toujours prendre racine dans un sol particulier). Elle éclaire également sa fascination caractéristique pour la « cyberculture » et d'une manière générale pour toutes les technologies modernes qui encouragent la mise entre parenthèses du corps et la neutralisation des *intimidantes* relations en face-à-face.

9) D'un point de vue libéral la « liberté » désigne donc d'abord le pouvoir de vivre en paix (« la jouissance paisible de son indépendance privée » comme l'écrit Constant). On trouve ici la racine principale du conflit philosophique qui a longtemps opposé libéraux et républicains. Pour ces derniers, dont la pensée s'inscrit dans la tradition de l'humanisme civique florentin (de ce que Pocock appelle le « moment machiavellien ») il n'y a, en effet, de liberté politique possible que dans la participation active de tous aux affaires de la Cité (ce qui inclut, entre autre, un éloge du dévouement à la patrie et de l'obligation militaire). La tradition républicaine *originelle* était donc inséparable de toute une théorie de la « vertu » et de la souveraineté populaire radicalement opposée aux apologies libérales de la tranquillité égoïste et difficilement compatible avec le pacifisme constitutif des Modernes. Au siècle des Lumières, la lutte entre ces deux courants politiques rivaux a pris la forme célèbre du débat sur les capacités socialisatrices respectives de la « vertu politique » et du « doux commerce ».

De quoi le libéralisme est-il le nom ?

que la politique moderne ne se présente plus (sauf, bien sûr, à l'occasion des comédies électorales, c'est-à-dire lorsque les différentes fractions rivales de la classe dominante sont contraintes de négocier des compromis rhétoriques entre la logique libérale et la *common decency* des classes populaires) comme une manière de gouverner les hommes reposant sur des choix philosophiques fondamentaux et dont il serait nécessaire de débattre sérieusement. Elle entend se définir, au contraire, comme une simple « administration des choses » relevant d'abord de la compétence *d'experts, de gestionnaires et de techniciens*, à l'image de ceux qui opèrent, avec la brillante intelligence que l'on sait, au sein des diverses institutions du capitalisme international (Banque centrale européenne, OMC, FMI, OCDE etc.). De ce point de vue (et si nous utilisons le langage introduit en 1975 par le rapport de la Commission trilatérale sur la « crise de la démocratie ») il est parfaitement légitime d'appeler libéral tout pouvoir qui prétend substituer aux vieilles interrogations « idéologiques » sur la nature de la société bonne ou décente le seul problème « technique » de la *gouvernabilité* des sociétés modernes. Problème qui constitue, aux yeux des libéraux, une simple affaire de calcul et de gestion rationnelle des rapports de forces matériels et idéologiques, étrangère par définition à toute préoccupation philosophique ou morale.

Sous la forme où je viens de l'exposer, la théorie libérale originelle peut néanmoins conserver quelque chose de séduisant pour un esprit anarchiste. Après tout, l'idée d'une société où chacun serait libre de vivre « comme il l'entend » possède à l'évidence des aspects réellement émancipateurs. Et de fait, je ne songe pas un seul instant à nier le rôle fondamental que les premiers

libéraux politiques (comme Benjamin Constant ou John Stuart Mill) ont joué dans la promotion d'un certain nombre de libertés incontestablement *essentiels* et qui, du reste, figuraient généralement en bonne place dans les programmes du mouvement ouvrier originel (qu'on songe, par exemple, aux revendications des Chartistes anglais). N'importe quel anarchiste trouvera toujours un Etat libéral humainement plus acceptable que la Corée de Kim Jong Il ou le Cambodge de Pol Pot (on aimerait malheureusement pouvoir en dire autant de toutes les icônes actuelles de l'« anticapitalisme » universitaire)¹⁰.

Tout le problème vient naturellement du fait que la mise en œuvre concrète de ce programme séduisant est entièrement suspendue à un critère philosophique dont le maniement concret s'avère très difficile dès lors que l'on doit impérativement se maintenir dans le cadre contraignant de la « neutralité axiologique » libérale. Comment établir, en effet, que l'exercice d'une liberté particulière *ne nuit pas à celle d'autrui* si je dois m'interdire, pour prononcer le moindre arbitrage, de recourir à un quelconque jugement de valeur ?

Considérons, pour ne prendre qu'un seul exemple, à la fois familier et d'actualité, la question de la coexistence pacifique entre fumeurs et non fumeurs dans les lieux publics. Notons d'abord

10) On sait par exemple qu'Alain Badiou, qui beaucoup tiennent désormais pour le représentant le plus intransigeant de la pensée radicale, n'a jamais été très clair sur ce sujet. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles Guy Debord considérait que parmi tous « les déchets critiques » de l'époque présente, il était assurément « le pire de tous » (Lettre à Jean-François Martos du 16 mai 82, in Jean-François Martos, *Correspondance avec Guy Debord*, Paris 1998 p. 50).

qu'il s'agit là d'un de ces nombreux « problèmes » qui se réglèrent, il n'y a pas si longtemps encore, selon les règles habituelles de la *civilité* ou de la simple *convivialité*, c'est-à-dire, dans les deux cas, *sans que l'Etat ait à intervenir*. Dès lors, toutefois, que l'« opinion » (cette créature ambiguë des instituts de sondage) est conduite à estimer que c'est au Droit et à ses tribunaux qu'il revient à présent de régler ce type de question (et l'apparition – liée à l'érosion régulière de la civilité commune sous l'effet de la généralisation du mode de vie capitaliste – de nouveaux types de comportements individuels, provocateurs d'un côté, procéduriers de l'autre, rend cette dérive à terme inévitable) on doit logiquement s'attendre à une multiplication de ces micro-conflits et donc au développement de formes inédites de *la guerre de tous contre tous*¹¹. Or à partir du moment où lui faut résoudre ce genre de conflits sans sortir du cadre défini par ses axiomes positivistes, le Droit libéral n'a pas autre solution (puisqu'il est évidemment impossible de satisfaire simultanément deux revendications contradictoires) que de fonder sa décision finale sur les rapports de force qui travaillent la société *à un moment donné*; c'est-à-dire, concrètement, sur les rapports de force existant entre les différents groupes d'intérêt qui parlent au nom de cette société, et dont le poids est

11) Si l'on voulait avoir une idée plus précise des formes concrètes que peut prendre cette nouvelle guerre de tous contre tous (dans laquelle Engels voyait, en 1845, l'essence même de la société libérale) il suffirait d'observer les effets anthropologiques quotidiens induits par la transformation capitaliste de l'être humain en *automobiliste*.

12) Certaines associations « anti-tabac » vont ainsi jusqu'à exiger un contrôle *étatique* des pratiques familiales au nom des « droits de l'enfant ».

habituellement fonction de la surface médiatique qu'ils sont parvenus à occuper (ou du moins que le Système a jugé bon de leur concéder). Les variations perpétuelles de ces rapports de force suffisent alors à expliquer le paradoxe devenu constitutif de la société libérale moderne. Comme chacun peut le constater, elle est en effet inexorablement conduite, *au nom même du droit de chacun à s'accomplir librement*, à étendre indéfiniment l'empire de la Loi et du Règlement, et donc à multiplier les interdits et les censures (y compris, comme on le voit désormais, à l'endroit *des écrits et des paroles*); et cela, bien sûr, au gré des nouvelles revendications que chaque « communauté » est invitée en permanence à déposer aux pieds des tribunaux, au nom de ce qu'on lui a appris à considérer comme la définition non négociable de sa propre liberté¹².

Il est cependant clair qu'une telle *atomisation de la société par le Droit libéral* (et la réapparition de la vieille guerre de tous contre tous qu'elle implique) ne peut aboutir à terme qu'à rendre toute vie commune impossible. Une société humaine n'existe, en effet, que dans la mesure où elle parvient à reproduire en permanence du *lien*, ce qui suppose qu'elle puisse prendre appui sur un minimum de *langage commun* entre tous ceux qui la composent. Or si ce langage commun doit, conformément aux exigences du dogme libéral, être axiologiquement neutre (toute référence « idéologique » réintroduirait les conditions de la guerre civile) il ne reste qu'une seule façon cohérente de résoudre ce problème. Elle consiste à fonder la cohésion anthropologique de la société sur l'unique attribut que les libéraux ont toujours tenu pour commun à l'ensemble les hommes : *leur disposition « naturelle » à agir selon leur intérêt bien compris*. C'est donc très logiquement sur

l'échange intéressé (le fameux «donnant-donnant» qui fonde la rationalité de toute relation marchande) que devra reposer, en dernière instance, la charge philosophique d'organiser la coexistence pacifique d'individus que tout est censé opposer par ailleurs (ou qui, du moins, devraient être considérés, selon l'hypothèse de John Rawls, comme «mutuellement indifférents»). Telle est, en définitive, la raison majeure pour laquelle l'Économie est devenue la *religion* des sociétés modernes¹³. Si nous sommes a priori convaincus qu'il ne peut exister aucune valeur morale universalisable, c'est-à-dire susceptible d'être comprise et acceptée par l'ensemble des membres d'une *société libre*, la seule manière concevable de relier (*religare*) les individus ainsi atomisés est effectivement de s'en remettre aux mécanismes «neutres» et impersonnels du Marché, c'est-à-dire de compter, en croisant les doigts, sur les bienfaits anthropologiques d'une Croissance illimitée. C'est bien, en un mot, parce que le Droit purement procédural des libéraux ne peut accomplir toutes ses virtualités sans diviser et séparer les hommes (quelles que soient ses intentions pacificatrices initiales), que le Marché doit inévitablement apparaître, à un moment ou un autre, comme l'unique instance «axiologiquement neutre» capable de les réunir à nouveau *sans porter atteinte à leur liberté*.

L'appel à développer *sans limites philosophiques assignables* les «libertés individuelles» (qui, dans leur compréhension libérale – et par conséquent médiatique – formalisent moins les droits du sujet *autonome* que ceux de l'individu *atomisé*) ne se trouve donc pas corrélé par hasard à la présente expansion mondiale des rapports marchands (on sait que dans la stratégie des États occidentaux l'artillerie lourde du libre-échange et des

«ajustements structurels» est toujours précédée ou accompagnée par les cheveu-légers de l'aventure «humanaire»). Ces deux processus, que les libéraux considèrent comme également inéluctables, ne constituent, en réalité, que les deux faces complémentaires du même problème. Si chaque individu est désormais invité à se replier sur son «principe de vie particulier», tout en exigeant simultanément de la collectivité non pas la simple *reconnaissance* de ce principe (ce qui serait éventuellement légitime) mais son *approbation* officielle, au nom de son *estime de soi* et de sa *fierté* particulières, on ne pourra, en effet, conjurer le retour dès lors inévitable de la guerre de tous contre tous qu'à une seule condition : que tous acceptent enfin de se glisser dans l'unique forme d'humanité qu'un libéral tient pour réellement *universalisable* : celle du consommateur «cool», «hype» et



13) On connaît la formule, d'un libéralisme limpide, que Voltaire emploie dans sa lettre à Mme d'Épinal : «Quand il s'agit d'argent, tout le monde est de la même religion.»

«nomade», dressé à désirer tout et son contraire, au gré des exigences toujours changeantes du marché mondial¹⁴.

J'aimerais, pour terminer, préciser encore deux points. En premier lieu, lorsque je critique l'utopie libérale d'un pouvoir «axiologiquement neutre» (ou qui pourrait être exercé de façon purement «technique») je n'invite évidemment pas à restaurer un quelconque «ordre moral» ou à défendre ce que j'ai appelé une «idéologie du Bien (ou «idéologie morale») afin, précisément, de la distinguer de ce qu'Orwell nommait la *common decency*. Une

14) Il est nécessaire d'ajouter ici que si la *forme* philosophiquement vide du Droit libéral ne peut se développer logiquement sans prendre appui, à un moment ou un autre, sur le contenu anthropologique fourni par l'économie de marché (on sait qu'en France, le quotidien *Libération* représente depuis longtemps la forme la plus accomplie de cette synthèse inéluctable), l'inverse n'est pas tout à fait exact. C'est ainsi que Von Mises, en 1927, puis Hayek (dans une interview accordée en 1981 au *Mercurio*, le quotidien de la junte chilienne) ont pu tranquillement défendre l'idée que dans certaines circonstances le développement du libre-échange pourrait très bien s'accommoder d'institutions dictatoriales (Von Mises se référait ainsi à l'expérience du fascisme italien, tandis qu'Hayek – ce farouche défenseur des libertés individuelles – affichait son admiration philosophique pour le Chili de Pinochet). D'un point de vue libéral, il ne peut cependant s'agir là que de «solutions d'urgence» (selon l'expression d'Hayek lui-même). Contrairement aux idées développées par Wendy Brown (qui croit encore, en bonne disciple américaine de Foucault, que les valeurs «néo-conservatrices» sont le complément spirituel idéal d'une société capitaliste moderne) il apparaît en effet évident que l'accumulation du Capital (ou «Croissance») ne pourrait se poursuivre très longtemps si elle ne devait s'appuyer que sur l'austérité religieuse, le culte des valeurs familiales et l'idéal patriotique. Chacun voit bien, au contraire, qu'elle doit trouver ses bases idéologiques permanentes dans *une culture de la consommation généralisée*, c'est-à-dire dans cet imaginaire «permissif» et «rebelle», dont l'élaboration et la célébration sont devenues

idéologie du Bien, en effet, se définit d'abord comme une *construction savante* (généralement élaborée en liaison avec les dogmes d'une église ou la ligne d'un parti) censée énoncer un certain nombre de «vérités» métaphysiques au sujet de la volonté divine, du sens de l'Histoire ou des finalités ultimes de la Nature, dans le but essentiel d'en *déduire* une série de comportements concrets, considérés comme «pieux», «naturels» ou «politiquement corrects», qu'il s'agira dès lors d'imposer *d'en haut* aux gens ordinaires (et le plus souvent contre leurs convictions les mieux enracinées). Une

la grande affaire de l'«extrême gauche» *contemporaine*, et qui constitue simultanément le cœur même de l'industrie du divertissement, de la publicité et du mensonge médiatique. Comme le souligne ainsi Thomas Frank (*Pourquoi les pauvres votent à droite*, Agone 2008 p. 184) «c'est le monde des affaires qui, depuis les plateaux télé et toujours sur le ton hystérique de l'insurrection culturelle, s'adresse à nous, choquant les gens simples, humiliants les croyants, corrompant les traditions et fracassant le patriarcat. C'est à cause de la Nouvelle Économie et de son culte pour la nouveauté et la créativité que nos banquiers se gargarisent d'être des «révolutionnaires» et que nos courtiers en bourse prétendent que la détention d'actions est une arme anticonformiste qui nous fait entrer dans le millénaire rock'n'roll». C'est donc essentiellement pour cette raison que les *dictatures libérales* ne sauraient jamais avoir qu'une fonction historique *provisoire* : celle de «remettre l'économie sur ses rails» en noyant éventuellement dans le sang (sur le modèle indonésien ou chilien) les différents obstacles politiques et syndicaux à l'accumulation du Capital. À terme, c'est bien le régime représentatif (dont l'ingénieux système électoral, fondé sur le principe de *l'alternance unique*, constitue la protection la plus efficace contre toute velléité des classes populaires d'intervenir de façon autonome dans le jeu politique) qui apparaît comme le cadre juridique et politique le plus approprié au développement intégral d'une société *spectaculaire et marchande*; autrement dit d'une société en mouvement perpétuel dans laquelle, comme l'écrivait Marx «tout ce qui avait solidité et permanence s'en va en fumée et tout ce qui était sacré est profané».

idéologie du Bien affirmera, par exemple, que l'homosexualité constitue un « péché » contre la volonté divine (variante islamo-chrétienne), un symptôme de « décadence » et d'« épuisement vital » (variante fasciste) ou encore une « déviation petite-bourgeoise » (variante stalinienne). De telles constructions idéologiques (prioritairement destinées à légitimer des pratiques d'exclusion et de persécution, autrement dit des pratiques de pouvoir) ne sauraient évidemment être confondues avec la *common decency*.

En utilisant cette dernière notion, Orwell entendait seulement désigner un ensemble de vertus pratiques traditionnelles, telles que l'honnêteté, la générosité, la loyauté, la bienveillance ou l'esprit d'entraide (vertus, ajoutait-il, auxquelles les *gens ordinaires* attachent manifestement beaucoup plus d'importance que les intellectuels des classes possédantes) et que l'on peut ramener sans trop en forcer le sens à ces capacités psychologiques et culturelles de *donner, recevoir et rendre* dont Mauss a établi dans *l'Essai sur le don* qu'elles étaient au fondement des rapports humains. Or il va de soi que ces dispositions pratiques à la générosité et à la réciprocité (qu'elles se fondent sur le sens de l'autre, sur celui de l'honneur ou sur la simple coutume) sont indépendantes de l'orientation sexuelle d'un sujet. On peut, bien sûr, être un hétérosexuel égoïste et narcissique, prêt à tout pour s'enrichir, devenir célèbre ou acquérir du pouvoir sur autrui ; ou, à l'inverse un homosexuel attentif aux besoins de ses semblables et parfaitement capable de se comporter avec eux de manière simple et humaine¹⁵.

C'est pourquoi une société *décente* (selon le mot qu'utilisait Orwell pour désigner le socialisme ouvrier) n'a, par définition, aucune position morale ou politique particulière à faire valoir sur ce genre de questions, tout en veillant

naturellement à ce que tous ceux qui désireraient en débattre philosophiquement puissent le faire en totale liberté (c'est-à-dire sans avoir à redouter un quelconque procès). Il suffit, du reste, de se reporter à *La vie des autres*, le film admirable de Florian Van Donnersmarck, pour comprendre une fois pour toutes la différence radicale qui sépare la *common decency* de ces idéologies du Bien que les intellectuels avides de pouvoir (de Torquemada à Mao) ont toujours excellé à construire et imposer par la force aux classes populaires. C'est justement parce que, dans la situation singulière où ses fonctions l'ont placé, il ne peut s'empêcher de faire la seule chose que la *décence commune* exige (à savoir de se comporter en être humain et non plus comme le simple rouage d'un système) que l'agent Wiesler trouve peu à peu la force de remettre en question ses certitudes *idéologiques* et le courage *moral* d'affronter (quelles qu'en soient les conséquences pour sa propre carrière) le pouvoir politique pervers dont il avait eu jusqu'ici la *faiblesse* d'exécuter tous les commandements. *La vie des autres* apparaît ainsi comme une mise en scène particulièrement efficace de l'éternel conflit entre la *décence* des hommes ordinaires (leur souci quotidien, écrivait Spinoza, de pratiquer « la justice et la charité ») et les exigences potentiellement meurtrières de toute idéologie du Bien. De ce point de vue il s'agit d'un film profondément orwellien.

15) Et inversement, bien sûr. Lorsque Chomsky écrivait à propos de Foucault : « Ce qui m'a frappé chez lui, c'est son amoralisme total. Je n'avais jamais rencontré quelqu'un qui manquât à ce point de moralité » (entretien avec James Miller du 16 janvier 1990), sa critique ne portait évidemment pas sur la sexualité de Foucault.



Ma seconde précision, quant à elle, porte sur l'essence même de la philosophie anarchiste. Je souligne, en effet, dans la dernière partie de mon essai, que le *point aveugle* de toutes les entreprises révolutionnaires a toujours été le problème posé par l'existence, probablement inévitable quel que soit le type de société, d'un certain nombre d'individus possédés par un besoin pathologique d'exercer une emprise sur les autres (que cette emprise soit intellectuelle, psychologique, physique ou politique). Le souci de neutraliser la *volonté de puissance* de ce genre d'individus est évidemment au cœur de la sensibilité anarchiste. Mais ce souci ne devrait pas seulement conduire à développer une critique des limites du « régime représentatif » et à lutter pour la mise en place d'institutions *réellement* démocratiques. Comme Stendhal en faisait l'objection à Fourier (qu'il admirait par ailleurs beaucoup), il nous faut également comprendre que, *si l'on y prend garde*, les meilleures institutions politiques du monde (tout comme les idées généreuses qui en sont le

fondement) seront toujours perverties et détournées de leur sens originel *du seul fait de cette volonté de puissance de quelques-uns*. Même, et surtout, lorsque ces « quelques-unes » s'arrangent pour ne rien voir de ce désir de pouvoir ni de ses manifestations les plus évidentes comme, par exemple, leur besoin *infantile* d'être admiré (et leur difficulté corrélative à accepter la contradiction), leur aptitude remarquable à obtenir tout ce qu'ils demandent en *culpabilisant* leurs semblables¹⁶, ou encore leur goût prononcé pour la mauvaise foi polémique, les excommunications et les scissions répétées. C'est là un phénomène que la plupart des militants connaissent malheureusement très bien, du moins tant qu'ils ne songent pas eux-mêmes à se hisser par tous les moyens au sommet de l'Organisation révolutionnaire (par dévouement pour la Cause et esprit de sacrifice, cela va de soi) ni à s'y maintenir ensuite de toutes les façons concevables. Et ce n'est certes pas par hasard si c'est justement ce problème qui obsédait Orwell et dont il a donné dans *Animal Farm* une description littéraire et politique magistrale.

16) En définissant la pratique du courtisan par la triple habitude de demander, recevoir et prendre (*Le mariage de Figaro*), Beaumarchais a remarquablement mis en lumière le lien qui unit la fascination pour le pouvoir et le mépris de la *décence commune* (et de sa triple obligation, en tout point contraire, de *donner, recevoir et rendre*). L'un des premiers symptômes du désir de pouvoir, c'est-à-dire du besoin obsessionnel de vérifier son degré d'emprise sur les autres, est en effet *la tendance à toujours leur demander quelque chose* et, bien vite, celle à leur demander *toujours plus* (ce n'est pas par hasard si la sagesse populaire, là encore très maussienne, enseigne « que ça ne se fait pas de demander » et que la morale commande d'abord de donner ou d'aider). La figure du *tapeur* (qui se répand au rythme exponentiel du développement capitaliste) n'est ainsi que le maillon initial d'une longue chaîne qui conduit inexorablement à celle de *l'exploiteur*.

C'est à coup sûr de cet endroit précis qu'il faudrait repartir si l'on voulait réellement comprendre pourquoi, tout au long de l'histoire, tant d'idées politiques généreuses ont été perverties, et tant de révolutions trahies. Être capable de saisir intellectuellement l'essence du capitalisme constitue donc bien, comme je le soulignais en commençant cette conférence, la condition première d'une politique radicale efficace. Mais savoir reconnaître la *volonté de puissance* des uns et des autres partout où elle se manifeste et sous toutes les formes où elle se manifeste (*y compris, naturellement, en chacun de nous*), voilà sans doute une chose au moins aussi décisive. Cela implique, il est vrai, un travail sur soi psychologiquement complexe et *moralement exigeant* que bien des militants,

officiellement «dévoués à la cause», ont d'excellentes raisons *personnelles* de ne pas vouloir entreprendre (au motif, par exemple, qu'il «détournerait de l'action» ou témoignerait d'un «psychologisme» politiquement suspect). Je suis cependant convaincu que si ce travail préalable, qui concerne chacun de nous *en tant que sujet singulier*, était sans cesse différé, aucune société décente ne pourrait voir durablement le jour. Et l'échec répétitif (que Sartre avait si bien décrit dans *L'engrenage*) resterait alors la loi éternelle des entreprises révolutionnaires. Ce n'est certainement pas à mes amis anarchistes que je vais l'apprendre. Du moins je l'espère¹⁷.

Jean-Claude Michéa

*professeur de philosophie
au lycée Joffre de Montpellier,
auteur de Orwell, anarchiste tory,
l'Enseignement de l'ignorance,
Impasse Adam Smith,
adepte du ballon rond.*

Illustrations: Bernard Hennequin

17) Sur tous ces problèmes on trouvera des analyses passionnantes dans l'ouvrage de Martin Breaugh, *L'expérience plébéienne*, Payot 2007.