

Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

Examen critique de l'ouvrage de Michéa

- Supplément du MAUSS - Articles -

Date de mise en ligne : mercredi 17 septembre 2008

Description :

La critique porte autant sur la compréhension par Jean-Claude Michéa de la source du libéralisme (dans son *Empire du moindre mal*, J.-C. Michéa soutient que la logique des intérêts calculés est apparue comme un moindre mal comparativement aux religions et à la morale qui ont plongé l'Europe dans des guerres interminables), que sur la solution qu'il esquisse pour ne pas sombrer dans le despotisme qui guette les sociétés libérales où le sens du commun s'étiolle : le développement de la *common decency*, de l'amitié, de l'entraide, de la réciprocité, toutes choses animées par l'esprit du don, dont Anselm Jappe relève bien les ambiguïtés. Le tout inspiré par Marx, à la réhabilitation duquel A. Jappe oeuvre par ailleurs.

Revue du Mauss permanente

Selon certains, le capitalisme, également appelé économie de marché plus démocratie, est en train de vivre actuellement une phase de grande expansion. Selon d'autres, ces triomphes ne sont qu'une fuite en avant qui masque sa situation chaque jour plus précaire. Mais tous sont d'accord pour dire que nous vivons une phase historique de très grands changements qui ne ressemble à aucune autre. Tous, sauf ceux qui ont fait de la critique du capitalisme leur métier. On aurait pu espérer que la fin définitive du « socialisme d'État » en 1989 eût également mis un terme au genre de marxisme lié, d'une manière ou d'une autre, à la modernisation « de rattrapage » qui a eu lieu dans les « États ouvriers ». Le champ semblait désormais libre pour l'élaboration d'une nouvelle critique sociale, à la hauteur du capitalisme postmoderne et capable de reprendre les questions de base. Mais l'appauvrissement rapide des classes moyennes, évolution que presque personne n'avait prévue, a redonné une vigueur inattendue à des récriminations qui ne reprochent au système capitaliste que les injustices de la distribution et les dommages collatéraux qu'il produit, sans jamais mettre sérieusement en question son existence même et la vie qu'il crée. C'est souvent en prenant appui sur les concepts les plus périmés du marxisme traditionnel que trotskistes électoraux, négristes et autres citoyenistes présentent leur requête de gestion différente de l'évolution de la société industrielle capitaliste. Ici, la critique sociale se réduit essentiellement au dualisme entre exploités et exploités, dominants et dominés, conservateurs et progressistes, droite et gauche, méchants et bons. Donc, rien de nouveau sous le soleil. Les fronts sont toujours les mêmes. Et un Marx réduit au pourfendeur des « profits immoraux » jouit alors de nouveau d'un droit de présence dans les grands médias.

Heureusement, en marge de cette confrontation médiatico-électorale entre libéralisme et altermondialisme - version modernisée de la social-démocratie -, d'autres formes de critique sociale ont commencé à se formuler. Dégagés de l'obligation de lancer des slogans pour rassembler des foules, certains auteurs ont notamment pris la liberté de focaliser leur critique sur le statut réel des sujets créés par le capitalisme et de mettre en doute le mythe d'une gauche, ou d'une extrême gauche, héroïquement opposée à un capital toujours désireux d'annuler les « conquêtes des travailleurs » ou des « minorités ». Malgré leurs très grandes différences, voire leurs oppositions, sur de nombreux points, on peut retrouver cette perspective chez des auteurs comme Luc Boltanski, Serge Latouche (et plus en général les auteurs liés au thème de la « décroissance »), Dany-Robert Dufour, Annie Lebrun, Jaime Semprun ou Jean-Claude Michéa, pour se limiter à des auteurs français. Leurs sources sont très variées et vont des idées situationnistes jusqu'à la psychanalyse lacanienne, du surréalisme à l'écologie. En même temps, on commence à assister à la diffusion d'une critique qui a son point de départ dans une reprise des catégories de la critique de l'économie politique formulée par Marx (mais le Marx que j'appelle, avec d'autres auteurs, le Marx « ésotérique ») : c'est la critique de la valeur et du fétichisme de la marchandise. J'en ai exposé l'essentiel dans mon livre *Les aventures de la marchandise* [1]. Il est encourageant de pouvoir constater un début d'échanges entre ces différentes approches qui aboutira peut-être un jour à une nouvelle critique sociale capable d'unir l'acuité de la description phénoménologique à la rigueur des analyses de fond.

C'est dans ce sens que je me propose de commenter une partie de l'ouvrage de Jean-Claude Michéa. On y trouve des aspects auxquels non seulement on peut souscrire sans réserve, mais qui ouvrent en outre des véritables perspectives nouvelles pour la compréhension de l'« apocalypse de notre temps » et pour lesquels il faut lui savoir gré. En revanche, il y a d'autres développements sur lesquels on ne peut qu'exprimer, du point de vue de ce qui se définit comme la critique de la valeur, un désaccord, parfois même très profond. Et c'est un bon signe pour les nouvelles conditions de la critique : il n'existe plus une échelle unique pour déterminer si une pensée est proche ou éloignée d'une autre, on ne doit plus s'inscrire obligatoirement dans un des partis de la réflexion qui font que ceux qui partagent les opinions sur « a » les partagent forcément aussi sur « b ».

La thèse principale de Michéa ne peut que paraître provocatrice pour un militant de la gauche : il décrit « la gauche » comme une forme du libéralisme. Cependant, cette amère constatation est effectivement essentielle pour comprendre l'histoire du capitalisme. Au début des *Aventures de la marchandise*, j'ai écrit que Marx, avec une partie

de son Suvre (la partie « exotérique »), a été « le théoricien de la modernisation, le " dissident du libéralisme politique " (Kurz), un représentant des Lumières qui voulait perfectionner la société industrielle sous la direction du prolétariat » (p. 12). Michéa a absolument raison de souligner que le capitalisme n'est pas conservateur par son essence et que l'esprit bourgeois n'est pas identique au capitalisme. Il analyse avec acuité la contribution que beaucoup des combats de la gauche post-soixante-huitarde ont fournie à la modernisation du capitalisme, comme le culte de la jeunesse, du nomadisme et des hommes sans qualités et sans liens (dont Deleuze a été le chantre le plus excessif) [2]. Il pointe les ambiguïtés de la « philosophie du soupçon » et de la « démolition des héros », et plus généralement les ravages de l'éducation contemporaine. En même temps, on comprend que sa critique des Lumières est toujours conduite au nom du « projet moderne d'émancipation » et n'a rien à voir avec un simple regret nostalgique du monde qui fut, y compris son ordre social – regret qui commence à se répandre, même dans certaines niches de la critique anti-industrielle. Michéa conteste la conviction que la croissance des forces productives renversera les rapports de production dans un sens émancipateur et il voit, à raison, dans les théories d'Antonio Negri et de ses suiveurs (Yann Moulier-Boutang et consorts) un avatar de cette illusion qui dure depuis deux siècles.

Finalement, la grande force de Michéa, c'est d'insister sur la nécessité d'une réforme *morale* pour sortir du borbier de la société marchande. Ce thème est rarement abordé par ceux qui se veulent des ennemis du système, parce que l'exigence morale suppose que chacun est capable de faire un effort personnel pour se dérober partiellement au système, au lieu de se concevoir comme sa simple victime. Des meilleures pages de Michéa se dégagent, comme d'ailleurs chez son inspirateur Christopher Lasch, un véritable air de « sagesse », où le personnel rejoint l'universel.

Cependant, les théories de Michéa suscitent au moins deux grandes objections. La première concerne son refus de reconnaître la centralité de la critique de l'économie politique pour comprendre la société capitaliste. La deuxième, qui d'une certaine manière en découle, touche à la place centrale que les concepts de « common decency » et de « peuple » occupent dans sa réflexion.

Il est communément admis que le « matérialisme historique » constitue un des piliers de la pensée de Marx et du marxisme tout entier. Cette affirmation n'est pas fautive, même si Marx et Engels ont peu à peu approfondi les premières définitions un peu simplistes qu'ils en avaient données dans leurs Suvres de jeunesse *L'Idéologie allemande* et *Misère de la philosophie*, auxquelles se réfère Michéa (EMM 63 [3]). L'explication matérialiste de l'histoire a signifié une grande rupture avec toute historiographie précédente, et un certain unilatéralisme, que le matérialisme historique a toujours gardé même chez Marx lui-même, est aussi dû à cette nécessité de soutenir avec vigueur une perspective entièrement nouvelle (en effet, les libéraux n'avaient jamais appliqué leur anthropologie de l'égoïsme à l'histoire). La fossilisation de l'Suvre de Marx dans le marxisme ultérieur, devenu l'idéologie officielle d'un mouvement ouvrier qui agissait désormais à l'intérieur des catégories capitalistes de base qui n'étaient plus mises en question, a également transformé l'intuition matérialiste originelle en article de foi et en dénonciation obsessionnelle de l'« idéalisme bourgeois ». Mais à la différence de ce que pense Michéa (EMM 69), l'explication matérialiste de l'histoire n'est pas logiquement identique à la croyance dans le progrès, sur laquelle d'ailleurs le vieux Marx commençait à avoir des doutes. Le matérialisme historique a plutôt partie liée avec le schéma « base » versus « superstructure », selon lequel les activités de production et reproduction matérielles, d'un côté, et tout le reste de l'existence humaine, de l'autre, se trouvent dans une relation de cause à effet. L'activité économique serait, toujours et partout, au centre de la vie humaine. C'est le constat, dès lors, de l'importance indéniable d'autres facteurs, tels que le langage, la psychologie ou la religion qui a valu au marxisme, et à Marx lui-même, le reproche d'« économisme » et a poussé beaucoup d'intellectuels partis de Marx – comme Castoriadis ou Habermas – à ravalier le marxisme au rang de « science auxiliaire », encore utile pour comprendre certains mécanismes économiques, mais absolument inadéquate pour saisir la complexité de la vie moderne.

Un des points forts de la critique de la valeur est d'avoir rompu radicalement avec la dichotomie de base/superstructure – non au nom d'une « pluralité » supposée de facteurs, mais en prenant appui sur la critique marxienne du fétichisme. Le fétichisme de la marchandise n'est pas une fausse conscience, une mystification, mais

une forme d'existence sociale totale, qui se situe en amont de toute séparation entre reproduction matérielle et facteurs mentaux, parce qu'il détermine les formes mêmes de la pensée et de l'agir. Il partage ces traits avec d'autres formes de fétichisme, telle la conscience religieuse. Il pourrait ainsi être caractérisé comme une forme *a priori* qui cependant n'est pas ontologique comme chez Kant, mais historique et sujet à évolution. Cette interrogation sur les *codes généraux* de chaque époque historique sauvegarde en même temps, contre la fragmentation introduite par l'approche poststructuraliste et postmoderne, une perspective unitaire. Le développement de cette approche en est encore à ses débuts, mais on peut indiquer, comme exemple de son pouvoir heuristique, le regard qu'il permet de jeter sur la naissance du capitalisme aux XIV^e et XV^e siècles [4] : il y a un lien entre les débuts d'une vision positive du travail dans les monastères le long du Moyen Âge, la substitution du « temps abstrait » au « temps concret » (et la construction des premières horloges), les innovations techniques et l'invention des armes à feu : cette dernière était à l'origine du besoin énorme d'argent des États naissants, qui a impulsé la transformation des économies de subsistance en économies monétaires [5]. Il est impossible d'établir dans ce cas une hiérarchie entre des facteurs « idéaux » (la conception du temps, la mentalité de travail) et les facteurs matériels ou technologiques ; en même temps, il ne s'agit pas d'une simple coïncidence entre éléments indépendants. L'aptitude à l'abstraction et à la quantification semble constituer ici ce fétichisme, ce code *a priori*, cette forme de conscience générale sans lesquels les innovations technologiques ou les découvertes géographiques n'auraient pas eu le même impact et vice-versa.

Ce « dépassement » du matérialisme historique — une véritable *Aufhebung* au sens hégélien — n'est pas une tâche aisée ; il s'agit plutôt d'un travail de longue haleine. Malheureusement, le rejet — très justifié — de la vulgate matérialiste a conduit beaucoup d'esprits, à partir des années soixante, à saisir simplement l'autre alternative du dilemme traditionnel et à retourner à des formes d'explication « idéaliste » de l'histoire. C'est le cas de l'œuvre de Michel Foucault avec ses « épistémès » venus de nulle part, ainsi que du « déconstructivisme ». Michéa, lui aussi, tient à se démarquer explicitement du « matérialisme historique » (EMM 63). Il semble ainsi penser que le capitalisme et la société libérale existent parce que quelqu'un les a imaginés et que quelqu'un d'autre s'est appliqué à mettre en pratique ces idées. Le capitalisme serait, selon Michéa, « *d'abord* une métaphysique (et seulement ensuite le système réellement existant engendré par la volonté *politique* d'expérimenter cette métaphysique) » (IAS 130, italiques dans l'original). Il écrit dans son dernier livre : « Je soutiens, en effet, que le mouvement historique qui transforme en profondeur les sociétés modernes doit être fondamentalement compris comme l'*accomplissement logique* (ou la vérité) du projet philosophique libéral, tel qu'il s'est progressivement défini depuis le XVII^e siècle » (EMM 14, italiques dans l'original). Le libéralisme a été *voulu* avant d'être mis en œuvre et, depuis plus de deux siècles, les « élites politiques occidentales » ont entrepris de « matérialiser les dogmes à l'échelle du monde entier » (EMM 68) [6].

Or, il est juste de mettre en relief que le capitalisme possède des racines métaphysiques et qu'il n'est pas seulement, comme il se présente lui-même, un projet rationnel de domination du monde, issu des Lumières et par définition au-delà de toute métaphysique et de toute religion. On peut démontrer, au contraire, que la valeur économique et son auto-valorisation permanente n'ont pas seulement pris la place des anciens dieux auxquels il fallait sacrifier, mais que la valeur (et donc le travail, le capital, l'argent, etc.) ont des origines directes dans les anciennes métaphysiques. Ils sont en bonne partie des sécularisations de ce qui dans le passé se présentait ouvertement comme religieux. Walter Benjamin a été un des premiers à faire des réflexions intéressantes à ce propos [7].

Mais chez Michéa il s'agit de quelque chose d'autre : il affirme que les conditions pour la naissance du capitalisme avaient déjà été réunies plusieurs fois dans l'histoire et que le capitalisme n'est donc pas la « conséquence inéluctable du degré de développement objectif » (IAS 63), parce qu'il fallait aussi une certaine « configuration politique et philosophique » (IAS 64). Cependant, il ne décrit pas un processus anonyme, où les actes sociaux et les idées sont les deux faces de la même forme fétichiste, mais il nous présente une philosophie qui a été, selon lui, capable de remodeler la réalité. Sa thèse est exposée avec clarté : les horreurs des guerres de religion aux XVI^e et

XVIIe siècles ont fait naître le projet libéral de bâtir une société qui ne demande plus aux hommes d'être bons, mais seulement de respecter certaines règles qui leur permettent de suivre leur intérêt propre. Mais c'est ici que surgit un problème : si un siècle de massacres au nom de la religion peut effectivement expliquer la philosophie d'un Hobbes ou d'un Spinoza, il n'explique pas du tout la persistance de cette pensée une fois les guerres de religion terminées. Le trauma a-t-il été trop durable ? L'histoire démontre cependant que les idées tombent très vite dans l'oubli dès que disparaît le contexte qui les a fait naître. Lorsque le libéralisme a commencé à remporter ses véritables triomphes, au début du XIXe siècle, il y avait maintes choses beaucoup plus présentes à l'esprit des contemporains que les guerres de religion. Il y a alors deux possibilités : ou le libéralisme a gagné parce qu'il était « en phase » avec les « nécessités » du capital, une fois que celui-ci était devenu la forme prédominante de reproduction sociale. Ou il faut attribuer un rôle déterminant aux idées et aux « élites » capables de les imposer par la force et la ruse. Cette deuxième hypothèse conduit ainsi vers une explication du capitalisme comme conspiration permanente des grands méchants seigneurs contre le bon peuple. Michéa refuse explicitement les « théories du complot », mais on se demande si ainsi elles ne risquent pas de rentrer par la fenêtre.

On peut appliquer au rôle des idées par exemple, le « projet d'organiser scientifiquement l'humanité » (EMM 67) auquel Michéa attribue un grand rôle en ce qui concerne la naissance de l'Union soviétique. L'argument que Michéa oppose très justement à ceux qui attribuent un rôle décisif aux inventions technologiques (et qui n'existent pas seulement dans le champ marxiste il suffit de penser à Marshall McLuhan) : des inventions comme la machine à vapeur ont été faites plusieurs fois dans l'histoire, mais encore fallait-il que toutes les autres conditions sociales et « de mentalité » fussent réunies avant que ces inventions pussent être adoptées et développer leur potentiel. Ce raisonnement vaut aussi pour les idées : pourquoi une pensée qui existait, ou qui aurait pu exister, depuis longtemps, a-t-elle commencé à jouer son rôle historique en ce moment précis ? Déjà Campanella voulait faire diriger sa « Cité du soleil » par des prêtres scientifiques.

Finalement, Michéa a raison de critiquer la projection rétrospective des catégories économiques modernes sur les sociétés précapitalistes, comme le fit Engels dans ses dernières *Suvres*. Mais le « matérialisme historique » n'est pas seulement né dans la société moderne, il dit aussi la vérité sur celle-ci : c'est le développement capitaliste lui-même qui a effectivement soumis la totalité de l'existence humaine aux impératifs économiques ou directement, ou indirectement avec la création d'idéologies et de sphères de vie qui doivent assurer le fonctionnement de la machine économique. Le totalitarisme de la marchandise a donc réalisé le matérialisme énoncé par le marxisme. Cette constatation prend tout son sens lorsqu'on considère que la domination de l'économie capitaliste n'est pas un projet qui serait éthiquement injuste, mais rationnel et réalisable il est plutôt la quintessence de l'irrationnel et de l'autodestruction. Et ceux qui dénoncent l'« économisme » de Marx croient découvrir une insuffisance de la théorie de Marx, quand en vérité ils nient le défaut principal de la réalité capitaliste : son « économisme réellement existant ».

Souvent, on jette avec l'eau sale de l'« économisme » toute la critique de l'économie politique. Pour une critique sociale qui se veut radicale, il est fondamental de reconnaître que les catégories de base de la société capitaliste la marchandise, la valeur, le travail, l'argent, le capital, la concurrence, le marché, la croissance sont des catégories appartenant à la seule modernité capitaliste, et non des éléments indispensables à toute vie en société. Il ne suffit pas de critiquer les seules idées dominantes et de croire que le système fonctionne essentiellement en manipulant les consciences des gens. La critique de la « représentation économique du monde » (IAS 53) est prioritaire selon Michéa mais il ne s'agit pas seulement de la « représentation », c'est-à-dire de la prédominance de l'économie dans les têtes. Il faut surtout battre en brèche la *domination réelle* de l'économie, qui frappe également ceux qui la détestent. On peut souvent constater dans les milieux « critiques » la conviction que le capitalisme n'entrerait en crise que s'il perdait l'approbation de ses sujets [8]. Mais la crise écologique démontre clairement la dissociation totale entre la conscience et ce que les mécanismes anonymes de la concurrence nous forcent à faire tous les jours. Ces discours pour ne pas parler des théories déconstructivistes, pour lesquelles agir sur les représentations est la seule façon d'agir tout court, parce que les représentations sont la seule réalité finissent toujours par nous ramener à la fameuse phrase du début de *L'Idéologie allemande*, où Marx et Engels se moquent des jeunes hégéliens

(véritable chaînon manquant entre les sophistes et les postmodernes) qui croient que les hommes se noient parce qu'ils ne réussissent pas à se libérer de l'idée de la pesanteur&

Cet ancrage manqué dans la critique de l'économie politique (même si Michéa rappelle que Marx a fait la critique de l'économie politique) l'amène finalement à négliger toute critique du sujet et toute critique du travail. Tandis qu'il décrit avec brio les tristes formes de la subjectivité contemporaine, surtout chez les plus jeunes, il s'accroche à une dichotomie entre la logique libérale du capital (dans laquelle il fait également rentrer la gauche et l'extrême gauche « réellement existantes », et je répète que ce sont parmi ses analyses les plus fortes) d'un côté et les sujets, le « peuple » et la « démocratie » de l'autre. Ici on arrive au deuxième point de la critique. Tandis que la *pars destruens* des analyses de Michéa est largement convaincante, la *pars construens* l'est beaucoup moins. Un destin qu'il partage, et presque nécessairement, avec tous ceux qui veulent indiquer quelque « solution » aux maux qu'ils décrivent. Il sait bien que sa défense du « populisme » prête le flanc à de nombreuses critiques. Toutefois, souligner l'actuelle « mauvaise presse » de ce concept, comme le fait Michéa, ne démontre pas encore qu'il est bon.

D'abord, l'affirmation que « les vertus humaines de base sont encore largement répandues dans les classes populaires » (EMM 207) ne peut que se heurter à une foule d'observations empiriques contradictoires. Le fait que Michéa, en suivant Orwell, évite de définir clairement son concept-clef de « common decency » ne peut pas suffire à le mettre à l'abri de toute critique. L'affirmation selon laquelle les « gens ordinaires » ont largement pratiqué, ou pratiquent encore, dans leur vie quotidienne, un minimum de vertus ordinaires trouve des confirmations, mais aussi de trop grandes exceptions pour constituer une règle. Où était la *common decency* des Allemands dans les années trente ? Des Russes à l'époque de Staline ? On répond que ces sociétés étaient déjà largement rongées par la logique moderne de l'intérêt personnel ? Mais où était alors la décence des Espagnols du XVII^e siècle ? Difficile d'imaginer une société plus indécente que celle décrite par Quevedo dans *El Buscón*.

Bien sûr, dans les communautés traditionnelles, la décence existe effectivement sous forme de solidarité, d'entraide, de générosité, de l'attitude qui consiste à ne pas nuire aux autres même si c'est souvent le souci de sa propre réputation qui la produit. On pourrait la définir comme la suspension partielle de la concurrence à l'intérieur d'un groupe et comme un rôle accru du don par rapport à l'échange marchand. Le problème est que cette décence est souvent pratiquée seulement à l'intérieur du groupe, en la refusant aux autres. Souvent, elle ne s'applique pas aux étrangers, aux gens de passage : avec eux, il n'y a pas de « chaîne de dons », pas de retour possible. On a parfois l'impression que cette décence fonctionne justement à condition de ne pas être universalisée, voire même d'être inversement proportionnelle à sa capacité d'être universalisée. Il y a des groupes où une certaine « chaleur humaine » à l'intérieur, étendue à l'occasion aux visiteurs, s'accompagne de la dernière méchanceté envers d'autres groupes. Cela fait parfois le charme ambigu des habitants du Sud de certains pays, en France comme en Italie, en Espagne ou aux États-Unis. La solidarité et l'esprit du don à l'intérieur d'un collectif peuvent se transformer hors de leur milieu d'origine en corporatisme et finalement en comportement mafieux, surtout dans le cas de certaines minorités ethniques ou religieuses. Même les truands d'antan avaient leurs codes d'honneur qui étaient autant de façons d'être « décents » entre eux [9]. Aujourd'hui, beaucoup de formes d'égoïsme extrême de certaines « communautés » (la Lega est peut-être le seul parti italien actuel né en dehors des élites et dans les bars) ont pour fondement leur défense prétendue contre des gens qu'on ne connaît pas et avec lesquels on ne peut par conséquent avoir des rapports de confiance, et donc « décents » [10].

Il est beau de penser que le procès d'humanisation consiste largement dans l'approfondissement, l'intériorisation et l'universalisation de cette décence initialement pratiquée dans des milieux restreints (et normalement basés sur quelque forme de transmission par naissance), mais on n'en trouve pas beaucoup d'exemples. Il est vrai que ces attitudes positives continuent à exister ; la plupart des gens accomplissent jour après jour des actes qui dans une optique strictement libérale de l'« intérêt propre » devraient être jugés inutiles ou nocifs. Toutefois, ils ne constituent

pas nécessairement une « alternative » à l'économie marchande, parce que celle-ci ne pourrait pas exister longtemps si une bonne partie de la reproduction quotidienne ne se déroulait pas sous cette forme non-marchande. Ce sont justement des chercheurs du MAUSS, souvent cités par Michéa, qui ont mis en relief ce rapport de complémentarité. Ces activités non-marchandes, mais intégrées dans le système marchand comme son socle invisible, se prêtent finalement à être récupérées sous forme de « troisième secteur », de volontariat, de service civique, etc., simples entreprises de réparation qui assurent la continuité du tout. On aperçoit ici le risque que les discours bien intentionnés sur le don, l'autogestion, l'économie alternative dans les niches ne servent finalement qu'à la construction de formes de survie alternatives qui restent totalement subordonnées à la perpétuation du désastre marchand.

En revanche, on peut pleinement approuver Michéa, lorsqu'il affirme qu'il ne peut pas s'agir de forger un « homme nouveau » libre des vices et des limites humaines, mais de créer des contextes où le désir de pouvoir des « Robert Macaire » ne puisse se dévouer que dans des activités innocentes [11]. Toutefois, ce qu'il faudrait expliquer et combattre dans la vie sociale est moins le désir de pouvoir et de richesse de certains qui en tant que tel n'a rien de mystérieux que la passivité des autres. Michéa se pose en effet la question : pourquoi y a-t-il si peu d'opposition à un monde si désastreux ? C'est, dit-il, la faute de la gauche qui n'imagine qu'un progrès technologique et méprise les vertus des petites gens. C'est vrai, mais c'est trop court comme explication.

Ses affirmations sur le rôle historique de la gauche présentent des traits communs avec les analyses que les théoriciens de la critique de la valeur ont proposées sur le mouvement ouvrier en tant que facteur *immanent* à l'expansion capitaliste. Cependant, Michéa veut distinguer nettement entre « gauche » et « mouvement ouvrier originel ». Selon lui, la gauche est « métaphysiquement » en faveur du progrès et de la modernisation, parce qu'elle se conçoit comme l'héritière des Lumières et comme partie du changement. Mais, dit-il, l'individualisme libéral est le seul développement cohérent des Lumières, et la gauche se limite à en vouloir « réguler » des détails. Le socialisme ouvrier, au contraire, naquit, selon Michéa, comme opposition à la modernité et à l'individualisme absolu, à l'atomisation, à la dissolution des communautés. Il était surtout en opposition avec le saint-simonisme, qui se trouve à l'origine de la gauche progressiste. C'est à l'époque de Dreyfus que le socialisme ouvrier qui était plutôt proudhonien que marxiste s'est uni à la gauche républicaine et libérale pour laquelle le progrès est nécessairement émancipateur ; ce compromis historique a été répété avec le Front populaire. Les effets positifs de cette alliance sont désormais dépassés, et de la gauche qui en résulta ne reste plus que l'acquiescement à l'économie.

Pour Michéa, l'alternative au libéralisme et à la gauche se trouve dans ce « socialisme originel » dont il fait un grand éloge. Cependant, on ne peut pas oublier le rôle que l'antisémitisme a joué chez Fourier et Proudhon. Ce n'était pas seulement une « erreur » due à l'« esprit du temps ». Les premiers socialistes ont exprimé, à côté de beaucoup de choses importantes, également la conviction que « nous » le peuple, les travailleurs honnêtes, les masses sombres purs et bons, et que tout le mal vient des agissements d'autres (juifs, francs-maçons &), généralement situés dans la sphère de la circulation (commerçants, spéculateurs). Ainsi, on ne mettait pas en question son statut de travailleur, qui, au contraire, constituait la base de la *decency*. On demandait simplement des conditions plus « décentes » pour son travail.

Aujourd'hui, quoi qu'en dise Michéa, il existe bel et bien un populisme d'extrême gauche dont l'anticapitalisme se réduit à vitupérer contre les « fortunes indécentes » des spéculateurs et à défendre les « travailleurs honnêtes » contre le capital financier et les revenus sans travail. Ce populisme de gauche pourrait très bien se dévouer prochainement dans une chasse aux « spéculateurs » qui ne fera que renforcer la logique anonyme du système. Il pourrait aussi, plus innocemment, se borner à demander vainement un « capitalisme à visage humain » : une société marchande un peu plus décente qui s'interdit certains excès. Condamner, comme le fait Michéa, les richesses « indécentes » présuppose déjà l'acceptation des richesses marchandes, et celles-ci ne peuvent que se

développer jusqu'à l'indécence. Même le Parti socialiste condamne les « indemnités indécentes » des *top managers* il est donc bien d'accord pour des « parachutes dorés » un peu plus « décents » [12]. Ici, Michéa, comme d'ailleurs Christopher Lasch, semble croire en la possibilité que le capitalisme s'autolimite. Sa citation de Paul Goodman est alors hautement significative : à quel changement social pense-t-il, si il a pour conséquence que les gens peuvent simplement « retourner à leurs professions, leurs sports et leurs amitiés » (EMM 162), donc aussi aux mêmes activités inutiles et destructrices qu'avant ?

Face à l'actuelle détérioration générale des conditions de vie, qui poussent vers une véritable barbarie, on pourrait en effet soutenir que la simple défense, ou conservation, des modes de vie qui étaient encore assez communs il y a cinquante ans, même si ils n'avaient rien d'une société idéale, ferait déjà figure de « moindre mal » (paradoxalement !). Mais cette modestie dans les buts est-elle « réaliste » ? Pourrait-on retourner vers les étapes « moins indécentes » du capitalisme et n'est-ce pas là le programme des altermondialistes ou de Bourdieu, contre lesquels Michéa polémique à juste titre ? Mais si l'on est passé du compromis « fordiste-keynésien » de l'après-guerre à l'actuel capitalisme « du désastre » (comme le dit le titre du dernier livre de Naomi Klein), ce n'est pas seulement à cause de la soif de profits « indécents » des patrons, mais essentiellement à cause du dynamisme de la valeur capitaliste qui ne permet jamais de s'arrêter à un niveau donné.

Parmi les pages les plus remarquables de Michéa, il faut compter celles qu'il consacre au rôle de la « séduction » et du culte de la « transgression », devenues centrales pour la domination contemporaine. Cependant, même ici une réflexion plus poussée sur les catégories de base du capitalisme aurait été utile : elle aurait permis de comprendre que le capitalisme n'est pas libre de continuer indéfiniment sous la forme d'une *affluent society*. L'essoufflement de l'accumulation du capital à l'échelle mondiale inévitable dans un régime de concurrence crée un contexte de crise, où la carotte est de plus en plus accompagnée par le vieux bâton. On ne peut pas identifier le capital ni avec le seul État, ni avec le seul marché, ni avec le seul parti de l'Ordre, ni avec la seule transgression. Il est toujours l'unité dialectique des deux. Michéa sait bien qu'aujourd'hui le capitalisme n'est pas triomphant, et qu'au contraire il sape ses propres bases. Mais, à l'instar de beaucoup d'autres commentateurs, il y voit essentiellement une crise de légitimation et non une implosion progressive des bases de l'accumulation de la valeur. La « séduction » est surtout l'affaire de la concurrence entre entreprises capitalistes qui se disputent l'argent des consommateurs. Mais le système en tant que tel ne marche pas essentiellement parce qu'il est approuvé par ses sujets, mais parce qu'il ne permet aucun autre genre de vie. Il est donc erroné de croire que son souci principal consiste dans l'effort pour se faire aimer ou pour cacher sa véritable nature. Tout le monde sait que c'est la société industrielle qui troue la couche d'ozone, mais personne ne veut supporter les conséquences des remèdes qui s'imposeraient.

Le vieil autoritarisme garde donc un rôle beaucoup plus grand que ce que pensent Michéa ou Dany-Robert Dufour, de même que certaines formes de pouvoir qui semblaient surannées. L'Italie est un des centres du capitalisme mondial, mais l'Église catholique n'y livre pas que des combats d'arrière-garde. En 2007, elle a fait descendre deux millions de personnes dans la rue pour protester contre le simple projet d'instaurer en Italie l'équivalent du « PACS » français (pour les seuls couples hétérosexuels), projet tout de suite retiré par le gouvernement Prodi. Ici comme ailleurs, la critique « radicale » se trompe en pensant que la gauche est nécessairement la solution qui conviendrait le plus au capital, parce qu'elle assurerait le plus d'adhésion. Comment expliquer alors le retour de la droite, et de la droite la plus agressive et parfois la plus « réactionnaire », dans la plupart des pays occidentaux, si la gauche était mieux en phase avec le capital ?

De même, le système ne se livre pas seulement à des éloges hypocrites de la famille pour faire une concession aux « valeurs du peuple », comme le pense Michéa (EMM 113) : la famille, tout en étant une structure évidemment prémoderne, et bien qu'elle constitue aujourd'hui un obstacle à la flexibilité totale des travailleurs, n'est pas seulement une survivance archaïque. Elle est également l'élément le plus important de l'« envers obscur » de la

logique marchande qui comprend les activités qui ne rentrent pas directement dans la production de valeur et ne sont donc pas immédiatement « rentables », mais sans lesquelles cette production rentable ne pourrait pas avoir lieu. Même le capitalisme le plus postmoderne ne pourra jamais se passer de la famille.

Il est vrai que le mot de « conservateur » a pris aujourd'hui un sens différent du passé et qu'il s'agit souvent de défendre de conserver les conditions minimales d'une vie humaine. Mais dans cette entreprise, on ne pourra pas compter sur ceux qu'on appelle dans le langage politique des « conservateurs ». Il n'existe pas, ou plus, de conservateurs « éclairés », ou au moins cohérents avec leurs propres principes déclarés. Le peu de résistance à la crétinisation qu'on peut encore rencontrer, on le trouve quand même plutôt chez des gens qu'on appellerait « de gauche ». Par exemple, cette mesure primaire en matière de décence qui est celle de ne pas laisser ses enfants devant la télévision ou la « Playstation ».

Où trouver les énergies humaines qui pourraient nous faire sortir de l'impasse Adam Smith ? Les observations de Michéa sur le rôle négatif du ressentiment sont très justes. Mais si seules les personnes psychologiquement saines peuvent faire la révolution ou opérer un changement salutaire (EMM 190), nous sommes vraiment mal lotis, et le capitalisme aura trouvé un moyen infaillible pour s'éterniser. En effet, il crée à chaque moment la mentalité qui rendra si difficile toute sortie.

On peut lire également une recension de *L'empire du moindre mal* de Michéa [ici](#)

[1] Éditions Denoël, 2003. Voir également le Manifeste contre le travail (éd. 10/18) et les écrits de Robert Kurz traduits en français (Lire Marx, éd. La Balustrade ; Avis aux naufragés, éd. Lignes ; Critique de la démocratie balistique, éd. Mille et une nuits), ainsi que Le temps, le travail et la domination sociale, de Moishe Postone, à paraître prochainement chez Fayard.

[2] Le passage du libertaire au libéral explique en effet bien l'expérience de ma génération et les conséquences inattendues des meilleures intentions. Je me souviens de l'époque (j'étais lycéen en Allemagne dans les années soixante-dix) où nous (les jeunes d'extrême gauche, les anarchistes, les freaks, soucieux surtout de n'être pas « bourgeois ») nous sentions courageux parce que nous soutenions que chacun n'est mû que par son intérêt personnel et qu'en dernière raison on fait tout par égoïsme, même ce qui se présente comme un acte de générosité (on le fait alors pour sa réputation). Cela nous semblait provocateur et « progressiste » : nous mettions à nu l'hypocrisie bourgeoise. En effet, il était assez juste de s'opposer aux assertions encore très courantes selon lesquelles les enseignants n'opéraient que pour le bien des élèves, que les parents se sacrifiaient pour les enfants, que l'État pensait à ses citoyens, que les fonctionnaires publics n'agissaient que par leur sens du devoir et que nous devions donc en retour à ces figures d'autorité de la gratitude et de la confiance, parce que même lorsque leurs actes ne nous convenaient et ne nous convainquaient pas du tout, cela n'était dû qu'à notre manque de maturité. Certains enseignants nous accusaient d'« ingratitude ». Cela me faisait tomber des nuages. Nous aurions dû éprouver de la gratitude pour ceux qui avaient gâché notre jeunesse pour nous « adapter » (mot-clef de nos discours) à un système méprisable ? Mais nous ne nous arrêtons pas au fait de découvrir les intérêts propres de nos tuteurs. Les échos qui nous parvenaient du matérialisme historique et de la psychanalyse, encore mal vus de l'idéologie officielle, nous conduisaient à démolir avec une espèce de joie méchante toute l'idéologie « bourgeoise » de l'altruisme, sans nous laisser apercevoir qu'avec une telle anthropologie pessimiste il serait assez difficile de construire cette société émancipée qui restait notre horizon politique. Ainsi, nous avons involontairement anticipé sur un stade du développement capitaliste qui alors était encore à venir : le libéralisme pur et dur, libre du tribut hypocrite que ses prédécesseurs payaient encore à la « vertu ». Le culte que certains vouaient à Sade constituait également une manière de célébrer l'égoïsme le plus total au nom de l'émancipation (voir mon article « Sade, prochain de qui ? » in *Illusio* n 4, 2007).

[3] EMM = L'Empire du moindre mal, Climats, 2007 ; IAS = Impasse Adam Smith, Climats, 2002.

[4] Michéa, lui aussi, se propose d'expliquer la naissance de cette « exception occidentale » (EMM 20) mais en faisant débiter sa genèse au XVIIIe siècle, ce qui est décidément trop tard.

[5] Voir, parmi d'autres études, l'étude de Geoffrey Parker, La révolution militaire, tr. Fr. Gallimard.

[6] Il faudrait aussi remarquer que les libéraux d'aujourd'hui n'ont pas du tout le droit de se revendiquer de penseurs comme Tocqueville.

Certaines des considérations de celui-ci comptent parmi les meilleures mises en garde jamais faites contre les dangers du totalitarisme « doux » d'une société parfaitement libérale et marchande.

[7] W. Benjamin, « Kapitalismus als Religion », en français en ???

[8] Il apparaît donc très douteux que, comme l'affirme Michéa, « le système capitaliste développé s'effondrerait d'un seul coup [!] si les individus n'intériorisaient pas en masse, et à chaque instant, l'imaginaire de la croissance illimitée, du progrès technologique et de la consommation comme manière de vivre et fondement de l'image de soi » (« Conversation avec Jean-Claude Michéa », dans *À contretemps* n° 31, p. 8). En effet, il dit ailleurs très justement que « nous sommes globalement libres de critiquer le film que le système a décidé de nous projeter [&] mais nous n'avons strictement aucun droit d'en modifier le scénario » (idem, p. 10).

[9] Peut-être serait-il plus juste de dire que la décence peut se trouver partout et dans toutes les couches sociales mais toujours comme une exception. C'est le sens de *Quatre-vingt-treize* de Victor Hugo.

[10] On pourrait critiquer mon utilisation de termes tels que « solidarité », « chaleur humaine » ou « dignité » comme équivalents de common decency. Mais l'indétermination voulue de ce terme chez Michéa rend inévitables ces glissements.

[11] On peut rappeler le fait que souvent chez les gitans, le plus « riche » n'est pas celui qui possède le plus, mais celui qui donne le plus aux autres.

[12] Il est presque comique que Michéa, lorsqu'il veut donner un exemple d'« indécence », parle d'un restaurant de luxe pour chiens et chats. De grâce, même Sarkozy serait probablement d'accord pour dire que c'est un peu trop !