

Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

# Michéa et le libéralisme : hommage critique

- Supplément du MAUSS - Articles -

Date de mise en ligne : mercredi 22 avril 2009

## **Description :**

Dans ses derniers ouvrages, Jean-Claude Michéa considère que les libéralismes politique et économique forment un tout cohérent. Philippe Corcuff conteste ce point de vue, en mettant en cause ce qui serait le substantialisme et l'idéalisme de Jean-Claude Michéa, dans une critique qui est toutefois présentée comme un hommage au travail du philosophe de Montpellier.

---

**Revue du Mauss permanente**

---

## Introduction

Le mot « libéral », au sens d « idées libérales », apparaîtrait en France en 1750 et le mot « libéralisme » en 1818. Mais on a l'habitude de considérer que la maturation d'idées « libérales » est antérieure. Avant même le recours aux mots (« libéral » et « libéralisme »), il y aurait des « pionniers » philosophiques du « libéralisme », ayant posé des jalons dans cette direction. L'anglais John Locke (1632-1704) et le français Montesquieu (1689-1755) feraient partie de ces « pionniers » du « libéralisme ».

On a ensuite l'habitude de distinguer au moins deux grands types de « libéralisme » :

a) Il y aurait un « libéralisme politique » mettant l'accent, d'une part, sur les droits individuels et collectifs, les libertés personnelles et politiques, la tolérance et, d'autre part, sur l'équilibre des pouvoirs face au danger de la tyrannie et de la concentration du pouvoir. Rappelons qu'on se situe alors largement à l'époque dans le cadre de régimes monarchiques de droit divin. Locke et Montesquieu seraient des précurseurs de ce libéralisme politique ; en France, Benjamin Constant (1767-1830) et Alexis de Tocqueville (1805-1859) incarneraient la maturité de ces idées libérales au XIX<sup>e</sup> siècle.

b) Il y aurait aussi un « libéralisme économique » mettant l'accent sur le rôle du marché comme régulateur principal des activités économiques, voire au-delà, sur la concurrence comme principe et sur le refus corrélatif de l'intervention de l'État dans le domaine économique. Une des figures de référence principale de ce « libéralisme économique » est l'Écossais Adam Smith (1723-1790), promoteur de « la main invisible du marché » dans *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776).

La question de philosophie politique, mais aussi de sociologie, qui nous occupera ici concerne les liens entre ces deux libéralismes : y a-t-il unité ou pluralité ? cohérence ou hétérogénéité ?

Pour aborder cette question, je partirai de la thèse d'un philosophe contemporain, Jean-Claude Michéa, dans son livre *L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale* [1](2007), précisée dans une suite intitulée *La double pensée. Retour sur la question libérale* (2008). Michéa défend ainsi l'hypothèse de l'unité des deux libéralismes, dans une logique critique à l'égard du libéralisme ainsi unifié. J'exposerai cette thèse, puis je la critiquerai, en prolongeant une réflexion antérieure (Corcuff, 2008).

Pourquoi avoir ajouté au titre : « hommage critique » ? Parce que c'est grâce à la confrontation avec la thèse de Michéa que j'ai pu éclaircir certains problèmes et avancer des pistes alternatives. Ce texte est donc à la fois une critique et un hommage au travail de Michéa. On oublie souvent que les idées des autres, quand elles sont solidement argumentées et/ou novatrices, même quand on ne les partage pas, nous aident à réfléchir. Nous devrions donc, beaucoup plus souvent, quand ils en valent la peine, remercier nos adversaires intellectuels. Ils contribuent, en quelque sorte, à nous « tirer vers le haut » sur le plan de la dynamique intellectuelle. Alors que certains de ceux qui pensent plutôt comme nous, quand ils sont répétitifs, peu inventifs, voire dogmatiques, nous tirent plutôt vers « le bas » intellectuellement, au sens où ils tendent à nous enfermer dans des évidences et freinent ainsi nos questionnements.

La discussion critique avec Michéa se déploiera sur deux grands plans associés : 1) celui du contenu de la philosophie politique, et 2) celui de la méthode d'analyse des idées politiques (qui nous amènera à puiser notamment des ressources dans la démarche sociologique).

Mon propos s'inscrira alors dans un dialogue « transfrontalier » entre philosophie politique et sociologie, qui récuse la réduction de l'une à l'autre, mais les considère comme deux registres autonomes de connaissance, entre lesquels des passages peuvent être établis. Ce dialogue « transfrontalier » entre philosophie politique et sociologie occupe beaucoup mon travail intellectuel depuis plusieurs années (voir aussi Corcuff, 2005).

Pour établir ce parcours, je demeurerai schématique et synthétique.

## Partie I Un débat de philosophie politique avec Jean-Claude Michéa

Je partirai de la thèse de Michéa (A), puis j'introduirai des grains de sable philosophique par rapport à elle (B).

### A La thèse de Jean-Claude Michéa : l'unité du libéralisme

Le premier chapitre du livre de Michéa *L'empire du moindre mal* s'intitule : « L'unité du libéralisme ». D'où la notion de « logique libérale », sur laquelle nous reviendrons quant à sa portée méthodologique. Michéa écrit ainsi :

« Mais parler de « logique libérale » implique également que, par-delà la multiplicité des auteurs et les nombreuses différences qui les opposent sur tel ou tel point, il est possible de traiter de libéralisme comme un courant dont les principes non seulement peuvent, mais, en fin de compte, *doivent* être philosophiquement unifiés. » (2007, pp.15-16)

Ainsi, dans un schéma intellectuel qui puise notamment dans Platon, le Multiple (la diversité) serait second, voire superficiel, alors que l'Un (l'unité) serait premier, plus fondamental, plus profond.

L'unité du libéralisme puiserait d'abord dans un pessimisme anthropologique. On entend ici anthropologie, non pas au sens d'une branche des sciences humaines modernes (au sens où l'on dit que Claude Lévi-Strauss est un anthropologue), mais au sens d'*anthologies philosophiques*, c'est-à-dire de conceptions philosophiques de ce que seraient les caractéristiques des humains et de la condition humaine. Or les individus seraient, selon les libéraux critiqués par Michéa, particulièrement marqués par des « passions belliqueuses » (*ibid.*, p.32). Parmi ces passions destructrices, il y aurait les prétentions contradictoires à incarner le Bien, transformées alors par les libéraux en risque de « tyrannie du Bien » (*ibid.*, p.11). D'où le projet :

« d'une société rationnelle, plaçant le fondement de son existence pacifiée dans la seule dynamique des structures impersonnelles du Marché ou du Droit » (*ibid.*, p.33)

Le libéralisme du Droit serait le libéralisme politique et le libéralisme du Marché le libéralisme économique. La philosophie politique libérale viserait alors non plus le mieux ou le meilleur, comme dans la logique de la cité idéale d'un Platon ou des auteurs utopistes, mais le moins mauvais, c'est-à-dire, selon les mots de Michéa, « la politique du

moindre mal » (*ibid.*, p.11).

En quoi les deux libéralismes, celui du Droit et celui du Marché, serait alors unifiés ? Ici le raisonnement passe chez Michéa du libéralisme politique au libéralisme économique. Partons donc du libéralisme du Droit. Michéa écrit ainsi :

« L autorité du Droit libéral n est, en effet, légitime (&) que parce qu elle se borne à arbitrer le mouvement brownien des libertés concurrentes, sans jamais faire appel à d autres critères que les *exigences de la liberté elle-même* ; lesquels se résument, pour l essentiel, à la seule *nécessité de ne pas nuire à autrui*. » (*ibid.*, p.38)

Mais l application de ce principe ouvrirait un vaste bazar de contradictions, conflits et questionnements infinis que le libéralisme aurait du mal à traiter avec les seuls moyens libéraux, dans le sens où il définirait avant tout une procédure de réglage des conflits (dans cette perspective, il serait principalement *procédural*), mais pas une définition substantielle du bien et du mal, du juste et de l injuste, etc. Ces questionnements infinis sont du type :

« De *quel droit*, en effet, une société libérale pourrait-elle empêcher un individu de se nuire à lui-même (&) ? Ou, si on se place sur le plan des rapports des individus entre eux, sur quelle base décider que le fait de critiquer une religion (ou de la tourner en dérision) ne *nuît* pas à l exercice de la liberté bien comprise des croyants ? Dans quelle mesure, à l inverse, les enseignements de telle ou telle religion sur le statut de la femme ou la nature de l homosexualité ne portent-ils pas directement atteinte aux droits des minorités ? » (*ibid.*, pp.38-39)

Michéa note alors :

« Devant ces questions multipliables à l infini, le Droit libéral est obligatoirement en grande difficulté. » (*ibid.*, p.39)

C est à ce point logique que s effectuerait la jonction entre libéralisme politique et libéralisme économique, basé lui sur la vision d un *homo Sconomicus*, c est-à-dire sur une anthropologie philosophique du calcul individuel de ses intérêts. Car il s agirait, pour le libéralisme politique, « de *sous-traiter aux mécanismes du Marché* le soin de résoudre les apories constitutives du Droit » (*ibid.*, p.48). C est ici l entrée en scène de la fameuse « main invisible » d Adam Smith, selon laquelle chacun poursuivant ses intérêts égoïstes en résulterait (magiquement !) une harmonie sociale, par la dynamique d ajustement des mécanismes de l offre et de la demande.

Michéa oppose à cette pensée libérale unifiée, ce qu il appelle un « socialisme originel », teinté d anarchisme, qui serait non contaminé par les idées libérales comme par les idées des Lumières du XVIIIe siècle (voir Michéa, 2002, et pour une critique Corcuff, 2004). Ce « socialisme originel » s appuierait sur une autre anthropologie philosophique, que Michéa associe à un écrivain britannique du XXe siècle, Georges Orwell (1903-1950). Cette base anthropologique serait « la *common decency* (c est-à-dire un minimum de valeurs partagées et de solidarité collective effectivement pratiquée) » (Michéa, 2007, p.54). Cette *common decency* constituerait une potentialité de

l'humanité, travaillée historiquement, particulièrement enracinée dans les sociabilités des classes populaires, que le projet libéral s'efforcerait de détruire.

Que peut-on dire dans un premier temps par rapport à cette présentation synthétique ? Que Michéa a mis en évidence :

- a) des limites dans la façon dont le libéralisme politique permet de penser les relations sociales propres à une société stabilisée, tant à cause de la faiblesse de ses bases anthropologiques que, de manière liée, de sa logique du « moindre mal » procédural ;
- b) la plus grande faiblesse encore, dans l'analyse des potentialités anthropologiques de l'humanité, du libéralisme économique ;
- c) Une connexion philosophique et historique possible entre libéralisme politique et libéralisme économique.

Mais, il n'a pas démontré une connexion nécessaire, tant philosophique qu'historique, entre libéralisme politique et libéralisme économique. Ainsi d'autres connexions sont possibles. Si on s'arrête, par exemple, sur des expériences historiques :

- a) la social-démocratie suédoise des années 1970 apparaît marquée par une importante intervention et place de l'État (impôts et redistribution fiscale, services publics, protection sociale), ce qui est assez éloigné des dogmes du libéralisme économique, avec pourtant un fort développement des droits individuels et collectifs caractéristiques d'un libéralisme politique particulièrement avancé dans le monde occidental ;
- b) en 1973, après le coup d'État du général Pinochet, le Chili devient une dictature militaire (absence de libertés politiques, d'élections, usage de la torture, etc.), et pourtant c'est à ce moment là que le libéralisme économique se développe ; le Chili étant même une des expériences pionnières du néolibéralisme économique, qui ensuite submergera le monde dans les années 1980.

Par ailleurs, si le libéralisme politique a des dimensions procédurales importantes, il n'est pas sans contenu éthique substantiel, contrairement à ce que laisse entendre Michéa. Ses principes prennent appui sur un principe de *commune humanité* (tous les humains sont humains au même titre), rompant avec la vision hiérarchique des sociétés d'Ancien Régime.

Enfin, l'histoire des mouvements ouvriers et des socialismes européens apparaît particulièrement marquée par un métissage entre des traditions populaires et des idées puisées dans les Lumières et dans le libéralisme politique. Ainsi la classique recherche de l'historien britannique Edward P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (1984 ; 1<sup>e</sup> éd. : 1963), traçant la genèse du mouvement ouvrier anglais entre 1780 et 1832, met notamment l'accent sur un « jacobinisme anglais radical » dans les années 1790, se situant dans le sillage de la Révolution française et se métissant avec des expériences populaires et des ressources religieuses, notamment, dans l'émergence d'une conscience de classe ouvrière. Quant à la France, l'historien et sociologue américain William H. Sewell (1983) situe l'émergence d'une « conscience de classe » vers 1830-1848 dans le métissage, encore, entre le langage des corporations d'Ancien Régime et le langage républicain de la Révolution française. La quête d'une pureté populaire originelle chez Michéa semble mal résister à la confrontation avec les enchaînements historiques effectifs.

### **B Grains de sable philosophiques**

Je vais envisager rapidement maintenant quelques grains de sable philosophiques dans la construction trop lisse et cohérente de Michéa.

### a) Contradictions d'un libéral : Adam Smith (1723-1790)

Adam Smith n'est pas seulement le promoteur de l'*homo Sconomicus* et de « la main invisible » du marché dans *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776). C'est aussi un philosophe moral, auteur d'une *Théorie des sentiments moraux* (publiée initialement en 1759 et révisée sans modification notable, après la publication de *La richesse des nations*, en 1790).

Or ce deuxième livre développe une anthropologie de « la sympathie » (chapitre I), c'est-à-dire un sentiment qui conduit les hommes à rechercher l'approbation des autres être humains, associé à un « plaisir de la sympathie réciproque » (chapitre II). Cette sympathie apparaît première anthropologiquement, vis-à-vis de l'égoïsme, car, écrit Adam Smith :

« Le plaisir comme la douleur sont toujours éprouvés si simultanément, et souvent à propos d'occasions si frivoles, qu'il semble évident qu'ils ne peuvent dériver de la considération d'un intérêt personnel » (Smith, 1999, p.33).

Il y a là une contradiction s'intégrant mal dans le schéma de Michéa. Contradiction qu'il balaye d'un revers de main un peu rapide dans une note de bas de page, en avançant de manière peu informée :

« Cet équilibre nécessairement instable entre le paradigme de l'égoïsme et celui de la sympathie finit toujours pas tourner à l'avantage du premier » (Michéa, 2007, p.133).

### b) Le libéralisme politique contre le néolibéralisme économique ? Actualité de ressources puisées dans Montesquieu (1689-1755)

Montesquieu est considéré comme un des précurseurs du libéralisme politique. Dans *De l'esprit des lois* (1748), il appuie ce libéralisme politique sur une anthropologie pessimiste des pouvoirs. Car il note :

« C'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser ; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites » (Montesquieu, 1995, XI, 4, <http://classiques.uqac.ca/classique...>).

D'où la conséquence politique qu'il en tire du point de vue d'une limitation réciproque des pouvoirs :

« Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, *par la disposition des choses*, le pouvoir arrête le pouvoir » (*ibid.*).

Pourquoi Michéa ne voit-il pas une connexion possible entre cette ligne de pensée et sa propre critique anarchiste, qu'il emprunte à Orwell, du « désir de pouvoir » (Michéa, 2007, p.163) ? Un des premiers socialistes français, pionnier de l'anarchisme, artisan imprimeur et philosophe autodidacte, Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) s'est d'ailleurs inspiré de formules de Montesquieu, dans son *Du principe fédératif* (1863) ou sa *Théorie de la propriété* (1865). Ne peut-on alors penser en même temps potentialités sociables et potentialités oppressives de l'humanité, travaillées historiquement à chaque fois dans des configurations sociales différentes, et donc mettre en tension optimisme anthropologique et pessimisme anthropologique ?

Par ailleurs, la critique de la toute-puissance hégémonisante du marché pourrait être mise en cause dans une perspective libérale de limitation réciproque des pouvoirs : un certain *libéralisme politique* pourrait nourrir la critique du *néolibéralisme économique* (voir Corcuff, 2008). Certes Montesquieu a lui-même eu l'illusion en son temps, alors que « l'économie de marché » capitaliste n'existait pas encore mais uniquement des formes marchandes partielles, du « doux commerce » :

« Le commerce guérit des préjugés destructeurs et c'est presque une règle générale que, partout où il y a des mSurs douces, il y a du commerce ; et que partout où il y a du commerce, il y a des mSurs douces. » (Montesquieu, 1995, XX, 1, <http://classiques.uqac.ca/classique...>)

Et d'ajouter :

« L'effet naturel du commerce est de porter à la paix. » (*ibid.*, XX, 2, <http://classiques.uqac.ca/classique...>)

Mais il faut resituer, comme Albert Hirschman, ce point de vue, adjacent par rapport à l'architecture de *L'esprit des lois*, dans son contexte intellectuel :

« On ne saurait mieux exprimer la grande espérance de l'époque, à savoir que les intérêts le commerce et ses instruments, tels la lettre de change parviendront à juguler les passions et à prévenir les actions méchantes que celles-ci inspirent aux grands. » (Hirschman, 1997, p.69)

Et il faudrait prendre en compte les réserves de Montesquieu lui-même à l'égard des dégâts collatéraux d'un commerce pas seulement facteur de douceur. Car « l'esprit de commerce » s'opposerait à « ces vertus morales qui font qu'on ne discute pas toujours ses intérêts avec rigidité, et qu'on peut les négliger pour ceux des autres » et ne favoriserait pas « l'hospitalité envers un étranger » (Montesquieu, 1995, XX, 2, <http://classiques.uqac.ca/classique...>).

Ainsi, pour ces diverses raisons, l'apologie tempérée et historiquement située du « doux commerce » chez Montesquieu ne remet pas en cause une connexion possible aujourd'hui entre libéralisme politique et critique du néolibéralisme économique, eu égard aux dégâts constatés de « l'économie de marché » capitaliste réellement existante.

### c) Socialisme et ressources libérales : le cas de Jean Jaurès (1859-1914)

Enfin, dernier grain de sable dans la machine philosophique à produire de la cohérence intellectuelle proposée par Michéa : une des figures marquantes du socialisme français, Jean Jaurès. Car Jaurès va associer des éléments du « socialisme originel » dont parle Michéa avec des éléments du libéralisme politique dans une perspective de rupture avec le capitalisme. Pour Michéa, Jaurès doit alors vraisemblablement incarner un auteur horriblement contaminé, impur, caractérisé par un métissage inacceptable entre socialisme et libéralisme politique (voir aussi Chaniel, 2001, pp.187-202). Prenons deux textes de Jaurès.

Dans « Socialisme et liberté » (1898), il se revendique de l'héritage du libéralisme politique, en associant la question des libertés individuelles à celle de « la propriété sociale » dans la perspective d'une société non-capitaliste. Pour lui, le socialisme constitue même un meilleur cadre social que le capitalisme pour approfondir l'individualisme républicain de la Révolution française. Il écrit ainsi (de quoi faire sursauter Michéa !) :

« Le socialisme est l'individualisme logique et complet. Il continue, en l'agrandissant, l'individualisme révolutionnaire. » (Jaurès, 2006-b, p.346).

Mais dans « Le socialisme est une morale » (1894), Jaurès n'oublie pas les vertus de la *common decency* chères à Orwell et à Michéa. Il écrit notamment :

« Je dis que le socialisme est en lui-même une morale. Il l'est pratiquement et théoriquement. Pratiquement, il développe de plus en plus dans les multitudes humaines, jusqu'ici livrées à l'incohérence et à l'égoïsme des efforts individuels, l'idée de solidarité. » (Jaurès, 2006-a, p.206)

Pour Jaurès ni les acquis du libéralisme politique, ni même une forme plus développée d'émancipation individuelle ne sont suffisants pour bâtir une société meilleure, mais ils en sont des composants importants.

À travers ces différents exemples, ce ne sont pas toutes les analyses et les questions de Jean-Claude Michéa qui s'évanouissent, mais ce sont la systématisme et le caractère unilatéral de sa thèse qui s'en trouvent ébranlés.

## Partie II Des différences méthodologiques avec Jean-Claude Michéa

Mes différences avec Michéa, dans l'approche de la question de philosophie politique « unité ou pluralité du/des libéralisme(s) ? », ont aussi à voir avec des problèmes méthodologiques, c'est-à-dire les postures et les outils avec lesquels nous bâtissons nos raisonnements. Ma conception engage un autre rapport au traitement des idées et de leur histoire dans les sociétés humaines. On a souvent tendance, de l'extérieur des métiers intellectuels, à ne s'intéresser principalement qu'aux contenus des thèses et des débats, en délaissant les savoir-faire et les instruments avec lesquels sont produits ces contenus. Or il y a une matérialité pratique (comme chez les boulangers ou les plombiers) des élaborations intellectuelles, y compris philosophiques, qui a de grands effets sur les énoncés en discussion. Éclairons donc quelques éléments de la tuyauterie philosophique.

### A Méthodologie de Michéa : la notion de « logique libérale »

Dans son livre *La double pensée*, Michéa défend la notion de « logique libérale ». Il reconnaît que sa démarche s'efforce de « rassembler une multiplicité d'auteurs et d'œuvres sous une catégorie philosophique commune » (Michéa, 2008, p.209). Son concept de « logique libérale », relèverait alors à la fois d'une cohérence intellectuelle de départ et d'un processus historique déployant des effets dans le temps, non envisagés par les penseurs initiaux. Michéa parle ainsi de :

« L'idée d'un système de contraintes théoriques suffisamment cohérent pour induire de lui-même des effets destinés à s'étendre bien au-delà de l'intention initiale des Pères fondateurs. » (*ibid.*, p.215)

Cette vision *a priori* cohérente des courants intellectuels, des auteurs et des idées, je la nommerai, dans une visée critique, *substantialiste*, c'est-à-dire que les données intellectuelles sont plutôt vues d'abord comme des substances homogènes. Le substantialisme participe de ces pathologies ordinaires actives dans le langage philosophique, selon Ludwig Wittgenstein, et qui consiste dans la « recherche d'une substance qui réponde à un substantif » (Wittgenstein, 1965, p.51). Derrière le substantif « le libéralisme », adossé à l'outillage méthodologique de « la logique libérale », Michéa apparaît en quête d'une substance. J'opposerai à cette tendance une vision plus souple puisée chez Michel Foucault.

Par ailleurs ce substantialisme des idées est associé chez Michéa à un *idéalisme*, c'est-à-dire une posture dans laquelle les idées ont un rôle moteur dans la production historique du monde social. Michéa donne ainsi, dans *L'empire du moindre mal*, « un rôle central au projet idéologique moderne » (Michéa, 2007, p.67), visant à « matérialiser les dogmes » (*ibid.*, p.68) dans la réalité. C'est Marx qui nous aidera à critiquer cette tendance idéaliste.

Cette double dimension substantialiste et idéaliste apparaît profondément inscrite dans l'histoire du métier d'enseignant de philosophie comme dans les corps mêmes des philosophes : techniques de pensée, évidences, impensés, etc., générés à travers des apprentissages et la répétition d'exercices traditionnels (comme la dissertation de philosophie). Je renvoie ici aux analyses sociologiques de Pierre Bourdieu et de Louis Pinto dans un numéro de la revue *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* de 1983.

### B Pistes critiques : Michel Foucault (1926-1984) et Karl Marx (1818-1883)

Je ne livrerai ici que quelques pistes à partir de Foucault et de Marx.

a) Michel Foucault (1926-1984) : la critique des « synthèses toutes faites » et des « continuités irréfléchies »

La cohérence, l'unité, la continuité des idées entre elles, à travers les notions traditionnelles de l'histoire classique des idées et de la philosophie comme « auteur », « influence » et « œuvre » ne va pas de soi, ne constitue pas le seul découpage possible dans les agencements des idées. Un philosophe contemporain hétérodoxe, pratiquant en même temps le métier d'historien, Michel Foucault, l'a mise en évidence dans deux textes de 1969 : le livre *L'archéologie du savoir* et la conférence « Qu'est-ce qu'un auteur ? ».

Foucault parle de « synthèses toutes faites » (Foucault, 1969, p.32) et de « continuités irréfléchies » (*ibid.*, p.36))

pour ces notions d « auteur », d « influence » et d « Suvre ». C est-à-dire que la continuité et la cohérence des idées postulées dès le départ se trouvent, peu miraculeusement, retrouvées à la fin de l analyse.

Foucault ne refuse pas qu il puisse y avoir des continuités et des cohérences entre idées, mais il demande que les contradictions, voire les hétérogénéités ne soient pas écrasées par avance, par le présupposé de cohérence. Dans *L archéologie du savoir*, il parle alors prudemment de :

« précaution pour mettre hors circuit *les continuités irréflechies* par lesquelles on organise, par avance, le discours qu on entend analyser » (*ibid.*, p.36)

Et il ajoute :

« Non point, certes, les récuser définitivement, mais secouer la quiétude avec laquelle on les accepte ; montrer qu elles ne vont pas de soi » (*ibid.*, p.37))

À l invitation de Foucault, soyons donc plus prudents et plus ouverts aux contradictions et aux hétérogénéités dans l approche de l histoire des idées que ne l est Michéa, qui se situe dans le sillage de l approche traditionnelle de l histoire de la philosophie.

b) Karl Marx (1818-1883) : les idées et la vie socio-historique

Les idées sont aussi inscrites dans un monde socio-historique, avec des rapports sociaux, des conflits sociaux, des groupes sociaux, des expériences sociales individualisées singulières, etc. Elles ne se situent alors pas dans un « ciel pur des idées », du haut duquel elles se déploieraient dans le monde comme un couteau dans du beurre. Cette deuxième précaution, on la doit à Marx, et elle a ensuite imprégné nombre de travaux de la sociologie contemporaine.

Il y a certes dans certains textes et passages de Marx la pente réductrice d une causalité principalement économique, d un déterminisme économique. C est la tendance à considérer que c est la logique économique de la société qui tend à être la source, la cause du monde des idées. Cette pente *économiste* a souvent été reprise et amplifiée par les courants qui se réclament du « marxisme ». Michéa a raison de critiquer cette tendance. Mais nous n avons pas uniquement le choix, dans l analyse des idées, entre économisme et idéalisme, ou même entre déterminisme et « ciel pur des idées ».

Car les écrits de Marx, composites comme ceux de la plupart des auteurs, ne se réduisent pas à un économisme, ni à un déterminisme. Il y a d abord ici une ambiguïté dans le terme même de « déterminations » pour appréhender le rapport entre la vie sociale et les idées. En sciences sociales aujourd hui, « déterminations » renvoie souvent à « causes », et l on parle alors de « déterminisme ». Mais « déterminé », ce peut être aussi simplement un synonyme de « qualifier », « spécifier », donner une qualité à un phénomène, dans la mesure où ce phénomène n est pas alors « indéterminé ». Ainsi quand Marx et son compagnon Friedrich Engels (1820-1895) écrivent dans *L idéologie allemande* (1845-1846) :

« Ce n est pas la conscience qui détermine la vie, c est la vie qui détermine la conscience. » (Marx et Engels, 1982, p.1057)

n indiquent-ils pas en ce sens que c est telle ou telle « vie » singulière qui fournit ses qualités, ses matériaux, ses expériences à telle ou telle « conscience » singulière, sans dire nécessairement que la vie est la cause mécanique de ce qui se passe dans la conscience, et encore moins que c est l économique qui détermine la conscience ? Les deux auteurs précisent d ailleurs :

« on part des individus eux-mêmes, réels et vivants, et l on considère la conscience uniquement comme *leur* conscience. » (*ibid.*)

Et ces individus « réels et vivants » ont « une manière déterminée de manifester leur vie », « un certain *mode de vie* » (*ibid.*, p.1055).

C est dans cette perspective que Marx et Engels caractérisent l activité intellectuelle comme « le langage de la vie réelle », et non l économique comme la cause de la vie intellectuelle :

« La production des idées, des représentations, de la conscience est, de prime abord, directement mêlée à l activité et au commerce matériels des hommes : elle est le langage de la vie réelle. » (*ibid.*, p.1056)

Ainsi les idées seraient mêlées à la vie socio-historique, aux relations sociales, seraient imbriquées en elles, elles les exprimeraient, sans penser qu elles n en seraient que des causes mécaniques, selon une vue déterministe.

Dans le cadre de cette interprétation, les idées exprimeraient les dimensions de la vie, en constituant une dimension de la vie. Elles feraient alors l objet d usages et d appropriations sociales et historiques diversifiées. Elles seraient travaillées par des contradictions sociales et nourrirait des contradictions sociales. Mais on ne serait pas face à une logique *a priori* unifiée rentrant comme dans du beurre dans le monde social pour « s appliquer » uniformément. Avec des ambiguïtés, Marx et Engels auraient ouvert la voie à une sociologie des idées rompant avec l idéalisme, mais de manière non nécessairement économiste et déterministe, à la différence d une série de « marxistes » ultérieurs.

### Conclusion

Pour conclure provisoirement le débat engagé dans ce texte, je dirais que les différences dans l appréciation de questions de philosophie politique ne sont pas sans rapports avec les modes de raisonnement, la méthodologie à laquelle on recourt. Gardons-nous de discuter des idées sans prendre en compte les modalités techniques de production de ces idées !

Et je rappellerai que je n aurai pas pu effectuer ce parcours critique sans les livres de Jean-Claude Michéa. Ce texte est donc bien un hommage à ses travaux, un hommage critique.

### Bibliographie

Bourdieu Pierre, 1983, « Les sciences sociales et la philosophie », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* n47-48, juin, <http://www.persee.fr/web/revues/hom...> ?

- Chaniel Philippe, 2001, *Justice, don et association La délicate essence de la démocratie*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S.
- Corcuff Philippe, 2004, « Impasse Michéa » (pub. initialement dans *Charlie Hebdo*, n556, 12 février 2003), repris dans *Prises de tête pour un autre monde*, Paris, Textuel
- Corcuff Philippe, 2005, *Les grands penseurs de la politique Trajets critiques en philosophie politique*, Paris, Armand Colin, coll. « 128 »
- Corcuff Philippe, 2008, « Les traditions libérales et les gauches : pistes critiques en philosophie politique » (communication à un colloque universitaire de décembre 2006 à Lyon), repris sur Mediapart, 28 mai, <http://www.mediapart.fr/club/blog/p...>
- Foucault Michel, 1969, *L archéologie du savoir*, Paris, Gallimard
- Foucault Michel, 2001, « Qu est-ce qu un auteur ? » (conférence de 1969), repris dans *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto »
- Hirschman Albert O, 1997, *Les passions et les intérêts Justifications politiques du capitalisme à son apogée* (1e éd. : 1977), trad. franç., Paris, PUF, coll. « Quadrige »
- Jaurès Jean, 2006-a, « Le socialisme est une morale » (1e éd. : 1894), repris dans *Rallumer tous les soleils*, textes choisis et présentés par Jean-Pierre Rioux, Paris, Omnibus
- Jaurès Jean, 2006-b, « Socialisme et liberté » (1e éd. : 1898), repris dans *Rallumer tous les soleils, ibid.*
- Marx Karl, Engels Friedrich, 1982, *L idéologie allemande* (manuscrit écrit en 1845-1846), repris dans K. Marx, *Ruvres III*, trad. franç. et présentation de Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade »
- Michéa Jean-Claude, 2002, *Impasse Adam Smith Brèves remarques sur l impossibilité de dépasser le capitalisme sur sa gauche*, Castelnau-le-Lez, Climats
- Michéa Jean-Claude, 2007, *L empire du moindre mal Essai sur la civilisation libérale*, Paris, Climats/Flammarion
- Michéa Jean-Claude, 2008, *La double pensée Retour sur la question libérale*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais »
- Montesquieu, 1995, *De l'esprit des lois* (1e éd. : 1748), édition électronique, Université du Québec à Chicoutimi, « Les classiques des sciences sociales », version de 1758 publiée initialement à Paris, édition Gallimard, coll. « Folio », en 1995 ; mise à jour électronique du 17 octobre 2008, <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.m...>
- Pinto Louis, 1983, « L école des philosophes La dissertation de philosophie au baccalauréat », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* n47-48, juin, <http://www.persee.fr/web/revues/hom...> ?
- Proudhon Pierre-Joseph, 1999, *Du principe fédératif* (1e éd. : 1863), éd. partielle, Paris, Romillat
- Proudhon Pierre-Joseph, 1997, *Théorie de la propriété* (1e éd. posth. : 1865), Paris, L Harmattan, coll. « Les introuvables »
- Sewell William H, 1983, *Gens de métiers et révolutions Le langage du travail de l Ancien Régime à 1848* (1e éd. : 1980), trad. franç., Paris, Aubier Montaigne
- Smith Adam, 1976, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1e éd. : 1776), trad. franç., Paris, Gallimard, coll. « Folio »
- Smith Adam, 1999, *Théorie des sentiments moraux* (1e éd. : 1759, révisée en 1790), trad. franç., Paris, PUF
- Thompson Edward P., 1984, *The Making of the English Working class* (1e éd. : 1963), Harmondsworth, Penguin Books
- Wittgenstein Ludwig, 1965, *Le cahier bleu* (cours de 1933-1934), repris dans *Le Cahier bleu et Le Cahier brun*, trad. franç., Paris, Gallimard, coll. « TEL »

\* Ce texte a été établi, et quelque peu complexifié, à partir d'un cours destiné à des lycéens de classe terminale dans le cadre du programme « Égalité des chances et démocratisation », à l'Institut d'Études Politiques de Lyon, le 4 février 2009. Le maintien de ce programme (destiné aux lycées les plus défavorisés de la région lyonnaise dans la perspective de la préparation du concours d'entrée dans les IEP) au cours du mouvement de grève s'opposant aux contre-réformes universitaires du gouvernement a été décidé par l'Assemblée Générale des enseignants-chercheurs et des enseignants de l'IEP de Lyon.

---

[1] On pourra lire dans la RDMP [une recension](#) de cet ouvrage ainsi que la transcription d'un [débat avec Michéa](#) organisé par le MAUSS. NDLR