



# ORWELL ÉDUCATEUR

*Jean-Claude  
Michéa*

  
Grasset

***Du même auteur :***

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

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

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

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

*Impasse Adam Smith*, 2002, Climats.

*L'Empire du moindre mal*, 2007, Climats.

*La Double Pensée*, 2008, Flammarion-Champs essais.

**Jean-Claude Michéa**

**ORWELL ÉDUCATEUR**

*CLIMATS*

CLIMATS  
87, quai Panhard et Levassor  
75647 Paris cedex 13  
ISBN : 978-2-0812-2489-6

« Certes, il existe bien d'autres moyens de se trouver, d'échapper à l'étourdissement dans lequel on se meut d'ordinaire comme dans un sombre nuage, et de venir à soi, mais je n'en connais pas de meilleur que de se souvenir de ses maîtres et de ses éducateurs. C'est pourquoi je songe aujourd'hui au seul professeur, au seul maître dont j'aie eu à m'enorgueillir, Arthur Schopenhauer, pour me souvenir d'autres plus tard. »

**NIETZSCHE**, *Schopenhauer éducateur*

« Être humain consiste essentiellement à ne pas rechercher la perfection, à être parfois prêt à commettre des péchés par loyauté, à ne pas pousser l'ascétisme jusqu'au point où il rendrait les relations amicales impossibles, et à accepter finalement d'être vaincu et brisé par la vie, ce qui est le prix inévitable de l'amour que l'on porte à d'autres individus. Sans doute l'alcool, le tabac et le reste sont-ils des choses dont un saint doit se garder, mais la sainteté est elle-même quelque chose dont les êtres humains doivent se garder. »

**Orwell**, 1949

« Il faut que le révolutionnaire, dur pour lui-même, le soit aussi pour les autres. Toutes les sympathies, tous les sentiments qui pourraient l'attendrir et qui naissent de la famille, de l'amitié, de l'amour ou de la reconnaissance, doivent être étouffés en lui par l'unique et froide passion de l'œuvre révolutionnaire. Il n'existe plus pour lui qu'une jouissance, qu'une consolation, qu'une récompense, qu'une satisfaction : le succès de la Révolution. Il ne doit avoir jour et nuit qu'une pensée et un but : la destruction inexorable. Et tout en poursuivant de sang-froid et sans répit l'accomplissement de ce dessein, il doit se tenir prêt à mourir, mais prêt aussi à tuer de ses propres mains tous ceux qui s'opposent à sa réalisation. »

**NETCHAÏEV**, *Catéchisme révolutionnaire*, 1869

« Neuf fois sur dix, un révolutionnaire n'est qu'un arriviste avec une bombe dans sa poche. »

**Orwell**, 1939

Les œuvres de George Orwell sont citées d'après la traduction française (de Anne Krief, Bernard Pecheur et Jaime Semprun), en quatre volumes, aux éditions Ivrea-L'Encyclopédie des Nuisances, de *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*. Ces quatre volumes auxquels renvoient les notes de l'auteur, s'intitulent *Essais, articles, lettres (I, II, III et IV)*.

## AVANT-PROPOS

Le point de départ de ce bref essai est un entretien réalisé par écrit avec Aude Lancelin, dont une version abrégée est parue dans le dossier que *le Nouvel Observateur* du 29 mai 2003 a consacré au centenaire de la naissance de George Orwell. Autour des cinq thèmes qui composaient cet entretien, j'ai agencé tout un édifice de scolies et de notes dont le désordre, je l'espère, n'est qu'apparent : leur structure doit, normalement, dessiner une spirale. Mon intention, en adoptant cette forme de construction kaléidoscopique **(a)**, était de mettre à la disposition du lecteur une sorte de *boîte à outils* philosophique, d'une cohérence suffisante pour autoriser un démontage élémentaire de l'imaginaire capitaliste, tel qu'il domine à présent une part croissante de nos esprits. L'idée, en effet, selon laquelle il serait possible de *déconstruire* l'emprise étouffante que l'Economie et la Technique modernes exercent sur notre vie quotidienne, sans procéder *en parallèle* (et même, dans bien des cas, *au préalable*) à une *décontamination* systématique de nos imaginaires individuels, me paraît, à la lumière de décennies d'aventures politiques dont l'échec était programmé, définitivement naïve et utopique. Je ne parle évidemment pas ici des multiples bénéfiques secondaires, en termes de carrière personnelle ou de notoriété médiatique, que l'application mécanique et répétitive de cette idée a toujours pu procurer, par ailleurs, aux différents politiciens *professionnels* de la Gauche et de l'Extrême Gauche. On le voit, il s'agissait moins, dans cet essai, d'exposer la Philosophie politique de George Orwell dans sa vérité historique, que d'en mettre à l'épreuve les catégories fondamentales pour essayer de penser, aussi précisément que possible, le *cours présent des choses* et ce vers quoi il nous emporte. Tel est, je crois, l'usage le plus fidèle des leçons d'un *éducateur*, et qui rend celui-ci – quand, à l'image d'Orwell, il mérite au plus haut point ce nom – tellement précieux et donc « aussi difficile que rare (b) ».

(a). Cet effet kaléidoscopique ne pourra se manifester dans sa logique réelle que si le lecteur ne se laisse pas interrompre à tout moment par le surgissement frénétique des scolies et des notes. Il est donc indispensable (et de surcroît beaucoup plus simple) de lire cet essai dans l'ordre où il se donne : d'abord la question, puis les scolies qui la développent et, enfin, les notes qui accompagnent ces scolies. C'est, en tout cas, en prévision de cette lecture linéaire que j'ai agencé les différents moments du texte.

(b). Selon les mots célèbres que Spinoza (cet autre éducateur du genre humain) a choisi de placer à la fin de *l'Ethique*.

« Assumer sa responsabilité politique signifie aujourd’hui se soumettre aux orthodoxies et aux “lignes de parti”, avec toute la pusillanimité et la malhonnêteté que cela implique. À la différence des écrivains victoriens – et ce n’est pas à notre avantage –, nous vivons dans un monde d’idéologies nettement définies et nous sommes généralement capables de discerner les pensées hérétiques au premier coup d’œil. Un homme de lettres moderne vit et écrit dans une crainte permanente – qui est d’ailleurs moins celle de l’opinion publique au sens le plus large que de l’opinion de son milieu. Par chance, il n’y a en général pas qu’un seul milieu ; en revanche, il existe toujours une orthodoxie dominante : y contrevenir demande un caractère coriace et implique parfois de voir ses revenus réduits de moitié pendant des années d’affilée. Manifestement, depuis une quinzaine d’années, l’orthodoxie dominante, notamment parmi les jeunes, est “de gauche”. Les mots clés sont “progressiste”, “démocrate” et “révolutionnaire”, alors que les étiquettes qu’il faut à tout prix éviter de se voir accoler sont celles de “bourgeois”, de “réactionnaire” et de “fasciste”. De nos jours, presque tout le monde, y compris la plupart des catholiques et des conservateurs, est “progressiste”, ou du moins souhaite être tenu pour tel. Personne, que je sache, ne se définit jamais comme “bourgeois”, de même qu’aucun individu assez cultivé pour avoir entendu le terme ne se reconnaît jamais coupable d’antisémitisme. Nous sommes absolument tous de bons démocrates, antifascistes et anti-impérialistes, affranchis de tout respect pour la hiérarchie sociale comme de tout préjugé racial, et ainsi de suite. »

**Orwell, 1948**



## Question I

A. L.

« Aujourd'hui, je ne vois pas qu'il existe un seul écrivain dont l'œuvre pourrait nous être d'un usage pratique plus urgent et plus immédiat » écrivait Simon Leys dans *Orwell ou l'horreur de la politique*. Vingt ans plus tard, partagez-vous ce point de vue ?

Si Orwell est, effectivement, un auteur d'une telle importance politique, c'est parce qu'il incarne de façon exemplaire ce que le XX<sup>e</sup> siècle aura, en définitive, détesté par-dessus tout : un esprit libre. J'appelle ici « esprit libre » celui qui, quand il doit juger la valeur d'une idée, ne songe pas d'abord à contrôler si elle est politiquement correcte ou conforme à la « ligne » juste. Il se soucie seulement de déterminer dans quelle mesure elle rend le monde où nous vivons un peu plus intelligible et, par conséquent, un peu plus maîtrisable par les hommes ; et cela, on ne devrait pas avoir à le préciser, même si le prix à payer pour l'acquisition d'une clarté nouvelle implique une mise en question de son confort intellectuel ou le renoncement à ses privilèges. De ce point de vue, comme l'écrit encore Simon Leys, Orwell « était vraiment un de ces moines iconoclastes et inspirés qui, pour réchauffer le couvent par une froide nuit d'hiver, n'hésitent pas à prendre une hache et à faire du petit bois avec les statues saintes <sup>1</sup> ». C'est, avant tout, cette inaptitude radicale à l'esprit d'orthodoxie, comme à tous les jeux de pouvoir liés à ce dernier (A), qui explique l'intérêt philosophique exceptionnel des essais de George Orwell. Non seulement, en effet, et comme chacun peut le constater par lui-même, son Socialisme n'y est jamais doctrinaire (sans doute aussi parce qu'il s'est réellement édifié au contact des classes populaires et à l'épreuve de leurs luttes) ; mais, surtout, c'est un Socialisme qui se configure d'emblée (de façon, d'ailleurs, le plus souvent intuitive) au plus loin des différentes théologies qui ont constitué notre Modernité ; à commencer, évidemment, par les deux théologies majeures, à la fois rivales et complémentaires, de l'Etat et du Marché. C'est parce que nous vérifions toujours un peu plus à quelles impasses dramatiques ces théologies conduisent l'humanité, que le détour par Orwell apparaît, à juste titre, aussi indispensable qu'urgent.

## Scolies I

[A]

*[... comme à tous les jeux de pouvoir liés à ce dernier...]*

La question du pouvoir est au centre de la philosophie de George Orwell au point que l'on peut dire que ses positions socialistes y sont à chaque instant surdéterminées par une sensibilité anarchiste. Cela ne signifie pas qu'Orwell ait été effectivement convaincu de la nécessité d'abolir toute forme de pouvoir politique séparé (a). Cela signifie, de façon infiniment plus radicale, que la *volonté de puissance* (c'est-à-dire le sentiment de ne pouvoir exister qu'à travers l'*emprise*, matérielle ou psychologique, que l'on cherche à exercer, d'abord sur ses proches puis sur tous ses semblables) a toujours été, aux yeux d'Orwell, *l'obstacle psychologique fondamental* à l'édification d'une société décente. C'est donc très logiquement que la plus grande partie de son œuvre est consacrée à élucider cette question décisive : pourquoi et comment certains humains (dont O'Brien est, dans *1984*, le fascinant symbole) en viennent-ils à développer la plus étrange perversion qui soit : *l'amour du pouvoir* (b) ? Parmi toutes les réponses qu'il avance (et elles sont multiples), l'une des plus intéressantes, à mon sens, est celle qui lie cette perversion à *l'immaturité*, entendons à la persistance, chez l'individu devenu théoriquement adulte, de cet « instinct qui pousse le petit enfant à brailler pour qu'on s'occupe de lui » (*Pourquoi j'écris*, 1946). Pour retraduire cette idée dans des mots étrangers à Orwell, je dirais que *l'homme de pouvoir* (qui peut, bien sûr, être une femme) est d'abord cet être pathétique et grotesque qui, pour son malheur, (et, naturellement, pour celui des autres) continue d'être soumis, une fois « adulte », aux caprices impitoyables de son *ego* ; autrement dit, aux effets de cette construction imaginaire – héritage encombrant de notre idéal de toute-puissance infantile – dont la plupart des humains ont fini par apprendre à se détacher afin de pouvoir advenir comme *sujets* ; c'est-à-dire comme individus réellement autonomes, dotés, à ce titre, du *sens des autres* et devenus, par conséquent, capables d'amour et de *common decency* (c). Remarquons, au passage, que cette analyse psychologique ne comporte pas seulement des implications politiques (la possibilité, par exemple, de dépasser la confusion classique entre l'autonomie individuelle véritable et ses multiples contrefaçons égoïstes et narcissiques, toujours fondées, en dernière instance, sur une dépendance non résolue à des histoires d'enfance) (d). Elle permet également à Orwell de préciser certains aspects de sa théorie de l'écriture. Il est impossible – reconnaît-il ainsi – de devenir un véritable écrivain si l'on a pas conservé en soi une certaine fidélité aux obsessions de son enfance (et c'est probablement pourquoi « tous les écrivains sont imbus d'eux-mêmes, égoïstes, et paresseux<sup>2</sup> »). Mais « à côté de cela – corrige-t-il aussitôt – il est aussi vrai que l'on ne peut rien écrire de lisible sans s'efforcer constamment d'effacer sa propre personnalité. La bonne prose est comme une vitre transparente (*like a window pane*) ».

(a). Si les limites de la démocratie « représentative » contemporaine sont devenues désormais évidentes (une véritable souveraineté populaire est impensable là où la représentation des autres

peut devenir un *métier* et fonder des *carrières*), certains radicaux semblent oublier, à l'inverse, qu'une démocratie directe intégrale est nécessairement liée à des manières de vivre assez peu attirantes pour un individu *normal*. Oscar Wilde notait ainsi que sa seule véritable objection à l'endroit d'une société socialiste est qu'elle devrait exiger de chacun « un trop grand nombre de réunions après dîner ». De fait, la nécessité de se réunir à *tout instant*, pour décider en commun du moindre aspect de la vie collective (à supposer qu'une telle activité « citoyenne » soit matériellement possible sans l'existence, comme en Grèce, d'une classe servile chargée de pourvoir aux questions d'intendance), risque surtout de séduire ceux dont le dévouement politique affiché dissimule, dans la pratique, et d'abord leurs propres yeux, une démarche essentiellement sacrificielle, quand elle n'est pas simplement thérapeutique (et l'on sait que ce genre d'individus psychologiquement épuisants n'a malheureusement jamais fait défaut dans l'univers militant). C'est en ce sens précis que Simon Leys a pu parler de l'« horreur » qu'Orwell éprouvait instinctivement pour la politique. Si ce dernier s'est autant impliqué dans cette activité, jusqu'à risquer sa vie sur le front espagnol, cela a toujours été dans l'intention première de protéger d'abord les valeurs non politiques de l'existence humaine. Et, en effet, comme le conclut magnifiquement Simon Leys, « dans l'ordre normal des priorités, il faudrait quand même que le frivole et l'éternel passent avant le politique ».

(b). On peut tenir les deux autres grandes perversions humaines (le besoin de devenir « riche », et celui de devenir « célèbre »), pour de simples figures dérivées (et, sans doute, plus pathétiques encore) de cette perversion matricielle.

(c). Dans « Pourquoi j'écris » (vol. I, p. 22), Orwell fixe vers trente ans le moment auquel est généralement acquise la rupture de chacun avec *l'égoïsme normal de sa propre jeunesse* (ou, selon la formule plus feutrée que les convenances imposent, avec « l'âge des passions ») : « Dans leur grande masse, écrit-il, les hommes ne sont pas, à proprement parler, égoïstes. Arrivés à l'âge de trente ans, ils abandonnent toute ambition personnelle [...] et vivent essentiellement pour les autres, quand ils ne se trouvent pas simplement pris au piège du travail quotidien. » Quant à ceux qui, toute leur vie, demeureront tristement prisonniers de leur ego, ce que l'on pourrait appeler la *minorité immature*, leur destin, à côté de quelques points communs, connaît une certaine différenciation : les plus tenaces se propulsent systématiquement vers toutes les positions dominantes de la société (que ce soit dans l'économie, la politique, les médias ou le Spectacle) ; une partie non négligeable ne semble pas avoir d'autre choix (du moins selon *la sociologie d'État*) que d'alimenter la rubrique *faits divers*, notamment à la page crime et délinquance ; le plus grand nombre, enfin, se contente généralement de régner sur ses intimes et d'épuiser ses proches. Ce n'est donc sans doute pas par un simple hasard si, dans *La Culture du narcissisme* (Climats, 2001), Christopher Lasch évoquait lui aussi, « l'âge terrible de trente ans ». Sur ce problème, à mon sens, politiquement crucial, un des livres pionniers, malheureusement épuisé, est celui de Claude Alzon : *La Mort de Pygmalion. Essai sur l'immaturation de la jeunesse*, Maspero, 1974. Et on relira, bien sûr, le chef-d'œuvre de William Golding, *Sa Majesté des mouches* (1954).

(d). À l'origine de toutes ces vies dont la seule raison d'être apparente est l'accumulation infinie et monotone du Pouvoir, de la Richesse ou de la Notoriété (vies qui, pour cette raison, sont nécessairement manquées) il y a toujours un *Rosebud* caché. Éternelle vérité de *Citizen Kane*.

« D'après tout ce que je sais, il se peut que, lorsque ce livre [*Animal Farm*] sera publié, mon jugement sur le régime soviétique soit devenu l'opinion généralement admise. Mais à quoi cela servira-t-il ? Le remplacement d'une orthodoxie par une autre n'est pas nécessairement un progrès. Le véritable ennemi, c'est l'esprit réduit à l'état de gramophone, et cela reste vrai que l'on soit d'accord ou non avec le disque qui passe à un certain moment. »

**Orwell, 1945**

## Question II

A. L.

Alors qu'Orwell est lu en Grande-Bretagne comme l'un des plus grands penseurs politiques du XX<sup>e</sup> siècle, son œuvre théorique demeure très largement méconnue en France. Quelles sont selon vous les raisons de cette longue occultation ?

Pour des raisons linguistiques évidentes, les essais politiques d'Orwell sont beaucoup mieux connus en Angleterre qu'en France. Mais cela ne signifie pas, pour autant, qu'ils y soient mieux compris. En vérité, le problème d'interprétation que posent ces essais est beaucoup plus général. C'est celui de tous les auteurs, il est vrai peu nombreux à l'époque moderne, dont la pensée ne cadre pas avec les systèmes de classification dominants. Orwell est, en effet, un écrivain qui, dès la fin des années trente, est parvenu à saisir avec une acuité stupéfiante la nature exacte, et alors historiquement inédite, de l'oppression totalitaire (ce que beaucoup à gauche, par parenthèse, et notamment en Angleterre, ne lui ont jamais pardonné) (A). Mais en même temps, il n'a jamais cessé d'inscrire son sens absolu de la liberté individuelle, de la vie privée et des menaces liées à toute intervention étatique, dans le cadre d'une critique radicale et intransigeante de la vision capitaliste du monde ; autrement dit, dans le cadre d'une critique de cette utopie ingénieuse, forgée au cœur même de la Philosophie des Lumières (B), et qui a postulé, une fois pour toutes, que la soumission progressive de tous les aspects de la vie humaine aux seules exigences du calcul économique (la dynamique du Marché autorégulé et sa « main invisible ») était non seulement conforme au mouvement inéluctable de l'Histoire, mais annonçait simultanément l'apparition imminente d'un *Nouveau Monde* merveilleux, où régneraient pour toujours, la Paix, la Prospérité et le « plus grand bonheur possible du plus grand nombre possible ». Certes, il convient de rappeler que cette volonté, constante chez Orwell, d'associer la *critique de l'économie politique* à celle des formes les plus modernes de la domination étatique, était déjà monnaie courante, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, chez nombre de fondateurs du Socialisme ouvrier ; et en premier lieu chez Pierre Leroux et Philippe Bûchez (C). Cependant, à mesure que l'étrange XX<sup>e</sup> achevait de se mettre en place, toute une série de raisons historiques se sont conjuguées, qui ont progressivement effacé jusqu'au souvenir de cette articulation originelle, au point de la rendre bientôt philosophiquement impensable. Une fois les nouveaux clivages politiques installés, les intellectuels modernes ont donc fini, dans leur masse, par intérioriser tranquillement cette logique simplifiée et binaire qui, de nos jours encore, commande des pans entiers du « débat » politique : ou bien on relativise, voire dénonce comme « réactionnaire », toute critique un peu cohérente de l'imposture léniniste, sous le curieux prétexte de protéger ainsi les conditions du combat « anticapitaliste » – ou, plus exactement, de ce qu'on a pris soin de présenter comme tel ; ou bien, à l'inverse et selon une tradition qui remonte en partie à Benjamin Constant, on prétend que le libre-échange généralisé – le monde pacifié du « doux commerce » – représente, *du fait de son prosaïsme même* (D), l'unique rempart possible contre l'inhumanité, effectivement absolue, de la Terreur d'État et de ses mécanismes policiers. Dans un dispositif idéologique aussi faible, il est clair qu'aucun esprit véritablement libre n'a de place assignable, à moins d'un malentendu historique profond sur le sens de son œuvre (E). Dans le cas d'Orwell, le malentendu fondateur a tenu au fait que la célébrité internationale lui est brutalement tombée dessus, au soir de sa vie, avec la publication d'*Animal Farm* et de *1984*. Or dans le monde très particulier de la Guerre froide, il était inévitable que la critique officielle, principalement aux États-Unis (où l'itinéraire politique d'Orwell était inconnu du grand public), s'empresse d'instrumentaliser ces deux récits, en les réduisant à leur seule dimension antisoviétique ; ce qui, bien entendu, revenait à en limiter de façon considérable le sens et la portée (F). C'est donc dans ce contexte historique précis que se sont formées les raisons qui, peu à peu, ont conduit la plupart des lecteurs modernes à tenir pour révolu, ou négligeable, l'anticapitalisme d'Orwell, anticapitalisme sans lequel, pourtant, la complexité réelle de son œuvre aussi bien romanesque que philosophique, demeure singulièrement incompréhensible. En somme, on devrait dire que si les textes théoriques d'Orwell, jusqu'à présent, ont été si peu lus, ou l'ont été aussi mal, c'est,

d'une part, parce que les lecteurs de droite n'avaient pas suffisamment d'imagination philosophique pour concevoir que l'aventure totalitaire ait pu trouver une partie de ses conditions dans leur magnifique Modernité elle-même (et, en premier lieu, dans son culte constitutif de la Technique, de l'ordre industriel et de *l'homme nouveau*) ; et, d'autre part, parce que les lecteurs de gauche n'ont jamais eu, par définition, l'indépendance d'esprit nécessaire pour oser s'intéresser d'eux mêmes à un auteur aussi contraire à leurs Saintes Écritures et aux dogmes indispensables à leur petit équilibre personnel. Et franchement, je n'ai pas le sentiment que les choses, de nos jours, aient beaucoup changé sur ce point.



## Scolies II

[A]

**[... ce que beaucoup à gauche, par parenthèse, et notamment en Angleterre, ne lui ont jamais pardonné...]**

Le ressentiment que de nombreux intellectuels de gauche anglais continuent à nourrir envers George Orwell, plus de cinquante ans après sa mort, est parfois si puissant, et si pathologique, qu'il en conduit certains à remettre régulièrement sur le marché une très ancienne calomnie depuis longtemps réfutée : Orwell n'aurait pas hésité, en 1949, à « dénoncer » dans une lettre adressée à l'*Information Research Department* (une section du Foreign Office alors chargée de contrecarrer la propagande stalinienne) plusieurs intellectuels considérés par lui comme des « cryptocommunistes » (a). Cette extraordinaire « révélation » (même l'existence du « mystérieux » carnet où figure cette liste était déjà mentionnée dans la biographie de Bernard Crick, publiée *il y a plus de vingt ans*) ne peut toutefois recevoir le sens que les *calomniateurs* travaillent à lui donner, que si l'on suppose un lecteur qui aurait définitivement renoncé à penser par lui-même (on commence déjà à mieux comprendre le rôle central que joue *Libération* dans l'adaptation locale de toute cette affaire). Comme le faisaient remarquer, en effet, les rédacteurs de l'*Encyclopédie des Nuisances* (b), « même s'il ne possède guère de connaissances historiques, un individu quelque peu attentif s'apercevra assez vite, à la lecture de cette lettre d'Orwell, qu'il s'agit de tout autre chose que d'une lettre de dénonciation. Orwell, malade, a reçu au sanatorium la visite d'une amie proche, la belle-sœur d'Arthur Koestler, lui-même ami très proche d'Orwell. (Il faut noter à ce sujet que les auteurs de l'article – car ils se sont mis à deux –, qui se montrent si pointilleux, ne mentionnent à aucun moment ces relations d'amitié : on est donc amené à croire, à les lire, qu'Orwell a reçu Celia Kirwan *en tant que* fonctionnaire du Foreign Office.) À cette amie, qui lui parlait de ses activités dans le cadre de la lutte menée par le gouvernement travailliste de l'époque contre la propagande stalinienne, il a indiqué les noms de gens dignes de confiance pour participer d'une façon ou d'une autre à une telle campagne. Revenant là-dessus dans sa lettre, il lui mentionne également l'existence d'un carnet où il a noté les noms de journalistes et d'écrivains dont il faut au contraire, selon lui, se défier, parce qu'ils soutiennent plus ou moins ouvertement la politique de Staline. Orwell n'a donc rien « proposer » au Foreign Office, pas plus qu'il n'a « adressé » quoi que ce soit à l'IRD, et il n'a jamais dénoncé personne. Les journalistes et les écrivains dont il suggérait de se défier avaient une activité publique, et c'est en fonction de celle-ci que quiconque pouvait se faire comme lui, à l'époque une idée de leur stalinophilie ; aussi facilement qu'en France, par exemple, n'importe qui aurait jugé peu avisé d'aller demander à Sartre de participer à une campagne contre la politique du P.C.F. ».

Au-delà de ces rectifications indispensables, et même dans l'hypothèse où les inspecteurs du *Guardian* finiraient opportunément par « découvrir » de nouvelles *armes de destruction massive* accablantes pour George Orwell (ce n'est certainement pas par hasard si le *Guardian* est l'un des principaux soutiens de Tony Blair), il convient surtout de souligner que tout le principe de cette

opération – parfaitement conforme aux mœurs du néojournalisme européen – repose depuis le début sur un calcul très simple : induire, à la longue, dans l'esprit d'un lecteur soumis à ces « révélations » répétitives, les conditions d'un télescopage inconscient entre, d'une part, la démarche ainsi attribuée à Orwell, et, de l'autre, le rôle peu glorieux qu'Elia Kazan a effectivement joué aux États-Unis, en 1952, lors la chasse aux sorcières maccarthyste. Un tel calcul n'a évidemment rien d'absurde pour qui connaît l'absence totale d'esprit critique et l'inculture politique abyssale qui caractérisent désormais le lecteur moyen des tabloïds de la Gauche officielle. Il est donc malheureusement devenu nécessaire, *comme à l'école*, de rappeler à cette catégorie de lecteurs que sous le règne du sénateur McCarthy et de la *Commission des activités antiaméricaines*, une dénonciation du genre de celle dont Elia Kazan s'est rendu tristement coupable (c), signifiait, en général, pour les victimes, une carrière professionnelle compromise, voire brisée, et parfois même la prison ou l'exil. Comme les *spin doctors* du *Guardian* ne l'ignorent évidemment pas, rien de tel, en revanche, ne pouvait exister dans l'Angleterre de 1949. Au moment des faits reprochés à Orwell, le gouvernement en place depuis 1945 était celui du travailliste Clement Atlee (gouvernement qui, soit dit en passant, fut autrement plus favorable aux ouvriers et aux classes populaires, que ne l'est, de nos jours, n'importe quel pouvoir de gauche). Et ce gouvernement de gauche n'a, bien sûr, jamais songé à organiser la moindre « chasse aux sorcières » contre les artistes et les intellectuels du temps ; de sorte que tous les cryptostaliniens « dénoncés » par Orwell, ont pu continuer, en toute tranquillité, à célébrer des années encore les mérites historiques du petit père des peuples, avec selon les individus, un enthousiasme plus ou moins prononcé. En vérité, si l'on devait chercher, en France, un vague parallèle avec la démarche d'Orwell, on le trouverait plutôt dans la publication en août 1964, dans le n° 9 de *l'Internationale Situationniste*, d'une liste de 72 intellectuels de gauche (parmi eux, à titre d'exemple, Edgar Morin et Alain Touraine), avec lesquels, pour des raisons de cohérence théorique et morale évidentes, l'I.S. s'interdisait à jamais (d) toute collaboration politique. Mais, sans doute apprendrons-nous un de ces jours, sous la plume décente et éclairée d'un néojournaliste de *Libération*, que Guy Debord était, depuis l'origine, une taupe de la C.I.A., spécialisée dans le trafic de piastres et l'aide aux réseaux pédophiles toulousains.

(a). Le véritable point de départ de la présente campagne européenne de désinformation est un article de Seumas Milne et Richard Norton-Taylor, paru dans le *Guardian* (quotidien libéral de gauche) du 11 juillet 1996. Depuis cette époque, le matériel de base mis en place dans cet article fondateur n'a pas cessé d'être diffusé en boucle par la plupart des média officiels européens, le plus souvent en étant présenté comme une révélation prodigieuse, acquise dans les *jours précédents*, et sans que jamais, bien sûr, le moindre élément vraiment nouveau, *sur le fond*, soit versé au dossier (on peut considérer, par exemple, comme tout à fait secondaire la question de savoir si, oui ou non, Orwell couchait avec Celia Kirwan). Dans toute cette pitoyable histoire, on serait naturellement tenté de donner la palme au *Guardian*, qui dans son numéro du 10 juillet 2003 n'hésite pas à présenter à ses lecteurs d'aujourd'hui, comme un *scoop* bouleversant et absolument incroyable, les habituelles « révélations » (la liste, le carnet, le Foreign Office, etc.) qu'il met lui-même en circulation depuis *sept ans* déjà. Mais on s'en voudrait, cependant, de ne pas accorder, comme d'habitude, les plus hautes récompenses à *Libération* et *France-Culture* qui, cette année encore, comme lors de la *campagne de 1996*, ont su rester remarquablement fidèles aux pratiques qui assurent leur excellente réputation. Notons enfin que dans un livre récent (*Qui mène la danse ? La guerre froide culturelle*, Denoël, 2003), la journaliste anglaise de gauche Frances Stonors Saunders a réussi à renouveler en partie les lois du genre. Après avoir

reproduit, en effet, et bien sûr, sans le moindre fait nouveau, la version habituelle du *Guardian*, elle finit par trouver beaucoup plus prudent, devant la minceur et le peu de sérieux de ces accusations, de conclure le chapitre qu'elle a consacré à Orwell par la vieille formule de Mary McCarthy : « Il est heureux qu'Orwell soit mort jeune. » Doit-on comprendre par là que, puisqu'un enquêteur impartial ne trouve, en fin de compte, pas grand-chose à *dénoncer* dans tout ce qu'Orwell a fait de son vivant, une véritable critique de gauche est celle qui saura, avant tout, s'indigner de ce qu'il n'aurait pas manqué de faire *une fois mort* ».

(b). Cf. *George Orwell devant ses calomniateurs* (p. 14 et 15), Editions Ivrea et Encyclopédie des Nuisances, 1997. Six ans après, il n'y a évidemment pas une ligne à changer à ce petit texte indispensable.

(c). La pratique de la délation, ou *outing*, quelles que soient les belles justifications politiques qu'il est toujours facile de se donner après coup, est, *par définition* incompatible avec n'importe quel combat pour une société décente. Disons que dans la mentalité d'Elia Kazan (par ailleurs cinéaste de génie) il devait forcément traîner un petit côté militant *d'Act up*, qu'on imagine assez désagréable. Mais *nobody is perfect*.

(d). La publication de cette liste correspond à la résolution du Comité central de U.S. du 6 novembre 1960, précisant que « toute personne qui collaborera à la revue *Arguments* à partir du 1<sup>er</sup> janvier 1961 ne pourra en aucun cas être admise, à *quelque moment de l'avenir que ce soit* parmi les situationnistes » (cf. I.S. n° 8, janvier 1963). Quand à ceux qui affectent de s'étonner de la présence de Chaplin sur la liste d'Orwell, on peut toujours les renvoyer au texte publié en 1952 (trois ans après l'« affaire » Orwell) par l'internationale lettriste, et co-rédigé par Guy Debord : *Finis les pieds plats !*

[B]

**[... forgée au cœur même de la Philosophie des Lumières...]**

C'est dans le cadre privilégié du *Scottish Enlightenment*, l'une des formes les plus créatrices de la Philosophie européenne des Lumières, que les postulats majeurs de l'utopie capitaliste ont été définis avec la plus grande cohérence. Ce qui ne signifie pas, bien entendu, qu'on doive négliger, dans la genèse de cette utopie, et de l'imaginaire qui la sous-tend, la part prise par les Physiocrates, par Turgot ou, comme on l'oublie trop souvent, par l'Encyclopédie elle-même. Sur ce point précis, le lecteur dispose à présent de *L'Écosse des Lumières. Hume, Smith, Ferguson* (Norbert Waszek, PUF, 2003).

[C]

**[... et en premier lieu chez Pierre Leroux et Philippe Bûchez...]**

Dans son article fondateur, *De l'individualisme et du Socialisme* (écrit en 1834 après l'insurrection des Canuts lyonnais), Pierre Leroux renvoie ainsi dos à dos le projet individualiste moderne, lié à « l'économie politique anglaise » et dans lequel les « hommes désassociés sont non seulement étrangers entre eux, mais nécessairement rivaux et ennemis » (*Anthologie des œuvres de Pierre Leroux*, Desclée de Brouwer, 1977, p. 161) et le *Socialisme absolu* – forgé par « de prétendus disciples de Rousseau, égarés à la suite de Robespierre et de Babeuf » – qui ne combat cet individualisme que pour installer à la place un État despotique où « l'individu devient fonctionnaire, et uniquement fonctionnaire ; où il est enrégimenté, a une doctrine officielle à croire et l'inquisition à sa porte » (a). De leur côté, Philippe Bûchez et ses amis de *l'Atelier* (b) (cet « organe des intérêts moraux et matériels des ouvriers » semble être le premier journal socialiste, en France, à avoir été entièrement rédigé par des prolétaires) développaient avec une clarté identique les exigences de la lutte révolutionnaire sur deux fronts : d'un coté, contre l'égoïsme de l'économie libérale (on trouve dans les numéros de *l'Atelier* de 1846 et 1847 une polémique permanente contre Frédéric Bastiat et ses « cours d'optimisme ») et, de l'autre, contre le communisme d'État. Armand Cuvillier résume ainsi la position de Bûchez, publiée dans *l'Atelier* de juillet 1847, en réponse, précisément, à une critique de Bastiat : « La réponse ne se fit pas attendre. *L'Atelier* protesta qu'il n'était pas plus près de la doctrine "purement individualiste" qui sacrifie l'intérêt social aux intérêts particuliers, que du communisme qui étouffe la personnalité individuelle sous la personnalité collective. S'il se montrait moins sévère pour les partisans de la communauté que pour "les économistes du laissez-faire", c'était d'abord que les communistes, qui généralement se rattachaient à la classe pauvre et peu instruite, étaient plus excusables de leurs erreurs que les économistes, qui appartenaient tous à la "classe riche et lettrée" ; c'était aussi que le communisme n'était au fond que l'exagération d'une pensée généreuse, tandis que le système du laissez-faire n'était qu'une doctrine d'égoïsme<sup>3</sup>. » En découvrant tous ces textes oubliés (au terme de quelle histoire ?) des fondateurs du Socialisme ouvrier, on mesure également beaucoup mieux à quel point le Socialisme de Marcel Mauss (comme plus tard celui d'Orwell) est toujours resté profondément marqué par cette tradition et par la « lutte sur deux fronts » qu'elle impliquait de façon constitutive (en dehors même, bien sûr, de l'opposition naturelle du Socialisme naissant au monde inégalitaire de l'Ancien Régime) (c). On songe ici aux « conclusions de morale » qui terminent *l'Essai sur le don*, et selon lesquelles, « la vie du moine et celle de Shylock doivent être également évitées ».

(a). Notons que c'est seulement lors de la réédition de 1845 de cet article, et pour se conformer à l'usage qui s'était imposé entre temps, que Leroux acceptera de reprendre à son compte le néologisme de « socialisme », non sans maintenir à son sujet quelques hésitations révélatrices (« nous sommes "socialistes", sans doute, mais dans le sens où nous le sommes », *op. cit.*, p. 163). Ce qui rappelle utilement que ce n'est pas tant ce signifiant-maître qui importe par lui-même (ni donc les effets d'identification imaginaire qu'il autorise à bon compte), que la double critique théorique et pratique de l'État et du Marché qu'il permet d'articuler de façon cohérente. Rien n'interdit, par conséquent, de proposer une autre dénomination, moins marquée

par l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle et, sans doute, plus « rassembleuse » aux yeux des classes populaires d'aujourd'hui.

(b). Le refoulement dont l'œuvre de Bûchez a été l'objet est d'autant plus révélateur qu'en 1900, le *Congrès international des Associations ouvrières de production* pouvait encore proclamer, dans l'une de ses résolutions liminaires, que « les précurseurs marquants et immédiats de l'idée coopérative sont : Saint-Simon, Fourier, Robert Owen et Bûchez ». Sur ce courant important du Socialisme originel, longtemps effacé, comme tous les autres, par le triomphe pratique du marxisme-léninisme-stalinisme, on consultera l'ouvrage fondamental d'Armand Cuvillier : *P.J.B. Bûchez et les origines du socialisme chrétien* (PUF, 1948) ainsi que son recueil d'articles *Hommes et idéologies de 1840* (Paris, 1956).

(c). D'une certaine manière, on peut dire que tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, seul le mouvement ouvrier anarchiste est parvenu, malgré toutes les persécutions léninistes et staliniennes dont il a été l'objet, à maintenir vivants les axes essentiels de cette tradition.

## [D]

### [... représente, du fait de son prosaïsme même...]

La représentation de la nature humaine impliquée par les postulats du libéralisme (l'« homo economicus »), trouve l'un de ses principaux points de départ dans l'idée de Hobbes selon laquelle c'est la crainte de la mort violente – et donc le droit corrélatif que chaque individu a de tout mettre en œuvre pour se conserver en vie – qui est à l'origine de l'institution sociale. Dans *Mourir pour la patrie ?* (PUF, 2001), Eric Desmons reconstitue ainsi, d'une manière particulièrement claire, le chemin conceptuel qui conduit de la « déconstruction du mythe du héros » accomplie par Hobbes (p. 55), à l'apologie par Benjamin Constant des vertus apaisantes du « doux commerce » (p. 59 à 72). Cette réhabilitation, par la Philosophie moderne, du désir de sécurité et de la *peur de la mort*, notamment de la mort héroïque et guerrière (la crainte, à présent *justifiée*, de la mort constituant, depuis Hobbes, l'une des matrices privilégiées du développement de la Raison et donc, d'une manière indirecte, du progrès technique et économique lui-même) (a) s'oppose évidemment, point par point, à « l'ancien » sentiment, bien peu *matérialiste*, qu'il existerait des valeurs plus hautes que celles qui commandent la simple survie biologique de l'individu ; et, ainsi, au rôle décisif que jouent la « face » et l'« honneur », dans l'existence des sociétés dites traditionnelles (b). On mesurera donc le caractère peu cohérent, d'un point de vue philosophique, des efforts déployés par François Ewald (et par d'autres agitateurs *medefiens*) pour retrouver, sous la figure rébarbative de ses nouveaux maîtres – les bureaucrates impitoyables et arrogants qui contrôlent les firmes les plus rentables du « site France » – certains des traits qui définissaient autrefois les farouches aristocraties guerrières ; à commencer par ce *goût du risque* qui, selon l'ancien secrétaire de Michel Foucault, serait la marque de fabrique extraordinaire de tous les Jean-Marie Messier du monde. D'autant qu'il suffit, par ailleurs, de jeter un coup d'œil sur le système actuel des *golden parachutes* et, par conséquent, sur le montant *pharaonesque* (c) des indemnités de départ que ces magnifiques aventuriers ne manquent jamais de s'octroyer, chaque fois qu'ils quittent le navire que leur incompétence a permis de couler, pour vérifier à quel point, dans le « meilleur des mondes » medefien, il n'y a jamais le moindre *risque* à s'approprier de façon industrielle, et avec le mépris d'usage, le travail et le temps de vivre de ses semblables. Sans oublier, bien entendu, du Crédit Lyonnais à Alstom, le *parapluie* toujours très *libéralement* ouvert de l'Etat capitaliste et de ses *cochons de payants*.

(a). L'idée que la société industrielle permettrait de substituer *magiquement* à l'ancienne guerre absurde de l'homme contre l'homme, la nouvelle guerre *rationnelle* de l'homme contre la nature, est, de Bacon à Comte, un des lieux communs de la Philosophie moderne.

(b). On se reportera sur ce point à l'étude magistrale, et passionnante, de Christian Geffray : *Trésors. Anthropologie analytique de la valeur* (Arcanes, 2001). Ainsi qu'aux écrits fondateurs de Pierre Clastres, opposant, d'un côté l'Etat, comme mécanisme hobbesien destiné à éviter la guerre, et de l'autre, la guerre primitive (guerre de « guerriers » et non de « militaires », selon l'ingénieuse distinction de Philippe Descola) interprétée comme une pratique rituelle, destinée à prévenir l'apparition de l'Etat (cf. *La Société contre l'État*, 1974 et *Recherches d'anthropologie politique*, 1980).

(c). Ce montant est effectivement le seul point commun entre le monde medefien actuel et celui, probablement plus évolué, des satrapes de l'Orient antique.



## [E]

### [... d'un malentendu historique profond sur le sens de son œuvre...]

C'est, par exemple, à un malentendu du même ordre, mais aux effets idéologiquement inversés, que Pier Paolo Pasolini doit, en France, une grande partie de sa célébrité. Il s'agit, cette fois, d'un écrivain-cinéaste que l'intelligentsia de gauche s'obstine à considérer comme l'un de ses plus grands représentants, alors même qu'il a consacré le plus clair de sa vie à critiquer avec une lucidité exemplaire, et en un sens tout à fait orwellienne, la bonne conscience progressiste de son temps. Dans tous ses écrits politiques, Pasolini ne cesse ainsi de souligner la façon dont le capitalisme de consommation moderne (le *nouveau fascisme*, selon ses mots) s'est « emparé des exigences de liberté, disons libérales et progressistes, et, en les faisant siennes, les a rendues vaines et en a changé la nature » (*Écrits corsaires*, Flammarion, p. 145). C'est à partir de cette intuition fondamentale qu'il faut comprendre aussi bien sa critique radicale du « soi-disant développement » imposé aux peuples du Tiers-Monde, que sa nostalgie très « réactionnaire » (aux yeux d'un lecteur des *Inrocks* ou de *Télérama*) pour ce qu'il nomme *l'âge du pain*, c'est-à-dire pour « ce monde paysan éclairé, pré-national et pré-industriel, qui a survécu jusqu'à il y a quelques années » (*ibid.*, p. 86). C'est également cette antipathie absolue pour la sensibilité moderniste et antipopulaire qui caractérise en profondeur la Gauche *contemporaine* (laquelle ne représente plus rien d'autre, si l'on y réfléchit, qu'une simple *culture de la transgression*, vaguement tempérée par des contraintes électorales), qui conduit logiquement Pasolini à écrire que « l'un des lieux communs les plus typiques des intellectuels de gauche, c'est la volonté de désacraliser et (il faut inventer le mot) de désentimentaliser la vie. Chez les vieux intellectuels antifascistes, cela s'explique parce qu'ils ont été élevés dans une société cléricale fasciste, qui prêchait de fausses sacralités et de faux sentiments. Leur réaction était donc juste. Mais le nouveau pouvoir n'impose plus cette fausse sacralité et ces faux sentiments. C'est même lui le premier qui, je le répète, veut se libérer d'eux, avec toutes leurs institutions (l'Armée et l'Eglise, disons). Donc, venant des intellectuels progressistes qui continuent à rabâcher les vieilles conceptions des Lumières, comme si elles étaient passées automatiquement dans les sciences humaines, la polémique contre la sacralité et les sentiments est inutile. Ou alors, elle est utile au pouvoir. » (*Lettres luthériennes*, Seuil, p. 27 & 28). Si donc, malgré l'évidence absolue des textes et des films (a), l'image d'un Pasolini « cinéaste progressiste » continue à hanter ses admirateurs de gauche, c'est forcément le signe qu'une raison d'un tout autre ordre est entrée en jeu. Et, de fait, l'œuvre politiquement hérétique de Pasolini peut encore être « sauvée », d'un point de vue progressiste, si on décide de n'y voir *avant tout* qu'un chapitre historiquement important des *gays studies* ; promotion qui, dans le monde *intellectuel et artistique* d'aujourd'hui, suffit à garantir à n'importe qui, le rachat de tous les péchés qu'il a pu commettre ailleurs. Une telle opération de sauvetage repose cependant sur une confusion étonnante entre deux choses très différentes : le fait d'être homosexuel(le), d'une part, fait dont il n'y a évidemment aucune conclusion à tirer sur quelque plan que ce soit (sinon bien sûr, sur celui des préférences privées d'un sujet en matière de sexualité) ; et le fait, d'autre part, de s'autodéfinir comme *gay*, choix qui lui, en revanche, renvoie à un positionnement politique et culturel extrêmement précis, puisque la mouvance *gay*, sous les formes où l'industrie du Spectacle la

célèbre désormais chaque jour, ne constitue, pour l'essentiel, qu'un détournement *marchand* des revendications homosexuelles élémentaires ; avec pour corollaire obligé de ce détournement, la construction médiatique d'une image extraordinairement appauvrie de l'homosexuel(le), à présent ontologiquement réductible à certaines pratiques bien définies de surconsommation, à des goûts vestimentaires et musicaux supposés uniformes (b) et à quelques postures intellectuelles simplifiées, à la fois politiquement correctes et médiatiquement valorisantes. De ce point de vue, il doit être clair que le mouvement *gay*, comme expression culturelle particulière des *nouvelles classes moyennes occidentales* (dans les sociétés traditionnelles du Sud, comme par exemple en Égypte, la question homosexuelle se pose évidemment d'une tout autre manière) ne constitue qu'une modalité parmi d'autres du schéma général d'émancipation que le Capitalisme tend à imposer dans toutes les sphères de l'existence (c) : *tout* accorder aux homosexuel(le) *en tant que consommateurs* afin de n'avoir *rien* à leur reconnaître *en tant qu'êtres humains*, et de pouvoir continuer à nier tranquillement leur dignité sous les paillettes et le strass des chars de la *Gay pride*. On sait que Pasolini, dans ses derniers écrits, tenait ce détournement capitaliste de la liberté sexuelle en simple « caractéristique inévitable de la qualité de vie du consommateur » pour l'exemple même d'une *fausse libération*, plus mutilante encore que l'ancienne répression (*Écrits corsaires*, p. 145). On peut penser qu'il aurait sans hésiter repris à son compte le bon mot d'un critique du capitalisme, par ailleurs homosexuel heureux : « le jour de la *Gay pride* est le seul jour de l'année où j'ai honte d'être homosexuel ».

(a). Je pense particulièrement à *Salo*, son dernier film, où Pasolini met en scène, à travers l'identification blasphématoire (pour un spectateur de gauche) de Sade et du fascisme, ce qu'il nomme *l'anarchisme du Pouvoir*, par opposition à l'anarchisme réel, ou populaire.

(b). Il devrait être évident, par exemple, que si un(e) homosexuel(le) peut, sans contradiction, aimer la musique techno et n'avoir le sentiment d'exister que dans des rassemblements *industriels* et des *défilés de masse* (l'homosexuel (le) *gay*, à la différence de l'homosexuel (le) ordinaire, ne peut vivre, qu'« en groupe, en ligue, en procession »), rien dans sa prétendue « nature » n'interdit, en revanche, que ses préférences aillent plutôt vers le jazz, la lounge music, l'opéra, voire le bal musette ou la convivialité tranquille. C'est le grand mérite de la *Gay pride* que d'avoir effacé cette ancienne évidence.

(c). Il y a là toute la différence entre une *libération authentique* (qui accroît, par définition, notre puissance de vivre humainement) et une simple *libéralisation* des mœurs, qui, selon la formule de Lasch, n'autorise les individus à s'émanciper de la Tradition que pour les soumettre aussitôt à la tyrannie de la Mode.

[F]

**[... de façon considérable le sens et la portée...]**

Après la mort de George Orwell, la C.I.A. s'arrangea pour obtenir de ses héritiers les droits d'adaptation cinématographique de ses deux derniers romans. De fait, *Animal Farm* (réalisé en 1955 sous la forme d'un dessin animé remarquable de Halas et Batchelor) et *1984* (porté à l'écran en 1956 par Michael Anderson) ne purent être tournés et distribués qu'avec l'aide financière de la centrale américaine. Mais, comme Frances Stonor Saunders elle-même a l'honnêteté de le reconnaître (alors qu'elle ne porte pas précisément Orwell dans son cœur), la C.I.A. exigea des réalisateurs qu'elle avait choisis, qu'ils retravaillent en profondeur les deux scénarios originels (notamment la fin, rétrospectivement si prophétique, d'*Animal Farm*) afin d'en gommer tous les aspects anticapitalistes et anarchisants, évidemment inutilisables dans une pure logique de guerre froide (cf., sur ce point, F. S. Saunders, *Qui mène la danse ?*, *op. cit.*).

« La seule compétence dans une ou plusieurs sciences exactes, même lorsqu'elle est associée à des dons remarquables, n'est d'aucune façon le gage d'une disposition à l'humanité ou à l'esprit critique. Les physiciens d'une demi-douzaine de nations qui travaillent tous fébrilement et en secret sur la bombe atomique en sont la démonstration. Mais tout cela signifie-t-il que le grand public *ne devrait pas* recevoir une meilleure éducation scientifique ? Bien au contraire ! Cela signifie seulement que l'éducation scientifique des masses fera peu de bien, et probablement beaucoup de mal, si elle se réduit à d'avantage de physique, de chimie ou de biologie, au détriment de la littérature et de l'histoire. Elle aura probablement pour effet sur l'homme ordinaire de restreindre l'envergure de sa réflexion et d'accroître son mépris pour les connaissances qu'il ne possède pas ; et sans doute ses réactions politiques seront-elles plutôt moins intelligentes que celles d'un paysan illettré qui aura conservé quelques souvenirs historiques et un sens esthétique assez sain. »

**Orwell, 1945**

### Question III

A. L.

Orwell s'est un jour défini sous forme de boutade comme un « anarchiste tory », un anarchiste conservateur. Doit-on l'entendre comme une définition finalement assez exacte de son tempérament politique ?

Il s'agit naturellement d'une boutade. On notera, d'ailleurs, qu'Orwell utilise également cette expression pour caractériser la Philosophie de Swift, écrivain qu'il admirait par-dessus tout<sup>4</sup>. Cela dit, comme toute boutade intelligente, elle est révélatrice. Quand on sait que l'idée de « Progrès » est la pierre angulaire sur laquelle la Gauche, depuis qu'elle existe, a bâti toutes ses Églises, le simple fait de revendiquer, même par jeu, certains aspects de l'attitude conservatrice, constitue une provocation forcément intéressante (A). Quelles sont, en effet, les deux implications métaphysiques majeures de cette curieuse idée de « Progrès », dont Marx lui-même, auteur progressiste s'il en est, reconnaissait qu'elle était « semblable à ces idoles païennes, qui ne peuvent boire le nectar que dans le crâne de leurs victimes (B) » ? Elle présuppose, tout d'abord, que l'histoire des hommes est régie, depuis l'origine, par un mystérieux programme transcendant, dont nul ne possède la liberté de modifier les paramètres fondamentaux, et qui a pour noyau dur le développement continu de l'invention scientifique et technique, développement dont on postule qu'il est non seulement automatique mais également d'une neutralité philosophique absolue (C). Le second présupposé est une simple conséquence logique du précédent : pour un progressiste, il ne peut y avoir aucun sens, sinon purement tactique ou rhétorique, à condamner le Capitalisme d'un point de vue moral et philosophique (une telle démarche, qui était au centre des premières révoltes ouvrières socialistes et anarchistes, sera d'ailleurs rapidement dénoncée par Marx, des 1846, comme « utopique », « sentimentale » et « petite-bourgeoise »). La condamnation de ce système, pour autant qu'une telle condamnation soit requise (ce que contestent par définition les *progressistes de droite*, ou libéraux (D), pour lesquels nous sommes, avec le capitalisme, déjà entrés dans la *fin de l'Histoire*) ne doit reposer que sur des raisons « scientifiques » ; plus précisément sur la mise en évidence, par les spécialistes appropriés, des « lois naturelles » de l'évolution historique (on reconnaît ici la version de gauche de tous les sermons libéraux sur la nécessité d'adapter nos manières de vivre aux contraintes mécaniques, impersonnelles et irréversibles de la révolution technologique ou de nous résigner aux réformes dont les « experts » ont établi qu'elles étaient « mathématiquement nécessaires (E) »). Et la principale de ces raisons « scientifiques », aux yeux d'un *progressiste de gauche*, c'est qu'une fois que le Capitalisme a accompli son rôle historique, rôle « éminemment révolutionnaire », comme Marx ne manque jamais de le souligner, la mécanique autonome du « développement des forces productives » exige qu'il cède la place à une forme d'organisation économique « supérieure », c'est-à-dire, en dernière instance, capable non seulement de poursuivre la « croissance » présente, mais encore d'en amplifier tous les effets, grâce à une technologie plus efficace (F). D'un point de vue progressiste de gauche, les développements impétueux de la technologie contemporaine – de l'automobile à l'industrie nucléaire, de l'internet aux O.G.M. – ne peuvent donc être interprétés que comme l'annonce triomphale, déjà lisible sous l'enveloppe parasitaire de la « propriété bourgeoise », du *Communisme universel*, configuration politique ultime de l'évolution humaine, dont l'avènement mondialisé inéluctable permettra au genre humain d'entrer définitivement dans l'ère de l'abondance matérielle illimitée (G). Or s'il y a bien une manière de penser à laquelle Orwell est toujours resté profondément étranger, autant par conviction que par tempérament, c'est celle qui conduit à prendre au sérieux ce genre d'inepties positivistes, ainsi que le millénarisme technologique infantile qui en est inséparable. Non, bien sûr, qu'Orwell soit l'ennemi de tout progrès – sans quoi quel sens aurait sa lutte pour une révolution socialiste ? Mais parce que, pour lui, s'il y a généralement d'excellentes raisons, d'introduire telle ou telle innovation ou d'adopter telle ou telle nouvelle façon de vivre, le seul fait que ces dernières soient, par définition, plus « modernes » ne constitue jamais une raison suffisante de les accepter, du moins pour un esprit *normal*. Chacun, par

exemple, comprend sans difficulté qu'un lycée de 5 000 élèves est une structure infiniment plus moderne que 10 lycées de 500 élèves. Mais, seul un crétin d'État (en novlangue, un « expert ») (H) peut en déduire *a priori* que cette structure ingérable représente un progrès humain et, plus encore, un progrès « historiquement inéluctable », que la collectivité devrait, par conséquent, subir et financer sans le moindre débat. Dans un texte de 1946, Orwell explicitait avec sa clarté habituelle cette idée, devenue de nos jours totalement hérétique : « Si l'on commençait par se demander : qu'est-ce que l'homme ? Quels sont ses besoins ? Comment peut-il le mieux s'exprimer ? On s'apercevrait que le fait de pouvoir éviter le travail et vivre toute sa vie à la lumière électrique et au son de la musique en boîte n'est pas une raison suffisante pour le faire. L'homme a besoin de chaleur, de vie sociale, de confort et de sécurité : il a aussi besoin de solitude, de travail créatif et de sens du merveilleux. S'il en prenait conscience, il pourrait utiliser avec discernement les produits de la science et de l'industrie, en leur appliquant à tous le même critère : cela me rend-il plus humain ou moins humain <sup>5</sup> ? » Il est, certes, difficile de nier que cette « horreur instinctive devant la mécanisation progressive de la vie », comme l'écrit encore Orwell, et le refus d'un monde absurde où l'innovation tendrait à devenir son propre but, participe d'une sensibilité qu'il est, en un sens, légitime de définir comme « tory ». Mais il est aussitôt nécessaire d'ajouter que c'est justement ce type de sensibilité qui a rendu possibles, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, les premières révoltes des ouvriers anglais et français contre le nouvel ordre industriel et marchand qui allait dévaster la planète (I). Si l'on entend, par métier ou par goût, traquer les « nouveaux réactionnaires », et dresser la liste des proscrits ou des têtes à couper, il serait donc assez logique d'y inclure les fondateurs du Socialisme eux-mêmes. Et, par la même occasion, l'écrivain George Orwell (J).

### Scolies III

[A]

**[... constitue une provocation forcément intéressante...]**

On rencontre une provocation comparable dans l'œuvre de l'anarchiste américain Paul Goodman, qui, dans un texte paru en 1970, soit deux ans avant sa mort, se définissait comme un « conservateur néolithique <sup>6</sup> ». Il est symptomatique que toute référence à cet auteur important de la critique radicale (il fut, entre autres, l'un des inspirateurs d'Ivan Illich) ait brutalement disparu du débat intellectuel français vers la fin des années soixante-dix, c'est-à-dire au moment précis où la Gauche commençait à réaliser son *coming out* en osant, enfin, commencer à *paraître ce quelle est*. Une des raisons du traitement très particulier réservé, en France, à l'œuvre de Paul Goodman, tient probablement au fait qu'il a toujours clairement revendiqué, au même titre que Christopher Lasch, son lien étroit avec la tradition populiste américaine. « Prenant le relais de Jefferson et d'Emerson – écrit ainsi Bernard Vincent, son meilleur commentateur français –, préparant aussi le terrain à la sociologie pragmatiste de Veblen et à la pédagogie progressiste de Dewey, les populistes incarnent aux yeux de Goodman, le sentiment le plus profond de la tradition américaine, à savoir “qu'une *société décente* ne peut en aucun cas être édiflée à partir de la politique officielle du pouvoir dominant, mais qu'elle naît uniquement de la résistance populaire, de la coopération communautaire, de l'entreprise individuelle et de la vigilance civique autour des libertés”. Si l'Europe – ajoute B. Vincent – n'a pas connu de mouvement comparable, elle est néanmoins riche d'une tradition proche du populisme dont Bakounine, Proudhon et l'école française du Socialisme utopique sont les principaux représentants <sup>7</sup>. » On comprend bien pourquoi de tels textes gênent les *spin doctors* des classes dirigeantes. Ils témoignent beaucoup trop clairement d'un temps, pas si éloigné de nous, où le sens originel du mot « populisme » n'avait pas encore été intégralement falsifié, sur ordre, par les *politologues* et les *néojournalistes* de l'ordre établi (a).

(a). Dans son anthologie des textes de Goodman, Jean-Manuel Traimond signale ainsi, à propos d'un second livre que B. Vincent avait consacré à Goodman (*Pour un bon usage du monde*) un fait assez curieux : « Ce livre choqua tant ses éditeurs que, bien qu'ils l'aient imprimé, ils l'envoyèrent directement au pilon : il semble que seuls l'auteur et le CIRA de Lausanne en conservent encore quelques exemplaires. », *La Critique sociale*, p. 136.



[B]

[... *que dans le crâne de leurs victimes...*]

« La période bourgeoise de l'histoire a pour mission de créer *la base matérielle du monde nouveau* : d'une part, l'intercommunication universelle fondée sur la dépendance mutuelle de l'humanité et les moyens de cette intercommunication ; d'autre part, le développement des forces de production de l'homme et la transformation de la production matérielle en une domination scientifique des éléments. L'industrie et le commerce bourgeois créent ces conditions matérielles d'un monde nouveau *de la même façon que les révolutions géologiques ont créé la surface de la terre*. Quand une grande révolution sociale aura maîtrisé ces réalisations de l'époque bourgeoise, le marché mondial et les forces modernes de production, et les aura soumis au contrôle commun *des peuples les plus avancés*, alors seulement le progrès humain cessera de ressembler à cette hideuse idole païenne qui ne voulait boire le nectar que dans le crâne de ses victimes », Karl Marx : *Les résultats éventuels de la domination britannique en Inde*, 1853. Ces lignes, qu'on pourrait croire écrites de nos jours par Antonio Negri, contiennent la base philosophique de la tragique ambiguïté de toutes les politiques marxistes orthodoxes ultérieures. Sous leur hégémonie intellectuelle, en effet, le mouvement ouvrier et populaire ne se verra pas seulement assigner partout la « tâche historique » de soutenir *dans un premier temps* le développement supposé « progressiste dans sa phase ascendante » des rapports capitalistes ; voire de contribuer à leur implantation là où ils n'existaient pas « encore » **(a)**. Il sera peu à peu dressé, *contre sa propre culture initiale*, à tenir pour un acquis définitif et irréversible du genre humain, les choix technologiques toujours plus interdépendants et les formes d'urbanisation toujours plus délirantes, que les sociétés modernes ne cessent de développer ; y compris, comme c'est le plus souvent le cas, lorsque ces choix et ces formes n'ont *aucune autre raison d'être* que les contraintes purement économiques de la mise en valeur du capital ou celles de la sécurisation politique de cette mise en valeur **(b)**. Et tout ceci, bien sûr, au nom de la croyance imposée par la théologie du Progrès et sa « théorie des stades », selon laquelle *chaque pas en avant du Capitalisme crée mécaniquement les conditions matérielles et techniques d'une société plus juste* **(c)**. Quand on sait que, pendant plus d'un siècle, staliniens et sociaux-démocrates ont contribué, chacun à leur manière, à dresser militants et électeurs à ne percevoir le Capitalisme que sous cet angle-là (c'est-à-dire comme un système qui, en se développant selon ses propres lois, ne ferait que créer « ses propres fossoyeurs » et les conditions de son propre dépassement dialectique), on mesure mieux, à la fois le retard historique démentiel que le Marxisme (certes simplifié) a fait prendre aux classes populaires du monde entier, et la cohérence tristement logique du mouvement qui devait conduire, après des dizaines de millions de victimes innocentes, d'un côté à la chute du Mur de Berlin et, de l'autre, en France, aux aventures grotesques d'une « gauche plurielle », uniquement contestée de façon *besancenote*.

(a). De là toutes ces distinctions byzantines, comme par exemple celle, inventée par Mao, entre une bourgeoisie capitaliste « nationale » et une bourgeoisie capitaliste « compradore », ou encore ces concepts étranges et fabuleux, comme celui, imaginé par Prébrajenski, d'une « accumulation socialiste primitive ».

(b). En quoi (pour ne prendre qu'un seul exemple élémentaire, emprunté à la vie quotidienne) les recherches scientifiques et technologiques qui ont été nécessaires pour brider artificiellement la durée de vie des appareils électroménagers à *sept ans* (alors qu'on a, depuis longtemps, les moyens de la rendre beaucoup plus longue, à un coût économique et énergétique infiniment moindre) peuvent-elles être présentées comme un progrès admirable de l'intelligence moderne ?

(c). C'est la raison pour laquelle, il est absurde de définir les totalitarismes trotskystes-léninistes (ou staliniens, si on les désigne par leur point d'arrivée logique) comme des « capitalismes d'État » (expression qui n'a strictement aucun sens). Ils n'ont, en réalité, toujours constitué que de tristes *imitations d'Etat* du développement capitaliste occidental, imitations rendues possibles par l'imaginaire progressiste commun aux deux grandes utopies modernes.

[C]

**[... d'une neutralité philosophique absolue...]**

La Technique, contrairement à l'illusion positiviste dominante, est inséparable d'une métaphysique et d'un imaginaire particuliers, eux-mêmes tributaires d'une histoire culturelle précise. Cela signifie que toute critique du système capitaliste qui croit pouvoir mettre entre parenthèses ce fait fondamental – pour laquelle, en d'autres termes, un objet technique n'est jamais rien d'autre qu'un simple ensemble rationnel de rouages et de composants neutres, agencés selon des procédures strictement fonctionnelles (que ce soit un grille-pain, un téléphone portable ou une bombe atomique) – se condamne nécessairement à voir revenir par la fenêtre tout ce qu'elle aura su chasser par la porte. Sur ce point précis, les travaux pionniers, en France, auront été ceux de Bernard Charbonneau (1910-1996) et de Jacques Ellul (1912-1994). Quant à l'intérêt politique fondamental de leurs analyses (longtemps refoulées) pour comprendre l'essence du monde où nous vivons, on se reportera à la synthèse, pédagogiquement remarquable, de J.-L. Porquet (*Jacques Ellul, l'homme qui avait presque tout prévu*, le cherche midi, 2003).

## [D]

### [... les progressistes de droite, ou libéraux...]

Le concept de « progressisme de droite » n'apparaît comme une contradiction dans les termes que si l'on néglige le fait que depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la distinction d'une Gauche et d'une Droite, sous sa belle simplicité apparente, a toujours été obtenue en télescopant, de façon implicite, deux séries de clivages aux fonctions historiques bien distinctes. D'un côté, la « Gauche » est le signifiant-maître qui a rapidement permis aux multiples héritiers du programme des Lumières (les partisans de l'émancipation de l'individu par les progrès de la Raison) de penser leur commune opposition aux défenseurs de l'Ancien Régime (les partisans de l'aristocratie terrienne, de l'Église et des traditions correspondantes). La polémique fondatrice entre Edmund Burke et Thomas Paine, pendant la Révolution française, symbolise assez bien, en un sens, ce premier type de différend philosophique. Mais d'un autre côté, la distinction de la Droite et de la Gauche renvoie également à un second clivage qui a pris forme, quant à lui, à l'intérieur même de la Révolution française (et donc à l'intérieur de la Gauche progressiste, au premier sens du terme). Ce second clivage correspond à celui qui oppose de façon centrale, tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, les *libéraux* (la « secte des économistes », comme on les appelle parfois alors), pour lesquels seul le libre jeu des mécanismes « naturels » du Marché pourra donner naissance à un monde libre et rationnel ; et les *Républicains*, pour lesquels le règne de la Raison ne peut trouver à s'accomplir que dans et par l'État. De là ces deux formes de sensibilité différentes, dont l'opposition va, avec le temps, surdéterminer le premier clivage, et commander ainsi une partie croissante des débats politiques *modernes* : à « droite », une sensibilité libérale qui tend à privilégier la tranquillité de l'*homme* privé, la satisfaction égoïste de ses désirs individuels (conçue à la fois comme une charité bien ordonnée et comme une authentique « libération ») et enfin l'autonomie maximale de la « société civile » (réduite pour les besoins de la cause à la seule « sphère des besoins » c'est-à-dire à la sphère des échanges économiques) ; à « gauche », une sensibilité républicaine tendant, au contraire, à privilégier, d'une façon d'ailleurs peu cohérente, à la fois le recours méthodique à l'État et l'appel à la « vertu » du *citoyen*, conçue comme un individualisme héroïque et sacrificiel de type gréco-romain (a). Or, dans un monde où la question de l'Ancien Régime a été, pour l'essentiel, historiquement réglée (ce qui est à présent le cas pour toutes les nations occidentales modernes) (b), il est évident que l'usage majeur de la distinction entre Droite et Gauche ne peut plus renvoyer (à quelques survivances folkloriques près) qu'au second clivage ; soit donc à celui qui ne cesse de diviser, depuis la Révolution française, les différents héritiers du progressisme des Lumières : d'une part les descendants de *la Gironde*, et donc de Bastiat, de Guizot ou de Benjamin Constant et de l'autre, les descendants de *la Montagne* et donc de Ledru-Rollin, de Littré ou de Gambetta. Il devrait être clair par exemple, aux yeux de quiconque possède un minimum de culture historique et philosophique, que le Medef ne peut pas emprunter ses dogmes fondamentaux aux théories du bien commun et du « juste prix » élaborées par saint Thomas d'Aquin (l'égoïsme libéral est bien trop difficile à développer dans une perspective chrétienne cohérente, comme Adam Smith en avait parfaitement conscience (c) ni, *a fortiori*, aux traditions du corporatisme médiéval. L'idée fixe d'Ernest-Antoine Seillière et de ses clones gouvernementaux successifs – l'idée selon laquelle,

en somme, *les riches n'étant riches que dans l'intérêt des pauvres*, l'aide publique à leur enrichissement sans fin constitue la seule politique réaliste de progrès social – trouve au contraire ses bases intellectuelles aussi bien dans les contributions de Turgot à l'Encyclopédie **(d)** que dans l'individualisme radical de la loi Le Chapelier de 1791. Si maintenant, pour parfaire ce tableau très simplifié, on rappelle d'une part, que le Socialisme ouvrier et populaire, en France comme en Angleterre, s'est institué, à l'origine, d'une manière fondamentalement *transversale* à ces deux séries de clivages, et d'autre part, qu'entre toutes ces sensibilités, les alliances, les hybridations (selon le mot de Jacques-Alain Miller), ou les compromis les plus étonnants sont en droit toujours possibles, on comprendra facilement que tous les glorieux efforts des politiciens modernes pour réduire à tout prix cet ensemble de distinctions enchevêtrées et historiquement mouvantes, au seul affrontement métaphysique de deux essences intemporelles **(e)** ne peuvent avoir pour effet principal que d'obscurcir en permanence *la vérité effective de la chose* ; tout en demeurant très utiles, cela va de soi, s'il ne s'agit que de devenir député-maire, de conserver la présidence d'une association médiatisée, ou d'assurer à tous les produits artistiques politiquement corrects que l'on met sur le Marché, la présence rentable d'un public fidélisé et fier de l'être **(f)**.

**(a)**. Une analyse intéressante de ce conflit philosophique, à l'intérieur de la Révolution française, est développée dans le petit livre de Lucien Jaume, *Échec au libéralisme : les jacobins et l'État* (Kimé, 1990) ; notamment dans le chapitre IV (« Le Jacobinisme dans le débat vertu-intérêt ») qui souligne le rôle idéologiquement central de Sieyès et, surtout, de Roederer, dans la constitution du libéralisme en parti politique agissant (cf. l'idée déjà très raffarinienne, défendue par Roederer, selon laquelle « dans les gouvernés, il ne faut pas d'autres qualités que celles qui conviennent aux associés d'une affaire de commerce », *op. cit.*, p. 61).

**(b)**. De nos jours, seul le brave Lindenberg est probablement encore capable de croire que la revendication essentielle des Français demeure le partage des terres laissées en friche par les grands propriétaires absenteïstes, et que leur inquiétude majeure provient de l'omniprésence arrogante du Clergé dans nos rues. D'où sa terreur bien compréhensible de voir se développer *en réaction*, parmi les *Incroyables* et les *Merveilleuses* de la jeunesse star-académisée, un *mouvement maurassien de masse*, dont il décèle à présent partout les signes précurseurs.

**(c)**. Adam Smith écrit ainsi, à propos de la morale religieuse que « c'est un genre d'instruction dont l'objet est bien moins de rendre les hommes bons citoyens de ce monde, que de les préparer pour un monde meilleur dans la vie future » {*La Richesse des nations*, livre V}. Manière élégante de dire que l'éthique n'a aucune place dans le monde rationnel du doux commerce.

**(d)**. Dans son article *Fondation* de l'Encyclopédie, Turgot écrit par exemple que dans « un État si bien administré qu'il ne s'y trouve aucun pauvre, l'établissement d'un secours gratuit pour un certain nombre d'hommes y créerait tout aussitôt des pauvres, c'est-à-dire donnerait à autant d'hommes un intérêt de le devenir, en abandonnant leurs occupations ; d'où résulteraient un vide dans le travail et la richesse de l'État, une augmentation des charges publiques sur la tête de l'homme industriel, et tous les désordres que nous remarquons dans la constitution présente des sociétés. C'est ainsi que les vertus les plus pures peuvent tromper ceux qui se livrent sans précaution à tout ce qu'elles leur inspirent » (l'article est repris dans l'anthologie des écrits de Turgot publiée par les Belles-Lettres en 1997). Malgré tous les louables efforts des guignolistes de l'info pour transformer Ernest-Antoine Seillière en nobliau féodal « réactionnaire » (contre lequel il suffirait, dès lors, pour surfer dans le sens de l'Histoire, d'être progressiste en tout et de suivre toutes les modes) on voit clairement, en lisant de tels textes – multipliables à l'infini – que

ce sont bien l'astucieux Guy Sorman et l'obstiné Jean-François Revel qui, sur ce point, ont raison : les modernisateurs du Medef sont des héritiers culturels de l'Encyclopédie, tout aussi légitimes, d'un point de vue philosophique, que leurs actuels « opposants » de gauche et d'Extrême Gauche.

(e). Cette idée d'un champ politique intégralement réductible à l'opposition éternelle et « indépassable » d'une « Gauche » et d'une « Droite » (idée essentielle à la défense de l'ordre établi, comme *l'expérience* le prouve depuis maintenant des décennies) n'a même pas l'ancienneté que le Mensonge Officiel lui prête. Il suffit, par exemple, d'ouvrir le numéro spécial des *Temps modernes* consacré à la définition de la Gauche (n° 112-113, 1955), pour découvrir des textes devenus *impensables* dans le cadre des classifications présentes. Ainsi, sous la plume de Dionys Mascolo : « Que les idéalistes de gauche cessent donc d'accuser les révolutionnaires de n'être pas de gauche : ils ne font ainsi que leur reprocher de n'être pas idéalistes. Qu'ils comprennent que les révolutionnaires peuvent bien préférer un idéalisme de gauche à un idéalisme de droite dans l'action politique, mais qu'en théorie pour eux, l'un et l'autre se valent. » Ou encore, Jean Desanti, écrivant à propos de la « tâche révolutionnaire » : « Cette tâche n'est aujourd'hui, *au sens habituel des mots*, ni "de gauche", ni "de droite". Mais la réaliser, c'est accomplir un pas en avant dans le mouvement par lequel la classe révolutionnaire résout, dans son intérêt propre et celui de l'immense majorité, les contradictions dont souffre la société bourgeoise. » Si le rôle de Winston Smith, au Ministère de la Vérité, est d'établir les preuves que le passé n'a jamais existé, il est clair que ses actuels descendants ont bien fait leur travail.

(f). Une opposition efficace – et par conséquent cohérente – au règne universel de l'Économie, devrait donc d'abord, si elle veut *vraiment* avoir une chance de fédérer l'ensemble des classes populaires contre leurs maîtres communs, éviter tous les pièges où ces différents clivages enferment nécessairement chaque révolte qui a le malheur de s'en satisfaire. Cela suppose en premier lieu la capacité politique et intellectuelle d'inventer *un nouveau langage commun*, destiné à surmonter les « contradictions au sein du Peuple » – par exemple les contradictions entre les travailleurs du public et ceux du privé, ou encore entre les salariés et les travailleurs indépendants, contradictions à partir desquelles une classe dirigeante plus intelligente que ses oppositions, saura toujours créer, au moment opportun, les conditions d'une situation à *la chilienne*. C'est seulement l'existence d'un tel langage commun qui pourra, dans un second temps, offrir aux différentes fractions du Peuple (qui n'existe précisément comme Peuple que lorsque ce travail a été accompli) la possibilité de désigner ensemble, par-delà la diversité profonde et contradictoire de leurs situations respectives et des vécus, comme des incompréhensions qui y correspondent, la nature exacte des *nuisances* universelles que l'Économie devenue indépendante impose désormais sans discrimination à *tous* ; quoique *sous des formes chaque fois si, spécifiques* qu'elles tendent en permanence à dissimuler l'universalité réelle de cette domination. Cela signifie, en d'autres termes, qu'il est maintenant urgent d'en finir, une fois pour toutes, avec *les luttes de gauche* (elles ne s'adressent par définition qu'au « peuple de gauche » – expression qui serait étrange si elle ne signifiait simplement « mon électorat » – et ne réussissent, au mieux, qu'à fonder de nouvelles carrières, très avantageuses, de « représentants du Peuple ») pour songer enfin à mettre en place les conditions *culturelles* et *politiques* d'un authentique Front *populaire*, capable d'organiser la *lutte de classe* du plus grand nombre (lutte de classe dont, bien sûr, les formes sont elles-mêmes à réinventer en grande partie) contre toutes ces élites humainement mutilées qui voudraient nous *moderniser vivants* à leur pauvre et transparente image. Il est naturellement tout à fait improbable qu'un travail de cet ordre puisse jamais être effectué sous la direction de « ce florissant personnel syndical et politique,

toujours prêt à prolonger d'un millénaire la plainte du prolétaire, à seule fin de lui conserver un défenseur » (Guy Debord, *In Girum*, 1978). Ici et là, cependant, il semble qu'on commence à redécouvrir que les idées peuvent s'améliorer de façon significative, chaque fois, comme Orwell le pressentait, que « le sens des mots y participe ». De ce point de vue, parmi tant d'autres expériences intéressantes, la lutte *modeste* mais devenue toujours plus *commune*, au fil des années, pour soustraire une petite vallée de Haute-Loire aux effets désastreux de la rapacité libérale et de ses appuis étatiques locaux – lutte menée conjointement par des militants ruraux issus de la tradition situationniste et par des habitants du lieu, marqués, au départ, par des traditions très différentes – me semble particulièrement *exemplaire* de ces révolutions culturelles, et du travail de langage qu'elles impliquent, qu'il s'agit à présent d'accomplir partout. On en lira donc le compte rendu indispensable dans un recueil que ces militants radicaux ont publié : *Du côté de la Ramade 1993-2002* (édition des amis de la Ramade. Diffusion BR6 43380 Lavoûte-Chilhac). Sur l'impasse, en revanche, où conduit mécaniquement la volonté répétitive d'empêcher le déploiement des luttes de classe, ou populaires, en leur substituant préventivement des luttes de gauche (même « refondées »), on relira le texte prophétique publié en 1996 par *l'Encyclopédie des Nuisances : Remarques sur la paralysie de décembre 1995*.

## [E]

### [... *quelles étaient « mathématiquement nécessaires »...*]

On songe, tout d'abord au curieux *théorème de Fillon* (« Pour une société libérale donnée, la part du temps libre dans la vie des hommes doit croître de façon inversement proportionnelle au degré de richesse matérielle de cette société, multiplié par son taux de productivité »), qui fonde aujourd'hui, la *nécessité mathématique* d'abandonner le système de retraites mis en place à la Libération (il est vrai que cette proposition avait déjà été établie pour l'essentiel par M. Charpin à la demande du précédent gouvernement de gauche). Il est très instructif, ensuite, d'étudier les antécédents historiques de ce type de théorème. On peut découvrir ainsi comment, en 1936, les Charpin-Fillon du temps étaient déjà en mesure d'établir, avec toute la certitude mathématiquement requise, et à la demande du Comité des Forges, qu'aucune économie moderne ne pourrait jamais survivre à l'introduction de *deux semaines de congés payés*. Ou bien comment encore, en 1837, William Senior (un Charpin-Fillon à lui tout seul) pouvait établir, tout aussi mathématiquement, et à la demande des grands entrepreneurs libéraux de Manchester, que le *Factory Act*, qui entendait limiter la journée de travail à *dix heures*, allait nécessairement conduire à une catastrophe économique majeure, *du fait* que le maigre profit des industriels capitalistes était précisément obtenu, *tous* les calculs le prouvaient, lors des seuls efforts ouvriers de la *onzième* heure <sup>8</sup>. Ou comment enfin, sous la Révolution française, et à la demande cette fois des armateurs de Bordeaux et de Nantes, les Charpin-Fillon du libéralisme naissant, expliquaient solennellement, et chiffres à l'appui, que *l'esclavage des Nègres* (certes désolant, d'un point de vue philosophique), ne pouvait être aboli aux Antilles *pour des raisons strictement économiques*. Cette abolition ne manquerait pas de produire, en effet, à travers l'effondrement brutal de l'industrie sucrière, un séisme économique d'une telle ampleur que les victimes les plus touchées en seraient finalement ces pauvres Nègres eux-mêmes, dont l'esclavage devait être ainsi maintenu, *dans leur intérêt bien compris*. Et on imagine sans peine, dans chacune de ces situations historiques distinctes, ce qu'a dû être le commentaire, certainement aussi compréhensif que ceux aujourd'hui, des Rocard, des Kouchner et des Attali de l'époque.



[F]

**[... grâce à une technologie plus efficace...]**

Le vieux catéchisme progressiste doit tout d'abord être nommé pour la candeur particulière de son ethnocentrisme. Il présuppose, en effet, que l'histoire *européenne* des trois derniers siècles constitue le *telos* et la clé de toute l'histoire millénaire du genre humain, ainsi réduite au mouvement inéluctable qui doit, de toute éternité, conduire « d'un état à peine supérieur à celui des sociétés de grands singes » au stade où se trouve aujourd'hui « l'Europe civilisée » (Auguste Comte). Comme si, en d'autres termes, la « nécessité » de la Révolution industrielle – et plus encore des formes particulières qu'elle a prises en Europe, dans un contexte historique et politique donné – dormait déjà, en puissance, au plus profond des steppes paléolithiques ou des forêts amazoniennes, n'attendant, en somme, pour être réveillée, que le baiser redempteur de *l'Occident-*, c'est-à-dire, selon la définition progressiste habituelle, de ce moment culturel exemplaire où l'Humanité est enfin devenue *consciente d'elle-même* et de sa vocation historique. Une métaphysique aussi naïve ne surprend pas seulement, bien sur, par son incapacité psychologique consternante à soupçonner ce qu'a pu être la complexité anthropologique des innombrables univers culturels qui ont précédé le monde moderne. Elle inclut, en vérité, des limitations bien plus graves ; c'est ainsi, par exemple, qu'elle contribue à rendre incompréhensible la nature profonde et la dynamique réelle du système capitaliste lui-même. Selon la mythologie progressiste, en effet, l'organisation capitaliste de la vie représente un stade inévitable de l'évolution humaine (l'avant-dernier pour les progressistes de gauche, le dernier pour les progressistes de droite) stade qui est supposé correspondre à un certain *degré de développement objectif* des échanges marchands, rendu lui-même inévitable par les progrès automatiques de la technologie (la « machine à vapeur » selon Marx, le « gouvernail d'étambot » selon Attali). Or nous savons depuis longtemps déjà que la croyance à de tels déterminismes historiques ne repose plus sur le moindre argument historique sérieux. Bien des civilisations, par exemple, ont connu, dans le passé, des développements marchands et technologiques d'une ampleur comparable, voire supérieure, à celle de la Renaissance européenne, qui n'ont pas, pour autant, *choisi* de s'engager sur la voie de ce qu'Adam Smith appelait la *commercial society* (a). C'est que l'institution effective d'une telle société, comme en général celle de toute société, loin d'être commandée par une simple mécanique des degrés et des seuils, a constitué un processus historique infiniment plus complexe, où le hasard a naturellement sa part, et qui est strictement impensable (comme Castoriadis l'avait amplement établi, il y a presque trente ans) sans la *création* parallèle, voire dans certains cas préalable, *d'un imaginaire spécifique* – centré ici sur l'idéal de la science galiléo-newtonienne, et la nouvelle représentation de la nature qui lui est associée (b) ; et à la lumière de tous les travaux dont nous disposons à présent, il est impossible de continuer à penser cette création social-historique (selon le mot de Castoriadis) comme un simple effet « superstructurel » (une légitimation idéologique *a posteriori*) du degré de développement qu'aurait un jour atteint le mouvement mystérieusement autonome de l'« infrastructure » technique et économique. Si, en revanche, on consent à renoncer à cette mécanique des « stades » pour accepter le paradigme plus vivant que proposait Castoriadis – ce qui implique naturellement l'abandon du « matérialisme historique », comme invention

commune des historiographies libérales et marxistes **(c)** – deux conséquences politiques se présentent aussitôt. D’une part, en effet, nous n’avons plus la moindre raison *a priori* & *espérer*, comme le faisait Marx, que toutes les transformations civilisationnelles induites par le processus d’accumulation du Capital (et par les conditions politiques de ce processus), coïncideraient, comme par miracle, avec les exigences écologiques et humaines d’une société décente, ou même de sa simple « base matérielle » **(d)**. D’autre part, il devient clair qu’une déconstruction cohérente du système capitaliste (c’est-à-dire de l’empire que la Technique et l’Économie ont édifié sur nos vies) s’avère impossible sans une « révolution culturelle » *parallèle* (ou même, encore une fois, préalable), révolution qui ne peut elle-même jamais aller très loin sans l’effort quotidien de *chacun* pour rompre, à son propre niveau, avec *l’imaginaire capitaliste*, et par conséquent, avec ce qui en est l’un des principaux ressorts : la confusion, perpétuellement entretenue par tous les rouages du Système, entre d’un côté, l’exigence que tout individu a, ou devrait avoir, de s’accomplir humainement par les voies qui lui sont propres, et de l’autre, l’obsession aliénante de la « réussite individuelle », qui dégrade cet indispensable *souci de soi* en un pur égoïsme narcissique, toujours prêt à se satisfaire, de façon infantile, dans une indifférence manipulatrice à la réalité vivante des autres.

**(a)**. C’est ce que vient encore d’établir, par exemple, Aldo Schiavone, dans un livre passionnant (*L’Histoire brisée. La Rome antique et l’Occident moderne*, Belin, 2003), et cela, alors même qu’il demeure, sur le fond, tributaire du cadre intellectuel imposé par la téléologie progressiste. La vraie question, en effet, n’est pas de savoir pourquoi l’Empire romain – ou la Chine des Song, ou l’Irak des dynasties abbassides – n’ont pas « pu » ou « su » s’engager, *comme nous*, sur la voie « nécessaire » de la modernisation capitaliste alors qu’ils en avaient largement les moyens matériels et techniques (comme Schiavone l’établit de façon convaincante pour Rome). Elle consiste, au contraire à comprendre les raisons pour lesquelles *l’exception occidentale* a été historiquement possible ; à déterminer, en d’autres termes, quel « concours fortuit de causes étrangères » (Rousseau) a finalement conduit à la solution occidentale moderne, solution que toutes les autres civilisations, chaque fois qu’elles s’étaient trouvées dans des situations matérielles initiales comparables, avaient toujours, pour une raison ou une autre, éliminée *a priori*. On trouvera, bien sûr, dans les travaux fondateurs de Pierre Clastres, de Marshall Sahlins ou de Cornélius Castoriadis, un grand nombre de concepts philosophiquement utiles pour commencer à réfléchir sur ce problème fondamental.

**(b)**. Dans la littérature marchande *non capitaliste* des civilisations antérieures, on peut certes trouver des traités techniques (par exemple des manuels de comptabilité) ou des plaidoyers, parfois émouvants, visant à convaincre que la profession de marchand, traditionnellement méprisée, est en réalité honorable, voire utile à la communauté dans laquelle ces marchands vivent ou séjournent. Mais on ne rencontrera nulle part, avant le XVIII<sup>e</sup> siècle européen, ce qui fait l’essence et la singularité du projet capitaliste (ou libéral) : à savoir un discours produit par les nouveaux *experts du système social* et qui prétend légitimer la centralité politique de l’activité marchande (la « mission historique du Marchand » pourrait-on dire en mimant le langage marxien) à partir des seules lois *axiologiquement neutres*, de l’Économie *politique*, conçue comme une « science » analogue à la mécanique de Newton. C’est pourquoi il n’y a aucun sens à parler de « Capitalisme » ou de « libéralisme » là où ne s’est pas d’abord construit l’imaginaire d’une science *expérimentale* de la nature et de ses applications technologiques, capable de servir de modèle à une « science » économique, et donc, à travers cette dernière, de fonder le projet, extraordinairement nouveau dans l’histoire des hommes, d’une *société rationnelle* où l’administration « scientifique » des choses se serait définitivement substituée au gouvernement

arbitraire des hommes : une *décision du F.M.J.* ou de l'*O.M.C.*, voilà certainement qui n'a aucun équivalent métaphysique dans l'histoire des civilisations antérieures, même si *en pratique* ces décisions peuvent fonctionner, et fonctionnent la plupart du temps, comme un archaïque *mandat du ciel*. On mesure donc où en est encore à patauger le pauvre Attali (ou son ordinateur), lorsqu'il écrit (*Capital*, août 2003) que le Capitalisme a été « conçu à une date incertaine *un peu avant notre ère* ».

**(c).** On ne doit pas oublier que la « conception matérialiste de l'histoire » s'est forgée beaucoup plus dans un combat philosophique contre l'idéalisme spéculatif de Bauer, de Stirner et des « jeunes hégéliens » allemands, que contre l'historiographie libérale anglaise et française, qui, du fait de l'importance qu'elle accordait par définition au mouvement « autonome » de l'économie, était déjà presque toujours « matérialiste » au sens marxiste du terme ; on sait, du reste, que Marx lui-même a toujours reconnu avoir emprunté le concept de « lutte des classes » aux historiens libéraux du début du XIX<sup>e</sup> siècle.

**(d).** C'est pourquoi l'idée d'une société décente, ou socialiste, ne peut pas reposer, au sens strict, sur le projet d'une « autre » économie ou d'« une autre mondialisation », projets qui ne peuvent conduire, au bout du compte, qu'à un *altercapitalisme* probablement déjà doté de ses alter experts appropriés. Elle repose, au contraire, sur un *autre rapport des hommes à l'économie*, ce qui est, évidemment, très différent, comme Serge Latouche n'a cessé de l'établir depuis des années (cf. encore son dernier ouvrage, *Justice sans limites*, Fayard, 2003).

[G]

**[... L'ère de l'abondance matérielle illimitée...]**

L'idée selon laquelle le développement technologique permettra un jour de réaliser le vieux rêve humain (présent dans tous les mythes religieux) d'une *abondance matérielle illimitée* (chacun venant, à partir de ce jour, « prendre au tas » en fonction de ses seuls besoins) est un élément essentiel de toutes les utopies progressistes, qu'elles soient libérales ou totalitaires. On doit souligner, cependant, qu'un effet paradoxal de cette idée est d'éliminer le problème de la justice pour la société juste elle-même. À quoi bon, en effet, disputer de ce qui est dû à chacun, en fonction de quel critère, et de ce à quoi cela *l'oblige* en retour, dès lors que la rareté sera un jour devenue définitivement chose du passé ? Et qu'il y aura, de toute façon, toujours beaucoup plus *d'objets* qu'il n'en faut pour chacun. Bien des discours sur la « fin du travail », le « capitalisme cognitif », ou l'idée d'une « allocation universelle de citoyenneté » *suffisante* pour tous les habitants de la planète, tirent de ce postulat une partie de leur curieuse ambiguïté. Naturellement, le concept progressiste d'abondance matérielle illimitée ne trouve pas seulement ses conditions d'impossibilité dans l'existence de limites écologiques au projet d'une croissance infinie. Il les trouve d'abord, et plus profondément, dans la nature du désir humain lui-même, nature autrement plus complexe que ne l'a toujours imaginée la pauvre et naïve psychologie du progressisme. Mais peut-être touchons-nous là aux *limites psychologiques de l'Homme progressiste lui-même*.

[H]

*[... en novlangue, un « expert »...]*

Au XIX<sup>e</sup> siècle encore, l'« expert est seulement celui qui juge de la qualité d'une marchandise » (Claire Lemerrier, *Un si discret pouvoir. Aux origines de la chambre de commerce de Paris, 1803-1853*, La Découverte, 2003, p. 9). Ce livre est très utile pour comprendre la façon dont s'est peu à peu constituée, en France, l'image de *l'expert en sciences économiques* chargé de conseiller les Pouvoirs modernes ; à la manière, en somme, du Philosophe antique ou de l'Astrologue de la Renaissance, mais pas forcément avec de meilleures qualifications ni, certainement, avec de meilleurs résultats.

## [I]

### **[... industriel et marchand qui allait dévaster la planète...]**

Les dimensions conservatrices du projet socialiste originel avaient déjà été bien mises en évidence dans l'ouvrage classique d'Edward P. Thompson *La Formation de la classe ouvrière anglaise* (1963. Traduction française : Gallimard, 1988). Les éditions « Les nuits rouges » viennent de rééditer le vieux livre d'Edouard Dolléans, *Le Chartisme*, initialement paru en 1912, qui non seulement permet de confirmer amplement cette lecture, mais qui montre également comment il n'était pas rare, dans l'Angleterre des années 1830, de voir des militants *tories*, comme par exemple Richard Oastler ou John Stephens, combattre aux côtés des premiers ouvriers chartistes. Ce qui, à l'époque, ne manquait pas d'étonner certains esprits visiblement déjà très modernes, comme ce Francis Place se demandant avec perplexité comment on pouvait à la fois « penser en tory et agir en radical » (*op. cit.*, p. 26). Sur cette question des dimensions conservatrices, voire « réactionnaires » de toute véritable critique sociale, on se reportera au livre philosophiquement important de Michael Lôwy et Robert Sayre : *Révolution et mélancolie, le Romantisme à contre-courant de la Modernité*, Payot, 1992.

[J]

[Et, par la même occasion, l'écrivain George Orwell...]

Quelqu'un se risquera bien à écrire un jour, sur le modèle de l'opération kantienne, une *Critique de la Raison progressiste* exposant l'ensemble des formes *a priori* de sa sensibilité et des catégories de son entendement. On comprendra sans doute mieux, alors, comment ce sont les structures transcendantales de cette Raison qui lui interdisent *a priori* de construire un certain nombre d'énoncés. Par exemple, une proposition aussi simple que « dans ce domaine précis, les choses allaient mieux avant », est impossible à former, pour l'entendement progressiste, *quel que soit le domaine de référence*, précisément parce que son interdiction est d'origine transcendantale. C'est pourquoi un progressiste – et particulièrement un progressiste de gauche – est toujours saisi par la crainte et le tremblement, chaque fois que vient à s'immiscer en lui l'idée diabolique que sur tel ou tel point (ici, par exemple, la qualité de l'air et de l'eau ou celle de la vie d'un quartier, là le niveau des écoliers ou celui du divertissement médiatique ; pour ne rien dire, *évidemment*, du « problème de la sécurité » toujours *a priori* imaginaire à ses beaux yeux), la situation était peut-être meilleure *à un stade moins avancé du développement capitaliste*. La terreur qui l'envahit et le paralyse à ce moment précis est alors, comme chacun l'a déjà deviné, celle qui doit tenir l'être humain éternellement éloigné du péché des péchés : celui d'avoir eu, même malgré soi, une mauvaise pensée, c'est-à-dire une *pensée réactionnaire*. Quelles sont donc les origines d'une phobie aussi étrange ?

Mon hypothèse est que cette peur panique trouve une partie de ses raisons (je laisse ici de côté les aspects psychologiques évidents du besoin de se dire, *à tout prix*, progressiste, ou « de gauche ») **(a)** dans les particularités de l'histoire *européenne*. Sur le « vieux continent », en effet, la Modernité a dû se construire contre un adversaire précis (et, d'ailleurs, souvent simplifié) : « l'Ancien Régime » avec ses structures essentiellement agraires d'un côté et théologico-militaires de l'autre. C'est pourquoi, en Europe, toute critique de quelque forme que ce soit du processus de modernisation (du « Progrès ») peut toujours être *a priori* soupçonnée, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, de vouloir réintroduire par la bande tel ou tel aspect particulièrement repoussant de ces comportements barbares (on attend qu'une intelligence du Showbiz dise un jour « fascistes ») qui sont censés définir la totalité de l'Ancien Régime et du Moyen Âge **(b)**. Pour contourner cet écueil, et être en mesure de développer une critique *dialectique* de la Modernité (qui parte, en d'autres termes, du nouage subtil de ses aspects émancipateurs et aliénants), le détour par d'autres situations historiques peut donc s'avérer éclairant.

Tout le monde sait, par exemple, bien que peu en tirent des conséquences, que l'Amérique moderne, du fait de son mode de peuplement très particulier, n'a pas eu à s'édifier contre un Moyen Âge séculaire ou une noblesse puissante, historiquement refermée sur la défense de ses privilèges ancestraux (on peut négliger, ici, l'atypique aristocratie esclavagiste & *importation* des Etats du Sud). C'est probablement une des raisons qui expliquent que le Capitalisme américain, dont le développement ne devient vraiment effectif qu'au lendemain de la guerre de Sécession, ne s'est jamais donné comme ennemis symboliques privilégiés (à la différence de ses homologues européens) l'oisiveté des Nobles ou la perversité du Clergé. L'ennemi symbolique principal de la *Minorité éclairée* (c'est ainsi que les *libéraux* américains, surtout les plus à

gauche, se définissaient souvent dans les années 1920) a toujours été, au contraire, le peuple de l'Amérique profonde.

Cette Amérique populaire, perpétuellement moquée par la littérature et le cinéma contemporains, se présente au départ comme un mélange incroyable d'individus solitaires ou vagabonds et de petites communautés locales, regroupant essentiellement des travailleurs autonomes (éleveurs, fermiers, artisans, petits commerçants, etc.) d'origines extrêmement diverses, farouchement attachés à leur liberté nouvelle, et ne qui ne songeaient guère, la plupart du temps, à s'enrichir d'une manière indécente ; ou du moins, à sacrifier les manières indépendantes de vivre qu'ils avaient si durement conquises, pour se soumettre aux cycles de fer de l'accumulation capitaliste et de son urbanisation absurde. L'immense mérite du livre de Christopher Lasch, *Le Seul et Vrai Paradis* (Climats, 2002 ; Champs-Flammarion, 2006), est d'avoir mis en évidence toute l'importance historique et *philosophique*, ainsi que la persistance contemporaine, de cette tradition populaire, et *populiste*, américaine dont l'anti-capitalisme profond (quelles que soient, de Orestes Brownson à Martin Luther King, la diversité de ses formes et ses ambiguïtés inévitables) a toujours pris ses appuis fondamentaux dans l'idéal *moderne* de l'autonomie, que ce soit celle des individus ou celle des communautés locales, profondément attachées à leurs particularismes culturels. C'est, de toute évidence, à une telle Amérique « d'avant », et à sa « tradition de liberté », que songeait Orwell lorsqu'il écrivait, dans son étude sur Herman Melville : « L'Amérique d'avant la guerre de Sécession n'était peut-être pas facile à vivre pour un homme de culture, mais c'était certainement un pays où l'on ne risquait guère de mourir de faim. Les jeunes hommes n'étaient pas rivés à un travail et ils pouvaient vagabonder [...]. Plus tard, quand l'industrialisme a resserré son étreinte, quelque chose dans l'esprit de Melville a commencé à se flétrir. Le pays était sensible aux chants de sirène du "progrès", les coquins prospéraient, l'errance et la libre-pensée disparaissaient ; il était inévitable que sa joie, et par conséquent son pouvoir de création, s'amenuise au fil des ans. Mais l'Amérique plus libre de l'époque précédente est présente dans *Moby Dick* et plus encore dans l'inimitable spontanéité de *Typee* et *Redburn* (c) ». C'était la conviction de Lasch (et elle me paraît naturellement fondée) que tout mouvement encore désireux, de nos jours, d'instituer une société décente ou socialiste – c'est-à-dire, si l'on adopte une définition minimale, une société *ou chacun aurait les moyens de vivre librement et honnêtement d'une activité qui ait un sens humain* – avait forcément quelque chose d'essentiel à puiser dans l'héritage moral et intellectuel de cette « Amérique plus libre de l'époque précédente ».

Si l'Amérique préindustrielle offre ainsi l'image d'un « avant » plus difficile à diaboliser que le passé médiéval européen, l'importance philosophique exceptionnelle des travaux de François Jullien tient, en revanche, au fait que son travail de mise en perspective critique de l'Occident, et par conséquent de la Modernité (d), n'opère pas, cette fois, au nom d'un « avant », mais à la lumière d'un « ailleurs » privilégié : la culture millénaire de la Chine et de ses sagesses dépaysantes. L'un des premiers effets de ce détour original est de dissoudre immédiatement la prétendue évidence des axiomes majeurs de la Modernité : en premier lieu, le parti pris métaphysique (dont les premières formulations remontent vraisemblablement à Guillaume d'Occam et aux nominalistes !) qui permet de définir « l'individu » – figure étrangement construite en déconnectant le sujet réel de toutes les relations *intersubjectives* (réelles, symboliques et imaginaires) où il est toujours déjà pris comme le *point* de départ fondamental de tous les agencements conceptuels de l'Occident moderne. Sur la base d'une érudition subtile, et pour nous en grande partie exotique, François Jullien reconstitue avec précision les raisons pour lesquelles un tel parti pris est, à la lettre, impensable dans une culture où, quel que soit le



domaine, la *relation* prime toujours « ontologiquement » sur les pôles singuliers qu'elle unit et différencie à la fois. C'est ce primat de la relation (lisible dans les structures de la langue chinoise elle-même) qui explique du reste, selon Jullien, que la culture chinoise n'ait jamais rencontré les hésitations et les difficultés inhérentes à l'individualisme des Lumières pour fonder philosophiquement l'expérience de la pitié ou l'idée de morale, y compris, comme chez les confucéens, dans sa dimension universalisable et donc déjà humaniste (e). Par ailleurs, comme l'établit encore François Jullien, la culture chinoise se présente comme un terrain naturellement défavorable à tous les « discours de la Méthode », parce qu'elle reconnaît depuis toujours, contre la théorie (indispensable au fonctionnement occidental moderne) des « choix rationnels » – autrement dit des stratégies « optimales » que le calcul méthodique des « experts » est supposé définir – l'importance centrale, dans les choix réels de l'existence, aussi bien privée que politique, de l'*intuition*, des cheminements obliques et indirects, du sens du vague, de la « fadeur », de l'imparfait et, par-dessus tout, de la *spontanéité* (le *Wu-ivei*, principe central de toutes les sagesses chinoises, étant un art du non-calcul, du non-agir méthodologiquement, une « technique de la spontanéité » si l'expression n'était pas contradictoire). Or à peine commence-t-on, comme ce détour par l'Orient lointain nous y invite, à laisser s'évaporer l'évidence des parti pris monadologiques qui supportent les institutions modernes (le mythe de l'individu rationnel isolé) et l'esprit méthodologique (ou *méthodiste*) qui les accompagne, que le rêve d'une « société » capitaliste-scientifique se voit aussitôt renvoyé à son statut philosophique véritable : celui d'une Utopie séduisante, mais qui ne peut progresser dans son application forcée au monde réel qu'en devenant toujours plus destructrice et meurtrière, aussi bien des équilibres naturels que de l'humanité des hommes eux-mêmes. S'il veut parer à cette nouvelle difficulté, le progressiste doit donc créer une règle supplémentaire : il lui était, jusqu'à présent, transcendantalement interdit d'imaginer que quelque chose ait jamais pu être mieux *avant* (que Platon, par exemple, ait été plus intelligent qu'Alain Minc, Mankiewicz que Virginie Despentes ou Jean Jaurès que François Hollande). Il lui faut préciser maintenant que rien, non plus, ne peut être mieux *ailleurs*. Le seul espace métaphysique disponible où loger l'idée du meilleur est donc nécessairement *demain*, dans l'hypothèse, bien sûr, où le monde d'aujourd'hui ne serait pas déjà celui, parfait, de la *fin de l'Histoire*. On comprend ainsi pourquoi Pangloss, avec son optimisme structural, son « meilleur des mondes » et son ingéniosité calculante, demeure la figure la plus éternellement exacte de l'*Homo Progressistus*.

(a). Dans un texte de 1948, Orwell mettait en relation cette peur pathologique de passer pour « réactionnaire », ou de paraître nostalgique, avec une autre peur fondamentale de la Modernité : *la peur de vieillir* (cf. Vol. IV, p. 533).

(b). Dans les sciences progressistes de l'indignation, dont les lois sont soigneusement codifiées, la rhétorique du *Plus-jamais-ça* autorise ainsi, à peu de frais, tous les *morceaux de bravoure* possibles, tout en procurant, pour un investissement intellectuel minimal, une dose de *bonne conscience*, pure et d'une qualité sans égale. Le tout, ce qui n'est pas négligeable, pour une absence à peu près totale de danger à encourir *personnellement* (on songera tout particulièrement, ici, aux merveilleuses processions de pénitents d'avril 2002).

(c). *Essais*, Vol. I, p. 42. Le *western hollywoodien* classique (celui de John Ford ou de Howard Hawks) a été, au même titre que le cinéma de Capra (si proche des romans de Dickens) l'un des genres populaires qui, en dépit des rudes contraintes de l'industrie cinématographique, a réussi le mieux, et le plus longtemps, à exprimer quelque chose encore des valeurs de ce fier populisme américain et de sa *common decency* traditionnelle (cette dernière ayant été, comme on le sait, la première victime de la modernisation accomplie par Sergio Leone). C'est donc une des

raisons pour lesquelles ce genre populaire était à peu près condamné à disparaître dès que la glaciation capitaliste des rapports humains aurait commencé à opérer sur un rythme supérieur (*Pale Rider* – Clint Eastwood, 1985 – est sans doute l'un des derniers grands westerns encore inspiré par la tradition populiste américaine). Dans son merveilleux essai sur Dickens, Orwell écrivait qu'il était absurde de tenir ce dernier pour un écrivain révolutionnaire. Mais il ajoutait aussitôt que sa « colère généreuse », son sens de la morale » et son « intelligence libre » avaient, au fond, infiniment plus à voir avec ce qu'est la véritable sensibilité socialiste populaire que la plupart des écrits, forgés au feu de la tristesse et du ressentiment, qui constituent l'ordinaire de la littérature militante. Ne pourrait-on pas dire, de la même manière, que certaines des raisons que les « gens ordinaires » (selon la chaleureuse expression d'Orwell) trouvent encore, de nos jours, de lutter pour une société réellement humaine sont exposées là, devant nos yeux, et avec une netteté à jamais exemplaire, dans *L'homme qui tua Liberty Valance* ?

(d). Le travail critique de François Jullien s'exerce aussi bien sur la métaphysique occidentale en général, ce qui inclut alors de manière privilégiée la tradition grecque (cf. *Le Détour et l'Accès : stratégies du sens en Chine et en Grèce*, Grasset, 1995), que sur la Philosophie des Lumières et le paradigme moderne au sens strict (cf. *Fonder la morale*, Grasset, 1995). Sur l'œuvre de ce philosophe majeur, on peut lire désormais *Dépayser la Pensée* (Les empêcheurs de penser en rond, 2003).

(e). Dans *Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières* (Grasset, 1995), après avoir souligné que dans la pensée chinoise « être humain, c'est être homme dans son rapport à l'autre », François Jullien rappelle que « la notion de *ren* que, depuis les Jésuites, nous rendons par la vertu d'"humanité", est simplement composée de la graphie de l'homme et du chiffre deux » (p. 97). Sur ce thème particulier François Cheng développe des aperçus passionnants dans *Le Dialogue* (Desclée de Brouwer-Presses littéraires et artistiques de Shangai, 2002).

« Le moraliste et le révolutionnaire ne cessent de miner leurs positions. Marx a placé une charge de cent tonnes de dynamite sous la position du moraliste, et le terrifiant retentissement de l'explosion résonne encore à nos oreilles. Mais déjà, en un lieu ou en un autre, des sapeurs sont au travail, s'affairant à placer la charge de dynamite qui projettera Marx jusqu'aux étoiles. Puis Marx, ou quelqu'un qui lui ressemblera, placera à son tour une charge de dynamite encore plus puissante, et ainsi de suite, jusqu'à un terme qu'il est impossible de prévoir. Le problème central – comment faire en sorte d'empêcher tout abus de pouvoir demeure entier. Dickens, qui était incapable de voir que la propriété privée est une entrave pernicieuse, s'est en revanche montré capable de comprendre cela.

« Si les gens se comportaient comme il faut, le monde serait comme il doit être » n'est pas le truisme qu'on pourrait croire. »

**Orwell, 1940**

« Mon principal motif d'espoir pour l'avenir, tient au fait que les gens ordinaires sont toujours restés fidèles à leur code moral. »

**Orwell, 1940**

#### Question IV

A. L.

Pour en finir avec l'errance d'une Gauche moderne cautionnant depuis des années toutes les fuites en avant de la civilisation libérale, vous suggérez récemment dans *Impasse Adam Smith* de renouer avec le Socialisme ouvrier originel et la « common decency », cette « *civilité quotidienne des travailleurs et des humbles* » souvent invoquée par Orwell. La culture de masse et les profonds bouleversements sociaux engendrés par ce qu'un Pierre Legendre a pu nommer « l'hyper modernité » ne compromettent-ils pas désormais jusqu'à l'existence même d'une telle morale populaire spontanée ?

La place centrale qu'Orwell accorde à la « common decency », dans la formation et le maintien de l'esprit du Socialisme, ne peut surprendre qu'un homme de gauche *moderne*, c'est-à-dire dressé, par essence, à oublier très vite tout ce qui contredit le Spectacle régnant. En 1905, par exemple, Marcel Mauss, pouvait encore considérer tranquillement comme « une vérité depuis longtemps acquise, pour nous autres socialistes, que les prolétaires forment des organisations d'autant meilleures qu'ils sont eux-mêmes plus moraux<sup>9</sup> » (A). Ce rôle fondateur de la critique morale dans les premières révoltes des travailleurs socialistes et anarchistes du XIX<sup>e</sup> siècle, leur appel constant à la solidarité, au sentiment d'entraide et à l'esprit du don<sup>10</sup>, tout cela ne doit naturellement pas être interprété comme un signe de leur immaturité historique ou d'un stade « préscientifique » de la colère. Il s'agit, au contraire, d'un refus philosophique parfaitement conscient, dès l'origine, du rôle que jouent, symétriquement, l'égoïsme et l'amoralité au cœur de l'imaginaire des sociétés marchandes et industrielles. Depuis Hobbes, en effet, les courants les plus influents de la Philosophie moderne – de ce point de vue Helvetius, Beccaria ou Bentham comptent beaucoup plus que Kant (B) – s'accordent à décrire l'homme comme un être indépendant par nature, et programmé pour n'agir qu'en fonction de son seul intérêt égoïste, intérêt (ou « utile propre », comme le nomme encore Spinoza) que chaque individu comprend plus ou moins bien, selon le degré de raison qu'il est capable d'actualiser (C). Les grandes constructions symboliques de la Philosophie des Lumières – le « Progrès », comme marche en avant triomphale et *automatique* de l'Histoire, le Marché libéral, et même l'État républicain – ont ainsi toutes été conçues et légitimées, à l'origine, comme d'ingénieuses mécaniques rationnelles, dont la « main » (visible ou invisible, lourde ou légère) aurait le pouvoir extraordinaire de fabriquer de l'utilité commune en partant des comportements « naturellement » égoïstes de chacun (D). C'est la, on le sait, la clé du système d'Adam Smith. Dans le catéchisme libéral, le Marché est toujours décrit comme une institution magique, comparable à la pierre philosophale des alchimistes, dont la « main invisible » transforme sans cesse, selon une mathématique mystérieuse (E), le vil plomb des « vices privés » en or pur des « vertus publiques » (*public benefits*), très profitables de surcroît. C'est, en grande partie, la croyance *typiquement moderne* (F) dans la capacité politique de toutes ces grandes *horlogeries rationnelles*, anonymes et moralement indifférentes (les « structures » ou les « processus sans sujet » comme on dira en 1968) à *faire objectivement le jeu de l'humanité* sans que les individus aient à *payer de leur personne*, qui explique, selon moi, le désarroi métaphysique de nombreux contemporains dès qu'ils commencent à entendre parler d'interdit ou de responsabilité morale individuelle (G). Et c'est également cette curieuse croyance qui fonde, selon Orwell, « le ricanement sarcastique de quiconque a des prétentions intellectuelles », chaque fois que de simples gens mettent leur point d'honneur à maintenir, envers et contre tout, « qu'il y a des choses qui ne se font pas » (H). En revanche, une fois cette *généalogie de l'amoralité* comprise, la véritable question n'est plus de savoir si Orwell, et ceux qui s'en réclament, n'auraient pas eu tendance à « idéaliser » un peu trop le degré d'humanité réelle des travailleurs et des humbles (dont Orwell, à la différence de la plupart des intellectuels et des journalistes, connaissait le monde d'assez près). Elle consiste, au contraire, à s'interroger sur ce qui justifie, depuis Hobbes, le prétendu « réalisme » des élites modernes, et les raisons pour lesquelles ces dernières se sentent à un tel point psychologiquement obligées, y compris dans leur vie quotidienne, de soutenir que l'homme est un loup pour l'homme, que le don et l'amitié ne sont que mythes, et que la *guerre de tous contre tous* est la vérité ultime de toutes les relations humaines (il est vrai qu'une vision aussi cynique

des rapports humains a une pertinence plus évidente quand on l'applique au monde scintillant et très restreint de ces élites elles-mêmes) (I).

Cela étant, la question que vous avez posée me semble, malheureusement, très légitime, pour une raison qu'Hannah Arendt avait formulée, dans *La Condition de l'homme moderne* d'une façon particulièrement éclairante : « Ce qu'il y a de fâcheux dans les théories modernes – écrivait-elle – ce n'est pas qu'elles sont fausses, c'est qu'elles peuvent devenir vraies. » Cela signifie que plus le système capitaliste se révèle capable de contraindre les hommes à intérioriser l'imaginaire moderne, (et, ici, la *propagande publicitaire* et *l'industrie du divertissement* jouent, à l'évidence, un rôle mille fois plus déterminant que celui de n'importe quelle propagande libérale au sens strict (J), plus il est clair que sa logique rencontre de moins en moins de difficultés pour déployer en cercles concentriques toujours plus amples, la gamme interminable de ses effets décivilisateurs : avec, à la clé, comme horizon régulateur probable d'un tel mouvement historique, un monde à la « Blade Runner » (K), immense Marché couvert de tags, où des solitudes atomisées et perpétuellement mobiles, seront condamnées à se croiser à l'infini, « sans avoir besoin de s'aimer ni même de se parler », comme le précise avec une curieuse délectation Milton Friedman (L). Ce que j'ai appelé, naguère, « la destruction des villes en temps de paix », afin de désigner par là le travail de décomposition capitaliste des rapports humains accompli par l'urbanisme officiel (M), constitue déjà une des figures les plus spectaculaires, parce que visible par tous, de cette « ultramodernité » dont parlait Pierre Legendre ; au même titre que les efforts *parallèles* des experts de l'organisation du travail pour atomiser le monde des salariés et introduire, à l'ombre des murs colorés de l'entreprise moderne, les logiques sombres, et très profitables pour l'élite, de la *guerre de tous contre tous*. Or, en dépit de toutes les falsifications statistiques de la *sociologie d'Etat* (et de l'écho médiatique amplifié que rencontrent toujours ses mensonges subventionnés), il devient effectivement de plus en plus difficile de continuer à nier les conséquences profondément destructrices de ce processus historique, aussi bien quant à la sécurité *économique* et *physique* des classes populaires, que sur ce qui subsiste de leurs cultures et manières de vivre autonomes ; et ainsi, par voie de conséquence, sur la qualité même de leur « common decency ». Cette érosion prévisible de la civilité populaire, même si je continue à penser qu'elle est très largement surestimée par les intellectuels et les artistes de l'élite (N) – *nice people* toujours enclins à concevoir le monde à leur belle image – est donc bien un phénomène réel et tout à fait préoccupant. Orwell, du reste, avait lui-même commencé à s'y intéresser dans un de ses essais les plus passionnants, consacré à James Hadley Chase et au roman noir américain.

## Scolies IV

[A]

**[... d'autant meilleures qu'ils sont eux-mêmes plus moraux ».]**

Sur le plan politique, l'action et la réflexion de Marcel Mauss se sont toujours inscrites dans la tradition du Socialisme ouvrier originel, tradition qui était encore très vivante au début du XX<sup>e</sup> siècle. De là ses réticences continuelles envers l'économisme des disciples, plus ou moins fidèles, de Marx et leur tendance à oublier la « face juridique et morale » de l'action socialiste. Dès ses premiers écrits, Mauss défend donc avec constance l'idée fort peu marxiste selon laquelle « ce qui fera la société collectiviste, c'est l'esprit socialiste <sup>11</sup> ». Cet esprit, cependant, ne tombe pas du ciel.

Il s'agit selon Mauss, d'en activer les principes fondamentaux *dès maintenant*, c'est-à-dire au sein même de « l'action socialiste ». « Le Socialisme – écrit-il ainsi, attaquant de front les dogmes du matérialisme historique – prétend agir sur l'ensemble des faits sociaux. Ceux-ci sont de nature psychique ; l'action socialiste sera donc, par nature, psychique. Ce sera un effort psychologique. Elle tendra à faire naître, dans les esprits des individus et dans tout le groupe social, une nouvelle manière de voir, de penser et d'agir. Elle créera une nouvelle attitude mentale, et par suite pratique, des hommes. L'action socialiste doit substituer la conscience socialiste à ce qui n'est pas elle. Elle doit susciter, dans l'individu et dans le groupe à la fois, ces nouvelles formes de vie, qui seront celles de la société future [...]. *En un mot l'action socialiste forge, dès notre temps, la charpente, la forme métallique hardie de la société de demain* <sup>12</sup>. » En adoptant cette manière de voir, Mauss ne prend pas simplement ses distances avec l'idée absurde d'un Socialisme « scientifique » qui, parce qu'il s' imagine construit sur le modèle des sciences de la nature, se condamne à penser l'action révolutionnaire comme une simple science appliquée – sous le contrôle, naturellement, de ceux qui savent – et donc indifférente à toute considération morale. Son analyse vaut d'abord parce qu'elle prive définitivement de toute légitimité philosophique l'idée qu'il y aurait un sens à séparer les vertus du militant et les qualités réelles de l'homme (avec naturellement toutes les contradictions, malheureusement habituelles, que cette séparation autorise : « certes, il peut battre une femme à mort, mais ça reste un bon camarade »). C'est avant tout ce sentiment très vif que Mauss, fidèle en cela aux socialistes pré-marxistes, avait de la part d'implication personnelle, *ou morale*, que le Socialisme exige (a) (sans quoi il ne s'agit que d'une utopie ou d'un cauchemar) qui l'a logiquement conduit à maintenir une représentation de l'organisation ouvrière, certes encore relativement courante à son époque, mais qui, après un siècle de pédagogie stalinienne, apparaît curieusement exotique : « Le syndicat et la coopérative socialiste – écrit-il – sont les fondements de la société future (b). » Dans l'optique d'un Socialisme décent (expression qui pour Mauss, comme plus tard pour Orwell n'aurait pu être qu'un pléonasme) ces deux formes d'organisation constituent, en effet, deux des lieux privilégiés où les travailleurs, parce qu'ils y trouvent l'occasion de déployer à un

niveau supérieur leurs qualités morales originelles, peuvent apprendre « dès maintenant » (autrement dit, sans avoir à attendre que l’Avenir radieux prenne en charge leur rééducation) à rompre méthodiquement avec l’imaginaire militariste du monde capitaliste, en mettant en œuvre des formes de lutte et de vie en commun, qui sont *déjà* entièrement compatibles avec les valeurs de désintéressement, de générosité et d’entraide, qu’implique une société socialiste. De ce point de vue, il est absolument clair que Mauss est demeuré toute sa vie profondément étranger aux conceptions dégradées de l’activité syndicale qui allaient rapidement dominer le XX<sup>e</sup> siècle : d’un côté, la conception léniniste-stalinienne dans laquelle le syndicat sacrifie délibérément l’autonomie des travailleurs pour devenir une simple « courroie de transmission » des ordres de la bureaucratie dirigeante du Parti ; de l’autre la conception – en partie développée sous l’influence des modèles américains, notamment de la puissante A.F.L. – qui fait du syndicat une simple machine utilitariste, destinée à défendre les intérêts prioritaires de ses seuls adhérents dans le cadre d’un système capitaliste que personne ne conteste plus qu’en parole ; conception qui conduit nécessairement à privilégier les stratégies de blocage fondées sur la construction de rapports de force essentiellement techniques et matériels, et qui ne laisse plus, par conséquent, la moindre place, au-delà de la question de la rentabilité immédiate de ces stratégies, à toute interrogation sérieuse sur le sens politique des actions entreprises : cette forme de lutte contribue-t-elle à l’unité des classes populaires ou à leur division ? Sommes-nous sûrs que sous la forme où elle se déroule, elle peut être comprise et soutenue par la majorité du peuple ? Permet-elle de faire progresser les attitudes anticapitalistes de partage et de solidarité ou, au contraire, encourage-t-elle l’égoïsme et le découragement cynique du « chacun pour soi » ? Peut-on même imaginer de nouvelles formes de lutte qui, tout en prenant *l’ennemi* en otage, pourraient bénéficier aux catégories dont nous cherchons l’alliance politique (vaut-il mieux, par exemple, acheminer gratuitement le courrier dans les quartiers populaires ou, au contraire, en bloquer la distribution pour les plus démunis) ? Autant de questions, et bien d’autres encore, que le syndicalisme américanisé et ses bureaucraties parvenues, ont balayé depuis longtemps, comme autant d’obstacles inutiles à la cogestion du malheur des opprimés.

En revanche, par son insistance à rappeler que le « Socialisme n’a jamais été une question de gros sous », on peut dire que Marcel Mauss se tenait assez près de la tradition anarcho-syndicaliste, dans ce qu’elle avait alors de plus généreux ; telle, par exemple, que Malatesta l’expose en 1907, dans une intervention célèbre, au congrès anarchiste d’Amsterdam : « Les ouvriers qui se cantonnent dans la défense de leurs intérêts corporatifs – dit-il – ne connaîtront jamais la solidarité morale ; celle-ci ne naîtra que du jour où une volonté commune de transformation sociale aura fait d’eux des hommes nouveaux. La solidarité, dans la société actuelle, ne peut être que le résultat de la communion au sein du même idéal. Or c’est le rôle des anarchistes d’éveiller les syndicats à l’idéal, en les orientant peu à peu vers la révolution sociale, au risque de nuire à ses “avantages immédiats” dont nous les voyons aujourd’hui si friands (c). » Il est, du reste, intéressant de remarquer qu’aux yeux de Malatesta, l’obstacle principal que rencontrait le syndicalisme révolutionnaire était déjà la tendance marquée d’une partie croissante du mouvement socialiste à se résigner à sa propre bureaucratisation et à ses effets *démoralisants* : « Règle générale : l’anarchiste qui accepte d’être le fonctionnaire permanent et salarié d’un syndicat est perdu pour la propagande et perdu pour l’anarchisme ! Il devient désormais l’obligé de ceux qui le rétribuent et, comme ceux-ci ne seront pas anarchistes, le fonctionnaire salarié placé désormais entre sa conscience et son poste, ou bien suivra *sa conscience* et perdra son poste, ou bien suivra *son intérêt* et alors, adieu l’anarchisme ! *Le fonctionnaire est dans le*



*mouvement ouvrier un danger comparable au parlementarisme : l'un et l'autre mènent à la corruption. »*

Il y a maintenant une vingtaine d'années que l'on commence, en France, à redécouvrir l'importance philosophique absolue des travaux anthropologiques de Marcel Mauss et, particulièrement, de son *Essai sur le don*. Il est vraisemblable que ces travaux gagneraient encore beaucoup en cohérence et en intelligibilité, si on prenait l'habitude de les lire en parallèle à *l'action socialiste* de Marcel Mauss.

(a). Sur l'idée que « le combat contre les méfaits du capitalisme a nécessairement une dimension morale que chacun se doit d'assumer pour son propre compte et sans laquelle il est vain de prétendre à un vrai changement de société », on se reportera aux analyses pertinentes développées par Alain Accardo dans *Le Petit-bourgeois gentilhomme*, Labor, 2003.

(b). Il ne faut pas oublier que Mauss a été engagé pratiquement dans le mouvement socialiste coopératif, n'hésitant jamais à s'occuper des détails les plus concrets. C'est ainsi, par exemple, qu'on peut le voir en 1900, lors du congrès national et international des coopératives socialistes développer de manière extrêmement précise le projet d'une cave coopérative socialiste : « Pour les achats, rien de plus simple : dans toute la France, même dans le Bordelais, on peut avoir, vous l'entendez, des vins excellents, purs, à vingt francs l'hectolitre, pourvu qu'on aille sur place et ne laisse pas à d'autres le soin d'acheter, de voler, de falsifier. Il suffit d'agents bons et honnêtes, l'honnêteté est la seule chose requise. Rien de plus beau que cette entreprise, citoyens, car c'est mettre en œuvre tous nos principes : supprimer tout intermédiaire capitaliste entre le producteur et le consommateur, mettre en contact la masse du prolétariat urbain, qui boit du vin frelaté de Bercy et d'autres usines bourgeoises, avec le prolétariat qui produit du vin excellent, et n'en retire pas une vie honorable. » (*Écrits politiques*, p. 105).

(c). Les débats du congrès d'Amsterdam sont en partie reproduits dans « Anarcho-syndicalisme et syndicalisme révolutionnaire », *Cahier Spartacus* N° B97, 1978. Notons au passage que Malatesta, comme beaucoup d'anarcho-syndicalistes, était plutôt réticent devant le culte de la grève, comme forme principale de lutte, qui commençait alors à se développer dans certains secteurs du mouvement socialiste. A propos de « cette arme à double tranchant qu'il ne faut employer qu'avec beaucoup de prudence », il écrivait : « Ce n'est donc pas tant à cesser le travail qu'il faut inviter les ouvriers ; c'est bien plutôt à le continuer pour leur propre compte. Faute de quoi, la grève générale se transformerait vite en famine générale, même si l'on avait été assez énergique pour s'emparer d'abord de tous les produits accumulés dans les magasins. Au fond, l'idée de grève générale a sa source dans une croyance entre toutes erronée : c'est la croyance qu'avec tous les produits accumulés par la bourgeoisie, l'humanité pourra continuer à *consommer sans produire* pendant je ne sais combien de mois ou d'années. » (*op. cit.*, p. 27-28). Est-ce vraiment un hasard si le dernier grand combat ouvrier, en France, à être rentré dans la mémoire collective, est celui des travailleurs de Lip, qui n'était pas précisément une grève ?

[B]

*[Beccaria ou Bentham comptent beaucoup plus que Kant...]*

C est un point que Jacques Rancière soulignait déjà dans *La Leçon d'Althusser* (Gallimard, 1974, p. 21) : « *L'homme* de la bourgeoisie n'est pas la grande figure unitaire derrière laquelle se masquerait l'exploitation ; en son principe même il est dédoublé ; l'idéologie pratique de la bourgeoisie, celle qui se trame dans la reproduction des rapports de pouvoir bourgeois, ce n'est pas l'idéologie de la libre personne et de l'homme createur d'histoire, c'est l'idéologie de la surveillance et de l'assistance. *L'homme* de la bourgeoisie n'est pas fondamentalement le sujet conquérant de l'*humanisme*, c'est l'homme de la *philanthropie*, des *humanités* et de l'*anthropométrie* : l'homme que l'on forme, assiste, surveille, mesure. » En un mot, l'homme d'Helvetius et de La Mettrie.

[C]

**[... le degré de raison qu'il est capable d'actualiser...]**

Cette précision est nécessaire. D'un point de vue strictement philosophique, en effet, le libéralisme (ou *Économie politique*) ne peut pas être réduit à une simple apologie perverse du comportement égoïste *en général*. Pour que ce dernier devienne, conformément aux dogmes, générateur d'utilité commune, encore faut-il qu'il soit *rationnel*, c'est-à-dire fondé sur la compréhension exacte par l'individu égoïste de ses intérêts véritables. L'Économie politique tend donc à se présenter sous deux aspects complémentaires : d'un côté comme une « science » newtonienne<sup>13</sup> qui prétend démontrer que si on laissait le champ totalement libre aux égoïsmes rationnels (« laissez passer, laissez faire ») un cercle vertueux s'enclencherait aussitôt, réglé par la seule « loi de l'offre et de la demande », et qui conduirait très vite au « plus grand bonheur possible du plus grand nombre possible » ; de l'autre, comme une théorie des choix rationnels auxquels sont en permanence confrontés les individus qui s'affrontent sur le Marché. Cela ne signifie pas, bien entendu, que chacun soit tenu, pour pouvoir participer au grand jeu du libre-échange, de maîtriser la « théorie des choix rationnels » sous sa forme universitaire. De même, en effet, que pour les Républicains, la main très visible de l'Etat rationnel, avec sa mécanique législative, peut toujours *simuler les effets de la vertu* en continuant à produire de l'intérêt général, là même où tous les citoyens seraient, par hypothèse, inciviques, de même, dans la théologie libérale, la main invisible du Marché auto-régulé se charge automatiquement de « rationaliser » le choix des agents économiques. C'est pourquoi l'individu qui s'obstinerait, contre l'« évidence des faits », à refuser d'admettre que les « décisions » naturelles du Marché sont toujours conformes, à terme, à l'intérêt *véritable* de chacun (qui refuserait *stupidement*, par exemple, d'accueillir son propre licenciement *économiquement nécessaire*, comme une occasion merveilleuse de *rebondir* avec succès un peu plus loin, et peut-être même ailleurs que sur le « site France » \*) ne devra s'en prendre qu'à lui-même de tous les malheurs ainsi créés par sa *préférence* irrationnelle. Dans un monde, en effet, où chacun *jouerait le jeu*, acceptant joyeusement de n'agir que sous le seul commandement de la Raison (ce qui suppose évidemment une heureuse aptitude *stoïcienne* à se détacher de tous ces liens irrationnels qui nous rivent à des lieux, des êtres ou des manières de vivre, et qui sont autant d'entraves archaïques à notre mobilité émancipatrice (a) la pauvreté, le chômage et l'exclusion ne seraient plus, rapidement, que le mauvais souvenir d'un passé absurde et révolu. C'est naturellement à cette théorie ingénieuse de « l'intérêt bien compris » que les *spin doctors* du libéralisme ne manquent jamais de se raccrocher quand ils doivent diffuser partout l'idée que les scandales qui affectent régulièrement la gestion des grandes firmes capitalistes, constitueraient en réalité la négation même de l'esprit libéral ; puisqu'à les en croire, cet esprit aurait, au contraire, pour conditions transcendantales, un climat permanent d'honnêteté et de confiance réciproque, seul propice, affirment-ils, à la bonne marche des affaires ; et par rapport auquel toute tentative de fraude ou de corruption ne pourrait donc représenter qu'un *mauvais calcul*, incompatible avec l'intérêt bien compris des firmes en jeu. Il n'est pourtant pas très difficile d'établir que dans une logique strictement égoïste, la stratégie mathématiquement « optimale » est toujours nécessairement celle du *pas vu, pas pris* : du point de vue de la théorie des jeux, quelle peut être, par exemple, pour un

pétrolier croisant au grand large, la solution la plus « rationnelle », s'il lui faut réduire au maximum, *gestion oblige*, ses frais de dégazage ? Telle est bien, en définitive, la raison pour laquelle, contrairement aux interprétations médiatiques dominantes, les « affaires » Elf ou Enron ne constituent, *par définition*, que la partie émergée de l'iceberg capitaliste, la forme seulement visible par intermittence de son activité normale. Il est même indispensable d'ajouter que du point de vue de la « théorie des choix rationnels », c'est-à-dire d'un point de vue libéral *cohérent*, la simple décision, pour une firme, de maintenir ses activités capitalistes dans un cadre légal, ne dépend jamais que d'un calcul *coûts-bénéfices*. Comme l'écrivent avec raison Christine Fauvelle-Aymar, Pierre Kopp et Patricia Vornetti, « la variable sensible aux mouvements de l'économie souterraine est le taux d'imposition. Quand cette moyenne augmente, les individus sont davantage incités à rejoindre l'économie souterraine, là où ils ne seront pas taxés, et donc plus enclins à détenir de l'argent liquide. Si l'on ne tient compte que des variables qui déterminent l'entrée sur le marché du crime, il devient théoriquement possible d'isoler les revenus issus du crime parmi l'ensemble des revenus provenant de l'économie souterraine. On supposera alors que les individus procèdent à une analyse coûts-bénéfices de leurs activités. Dès lors le bénéfice net découlant d'un crime est ainsi égal à son rendement brut diminué du coût direct lié à la prise de butin et du produit de la probabilité d'une condamnation par la "valeur" de la peine encourue. Si un individu anticipe un bénéfice net, il entrera sur le marché du crime ; dans le cas contraire, il restera sur le marché légal<sup>14</sup> ». Ce genre d'analyse aurait certainement choqué Adam Smith ; force est cependant de reconnaître qu'il se déduit entièrement des principes qu'il a posés. Voilà, en tout cas, qui montre clairement le crédit qu'il convient d'accorder au désir, toujours électoralement affiché, que la Droite libérale aurait *de mettre réellement de l'ordre dans le Marché du crime* ; tout en plaçant également sous une lumière plus vive les fondements culturels de la *fascination* bien connue de la Gauche moderne, et surtout de son extrême gauche, pour cet univers du crime, de la délinquance et, d'une façon plus générale, pour tous les illégalismes.

(a). Le gardien de but de l'Olympique lyonnais, Grégory Coupet, ayant commis la faute d'évoquer son rapport au club en termes d'« attachement », il était logique que Jean-Michel Aulas, PDG de l'entreprise « Olympique lyonnais » le corrige aussitôt : « J'ai trouvé ses remarques étonnantes, parce que, quand on est professionnel, on ne parle pas d'amour mais d'argent, et ça n'a rien de choquant » (*France Football*, 11 juillet 2003) ; comme quoi, à Madelin, Madelin et demi.

## [D]

La théorie matérialiste de « l'homme-machine » est nécessairement le dernier mot épistémologique (même s'il n'est pas toujours prononcé) de l'anthropologie libérale ; ce qui n'exclut pas, bien entendu, quand il s'agit de décrire les « mécanismes humains » ainsi postulés, un degré de sophistication intellectuelle remarquable, comme on peut le constater, par exemple, aussi bien dans certains développements idéologiques des neurosciences contemporaines que dans la théorie des choix rationnels elle-même **(a)**. En renonçant, dans *la Richesse des nations*, à l'essentiel des analyses psychologiques qui intervenaient encore de façon décisive dans *La Théorie des sentiments moraux*, Adam Smith scellait donc, de façon emblématique, l'exclusion définitive hors du champ de la métaphysique libérale, de cette *psychologie concrète* dont Nietzsche (se référant à Stendhal) estimait qu'elle était l'arme fondamentale du *philosophe de la pensée libre* (*Par-delà Bien et Mal*, § 39). Il serait, dès lors, intéressant d'étudier dans quelle mesure le Roman moderne (comme plus tard la psychanalyse) a pu, en partie, s'instituer – *en réaction* contre cette révolution philosophique – comme l'un des lieux de résistance privilégiés où pouvaient être prises en charge ces vérités sur l'homme et sa vie réelle, que l'Économie doit méthodiquement refouler ou mutiler, afin d'asseoir les conditions pratiques de son règne. Hypothèse qui permettrait, également, d'éclairer d'un jour nouveau, certains aspects du *tournant antipsychologique* de la littérature contemporaine (ou les efforts de bien des neurobiologistes contemporains pour liquider le noyau rationnel de la découverte freudienne, indépendamment même de leur assujettissement plus direct aux commandes de l'industrie pharmaceutique).

(a). Il est assez symptomatique que Robert Axelrod, l'un des théoriciens les plus subtils de l'égoïsme libéral contemporain, en soit venu à proposer l'organisation *d'un tournoi d'ordinateurs* pour découvrir la solution « scientifique » du célèbre *dilemme du prisonnier*. Et l'on ne sera pas d'avantage étonné d'apprendre, au terme d'une telle « expérience », que la stratégie gagnante, donc la plus « rationnelle », est toujours, selon Axelrod le donnant-donnant (*tit for tat*) de l'échange marchand (cf. Jacques T. Godbout : « Ni égoïsme ni altruisme. Don et théorie des jeux », *Revue du MAUSS*, n° 20, deuxième semestre 2002).

[E]

**[... selon une mathématique mystérieuse...]**

Dans une société comme la nôtre, où l'écran du néojournalisme nous sépare en permanence de toute information réelle, il n'est jamais inutile de rappeler, ne serait-ce qu'après les travaux de Sonnenschein (1973) et de Debreu (1974), qu'aucun économiste libéral n'a encore réussi, à démontrer mathématiquement les hypothèses de « l'équilibre général » et de la « Main invisible », hypothèses qui demeurent donc, plus de deux siècles après Adam Smith, un pur et simple *article de foi*, au nom duquel des armées d'idéologues arrogants et imperméables au doute, poursuivent tranquillement la destruction présente du monde, au profit de quelques intérêts privés.

[F]

[... *cette croyance typiquement moderne...*]

La théorie hégélienne des « ruses de la Raison » représente certainement la forme métaphysique la plus connue de ce postulat central de la Philosophie des Lumières : l'existence de mécanismes providentiels, expressions naturelles de la Raison, susceptibles, en fonction de leurs seules lois internes (et donc indépendamment de l'intention ou de la volonté des individus qu'ils impliquent dans leurs rouages) de produire « objectivement » tous les effets de justice et de moralité, dont les individus en question sont supposés, par définition, incapables. C'est ce qu'Adam Ferguson, autre grande figure des Lumières écossaises, exprimait de façon classique en écrivant que l'ordre collectif était « le résultat de l'action humaine mais non de l'intention humaine » (*the result of human action but not of human design*). Et telle est, bien sûr, l'idée centrale de *La Richesse des nations* : après avoir postulé, en effet, que « chaque individu met sans cesse tous ses efforts à chercher pour tout le capital dont il peut disposer, l'emploi le plus avantageux » et que « les soins qu'il se donne pour trouver son avantage personnel le conduisent naturellement, ou plutôt nécessairement, à préférer ce genre d'emploi qui se trouve être le plus avantageux à la société », Adam Smith concluait qu'en cela « comme dans beaucoup d'autres cas, l'individu est conduit par une Main invisible pour remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions ; *et ce n'est pas toujours ce qu'il y a de plus mal pour la société, que cette fin n'entre pour rien dans ses intentions* ». Soit, une fois Adam Smith retraduit en termes plus modernes : si la générosité des hommes ordinaires est généralement mauvaise conseillère, la rapacité constitutive des nobles aventuriers du Medef doit, en revanche, être tenue pour la seule vertu dont on est sûr qu'elle soit toujours profitable au genre humain.

[G]

**[... de responsabilité morale individuelle...]**

Une des difficultés constitutives de l'Optimisme des Lumières, et par conséquent, de toute sensibilité progressiste, est son incapacité absolue, du fait de ses postulats rationalistes, à penser le Mal autrement que comme *privation* (pour un esprit moderne, par exemple, le mystère métaphysique du crime peut toujours être dissous à tout moment, dans une simple théorie des *effets* du chômage, de l'ignorance, des coups reçus pendant l'enfance, ou de tout ce qui peut faire appel, selon la formule ironique de Dostoïevski, à la « théorie du milieu »). Cette forclusion moderne de la question du Mal n'interdit pas seulement de poser le problème éthique sur des bases sérieuses, dans la mesure où elle revient toujours, d'une manière ou d'une autre, à évacuer la part l'*implication personnelle* du sujet dans ses actes (part toujours pensée, dans un discours de la Cause Excusante, comme un sentiment illusoire et une mystification idéaliste). Elle rend également impossible de penser la finitude de l'homme et par conséquent la dimension tragique *irréductible* (ce qui ne veut pas dire *centrale*) de sa condition. On ne peut donc que souscrire au projet de Jean-Pierre Dupuy, tel qu'il le décrit au début de son remarquable petit essai (*Avions-nous oublié le mal ?*, Bayard, 2002, p. 31) : « Ce livre a un objectif modeste. Il voudrait rappeler ce que l'on savait jadis, à savoir que le mal n'est pas seulement une catégorie morale, propre au jugement normatif, il est aussi un principe d'explication. Il y a un pouvoir causal du mal, irréductible à la logique de l'intérêt. Sous la forme du ressentiment, de l'envie, de la jalousie, de la haine destructrice, le mal peut acquérir une puissance considérable, broyant sur son passage tout ce qui, les tenant à distance les uns des autres, permet aux hommes de vivre ensemble. »



## [H]

### [... qu'il y a des choses qui ne se font pas...]

On trouve dans l'œuvre de l'un des théoriciens anarchistes français les plus originaux, André Prudhommeaux, une description très intéressante de la *common decency*<sup>15</sup> (a), qui recoupe, parfois au mot près, les définitions qu'en donne Orwell ; « L'anarchisme – écrit-il ainsi – c'est tout d'abord le contact direct entre l'homme et ses actes ; il y a des choses qu'on ne peut pas faire, quel qu'en soit le prétexte conventionnel : moucharder, dénoncer, frapper un adversaire à terre, marcher au pas de l'oie, tricher avec la parole donnée, rester oisif quand les autres travaillent, humilier un "inférieur" etc. ; il y a aussi des choses que l'on ne peut pas ne pas faire, même s'il en résulte certains risques – fatigues, dépenses, réprobation du milieu, etc. Si l'on veut une définition de base, sans sectarisme ni faux-semblants idéologiques, de l'anarchiste (ou plutôt de celui qui aspire à l'être), c'est en tenant compte de ces attitudes négatives et positives qu'on pourra l'établir, et non point en faisant réciter un credo, ou appliquer un règlement intérieur. » Cette définition morale de l'anarchisme, aux antipodes de toute valorisation *adolescente* des « cultures de la transgression », comporte, bien entendu, des conséquences en matière de *psychologie concrète*. « Les rapports – poursuit ainsi Prudhommeaux – entre le comportement (ou le caractère) d'une part, et de l'autre l'idéologie, sont ambivalents et contradictoires. Il y a souvent désaccord profond entre le moi et l'idéal du moi. Tel camarade se pose en adversaire enragé de l'individualisme "égocentrique", de la propriété et même de toute "vie privée", qui s'avère un compagnon impossible : persécuteur, calculateur et profiteur en diable : il pense *moi*, et il prononce *nous*. » C'est ce type de contradiction meurtrière entre ce que, d'un côté, un individu affiche, proclame et revendique et, de l'autre, *ce qu'il est réellement* qui révoltait déjà Spinoza, et l'avait conduit, dans le *Tractatus theologico-politicus* à privilégier dans son appréciation des hommes, leur pratique effective de la « justice et de la charité » (ce qui constitue, somme toute, une assez bonne définition de la *common decency*, pourvu que l'on se souvienne que la « charité » n'est originellement rien d'autre que *l'esprit du don*) sur tous leurs signes extérieurs de correction « idéologique » (b). Il devrait être clair une fois pour toutes que sur ce point c'est Orwell qui a raison contre toutes les traditions positivistes de la Gauche : *le Socialisme sera décent ou ne sera pas*, ce qui signifie tout simplement que, pour qu'une société libre et égalitaire puisse réellement voir le jour et fonctionner humainement, il faudra que chacun *y mette quotidiennement du sien*, et autrement que par des mots (ou des chansons).

(a). Ouvrier dans une imprimerie coopérative de Nîmes, combattant de la Révolution espagnole, et critique subtil de l'industrialisation (« Les marxistes ont annoncé trop tôt la mort du paysan – écrivait-il –, c'est lui qui les enterrera »), André Prudhommeaux (1902-1968) incarnait à la perfection, comme le souligne Robert Pagès, un « Socialisme de l'exemple ».

(b). « Je suis souvent étonné que des hommes qui se vantent de professer la religion chrétienne, c'est-à-dire l'amour, la joie, la paix, la maîtrise de soi-même et la bonne foi envers tous, rivalisent d'iniquité et exercent quotidiennement la haine la plus violente les uns contre les autres, de sorte qu'on reconnaît la foi de chacun par cette haine et cette iniquité plutôt que par les autres sentiments. Les choses en sont maintenant venues au point que l'on ne peut reconnaître si quelqu'un est chrétien, turc, juif ou païen, si ce n'est par l'aspect extérieur du corps et par le

vêtement, et en sachant quelle Eglise il fréquente, à quelle opinion il se range, dans les mains de quel maître il jure. Pour le reste, *ils mènent tous une vie semblable.* » Spinoza, Préface au *Tractatus Theologico-politicus*. Remplaçons « religion chrétienne » par *antifascisme et antiracisme*, « aspect extérieur du corps et vêtement » par *nature du tatouage ou du piercing et type d'uniforme habituellement porté (roller, rappeur, raver etc.)*, « quelle Église il fréquente » par *quel tabloïd il lit (Libération, les Inrocks, Nova magazine)* ou par *quelle musique il écoute (Manu Chao, Zebda, Noir Désir)* et je pense que nous tiendrons là une assez bonne description des formes contemporaines du *Problème de Spinoza*.

## [I]

### [... et très restreint de ces élites elles-mêmes...]

L'amitié (ou *philia*) a joué, de l'Antiquité grecque à la Renaissance, un rôle central dans la plupart des Philosophies, rôle à la fois moral, politique et même, parfois, métaphysique, que seuls les Pères de l'Église ont songé à contester **(a)**. En revanche, comme l'écrit Jean-Louis Bruch, « dans la Philosophie moderne occidentale, l'amitié ne tient plus qu'une place marginale <sup>16</sup> ». Cette marginalisation est une des conséquences logiques de l'axiomatique moderne et de sa définition nouvelle de l'homme comme individu autocentré et indépendant par nature **(b)**. Jacques Esprit, secrétaire de La Rochefoucauld, est l'un des premiers, dans son traité sur *la Fausseté des vertus humaines* (1678), à développer dans toute sa cohérence les implications nécessaires du nouveau paradigme : « Il faut avouer de bonne foi – écrit-il – que rien n'est si beau que ce qu'on dit et ce qu'on pense de l'amitié ; il serait seulement à souhaiter que cela fût véritable : ce qui est vrai au contraire est que comme il y a des philosophes qui soutiennent que tous les mouvements de la nature sont circulaires, ceux qui ont observé la manière d'agir de l'homme assurent qu'il en est de même des mouvements de sa volonté, et qu'il est si attaché à lui-même et si dévoué à lui-même, que toutes les fois qu'il en sort pour assister ses amis dans leurs plus pressants besoins, il revient à lui par quelque secrète voie. Quoi qu'on croie donc et qu'on s'imagine, il faut tenir pour certain qu'on sert pour être servi, qu'on procure l'établissement des autres pour se maintenir dans le sien, ou tout au moins pour recueillir une grande gloire de ses divers offices <sup>17</sup>. » Le chemin qui conduit de cette « anthropologie du pire » (Frédéric Schiffter) à l'égoïsme tranquille des libéraux (tranquillité d'âme, ou *bonne conscience*, qui les rend précisément, à leurs yeux, incapables du moindre emportement totalitaire) est donc facile à reconstituer. De nos jours, c'est probablement dans l'œuvre de Gary Becker (prix Nobel d'économie 1993), que cette *dissolution libérale des sentiments* s'accomplit dans toute sa rigueur et avec la plus grande clarté. Dans son *Economic Approach to Human Behavior* (1976), il soutient ainsi que l'approche économique « est une approche générale applicable à tout comportement humain, que ce comportement concerne des prix ou des décisions, petites ou grandes, répétées ou pas, des buts mécaniques ou émotionnels, des personnes riches ou pauvres, des femmes, des adultes, des enfants, des personnes brillantes ou stupides, des patients ou des thérapeutes, des hommes d'affaires ou des politiciens, des enseignants ou des étudiants ». On aura donc une idée assez claire de la façon dont un *libéral cohérent* doit envisager sa vie privée, en se reportant à la théorie « rationnelle » du mariage proposée par Becker, telle que la résume avec précision Pierre Moessinger <sup>18</sup> : le point de départ de l'économiste libéral étant, bien sûr, que le mariage est un moment *comme un autre* de l'activité marchande (c'était aussi, on s'en souvient, la théorie « matérialiste » exposée par Marx, dans le *Manifeste*) on doit en conclure que « le contrat de mariage résulte d'un processus d'essais et d'erreurs sur le marché des individus à marier. Le contrat de mariage est représenté par la maximisation des utilités des conjoints sous certaines contraintes. Il n'y a là rien qui échappe à la rationalité, à la maximisation des gains. Par exemple, ce qu'une femme perd en liberté par le mariage, elle le gagne en qualité de vie. L'amour, le hasard, les considérations morales, les sentiments, les contraintes, les coups de

foudre, pour Becker, ne jouent aucun rôle ». Quant aux enfants, il faut y voir, selon Becker, « des biens de consommation durables, avec des *shadow prices* » (c'est-à-dire les prix qui seraient pratiqués s'il y avait un marché d'enfants). Il considère aussi que « la quantité d'enfants est comparée avec leur qualité » (c'est-à-dire avec l'investissement dans leur éducation). On comprend sans peine pourquoi ce sont précisément ses travaux sur la famille (*A treatise on the family*, 1981) qui ont valu à Becker son prix Nobel *d'économie*. Et on souhaite bien du plaisir à tous les gens normaux que les hasards de l'existence auraient durablement impliqués, d'une manière ou d'une autre, dans la vie privée d'un(e) libéral(e) (de droite ou de gauche). Surtout si, du fait de leur âge avancé, ils ont cessé de correspondre à un investissement rentable (c).

(a). Les deux plus grands critiques chrétiens de l'amitié sont Lactance et saint Augustin. Pour le premier, par exemple, qui anticipe ainsi certaines formes perverses de « l'antiracisme » contemporain, toute *préférence* envers une des créatures égales de Dieu constitue une *discrimination* impie (« pourquoi élis-tu les personnes ? » reproche-il ainsi à Cicéron et à son traité *De l'amitié*).

(b). On sait que pour Aristote un tel postulat est absurde. L'homme est, pour lui, un « animal politique » et l'individu qui serait, par hypothèse, « comme un pion isolé au jeu de trictrac » ne pourrait être soit « qu'un être dégradé, soit un être surhumain » ; et dans tous les cas, un être « naturellement passionné de guerre » (*Politique*, Livre I).

(c). Derrière l'adhésion de beaucoup au libéralisme et, plus radicalement, derrière la fascination ressentie pour les formes les plus extrêmes du modernisme, il y a vraisemblablement à l'œuvre, au-delà de toutes les considérations d'intérêt, une véritable *pathologie du lien* et, par conséquent, comme Lasch, Orwell et Pasolini l'avaient bien compris, chacun à leur manière, une peur adolescente des *sentiments* (on ne parle pas ici des *passions* qui sont, par essence, parfaitement compatibles avec l'égoïsme le plus radical). C'est d'ailleurs, de façon symptomatique, la question qui n'a jamais cessé de hanter Benjamin Constant, le plus sensible (et partant le plus ambigu) de tous les intellectuels libéraux. De quoi, en effet, parle *Adolphe*, son chef-d'œuvre, sinon de l'impossibilité pour quiconque de s'accomplir dans l'amour, *le lien de tous les liens*, parce que ce terrible sentiment, dès qu'il s'installe, devrait nous condamner toujours à osciller entre l'Autre qui nous manque et l'Autre qui nous étouffe ? Cependant, on sait aussi que derrière ce genre de problématique (cette idée que *les Autres c'est nécessairement l'Enfer*) il y a toujours *l'ombre de la mauvaise Mère*, celle qui ne s'accommode *jamais*, dans son désir de pouvoir, de l'idée qu'un jour son enfant – sa fille, son fils – devra vivre par lui-même pour exister humainement ; et, bien entendu, il y a toujours aussi ce pauvre Père qui n'était jamais là où, symboliquement, il aurait dû être. Il semble ainsi que la Modernité soit la première civilisation dans l'histoire des hommes (et le Capitalisme, par conséquent, le premier système politique) à s'être délibérément fondée sur la *peur universelle de devenir adulte*. C'est bien pourquoi son commandement théologique le plus désespérément contradictoire est de « rester jeune » à tout prix, là où toutes les civilisations d'autrefois admettaient sans peine qu'il fallait bien que « jeunesse se passe ».

[J]

**[... n'importe quelle propagande libérale au sens strict...]**

Quand les politiciens d'une démocratie libérale représentative s'adressent au Peuple, leur rhétorique est nécessairement infléchie par ce qui subsiste encore de contraintes électorales, c'est-à-dire par la quantité de mensonges indispensables à leur (ré)élection. C'est pourquoi rien n'interdit qu'ils invoquent, lorsque la conjoncture politique l'exige, Dieu, la Nation, la Culture et même, quand leur cynisme est sans limites, la Morale et les Principes. C'est ce qui explique, entre autres, que le brave Lindenberg puisse encore, à son âge, interpréter comme une « victoire de la Droite religieuse » l'accès au pouvoir de George Bush et des représentants les plus cyniques et les plus corrompus de l'industrie pétrolière texane. L'avantage de la propagande publicitaire et de l'industrie du divertissement, c'est qu'ici, au contraire, la Marchandise parle directement elle-même, en son propre nom et pour son propre compte. C'est donc seulement dans cet univers jeune et séduisant que l'imaginaire du Capital se donne à voir (et à entendre) tel qu'il est en soi et pour soi. Et seuls un lofteur, un teufeur, un lecteur de *Liberation*, ou (avec, évidemment, beaucoup plus d'excuses) un pré-adolescent torturé par son œdipe, sont suffisamment dépourvus de distance par rapport à eux-mêmes, et donc de jugement critique, pour entretenir encore le rêve frelaté selon lequel le but de tous ces clips colorés et scintillants (*sea, sex and sun* sur fond de *world music*) serait d'inviter le Consommateur à une rébellion radicale contre le règne moderne de la Technique et de l'Économie.

[K]

**[... un monde à la « *Blade Runner* »...]**

La mobilité perpétuelle des individus atomisés, est l'aboutissement logique du *mode de vie capitaliste*, la condition anthropologique ultime sous laquelle sont censés pouvoir se réaliser l'adaptation parfaite de l'offre à la demande et « l'équilibre général » du Marché. Cette conjonction métaphysique d'une prescription religieuse (*Lève toi et marche !*) et d'un impératif policier (*Circulez, il n'y a rien à voir !*), trouve dans l'apologie moderne du « Nomade » son habillage poétique le plus mensonger. On sait bien, en effet, que la vie réelle des tribus nomades que l'Histoire a connues, s'est toujours fondée sur des traditions profondément étrangères à cette passion moderne du déplacement compensatoire dont le *tourisme* (comme négation définitive du Voyage) est la forme la plus ridicule quoiqu'en même temps, la plus destructrice pour l'humanité. Bouygues et Attali auront beau s'agiter sans fin, leur pauvre univers personnel se situera donc toujours à des années-lumière de celui de Segalen ou de Stevenson. Sénèque avait, du reste, répondu par avance à tous ces *agités du Marché* : « C'est n'être nulle part que d'être partout. Ceux dont la vie se passe à voyager finissent par avoir des milliers d'hôtes et pas un seul ami » (*Lettres à Lucilius*).

[L]

**[... avec une curieuse délectation Milton Friedman...]**

Rose et Milton Friedman, *Free to choose* (Secker and Warburg, 1980). La formule des Friedman (mais qu'est-ce qui est donc supposé unir ces deux-là, d'un point de vue libéral ?) ne fait que développer une idée déjà exposée par Adam Smith, dans sa *Théorie des sentiments moraux* : « Lors même que parmi les différents membres de la société, il n'y a ni amour ni bienveillance mutuelle, la société n'est pas pour cela dissoute dans son essence. Elle peut alors subsister entre les hommes comme elle subsiste entre les marchands par le sentiment de son utilité, sans aucun lien d'affection et se soutenir à l'aide de l'échange intéressé des services mutuels auxquels on a assigné une valeur convenue. » On aurait tort de sous-estimer, sous prétexte que ses écrits sont particulièrement indigestes, l'importance de Milton Friedman (prix Nobel d'économie 1976) dans la mise en place des politiques libérales contemporaines : inspirateur reconnu de Margaret Thatcher et de Ronald Reagan (après avoir été le conseiller économique du *coup d'État libéral* d'Augusto Pinochet en 1973), il est surtout l'immortel inventeur, en 1968, du NAIRU (*Non accelerating inflation rate of unemployment*), autrement dit de ce prétendu « taux naturel de chômage » (fixé à l'origine à 9 %), en dessous duquel l'économie libérale est supposée ne jamais devoir descendre si elle veut éviter la reprise de l'inflation. On comprend que les médias officiels français se soient toujours montrés très discrets sur l'existence du NAIRU : elle rappellerait à chacun, de façon bien peu opportune, que l'existence d'un taux de chômage tournant autour de 9 % est d'abord, dans les économies occidentales, le produit d'une *décision politique*, fondée, de surcroît, sur un dogme dépourvu de toute base scientifique. Et il n'est pas inintéressant, au passage, d'apprendre que ce mythique NAIRU a servi de base aux travaux de *l'expert* socialiste Charpin sur l'avenir des retraites en France, travaux qui sont devenus depuis, l'inspiration majeure du rapport Fillon.

[M]

**[... accompli par l'urbanisme officiel...]**

Dans cette décomposition des rapports humains que l'urbanisme officiel est l'art d'organiser scientifiquement, une place de choix doit naturellement revenir à *l'automobilisme* ; celui-ci, en effet, est devenu, au fil du temps, *une manière de vivre et une religion*, tout autant, sinon plus, qu'une façon de se déplacer. On pourrait même soutenir que l'automobilisme est désormais l'une des écoles privilégiées que le système met à la disposition de chacun pour qu'il apprenne le plus vite possible les rudiments psychologiques de la *guerre de tous contre tous*, guerre sans laquelle l'extension continuelle des rapports capitalistes rencontrerait rapidement ses limites anthropologiques. J'ai du mal à imaginer que l'inventeur des *ronds-points* n'ait pas été, à l'origine, un lecteur attentif et convaincu de Thomas Hobbes.



[N]

**[... par les intellectuels et les artistes de l'élite...]**

Sur les valeurs qui sont encore celles des simples travailleurs **(a)**, on lira l'ouvrage remarquable (et émouvant) que Danielle Linhart a consacré aux conséquences psychologiques et morales des différents « plans sociaux » imaginés par les « experts » du Capital, sur les ouvrières et les ouvriers de l'usine Chausson de Creil : *Perte d'emploi, perte de soi* (Erès, 2002). Quant au préjugé des élites libérales (de l'Économie, de la Politique ou du Spectacle) selon lequel les *gens ordinaires* seraient déjà tous devenus, à leur belle image, de simples calculateurs égoïstes, *prêts à tout* pour accumuler du pouvoir, de la richesse, ou *pour passer à la télévision*, Jacques T. Godbout, en se fondant sur les travaux de psychologues comme ceux de l'américain J.D. Montgomery, apporte ici des précisions intéressantes : « Dans la réalité – écrit-il –, comme le montrent les innombrables expériences réalisées par des psychologues et tournant autour du dilemme du prisonnier, les individus coopèrent, même dans les jeux à un seul coup, et coopèrent beaucoup plus que dans la stratégie minimale du *donnant-donnant* : “Des centaines d'expériences avec le dilemme du prisonnier ou d'autres jeux qui récompensent le comportement égoïste (*self-interested*) au détriment du groupe montrent qu'une proportion significative des participants (de 25 à 35 %) manifeste un refus entêté d'agir de manière uniquement intéressée, même dans des conditions d'anonymat complet et en absence de sanction par le groupe. Ce comportement coopératif peut atteindre 85 % si l'échange entre les joueurs ou d'autres procédures permettant d'accroître le sentiment d'identification au groupe sont autorisées par les chercheurs” (Montgomery). Ces joueurs – poursuit Godbout – coopèrent beaucoup plus que la théorie ne le prévoit, accordant parfois plus d'importance à des considérations relevant du lien plutôt que de ce qui circule, et semblant considérer que la générosité n'est pas simplement une incitation à l'exploitation, mais peut aussi représenter une invitation... à la générosité, attitudes qui les placent alors dans un autre modèle, celui du don. » (*Revue du MAUSS*, deuxième semestre 2002). Le lecteur qui trouverait ces statistiques étonnantes devrait surtout s'étonner *du milieu où il vit et de ceux qu'il y fréquente*.

**(a)**. Bien des intellectuels devraient méditer cette formule de Nietzsche : « Nous n'avons pas de philosophie populaire noble, parce que nous n'avons pas de *concept noble du peuple* », in *Considérations sur le conflit de l'art et de la connaissance*, fr. 29.

« Dans le passé, chaque tyrannie finissait, un jour ou l'autre, par être renversée, ou au moins combattue, parce que ainsi le voulait la "nature humaine", éprise comme il se doit de liberté. Mais rien ne nous garantit que cette "nature humaine" soit immuable. Il se pourrait tout autant que l'on parvienne à créer une race d'hommes n'aspirant pas à la liberté, comme on pourrait créer une race de vaches sans cornes. »

Orwell, 1939

« L'homme d'aujourd'hui (*modern man*) ressemble assez à une guêpe coupée en deux qui continuerait à se gaver de confiture en faisant comme si la perte de son abdomen n'avait aucune espèce d'importance. »

Orwell, 1935

## Question V

A. L.

La profondeur de ces évolutions ne menace-t-elle pas aujourd'hui toute possibilité de traduire politiquement les vues d'Orwell ?

Cela prouve, à l'inverse, que sa critique des théologies du Progrès est plus actuelle que jamais. Il n'est pas vrai, comme le croyaient Marx et Lénine, que la modernisation capitaliste du monde soit condamnée à créer, sous l'aiguillon du progrès technique, les « bases matérielles du Socialisme », c'est-à-dire d'un monde décent et habitable, où les richesses, le pouvoir et l'information ne seraient plus sous le contrôle de quelques minorités privilégiées (A). Dans l'ensemble, on doit constater que cette modernisation tend, au contraire, à saper quotidiennement la plupart des conditions écologiques, culturelles, psychologiques et, bien sûr, morales, qui sont indispensables à l'institution et au maintien d'une telle société. À l'opposé du credo auquel s'accrochent encore pathétiquement tous nos vieux progressistes, il devrait donc être clair pour chacun que le temps capitaliste travaille désormais essentiellement contre la survie de la planète et contre le bonheur réel de l'immense majorité des hommes (B). Plus l'humanité, par conséquent, prendra du retard dans sa lutte vitale contre le règne crépusculaire de la Marchandise et de ses images hypnotisantes (C), plus le monde dont elle devra finalement administrer l'héritage sera devenu impropre à la réalisation de ses rêves, y compris les plus modestes et les plus simples. C'est certainement ce que Simon Leys avait en vue, quand il écrivait, *il y a vingt ans déjà*, qu'il n'y avait pas pour les hommes de ce temps lecture politique « d'un usage pratique plus urgent et plus immédiat » que celle de l'œuvre de George Orwell. Si l'on veut prendre la mesure du retard accumulé, et donc celle de l'ampleur des tâches qui attendent le genre humain, il serait peut-être utile que chacun commence par se demander *ce qu'il a fait de ces vingt ans*.

## Scolies V

[A]

[... de quelques minorités privilégiées...]

En utilisant la terminologie kantienne on définira un privilège comme *ce qui ne peut pas être universalisé sans contradiction* ; soit pour des raisons strictement logiques (il ne peut y avoir de dominants que s'il y a des dominés) soit pour des raisons techniques ou matérielles (la quantité d'eau et d'espace disponibles sur la Terre ne permet pas d'universaliser le droit de chacun à posséder une piscine privée). C'est en ce sens, par exemple, que l'on peut dire que l'Américain « moyen » possède un niveau de vie privilégié, puisque l'universalisation de ce niveau de vie supposerait déjà que les ressources écologiques de la planète soient au moins multipliées par dix (a). On peut donc appeler *classes dominantes* l'ensemble hétérogène des individus dont le niveau matériel de vie ne peut pas, sur un territoire déterminé, être universalisé sans contradiction, étant donné les ressources naturelles dont ce territoire dispose et la quantité de richesses qui y est collectivement produite (b). Cela signifie simplement que ces classes sont, par définition, *objectivement intéressées* au maintien du système de domination politique, économique et culturel qui assure en leur faveur le partage des richesses existantes ; et cela quelle que soit la construction subjective plus ou moins originale qui permet par ailleurs à chaque individu de ces classes de légitimer, nier, voire affecter d'ignorer, les privilèges dont ils disposent (ces constructions subjectives pouvant, bien sûr, être de « droite » – modèle Avenue Foch – ou de « gauche » – modèle Place des Vosges). On réservera, au contraire, le terme de *classes dirigeantes* à ce sous-ensemble très restreint des classes dominantes, dont les décisions quotidiennes, étant donné l'ampleur *indécente* des privilèges qu'elles ont accumulés ou reçus en héritage, pèsent de manière déterminante sur la *vie collective* et l'orientation que prend le monde. Ces classes dirigeantes englobent donc à la fois les élites économiques, qui accumulent sans cesse le Capital, les élites scientifiques qui choisissent de rendre ce processus d'accumulation techniquement possible, les élites militaires et politiques qui sont chargées d'en *sécuriser* les conditions géopolitiques et, *last but not the least*, les sublimes élites du Spectacle, qui élaborent et diffusent, sur un mode généralement plus distancié, voire officiellement « rebelle <sup>19</sup> », l'imaginaire fluide, dynamique, et toujours renouvelé du Capital lui-même. Il va de soi, d'une part, que toutes ces fractions dirigeantes ont, *par ailleurs*, des intérêts divergents voire contradictoires (mais c'était déjà le cas des ordres anciens et des nomenklaturas) ; et, de l'autre, qu'aucune fraction dirigeante n'est (du moins pour l'instant) assez puissante pour contrôler à elle seule la totalité du champ mondial, *a fortiori* depuis la position fantasmatique du « chef d'orchestre invisible ». Si donc le « Socialisme » (ou tout autre nom que l'on choisira de donner au projet d'une société décente) est, par définition, un monde où le destin des gens ordinaires cesserait d'être celui de pions perpétuellement déplacés sur l'échiquier de l'être, au gré des intérêts et des caprices de quelques minorités privilégiées, il devient urgent de réfléchir aux moyens démocratiques qu'une société

devrait collectivement se donner pour mettre *hors d'état de nuire au genre humain* la volonté de puissance et le désir d'accumuler des richesses qui sont les deux pathologies fondamentales de ces minorités, comme des candidats à leur imitation (c).

(a). À ceux qui objectent que le Capitalisme est l'horizon indépassable de l'histoire et que tout effort pour lui substituer une société humaine est désormais *utopique*, il convient de rappeler qu'il n'y a pas depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle d'utopie plus grande que le capitalisme lui-même. Le projet officiel de ce système, en effet, est la croissance *infinie* des forces productives dans un monde qui, par définition, est écologiquement *fini* (il est vrai que certains idéologues du système, comme le positiviste Yves Coppens, ont déjà envisagé la migration future de milliards de Terriens vers des galaxies plus lointaines où l'accumulation du Capital pourrait tranquillement se poursuivre). Seul l'ordinateur de Jacques Attali peut donc encore croire qu'un jour, vingt ou trente milliards d'hommes (probablement devenus entre-temps immortels grâce aux progrès de la biotechnologie) pourraient posséder *chacun*, sur une terre en état de réchauffement perpétuel, trois piscines, cinq voitures et deux hélicoptères. Si le capitalisme n'est qu'une utopie parmi d'autres, c'est justement aussi, en partie, parce qu'il n'est pas techniquement universalisable sans contradiction, ne serait-ce que pour de simples raisons écologiques. Et la nature, malheureusement, se chargera tôt ou tard (et pour elle, le plus tôt serait le mieux) de briser définitivement le vieux rêve industrialiste.

(b). Le critère d'appartenance à une classe sociale ne peut, bien entendu, jamais être manié avec une précision mathématique. C'est toute la différence avec le concept d'ordre (une caste, une noblesse, une nomenklatura) qui renvoie à un ensemble fermé, défini par des critères d'appartenance précis et doté d'une visibilité institutionnelle parfaite. Mais le concept de « classe sociale » a justement été construit, au lendemain de la Révolution française (et bien avant Marx), pour rendre compte du problème précis qui est au cœur des sociétés modernes :

comment se fait-il que de la domination subsiste, une fois que les anciens ordres, et leurs privilèges *visibles*, ont été *juridiquement* abolis ? Il est de l'essence d'une classe, à la différence d'un ordre, d'être juridiquement invisible.

(c). Bien des débats actuels sur la justice sociale se focalisent ainsi sur la question d'un « revenu minimum inconditionnel » qui devrait être assuré à tous les individus – quelles que soient leur situation et leurs façons d'agir – revenu dont la légitimation pose naturellement de redoutables problèmes philosophiques. Peut-être serait-il temps d'envisager, comme l'écrit Alain Caillé, l'aspect symétrique du problème, sur lequel – allez savoir pourquoi – les universitaires de gauche sont, en général, beaucoup moins bavards : la détermination d'un « revenu *maximum* inconditionnel » (cf. *Revue du A.JAUSS* n° 7, 1<sup>er</sup> semestre 1996).

[B]

[... *l'immense majorité des hommes...*]

La question du bonheur ne se prête évidemment pas à un traitement quantitatif. D'où la facilité avec laquelle tout progressiste (surtout de gauche) met sur le compte de l'illusion nostalgique, l'idée « réactionnaire » selon laquelle, sur certains points importants, les gens pouvaient être plus heureux à une époque où le capitalisme était moins développé. L'intérêt philosophique du livre de Robert E. Lane, *The Loss of Happiness in Market Democracies*<sup>20</sup>, est d'avoir su utiliser avec une ingéniosité remarquable tous les biais théoriques possibles pour essayer de mesurer, malgré tout, l'évolution du bonheur personnel (*subjective well-being*) dans les sociétés libérales. La conclusion de l'auteur (et il faut signaler que Lane n'a rien d'un radical) est que la progression du niveau matériel de vie, aux États-Unis, a été accompagnée d'une baisse indiscutable du bonheur réel de la majorité des Américains, essentiellement due, comme le montrent ses recherches, à la dégradation effective des rapports humains fondamentaux (de ce que Lane nomme *companionship*).

[C]

**[... de la Marchandise et de ses images hypnotisantes...]**

Debord définissait le Spectacle comme « le capital à un tel degré d'accumulation qu'il devient image » (*La Société du spectacle*, thèse 34). Le secret de cette transformation historique est d'abord contenu, comme l'énonçait Marx, dans la contradiction originelle qui oppose la *valeur d'usage* d'un objet à sa *valeur d'échange* ; contradiction qui ne commence évidemment à opérer dans l'Histoire qu'à partir du moment où la forme-marchandise apparaît avec une certaine ampleur. Le mouvement qui conduit de la simple systématisation capitaliste initiale de l'échange marchand (système qui suppose, encore une fois, la formation d'un nouvel imaginaire et les décisions politiques chargées de le matérialiser) (a) à la société du Spectacle, est donc parfaitement cohérent (ce qui ne veut pas dire *fatal*). Au fur et à mesure, en effet, que la logique marchande est politiquement *invitée* à s'emparer de toutes les sphères de l'activité humaine, et qu'elle y développe en profondeur ses effets structuraux, la valeur d'échange de tous les biens produits selon ce mode, tend à devenir progressivement indépendante de leur valeur d'usage ; à supposer même, à partir d'un certain seuil, que la plupart de ces biens possèdent encore une quelconque valeur d'usage au sens ancien du terme (dans « l'immense accumulation de marchandises » qui constitue la richesse des sociétés modernes, combien sont réellement utiles ?). Ce processus atteint donc son apogée non seulement quand la plupart des biens qui scintillent sur le marché commencent à être essentiellement désirés pour leur seul statut de *signes* ; mais surtout quand les signes qui mobilisent à présent notre désir d'acheter, finissent par ne plus désigner rien d'autre que notre propre participation au monde de la Consommation lui-même ; monde devenu entre-temps culture et manière de vivre à part entière, au détriment de toutes les anciennes façons d'être. À ce stade, la boucle est bouclée, et, comme l'écrit Slavoj Žižek, c'est « la consommation elle-même qui est la marchandise achetée » ; ou, comme il le précise encore, « la logique du marché atteint ici une sorte d'identité à soi-même tout hégélienne : on n'achète plus des objets, on achète au fond (le temps de) sa propre vie. L'idée d'«esthétisation de soi» avancée par Michel Foucault trouve ici une confirmation inattendue : j'achète ma forme physique en fréquentant des cours de gym ; j'achète mon éducation spirituelle en m'inscrivant à des cours de méditation transcendantale ; j'achète mon image publique en allant dans des restaurants fréquentés par des personnes à qui je veux être associé ». Il convient d'ajouter que si le concept debordien de « Spectacle » demeure ainsi, trente ans après, plus pertinent que jamais, c'est également parce qu'il permet de comprendre comment cette autonomisation croissante de la sphère des signes et des images (sphère perçue par la conscience aliénée comme le lieu le plus réel de la vie réelle) (b) a pour corrélat nécessaire le basculement magique dans *un monde invisible*, des conditions matérielles effectives de l'ensemble du processus. Je ne peux faire mieux ici que de citer longuement l'analyse parfaite de Žižek :

« Ce qui caractérise le «capitalisme tardif» – écrit-il –, c'est la séparation entre la production des formes de vie en tant que telles et sa base matérielle partiellement invisible, entre le Spectacle et ses mécanismes secrets de coulisses. Loin de disparaître, la production matérielle est toujours là, mais comme réorientée en un mécanisme fonctionnel de soutien du spectacle. De fait, dans la perception idéologique contemporaine, le travail lui-même, plus encore que le sexe

(le travail manuel surtout, opposé à l'activité "symbolique" de la production culturelle), semble être frappé d'obscénité, devant être dissimulé au regard du public. La tradition culturelle selon laquelle, de *L'Or du Rhin* de Wagner à *Metropolis* de Lang, le processus de production a lieu souterrainement, dans d'obscures cavernes, culmine aujourd'hui dans l'"invisibilité" de millions de travailleurs anonymes qui suent dans les usines du tiers-monde – des goulags chinois aux chaînes de montage indonésiennes ou brésiliennes. L'Occident peut ainsi se permettre de gloser sur la "disparition de la classe ouvrière" alors que ses traces sont facilement discernables partout autour de nous.

Il suffit de remarquer la petite inscription "Fabriqué en... Chine, Indonésie, Bengladesh, Guatemala..." sur les produits de masse, des jeans aux walkmans. Le point remarquable de cette tradition culturelle occidentale est son identification du travail et du *crime*, son idée que le travail, le labeur pénible, est originellement une activité criminelle indécente qu'il faut cacher. Le seul moment dans les films hollywoodiens où le processus de production est montré dans toute son intensité est d'ailleurs lorsque le héros pénètre le domaine secret du "maître du crime" et parvient alors à localiser l'espace d'un travail intense : on raffine et emballe de la drogue, on construit un missile qui va détruire New York... Quand, dans un *James Bond*, le "maître du crime", après avoir capturé le héros, lui fait faire un tour de son usine illégale, Hollywood se rapproche de très près de la fière présentation social-réaliste classique de la production dans l'usine. La fonction de l'intervention de Bond est alors, bien entendu, de faire exploser ce lieu de production, et de nous permettre ainsi de revenir au *faux-semblant* de notre existence quotidienne dans un monde où la classe ouvrière a disparu <sup>21</sup>. »

(a). L'erreur principale d'Anselm Jappe et de Robert Kurz (*Les Habits neufs de l'empire*, Lignes-Léo Scheer, 2003), malgré la pertinence de leur critique d'Antonio Negri, est de continuer, dans la grande tradition marxiste, à concevoir le Capitalisme comme un simple stade historiquement nécessaire de l'évolution humaine (théorie, il est vrai, exposée chez eux de façon très sophistiquée – mais toujours aussi hégélienne, puisque le capitalisme y apparaît essentiellement comme la conséquence de l'« autodéveloppement » de la logique marchande).

Un tel présupposé leur interdit non seulement de penser les conditions *politiques* et *philosophiques* réelles, sans lequel cet « autodéveloppement » se ferait encore attendre ; il les condamne surtout à réintroduire au cœur de la théorie critique ce vieux déterminisme positiviste qui en a toujours été la négation, ce dont les deux auteurs ont d'ailleurs parfaitement conscience : « Une fois que la forme marchandise s'est installée au cœur de la vie sociale, le caractère aveugle, non conscient, de cette forme de socialisation fait que chaque étape du processus engendre *automatiquement* l'étape suivante. La marchandise, dont le fondement est la contradiction initiale entre contenu concret et forme abstraite, met en marche un processus historique où chaque contradiction se résout en créant une nouvelle contradiction. À l'intérieur d'une formation sociale on peut effectivement parler d'un certain déterminisme » (p. 22).

(b). La fameuse *Télé-réalité* (c'est un bel oxymore) constitue, ces temps-ci, l'apogée forcément provisoire d'un tel mouvement : on peut donc déjà y voir évoluer, dans toutes les fausses situations possibles que l'aliénation a le don d'inventer, cette étonnante avant-garde des *enfants de Meyrieu et du Coca-Cola*, dont l'entendement a été le plus efficacement conditionné (quinze ans, au moins, d'école réformée, un peu plus de propagande publicitaire) pour qu'ils s'imaginent, avec la plus réelle sincérité, qu'un être humain n'existe que lorsqu'il est perçu, autrement dit que quand il *se donne en spectacle*. C'est donc de façon tout à fait officielle, que le *matérialisme* qui n'était, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, que la rude vérité de l'économie libérale et de son homme-machine, peut à présent rejoindre publiquement son inversion achevée dans la figure



même de *l'immatérialisme* berkeleyen (« *esse est percipi* », *être c'est être perçu*) qui constitue l'éternelle vérité du Spectacle où cette économie, comme Debord l'avait prévu, doit trouver son accomplissement logique. Qu'est-ce que cela signifie ? Cela signifie *pratiquement* que chaque individu, pour peu qu'il s'autorise toujours un minimum de pensée personnelle, a désormais *devant les yeux*, la possibilité quotidienne de vérifier par lui-même ce qu'est, dans son essence absurde et inhumaine, la *Société du Spectacle*. Il ne devrait donc plus s'agir, dès lors, que de chercher à nouveau le *passage au Nord-Ouest* qui permettrait de nous soustraire collectivement à ce règne déshumanisant ; tâche pour laquelle, comme on l'a vu, la lecture d'Orwell apparaît irremplaçable. Il reste à savoir, bien sûr, dans quelle mesure nous en avons encore vraiment la volonté et le goût. Mais ceci, de toute façon, est *une autre histoire*.

Je n'étais pas né pour une pareille époque ; mais Smith, mais Jones l'étaient-ils ?

Et vous-mêmes ?

I wasn't born for an âge like this Was Smith ? Was Jones ? Were you ?

Orwell, *Adelphi*, décembre 1936

**JEAN-CLAUDE MICHÉA**  
**ORWELL EDUCATEUR**

« Mon intention était de mettre à la disposition du lecteur une sorte de boîte à outils philosophique, d'une cohérence suffisante pour autoriser un démontage élémentaire de l'imaginaire capitaliste, tel qu'il domine à présent une part croissante de nos esprits. L'idée, en effet, selon laquelle il serait possible de déconstruire l'emprise étouffante que l'Économie et la Technique modernes exercent sur notre vie quotidienne, sans procéder en parallèle à une décontamination systématique de nos imaginaires individuels, me paraît, à la lumière de décennies d'aventures politiques dont l'échec était programmé, définitivement naïve et utopique. [...] On le voit, il s'agissait moins, dans cet essai, d'exposer la philosophie politique de George Orwell dans sa vérité historique, que d'en mettre à l'épreuve les catégories fondamentales pour essayer de penser, aussi précisément que possible, le cours présent des choses et ce vers quoi il nous emporte. Tel est, je crois, l'usage le plus fidèle des leçons d'un éducateur. »

Prix France : 16 €  
ISBN : 978-2-0812-2489-6  
**9 "782081 "22-489611**  
[editions.flammarion.com](http://editions.flammarion.com)

## NOTES

1

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

2

« Pourquoi j'écris », Vol. I, p. 26.

3

*Hommes et idéologies de 1840*, p. 101 (l'article cité a été rédigé en 1922).

4

L'expression d'« anarchiste tory » est ainsi utilisée dans son étude des *Voyages de Gulliver* publiée en 1946 (*Essais*, Vol. IV, p. 262).

5

« Les lieux de loisir » (1946), Vol. IV, p. 104.

6

*Notes d'un conservateur néolithique*, in *La Critique sociale*, anthologie de textes de Paul Goodman, Atelier de création libertaire, Lyon, 1997.

7

Bernard Vincent, *Paul Goodman et la reconquête du présent* (Seuil, 1976, p. 235). Le texte de Goodman, cité par B. Vincent, est extrait de *Like a conquered province*, 1968 (on notera le vocabulaire très orwellien de Goodman).

8

Cf. Marx, *Le Capital*, Livre I, 3<sup>e</sup> section, chapitre III ; la « dernière heure » de Senior.

9

Mauss, « La coopération moralisatrice », *L'Humanité*, 8 mai 1905 (*Écrits politiques*, Fayard, 1997, p. 167).

10

Sur ce rôle fondateur, dans le projet socialiste originel, de la critique de l'égoïsme et de l'individualisme possessif, je renvoie au livre de Philippe Chaniel, *Justice, don et association*, La Découverte, 2001.

11

« L'action socialiste », 15 octobre 1899 (*Écrits politiques*, p. 80).

12

*Ibid.*, p. 76-77.

13

On trouve une des mises au point les plus récentes sur ce problème classique, dans James E. Alvey : « Mechanical Analogies in Adam Smith », *Discussion Paper*, N° 99.12 (novembre 1999, Massey University). Alvey montre notamment comment le discours d'Adam Smith, plus encore que par l'analogie gravitationnelle, est constamment structuré par les analogies hydrauliques.

14

« Évaluer l'ampleur de l'économie criminelle. Quelques remarques sur les approches macroéconomiques », *Les Cahiers de la sécurité intérieure*, n° 48, 2<sup>e</sup> trimestre 2002.

15

Texte écrit en 1956 (*L'Effort libertaire*, anthologie des écrits de Prudhommeaux, *Cahiers Spartacus* série B, n° 99, oct. 1978, préface de Robert Pagès).

16

« La Philosophie de l'amitié : son passé et son avenir », *Bulletin de la Société française de philosophie*, avril-juin 1977.

17

Jacques Esprit, *La Tromperie de l'amitié*, préface de F. Schiffter, Distance, 1999. On comprend pour quelle raison la *logique du don*, telle que Mauss la remettra au centre de l'anthropologie, devait nécessairement être le refoulé majeur de toutes les métaphysiques modernes ; et pour quelle raison également, tant d'« experts » contemporains sont subventionnés par tous les centres de recherche possibles pour imaginer de nouvelles réfutations définitives de *l'Essai sur le don*.

18

*Irrationalité individuelle et ordre social*, Droz, 1996.

19

Sur le cas particulier du rap, on lira avec profit Louis Genton, *Le Rap ou la Révolte ?*, Éditions Place d'armes, 2000.

20

Yale University Press, 2000.

21

*Op. cit.*, p. 78-79.