

JEAN-CLAUDE MICHÉA

Droit, libéralisme et vie commune

(Article paru en novembre 2015
dans la *Revue permanente du Mauss*)

On se souvient peut-être de la formule par laquelle, dans le livre I du *Capital*, Marx résumait les *principes de la philosophie libérale*: « *Liberté, égalité, propriété, Bentham* ». « *Liberté!* – précisait-il – Car ni l’acheteur ni le vendeur d’une marchandise n’agissent par contrainte; au contraire, ils ne sont déterminés que par leur libre arbitre. Ils passent contrat ensemble en qualités de personnes libres et possédant les mêmes droits [...]. *Égalité!* Car ils n’entrent en rapport l’un avec l’autre qu’à titre de possesseurs de marchandises, et ils échangent équivalent contre équivalent. *Propriété!* Car chacun ne dispose que de ce qui lui appartient. *Bentham!* Car pour chacun d’eux il ne s’agit que de lui-même. La seule force qui les mette en présence et en rapport est celle de leur égoïsme, de leur profit particulier, de leurs intérêts privés. Chacun ne pense qu’à lui, personne ne s’inquiète de l’autre, et c’est précisément pour cela qu’en vertu d’une harmonie préétablie des choses, ou sous les auspices d’une providence tout ingénieuse, travaillant chacun pour soi, chacun chez soi, ils travaillent du même coup à l’utilité générale, à l’intérêt commun ». C’est pourquoi – concluait Marx – le Marché libéral apparaît « *en réalité, comme un véritable Éden des droits naturels de l’homme et du citoyen* ».

Il y a de fortes chances qu’une telle analyse – qui lie de manière indissoluble le discours des « droits de l’homme » au libéralisme économique (analyse que partageaient la

plupart des courants socialistes et anarchistes du XIX^e siècle) – soit devenue aujourd’hui à peu près inaudible. La raison première d’un tel discrédit tient naturellement à la prise de conscience *collective* par l’intelligentsia de gauche – elle s’opère vers la fin des années 1970 – de la nature profondément criminelle du système stalinien (et maoïste). Le problème, c’est qu’en se télescopant avec l’idée – formulée par l’ancien maoïste Michel Foucault, dès 1977, sur fond de montée du néolibéralisme – selon laquelle « tout ce que la tradition socialiste a produit dans l’histoire est à condamner », cette redécouverte salutaire (quoique bien tardive) de la question des libertés individuelles et de leurs indispensables garanties institutionnelles ne pouvait conduire la plupart de ces « nouveaux philosophes » qu’à renouer sans le moindre recul critique avec la vieille axiomatique libérale des « droits de l’homme ».

Je voudrais donc exposer brièvement ici, et en me situant d’un point de vue exclusivement philosophique, les raisons pour lesquelles ce recentrage de la gauche moderne, depuis maintenant plus de trente ans, sur la seule rhétorique des « droits de l’homme » (ou de ce qu’on appelle aussi parfois – en oubliant d’ailleurs, au passage, que cette thématique avait été introduite dans les années cinquante par l’économiste néolibéral Gary Becker [1], puis systématisée, au début des années 1970, par Friedrich Hayek – la « lutte contre toutes les discriminations ») a rendu progressivement inévitable la conversion de cette gauche moderne aux dogmes du libéralisme économique (et notamment à la mystique de la « croissance » et de la « compétitivité »). Ce qui explique évidemment beaucoup de choses de la crise d’identité qui affecte aujourd’hui toute la gauche.

*

Si l'on veut comprendre la naissance de ce qu'on appelle la Modernité – cette *rupture radicale* dans l'histoire de l'humanité qui est à l'origine du monde contemporain – il faut toujours partir de ce traumatisme originel (qui hante encore tous nos montages institutionnels) provoqué dans l'Europe du XVI^e et XVII^e siècles par les effroyables guerres de religion. À la différence, en effet, des guerres classiques – qui peuvent engendrer, à l'occasion, un resserrement des liens communautaires – une guerre civile (et plus encore lorsqu'elle est *idéologique*) se caractérise d'abord par ses effets socialement destructeurs. Non seulement parce que ses clivages divisent les différentes classes sociales elles-mêmes (noblesse, bourgeoisie et paysannerie catholiques contre noblesse, bourgeoisie et paysannerie protestantes). Mais aussi, et surtout, parce qu'elle conduit presque toujours à désorganiser les solidarités traditionnelles les plus solides, à l'image, par exemple, de celles qui rendent possibles les relations de voisinage ou la vie familiale (« *le fils s'arme contre le père, et le frère contre le frère* », selon une formule de l'époque). C'est, du reste, la levée de ces ultimes tabous anthropologiques qui explique en grande partie la barbarie et le fanatisme extrêmes que revêt généralement cette forme de « guerre de tous contre tous ». Et l'on comprend pourquoi Pascal – comme tant d'autres intellectuels de l'époque – pouvait voir dans la guerre civile « *le plus grand de tous les maux* ».

C'est donc, avant tout, la nécessité impérieuse de trouver une issue politique à cette crise mimétique d'une ampleur sans précédent (une fois épuisées toutes les tentatives de trouver, tout au long du XVI^e siècle, un terrain d'entente *théologique* entre les différents partis en présence) qui explique la manière entièrement inédite dont les « Modernes » ont fini par résoudre le problème « théologico-politique », jetant ainsi les bases intellectuelles de cette société libérale (et donc de la nouvelle vision du Droit qu'elle sup-

pose) qui est aujourd'hui en passe de devenir planétaire. Cette nouvelle manière de penser la politique se fonde sur deux postulats essentiels dont l'« évidence », à la lumière de ces terribles guerres de religion, avait fini par s'imposer à la majorité des penseurs de l'époque.

Premier postulat: La facilité apparente avec laquelle le lien social semble ainsi pouvoir se défaire va désormais être interprétée par les courants dominants de la philosophie moderne comme la preuve que l'être humain n'est nullement cet *animal politique* (autrement dit, fait pour vivre en société) que décrivaient Aristote et les penseurs médiévaux. Il sera, au contraire, dorénavant perçu comme un « loup » potentiel pour tous ses semblables (selon la formule popularisée par Hobbes). Et cela, du fait de son *insociabilité* constitutive, c'est-à-dire de sa tendance supposée « naturelle » à n'agir qu'en fonction de son seul intérêt privé ou de son seul amour-propre. Telle est, en somme, l'origine de l'idée pessimiste, et appelée à un bel avenir dans la culture occidentale (il suffit de penser à Freud), selon laquelle la civilisation serait un « simple vernis », toujours prêt à craquer (les situations extrêmes ayant ainsi le privilège de révéler, non pas tant la part d'ombre de l'être humain que sa *véritable nature*). De ce point de vue, c'est donc bien l'expérience des guerres de religion qui a permis d'installer définitivement au cœur de la philosophie moderne cet imaginaire *individualiste* dont le principe avait été formulé pour la première fois au XIV^e siècle – sur fond de peste noire et de fondation des villes nouvelles – par Guillaume d'Occam et l'école nominaliste (*Totum sunt partes* – ce qu'on pourrait traduire librement, et de façon « thatchérienne », par « la société n'existe pas, il n'y a que des individus »). C'est alors seulement, en effet, que l'idée va commencer à se répandre que l'homme est un *individu indépendant par nature* (qui précède donc logiquement la société) et qu'à ce titre, l'égoïsme et la vanité lui sont

consubstantiels (le thème de l'« état de nature » n'étant que l'une des manières de présenter cette idée).

Dès que l'on accepte ce postulat individualiste, il devient alors clair que toute politique se voulant « réaliste » (c'est-à-dire entendant considérer « *les hommes tels qu'ils sont* » et non plus « tels qu'ils devraient être ») devra renoncer à l'idéal antique d'une « société bonne » – que les Humanistes de la Renaissance avaient pourtant réactivé sous la forme du républicanisme civique – pour lui substituer la seule recherche de la *moins mauvaise société possible* (ce qui revenait, en partie, à renouer avec le pessimisme augustinien), en se bornant, dès lors, à déterminer les conditions d'un simple *modus vivendi* (un simple « vivre et laisser vivre ») entre les individus qui la composent. C'est, bien sûr, dans ce contexte minimaliste que la notion de « contrat » (concept significativement emprunté à l'univers du droit *privé*) allait logiquement commencer à jouer un rôle central dans la nouvelle vision de la politique et du Droit.

Le second postulat – qui mettra, en revanche, beaucoup plus de temps à être accepté dans la totalité de ses implications – c'est qu'il est visiblement impossible aux hommes de s'accorder sur la moindre définition *commune* du Bien, que ce soit sur le plan moral, philosophique ou religieux. Proposition relativiste qui s'accompagne presque toujours de l'idée que nos convictions les plus profondes – celles qui sont censées témoigner de notre vertu ou de notre grandeur – ne sont en réalité que le masque de nos intérêts ou de notre amour-propre (ce thème fondamental commande toute l'œuvre de Port Royal et des moralistes du XVII^e siècle). Il s'ensuit qu'on ne pourra contraindre les hommes à coexister de façon pacifique que si l'État chargé de maintenir le cadre institutionnel de la vie collective tend à être « axiologiquement neutre ». Autrement dit, s'il renonce à vouloir faire leur bonheur – ou leur salut – mal-

gré eux, en leur imposant une manière de vivre particulière, religieuse, morale ou philosophique (et on comprend mieux, du coup, l'une des formules les plus célèbres de l'époque : « bon juriste, mauvais catholique »).

Bien entendu, c'est seulement chez les auteurs libéraux du XVII^e et du XVIII^e siècle qu'un tel programme de pacification intégrale de la société allait pouvoir être déployé de façon cohérente. Car les solutions absolutistes (celles, par exemple, de Hobbes ou de Pascal) – outre qu'elles conduisaient à fonder la pacification de l'existence sociale sur le sacrifice des libertés *individuelles* – butaient toutes sur le fait que le monarque absolu restait un sujet individuel dont les caprices personnels – éventuellement dissimulés sous le masque de la « raison d'État » – pouvaient, à tout moment réintroduire la division idéologique et donc les conditions de la guerre de tous contre tous. La supériorité philosophique des libéraux, au contraire, c'est d'avoir toujours su théoriser une forme d'association humaine dont le principe devait théoriquement permettre de garantir à la fois la paix civile et les libertés individuelles. Si, en effet, l'essence de la servitude réside bien dans le lien de *dépendance personnelle* d'un individu envers un autre (selon le modèle des relations pyramidales de la féodalité) il suffisait par conséquent, selon les libéraux, de placer définitivement l'existence collective sous la seule régulation de *processus sans sujets*, autrement dit de systèmes à la fois *anonymes, impersonnels* et fondés sur des agencements purement mécaniques de poids et de contrepoids (l'imaginaire mécaniste de la physique galiléenne, puis newtonienne constituant évidemment l'arrière-plan métaphysique d'un tel projet). Et à leurs yeux, seuls deux types d'horlogerie sociale répondaient à cette exigence : d'un côté le *Marché* (dont la « main invisible » était censée harmoniser les intérêts rivaux par la « loi » de l'offre et de la demande) et, de l'autre, le *Droit* (dont la logique, *sous réserve qu'elle devienne éga-*

litaire et purement procédurale, devait permettre de restaurer à chaque instant l'équilibre toujours précaire entre les libertés concurrentes). Il est d'ailleurs intéressant de noter que c'est précisément sur cette idée que Marx allait concentrer sa critique du libéralisme. Sa théorie du « fétichisme de la marchandise » ayant d'abord pour but d'établir que dans une société libérale, la domination de classe s'exerce toujours de façon indirecte et que c'est, avant tout, « par la médiation des choses » (on songe au roman de Georges Perec) que se réalise, en dernière instance, la domination des uns sur les autres et l'aliénation de tous.

C'est donc à partir de ce dispositif idéologique éminemment révolutionnaire – et généralement présenté comme l'expression même de la Raison – qu'on peut commencer à comprendre le principe central de toute politique libérale selon lequel le « gouvernement des hommes » doit progressivement céder la place à l'« administration des choses ». Principe dont dérivent immédiatement deux corollaires : d'une part, les décisions politiques d'un État libéral – n'étant plus soumises aux dogmes d'une quelconque « idéologie » – devront désormais reposer sur des critères purement « techniques » ou « scientifiques » (le concept de « gouvernance » – et le règne corrélatif des « experts » – étant censé symboliser cette « neutralité axiologique » de la politique libérale). Et, d'autre part, l'ensemble des valeurs morales, religieuses ou philosophiques (dont on est désormais convaincu, à la lumière de l'expérience tragique des guerres de religion, qu'elles sont essentiellement arbitraires et subjectives et qu'elles ne peuvent donc conduire les hommes qu'à s'entre-tuer sans fin) – devront à présent se voir cantonnées à la seule sphère privée. C'est sans doute là le trait le plus dépaysant de la modernité libérale – et qui n'a aucun équivalent ni dans l'histoire antérieure de l'humanité ni dans les civilisations non occidentales. Cette forme de civilisation « cybernétique » repose officiel-

lement, en effet, sur l'idée que toutes les valeurs et toutes les croyances humaines pourraient être systématiquement privatisées (ce que Pierre Manent traduira en écrivant que le « libéralisme est le scepticisme devenu institution »).

NB: Le fait que l'euro soit la seule monnaie au monde dont les billets de banque ne comportent plus aucune figure humaine ou historique (mais seulement des ponts et des portes) est sans doute l'un des symptômes les plus spectaculaires (et les plus inquiétants!) de cette volonté farouche des dirigeants européens d'effacer jusqu'aux dernières traces de cette « subjectivité » humaine susceptible de perturber le bon fonctionnement d'une économie et d'un marché modernes. Le libéralisme est bel et bien un « antihumanisme théorique ».

*

Il suffit alors d'articuler le principe individualiste (l'idée que l'individu est indépendant par nature et qu'il possède donc des droits logiquement antérieurs à toute forme de société donnée) et l'impératif de « neutralité axiologique » pour comprendre aussitôt le sens exact du mot « liberté » tel qu'il fonctionne dans l'idéologie libérale. Comme l'énonce, en effet, l'article 4 de la déclaration de 1789, elle « consiste à faire *tout ce qui ne nuit pas à autrui*; ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de borne que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi ». Ce texte est d'une clarté admirable. Il implique qu'on ne pourra plus, désormais, invoquer la moindre norme morale, philosophique, ou religieuse (ou, en langage libéral, « idéologique ») pour venir limiter, d'une façon ou d'une autre, le droit naturel de chacun à vivre *comme il l'entend* (à faire, par exemple, ce qu'il veut de son temps, de son corps, ou de son argent). La seule limite qu'un libéral puisse concevoir à l'exercice d'une telle liberté ne donc pourra être que *l'égalité liberté* dont disposent

les autres membres de la société. De là, cette thèse fondamentale de la philosophie libérale : *seule la liberté peut limiter la liberté. Elle n'a d'autre limite qu'elle-même.*

Bien entendu, le fait qu'on définisse parfois la société libérale comme une société dont la liberté serait la *valeur* fondamentale ne contredit en rien le principe de neutralité axiologique. C'est que cette liberté représente beaucoup moins une valeur au sens habituel du terme que le pouvoir reconnu à chaque individu – *en tant que propriétaire privé de lui-même* (c'est Locke qui introduira ce vocabulaire) – de déterminer en toute indépendance l'ensemble des valeurs morales, religieuses et philosophiques qui seront les siennes (en ce sens, il faudrait plutôt dire qu'elle constitue une « méta-valeur »). C'est donc précisément parce que, dans une société libérale, il existe *une* valeur théoriquement partagée par tous – la « liberté » – que cette société ne peut en partager aucune autre (une religion peut, certes, être pratiquée de façon majoritaire dans tel ou tel pays libéral mais c'est là un simple fait empirique – dû à une convergence contingente et provisoire des choix individuels – et qui ne fonde aucun droit). Si parler de *vie commune* n'a de sens que là où il existe des valeurs et des pratiques morales et culturelles partagées, il faut donc en conclure qu'une politique libérale exclut par définition toute prise en compte théorique de cette sphère anthropologique particulière (sinon, bien entendu, dans le cadre de considérations purement politiciennes et électorales). C'est ce qui explique, entre autres, la phobie étonnante des idéologues libéraux à l'égard de tout concept d'« identité » (autrement dit, de normes culturelles ou linguistiques partagées par une collectivité). Et également le problème récurrent que pose au libéralisme une institution comme l'École. Quelle culture *commune* – aussi bien littéraire qu'historique – une école libérale pourrait-elle bien transmettre aux nouvelles générations si l'on suppose, en effet, avec l'anthropologue that-

chérien Jean-Loup Amselle, que « la culture n'existe pas » et qu'il « n'existe que des individus »? Comme on le voit, le Droit libéral est donc très différent des Droits traditionnels, qui s'adossaient toujours à un ordre métaphysique ou religieux. On doit bien plutôt le comparer à un simple *code de la route* dont la fonction est, par définition, strictement technique : éviter les collisions et les accidents, sans jamais prescrire aux automobilistes la « bonne » destination qu'ils auraient à prendre. Cette analogie avec le code de la route est, du reste, familière aux libéraux modernes. C'est ainsi que Foucault – dans sa volonté de soustraire nos choix de vie à toute emprise morale (c'est le principe de ce qu'il célébrait comme la « vie antifasciste ») – reconnaissait au néolibéralisme, et particulièrement à Gary Becker (l'un des futurs conseillers de Reagan), l'immense mérite politique d'avoir su élaborer une définition axiologiquement neutre du crime. Définition qui permettait enfin d'abolir, aux yeux de l'auteur de *Surveiller et Punir*, toute différence philosophique « entre une infraction au code de la route et un meurtre prémédité » (on peut supposer que ce genre d'approche purement libérale de la délinquance a dû jouer un rôle non négligeable dans le divorce croissant entre l'intelligentsia de gauche et les classes populaires!).

Ainsi présentée, la philosophie libérale ne nous est pas seulement familière. Pour beaucoup de gens de gauche – depuis l'abandon, il y a trente ans, de toute référence au projet socialiste – elle semble même être devenue la seule politique d'émancipation concevable (comme on l'a notamment vu pendant la séquence historique du « mariage pour tous »). Pourtant, quand on y regarde de plus près, les choses ne sont pas si simples qu'un lecteur du *Monde* ou de *Libération* pourrait le penser. Car la cohérence pratique d'une telle construction repose entièrement, en effet, sur l'idée qu'il est toujours possible de conférer un sens juridique précis au fait de « nuire à autrui ». Certes, pour les

libéraux classiques – disons un Benjamin Constant ou un John Stuart Mill – il s’agissait là d’un point qui ne soulevait aucune difficulté particulière, pour peu qu’on accepte de faire preuve d’un minimum de bon sens ou d’un peu de réflexion rationnelle. Mais cela tient d’abord au fait qu’ils vivaient dans une société capitaliste tout juste naissante et qu’ils prenaient donc encore appui, *à leur insu*, sur un héritage moral et philosophique partagé dont personne, à l’époque, n’aurait songé à « déconstruire » le principe. Pour ces libéraux historiques il allait de soi, par exemple, qu’il existait des critères suffisamment solides pour distinguer, dans la plupart des cas, un individu « sain d’esprit » d’un fou, un enfant d’un adulte, ou un homme d’une femme.

Le problème, c’est qu’une société libérale – comme Marx n’a cessé de le souligner – est travaillée en permanence par une dynamique *révolutionnaire* (celle de cette accumulation indéfinie du capital dont Marx ajoutait qu’elle ne saurait connaître « aucune limite morale ni naturelle »). Dynamique qui la porte à déployer peu à peu toutes les possibilités qui sont inscrites dans son logiciel initial (ce n’est pas un hasard si l’idée que « le monde bouge » est l’une des clés de la propagande publicitaire) et à noyer ainsi dans « les eaux glacées du calcul égoïste » *toutes* les valeurs qui paraissaient encore évidentes ou sacrées aux générations antérieures. Il devait donc forcément arriver un moment où ce processus de désagrégation continuelle des cultures précapitalistes finirait par éveiller l’idée (dont seul Sade avait eu l’intuition au XVIII^e siècle) selon laquelle tous les montages normatifs légués par l’histoire – *y compris, par conséquent, ceux du sens commun et de la décence commune* – ne représentent, en fin de compte, que des « constructions culturelles arbitraires » et généralement élaborées à des fins de domination ou de « stigmatisation » de telle ou telle catégorie de la population (des départements entiers de

l'université bourgeoise sont d'ailleurs affectés, depuis des années, à cette tâche de « déconstruction » permanente). C'est, bien entendu, dans ce nouveau contexte « postmoderne » (dont l'entrée du système de production capitaliste dans sa phase néolibérale représente, à partir de la fin des années 1970, l'arrière-plan politique et économique) qu'il va devenir de plus en plus compliqué de continuer à assigner à l'acte de « nuire à autrui » un sens précis et univoque. Tout comportement légitime aux yeux des uns (porter la burka, caricaturer Mahomet, consommer des drogues, pratiquer le lancer de nain, fumer dans l'espace public, ou suggérer, dans un clip publicitaire, que le Père Noël n'existe pas) pourra, en effet, être à présent perçu par d'autres comme une atteinte intolérable à la manière de vivre qu'ils ont librement choisie et, par voie de conséquence, à leur « fierté » particulière ou à leur « estime de soi ». (Il y a une dizaine d'années, un mouvement d'extrême gauche avait même poussé ce processus de déconstruction des « stéréotypes » populaires jusqu'à défendre l'idée que « vol, viol, meurtre ne sont que des délits d'opinion ».) Telle est sans doute l'origine la plus claire de ce que j'ai appelé dans mes livres une « nouvelle guerre de tous contre tous par avocats interposés » (et dont l'Amérique libérale a naturellement été le berceau originel).

Or, à partir du moment où l'on entend traiter ce nouveau type de problème dans le seul cadre axiologiquement neutre du droit libéral (reconnaître une nouvelle liberté à certains – par exemple celle de se droguer ou de pratiquer l'inceste dans le cadre de relations librement consenties – conduit-il à priver une autre catégorie de la population de ses droits symétriques? Et si tel n'est pas le cas, *de quel droit* s'opposer alors à cette nouvelle liberté si conforme à l'« évolution des mœurs »?), il devient, en effet, pratiquement impossible d'opposer la moindre objection cohérente à l'expansion continue de la demande

de nouveaux droits. Bien entendu, un débat de type *philosophique* – prenant donc en compte les effets politiques, économiques, psychologiques ou moraux de telle ou telle revendication sur la *vie commune* – pourrait permettre dans un grand nombre de cas (à condition d’être démocratiquement organisé) de s’accorder sur une distinction raisonnable entre ce qui constitue un véritable progrès social et humain et ce qui ne représente, au contraire, qu’une expression de la décomposition marchande du lien social (voire, dans certains cas, un pur délire idéologique). Mais c’est justement un tel type de débat qu’une approche exclusivement juridique de ces « problèmes de société » – la seule qui soit conforme au principe libéral de « neutralité axiologique » – exclut par définition. Dans ces conditions, il ne peut plus exister la moindre base légitime – c’est-à-dire qu’on ne puisse aussitôt diaboliser comme « conservatrice », « réactionnaire » ou « phobique » – pour endiguer le déferlement continu des nouvelles revendications « sociétales ». Au nom de quoi, par exemple, irait-on pénaliser la pédophilie, dès lors que les partenaires sexuels sont supposés consentants (je rappelle que la célèbre pétition de janvier 1978 avait ainsi été signée par la quasi-totalité de l’intelligentsia de gauche de l’époque)? Ou encore refuser aux enfants le droit de voter dès l’âge de 9 ans, ou celui de choisir de nouveaux parents à partir de leur douzième année (de nombreuses pétitions circulent, ou ont circulé, en faveur de ces deux revendications)? Ou le droit pour un individu de sexe masculin d’exiger de la collectivité qu’elle reconnaisse officiellement qu’il est réellement une femme, pour une Américaine blanche qu’elle est *réellement* une Noire (le cas s’est présenté cette année, aux États-Unis, avec l’affaire Rachel Dolezal) ou pour une anorexique qu’elle est *réellement* obèse? Et notons, au passage, que cette dérive « postmoderne » d’une grande partie de la gauche intellectuelle revient tout simplement à inverser l’idée de Marx selon laquelle on ne doit jamais juger les hommes

sur la représentation *qu'ils se font d'eux-mêmes* mais d'abord sur *ce qu'ils sont réellement* (le ralliement au libéralisme culturel implique donc simultanément un ralliement aux formes les plus naïves de la métaphysique idéaliste, comme on le peut le voir, entre autres, sur l'exemple particulièrement caricatural de *l'idéologie* du « genre »).

La pente naturelle du droit libéral (ou, si l'on préfère, la solution de facilité) sera donc de s'engager de plus en plus – au gré des différents rapports de force (et de *lobbying*) qui travaillent une société donnée – dans la voie d'une régularisation progressive de tous les comportements possibles et imaginables (sur le mode sceptique, en somme, du « après tout, pourquoi pas ? »). Forme de fuite en avant étrangère, par définition, à tout souci de cohérence philosophique. Rien n'interdit ainsi qu'on puisse un jour avoir, en simultané, la légalisation du cannabis *et* l'interdiction du tabac ; le combat contre la prostitution *et* la proposition de créer un corps d'« assistantes sexuelles » (sur le modèle de la Suède, cette Corée du Nord du libéralisme culturel) destinée à satisfaire la libido des personnes handicapées, et ainsi de suite. Fuite en avant aussi surréaliste qu'évidemment dénuée de tout terme assignable.

À l'horizon logique de cette tendance de fond de la société libérale à dissoudre toutes les manières de vivre communes, on retrouve donc bien ce qu'Engels appelait, dès 1845, l'« atomisation du monde », processus qu'il décrivait comme la « désagrégation de l'humanité en monades dont chacune a un principe de vie particulier et une fin particulière » (et, contrairement à l'idée que propagent aujourd'hui les médias officiels, cette dénonciation de la disparition progressive de toute valeur commune n'était nullement, à l'époque, le privilège d'une pensée « décliniste », « nostalgique » ou « réactionnaire » ; elle était également au centre de toute la littérature socialiste). Le problème –

et tous les anthropologues le savent – c’est qu’une communauté humaine ne peut survivre que dans la mesure où elle reproduit en permanence du lien. Ce qui suppose naturellement entre ses membres ce *minimum* de langage commun et de normes culturelles communes, à défaut desquels les pratiques d’entraide et de solidarité quotidiennes sur lesquelles reposent le lien social (et que Marcel Mauss a magistralement analysées dans *l’Essai sur le don*) laissent nécessairement la place au règne du « chacun pour soi » et à la guerre de tous contre tous. Or quel peut bien être le langage commun d’une société que sa logique profonde conduit justement à privatiser en permanence toutes les valeurs qui rendaient encore possible l’existence d’une *vie commune* (c’est-à-dire de systèmes de relations échappant encore largement aux rapports purement contractuels du Droit et de l’échange économique), et dont les membres, selon la formule du libéral John Rawls, devraient être supposés « mutuellement indifférents » ?

C’est ici, bien sûr, que le libéralisme politique et culturel (les deux sont liés puisque si chacun a le droit de vivre « comme il l’entend » il s’ensuit nécessairement qu’aucune manière de vivre ne peut être tenue pour supérieure à une autre) n’a plus d’autre alternative que de prendre appui sur le libéralisme économique. Car la seule solution du problème qui soit entièrement compatible avec les postulats du libéralisme politique et culturel, c’est celle que Voltaire – dans sa volonté farouche de neutraliser tous les fanatismes religieux – avait su formuler en son temps avec une clarté exemplaire : « *Quand il s’agit d’argent – écrivait-il ainsi – tout le monde est de la même religion.* » Et c’est pourquoi – soulignait-il encore – « vers l’an 1750, la nation, rassasiée d’histoires romanesques, de réflexions morales plus romanesques encore et de disputes théologiques sur la grâce, se mit enfin à raisonner sur les blés » [2]. Et comment s’en étonner ?

Seul, en effet, le monde enchanté du « doux commerce » (et de la « main invisible » du marché) peut réconcilier à nouveau les hommes que le libéralisme culturel tend en permanence à séparer et à enfermer dans leur bulle existentielle privée (les écouteurs rituellement vissés sur les oreilles de l'adolescent moderne donnant une assez bonne image de ce règne libéral de la *séparation généralisée* que dénonçait Guy Debord). Et cela parce qu'il représente tout simplement la seule forme de lien social (fondé sur le *donnant/donnant* de l'échange contractuel) capable de s'articuler intégralement avec les principes de liberté individuelle et de neutralité axiologique. L'échange marchand n'exige de nous, en effet, aucun renoncement à notre liberté « naturelle » puisqu'il ne repose que sur l'intérêt bien compris des deux parties contractantes (ce n'est pas de la bienveillance du boulanger – rappelait Adam Smith – que nous attendons notre pain, mais bien du souci « égoïste » qu'il a de ses propres intérêts). Ni même le moindre investissement moral ou affectif, puisque – comme l'écrivait Milton Friedman – « le marché est la seule institution qui permette de réunir des millions d'hommes sans qu'ils aient besoin de s'aimer, ni même de se parler » (l'e-commerce, en éliminant tout face-à-face, ne faisant que porter cette tendance à l'absolu). C'est pourquoi, tôt ou tard, l'économie de marché finit toujours par apparaître comme la seule « religion » possible d'une société axiologiquement neutre, et comme l'unique moyen de restaurer un minimum de lien social dans une société en voie d'atomisation culturelle. À condition, toutefois, de préciser aussitôt, avec Guy Debord, qu'une société marchande (la *commercial society* d'Adam Smith) ne peut jamais réunir le séparé « *qu'en tant que séparé* » (la différence entre un ami réel et un « ami Facebook », permet de mesurer à quel point le développement du monde ambigu des « réseaux sociaux » et de la connexion généralisée est directement proportionnel au déclin des relations sociales en face à face). Il suffit d'ailleurs

d'observer la foule des centres-villes se dirigeant religieusement, le samedi après-midi, vers le temple de la consommation local, pour vérifier qu'elle ne possède presque plus d'autre principe d'unité officielle que le règne omniprésent de la Marchandise et du Spectacle (un règne sur lequel l'intelligentsia de gauche *contemporaine* – à la différence de celle des années soixante – n'a malheureusement plus grand-chose à dire) [3].

J'ajoute que cette solution voltairienne – si elle permet de comprendre que libéralisme culturel et libéralisme économique ne sont que les deux faces du même projet historique (sinon comment expliquer qu'ils progressent presque toujours du même pas?) – ne fait jamais que déplacer le problème. Car non seulement le monde impitoyable de la concurrence marchande généralisée ne peut que relancer à son tour, et sous d'autres formes, cette *guerre de tous contre tous* (ou « guerre économique ») que les libéraux espéraient initialement conjurer. Mais la logique du marché, ne pouvant connaître, par définition, aucune limite morale ou naturelle, en vient nécessairement, tôt ou tard, à subvertir le monde du Droit lui-même (ne parle-t-on pas déjà d'un « marché des normes juridiques »?). Jusqu'à rendre aujourd'hui imaginable (c'est d'ailleurs bien l'enjeu principal des négociations actuelles sur le traité transatlantique) un monde où les États de Droit se verraient graduellement dépossédés de leurs derniers pouvoirs de régulation juridique au seul profit des arbitrages privés et de tribunaux privés.

Comment alors échapper à ce cercle infernal? Sachant qu'il ne s'agit évidemment pas, ici, de dénoncer comme purement « formelles », « illusoires » ou « mensongères » ces libertés fondamentales dont l'idéologie des « droits de l'homme » prétend monopoliser aujourd'hui la défense (parler *sans plus de précaution* de la « fable des droits de l'homme » – comme le font, par exemple, les « Indigènes

de la République » – risquerait donc surtout de réintroduire la fable stalinienne, fasciste ou islamiste). Il s'agit, tout au contraire, de proposer *une autre manière philosophique* de fonder ces libertés indispensables qui, en permettant enfin de désamorcer le principe d'illimitation qui ronge de l'intérieur l'idéologie libérale des droits de l'homme, éviterait ainsi d'ouvrir en grand les portes de la bergerie socialiste au *loup de Wall Street* (car qui commence par Kouchner finit toujours par Macron!). Or quitte à être perçu comme « passéiste » (« quand être absolument moderne est devenu une loi spéciale proclamée par le tyran, ce que l'honnête esclave craint plus que tout, c'est qu'on puisse le soupçonner d'être passéiste » répondait habituellement Debord à ce type d'« objection »), il me semble que tout l'intérêt philosophique de la critique socialiste du XIX^e siècle (et particulièrement de ses variantes « libertaires » et « anarchistes ») tenait précisément à son projet de refonder *l'idéal de liberté et d'égalité* (sur ce plan, le socialisme est évidemment l'héritier des Lumières) sur d'autres bases philosophiques que celles de l'anthropologie libérale (il faut dire que la loi Le Chapelier qui, en 1791, déduisait logiquement de cette anthropologie libérale l'interdiction des coalitions ouvrières avait suffisamment préparé le mouvement socialiste naissant à comprendre ce que signifiait exactement « liberté, égalité, propriété, Bentham »). De là, par exemple, cette critique permanente par Marx des *robinsonnades* de l'idéologie libérale (qu'il s'agisse du « chasseur et du pêcheur individuels et isolés par lesquels commencent Smith et Ricardo » ou de l'idée que la liberté pourrait être définie comme une « abstraction inhérente à l'individu isolé »). « L'homme – soulignait-il ainsi à la suite d'Aristote – est non seulement un *animal social* mais un animal qui ne peut s'isoler que dans la société ». Ce qui rendait aux yeux de Marx l'hypothèse d'une « indépendance naturelle » de l'individu « aussi absurde que le serait le développement du langage sans la présence d'individus vivant et parlant ensemble »

(inutile de dire que toute l'anthropologie contemporaine a amplement confirmé ce point de vue de Marx et des fondateurs du socialisme).

Or, ce refus de réduire l'essence de la société à un simple agrégat « de particules contractantes n'ayant entre elles de relations que fondées sur le calcul d'intérêt » (j'emprunte cette formule à *La Gouvernance par les nombres*, un essai absolument remarquable d'Alain Supiot) ne nous rappelle pas seulement qu'il existe aussi des liens qui libèrent (comme, par exemple, l'amour, l'amitié ou le sens de l'entraide), et que notre épanouissement individuel trouve ainsi certaines de ses conditions indispensables dans l'existence d'une véritable vie commune (dans une société socialiste – disait Proudhon – « la liberté de chacun rencontrera dans la liberté d'autrui non plus une limite, comme dans la déclaration des droits de l'homme de 1791, mais un auxiliaire »). Il permet également de comprendre l'ambiguïté constitutive de l'idéal d'émancipation propre à l'idéologie libérale (idéal dont toute critique est malheureusement devenue sacrilège pour de nombreux intellectuels de la gauche post-mitterrandienne). Du fait de son axiomatic individualiste, il lui est, en effet, philosophiquement impossible d'interpréter de façon cohérente (ou même tout simplement d'imaginer) les effets anthropologiquement – et psychologiquement – dévastateurs qu'entraîne inexorablement sur la vie commune (par exemple celle d'un village ou d'un quartier) le remplacement accéléré de tous les rapports humains fondés sur l'entraide, la convivialité et la logique du don par de pures relations contractuelles – qu'elles soient juridiques ou marchandes. On sait bien, par exemple, qu'une copropriété est d'autant plus vivable que l'application stricte du règlement y est toujours subordonnée aux règles de la convivialité. Il suffit, en revanche, qu'un ou deux copropriétaires calculateurs et

procéduriers fassent leur apparition pour transformer aussitôt cet espace de vie commune en terrain d'une nouvelle guerre de tous contre tous.

Considérons, par exemple, la question, devenue emblématique, du travail dominical (ce n'est un hasard si le premier essai de Proudhon, publié en 1839, était une *Célébration du Dimanche*). Du point de vue libéral, ma décision de travailler le dimanche ne regarde évidemment que moi et mon employeur (il s'agit d'un simple *contrat privé* entre deux adultes consentants). Et du moment que je vous reconnais le droit symétrique de ne pas travailler le dimanche (autrement dit, que je ne cherche pas à vous enlever la moindre liberté) une telle décision se présente forcément comme la conséquence logique de mon droit « naturel » à utiliser mon temps personnel « comme je l'entends ». La situation serait exactement la même s'il s'agissait d'un contrat liant une prostituée à son client, ou une riche bourgeoise de Beverly Hills à une mère célibataire mexicaine chargée de porter son enfant à sa place (cette forme de GPA – destinée à épargner aux femmes riches les désagréments physiques d'une grossesse – est en train de se répandre à vive allure aux États-Unis). D'un point de vue strictement libéral le questionnement philosophique doit nécessairement s'arrêter là.

Il suffit pourtant d'un minimum de réflexion politique et philosophique pour comprendre qu'une telle décision dissimule, *sous l'apparence d'un choix purement personnel et d'un contrat purement privé*, toute une philosophie de la vie commune. Si le dimanche doit devenir un jour comme les autres (« manchedi » et non plus dimanche), non seulement, en effet, le salaire horaire dominical se verra rapidement aligné sur sa norme hebdomadaire (annulant ainsi tous les avantages matériels qu'un calcul à court terme avait d'abord permis d'obtenir); mais les *rythmes collectifs*

(ceux qui rendent possible, par exemple, une vie familiale, sportive ou associative) s'en trouveront également bouleversés de fond en comble. Avec, comme effet prévisible, une diminution progressive de l'*autonomie* de chacun, c'est-à-dire du degré de contrôle que les individus peuvent encore exercer sur la vie qui leur est faite (elle rendra par exemple plus difficile à des parents de synchroniser leurs efforts pour donner à leurs enfants le type d'éducation qu'ils ont choisie). C'est donc bien, en définitive, parce que l'approche libérale est structurellement incapable d'intégrer dans son logiciel cette part de la vie humaine qui devrait impérativement rester commune si le mot d'humanité a encore un sens (elle ne peut reconnaître que la vie publique – réglée par le Droit – et la vie privée, dont elle n'a rien à dire) qu'autant de choix officiellement présentés comme purement « privés » – et ne relevant, à ce titre, que du droit de chacun à vivre « comme il l'entend » – finissent si souvent par se traduire, pour le plus grand nombre, par des *contraintes de vie supplémentaires* dont ils se seraient généralement bien passés (quiconque, aujourd'hui, décide de vivre sans téléphone portable, sans ordinateur ou sans voiture comprendra immédiatement ce que je veux dire). De là, le paradoxe – relevé par Marc Hunyadi dans *La Tyrannie des modes de vie* – d'une société dont les libertés individuelles ne cessent apparemment de s'étendre alors même que l'autonomie réelle de chacun se réduit chaque jour un peu plus.

Le problème serait, bien sûr, identique s'il s'agissait d'augmenter la charge fiscale des riches ou de fixer par la loi un revenu maximum inconditionnel. D'un point de vue libéral, il ne peut s'agir, là encore, que d'une violation caractérisée du droit de chacun à disposer librement du revenu de son travail (quand bien même ce « travail » consisterait à s'enrichir en dormant) : par exemple le jouer en Bourse, le donner à des pauvres ou – comme Pierre

Cardin – racheter progressivement toutes les maisons d’un petit village provençal à seule fin de les laisser inhabitées et éclairées jour et nuit (et comme le répondait un journaliste de Canal Plus à un habitant de ce village qui déplorait les effets sur la vie commune de cette étrange lubie : « Mais enfin, chacun est quand même libre de faire ce qu’il veut de son argent ! »). Pourtant, dès qu’on quitte le terrain purement juridique – celui qui privilégie, en dernière instance, les relations d’individu à individu – pour porter la question sur le plan politique, moral et philosophique (qui est celui de la vie commune) on doit bien constater qu’il existe un lien très précis entre l’enrichissement sans fin d’une minorité et la précarisation croissante de l’existence du grand nombre (« l’argent va à l’argent », telle est – aujourd’hui plus que jamais – la loi du capitalisme financier). Et par conséquent qu’il existe des niveaux de revenu (par exemple celui des maîtres de la Silicon Valley ou celui des stars du football moderne) dont il y a réellement un sens à dire qu’ils sont objectivement indécentes (tout comme il existe des conditions de travail ou de logement objectivement indécentes). Et cela tout simplement parce qu’ils rendent impossibles, ou problématique, tout sentiment de vivre sur la même planète et donc toute possibilité d’un *monde commun* (le fait qu’un nombre croissant de riches décident désormais de vivre sur des îles paradisiaques ou dans de luxueuses communautés fermées – les fameuses *gated cities* – constituant la matérialisation la plus visible de cette « sécession des élites » qu’analysait Christopher Lasch). Or ce concept orwellien de « décence commune » (tout comme celui de sens commun) ne saurait évidemment jouer aucun rôle dans les constructions « axiologiquement neutres » du libéralisme (qu’elles soient économiques, politiques ou culturelles). Le risque est alors de confondre définitivement l’idéal d’émancipation individuelle d’un Proudhon, d’un Orwell ou d’un Camus avec celui du Marquis de Sade, de Bill Gates ou de Jacques Séguéla. C’est visiblement là un

piège que l'intelligentsia de gauche contemporaine – tout à son primat des questions dites « sociétales » – apparaît de moins en moins capable d'éviter.

En séparant ainsi la *revendication des nouveaux droits de l'individu* (certains étant légitimes, d'autres non) de toute définition politique, économique et morale des conditions d'une vie commune aussi libre et égalitaire que possible (ce qui revient à confondre, en dernière instance, le règne des *individus autonomes* – celui que devrait toujours chercher à favoriser un projet socialiste et libertaire – et celui des *individus atomisés* – celui que met quotidiennement en place le système libéral), on s'achemine donc inévitablement vers un type de société dont l'idéologie officiellement « égalitariste » se développe paradoxalement au même rythme que celui des *inégalités réelles*. Et dans laquelle la multiplication indéfinie des nouveaux « droits » de l'individu trouve son envers réel dans une soumission toujours plus marquée de la vie humaine aux seules lois du Marché mondial et de sa révolution technologique permanente. Une société, en somme, dans laquelle – comme l'écrivait prophétiquement Michel Clouscard – *tout est permis* (ce qui est le principe du libéralisme culturel) *mais où rien n'est possible* (c'est le principe du libéralisme économique : *There is no alternative*).

Le problème est donc le suivant – et c'est celui sur lequel réfléchissent aujourd'hui un nombre grandissant de mouvements révolutionnaires dans les pays du Sud (notamment en Amérique latine) [4] : dans quel *nouveau langage philosophique et politique* – capable de prendre enfin en compte l'instance de la vie commune et de distinguer ainsi les libertés qui renforcent notre autonomie de celles qui accroissent notre atomisation – pourrait-on *retraduire* la défense des libertés civiques fondamentales de telle façon que ce langage ne puisse plus jamais être retourné contre les peuples et les individus, ni (ce qui revient au même) au

bénéfice d'un système fondé sur la privatisation continuelle de toutes les *valeurs* et de tous les *biens* qui ont vocation à rester – ou à devenir – *communs*? Marx avait sans doute ouvert une piste intéressante lorsqu'il proposait de distinguer, dans le *Capital*, le « pompeux catalogue des droits de l'homme » – dont le développement est en droit illimité – de ce que pourrait être une « modeste *Magna Carta* ».

J'avoue être suffisamment « passéiste » pour croire encore que ce n'est certainement pas en continuant à tourner systématiquement le dos – comme la gauche le fait depuis maintenant plus de trente ans – à ce qu'il y avait de meilleur dans la tradition socialiste, anarchiste et populiste du XIX^e siècle qu'un tel travail, devenu aujourd'hui plus indispensable que jamais, aura la moindre chance d'être conduit à son terme.

Notes

1. Cf Gary Becker, *The Economics of Discrimination*, (1957).

2. *Dictionnaire philosophique*, article « Blé » (cet article essentiel a mystérieusement disparu de la plupart des éditions modernes!).

3. On a ainsi pu voir, au lendemain des terribles attentats du 13 novembre 2015, l'ensemble des médias officiels imposer en continu l'idée que la meilleure façon de résister au terrorisme islamiste (lequel entend effectivement détruire « notre mode de vie ») était de continuer à vivre comme avant. Mais comme toute réflexion critique sur cette manière de vivre spécifique avait été, au préalable, soigneusement désactivée par ces mêmes médias officiels, la leçon la plus claire de cet appel à entrer en « résistance » (appel qui contient, par ailleurs, une évidente part de vérité psychologique) c'est que la ruée quotidienne sur tous les

hauts lieux du consumérisme et de l'aliénation touristique pourrait désormais être vécue (selon une formule entendue à maintes reprises) comme un authentique « acte de rébellion ». Façon détournée de suggérer, en somme, que l'œuvre d'Herbert Marcuse, d'Henri Lefebvre, d'Ivan Illich ou de Guy Debord constitue l'une des sources privilégiées de la barbarie islamiste ! (note du 25 novembre 2015).

4. On trouvera un bon résumé de ces tentatives dans l'ouvrage de Brewster Kneen, *La Tyrannie des droits*, Éditions Ecosociété, 2014. Quant aux formes d'autonomie et de liberté dont disposaient les communautés traditionnelles avant que le rouleau compresseur libéral – et donc l'idéologie des droits de l'homme — n'entrent en action, on se reportera aux analyses somptueuses d'Edward Thompson dans *Les Usages de la coutume, Traditions et résistances populaires en Angleterre, XVII^e-XIX^e siècle* (Gallimard, 2015).

Revue permanente du Mauss, novembre 2015

Les Amis de Bartleby, janvier 2016

lesamisdebartleby.wordpress.com