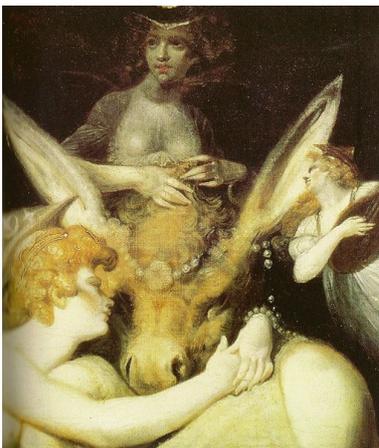


<https://collectiflieuxcommuns.fr/?77-jean-claude-michea-avec-le-mauss>



Jean-Claude Michéa avec le MAUSS

- Documents extérieurs - Idéologies, mythes et fausses subversions - Libéralisme, capitalisme, marché -



Date de mise en ligne : samedi 28 juin 2008

Copyright © Lieux Communs - Tous droits réservés

Source : Sylvain Dzimira, « Jean-Claude Michéa avec le MAUSS. Compte-rendu », [Revue du MAUSS permanente, 20 mars 2008 \(en ligne\)](#)

Alain Caillé commence en remerciant pour son honnêteté intellectuelle J.-C. Michéa qui, dans ses ouvrages, sait reconnaître avec constance ses dettes à l'égard du MAUSS (et de bien d'autres) et ce malgré des réserves qu'il lui est arrivé d'émettre dans des courriers privés, par exemple sur L'enseignement de l'ignorance, si suggestif mais où A. Caillé (on est prof ou on ne l'est pas) aurait aimé plus de références savantes, ou sur Impasse Adam Smith qui selon lui faisait trop l'impasse sur La Théorie des sentiments moraux. Peu de gens acceptent les critiques, même amicales. La qualité humaine de Michéa ressort assez du fait qu'il a su ne pas s'en formaliser. Du coup A. Caillé se réjouit encore plus que Michéa ait enfin accepté de renoncer à ses parties de foot ou aux plages de Montpellier pour venir à une réunion du MAUSS. Puis, pour lancer son invité, le Directeur de La Revue du MAUSS évoque un article paru le matin même dans Libération intitulé « ces intellectuels qui rejettent la démocratie » [2]. Manifestement, le rejet de la démocratie est « tendance ». Nous voilà donc avec J.-C. Michéa en compagnie d'un auteur qui n'est pas tendance !

INTERVENTION DE J.-C. MICHEA

Trajectoire. D'abord, J.C. Michéa évoque les débuts de son histoire avec le MAUSS, qui commence vers 1986 dans une librairie anarchiste de Montpellier où il tombe par hasard sur l'un des premiers numéros du bulletin trimestriel du MAUSS, attiré par un débat entre Serge Latouche et l'ex-situationniste Jean-Pierre Voyer. Il rappelle avec nostalgie la facture artisanale de ces premiers bulletins souvent « brochés à l'envers », ce qui obligeait le lecteur à quelques contorsions. Confirmations dans la salle... c'était une belle époque ! Puis il poursuit : « Il m'a fallu des années pour mesurer le sens et l'ampleur réels des enjeux philosophiques liés au paradigme du don ». A l'instar du jeune Sartre lisant pour la première fois l'Idéologie allemande et Le Capital, dit-il, la lecture du Bulletin du MAUSS l'avait certes immédiatement fasciné mais sans pour autant modifier en profondeur ses convictions de l'époque. Puis, a succédé une phase assez longue (au moins « huit ans ») au cours de laquelle il éprouvait le sentiment croissant que ces textes contenaient les prémisses d'une révolution philosophique majeure, mais sans toutefois être encore capable d'en tirer toutes les conséquences.

Pour J.-C. Michéa, cette difficulté à comprendre le paradigme du don tient d'abord à son héritage marxiste. Marx, ou plutôt la vulgate marxiste, place l'histoire sous le double signe de la nécessité et du primat de l'économie : c'est bien cette dernière qui vient déterminer en dernière instance l'histoire de l'humanité. Or à partir du moment où le capitalisme est pensé comme une étape logique et inévitable du développement historique on est conduit à lui conférer une certaine naturalité. J.-C. Michéa souligne qu'on peut retrouver aujourd'hui les dogmes essentiels de cette vulgate dans l'oeuvre de Toni Negri. Bref, ce que le marxisme ne permet pas de penser sérieusement c'est à la fois la contingence de l'Histoire et l'importance décisive des facteurs symboliques, rejetés du côté des effets « superstructureaux ». Or le paradigme du don ne peut justement être compris en profondeur que si l'on réintroduit ces deux dimensions philosophiques. Paraphrasant Jean-Jacques Rousseau, J.-C. Michéa dit qu'il en est ainsi venu progressivement à penser l'apparition du capitalisme comme le produit d'« un concours fortuit de causes étrangères », une exception civilisationnelle plutôt qu'un moment « historiquement nécessaire » de l'aventure occidentale.

Le projet de l'Empire du moindre mal, précise J.-C. Michéa, consiste donc à réintroduire cette contingence dans l'histoire de la modernité. Certes, le projet capitaliste n'aurait pu être formé sans le développement spectaculaire des rapports marchands à la fin du moyen-âge européen. Mais, comme l'a bien montré Jean Baechler, on retrouve en d'autres lieux et en d'autres temps un essor similaire des activités marchandes (L'Irak des Abbassides, la Chine des Song, la Rome impériale) sans que cet essor ait jamais conduit au système capitaliste et à une révolution

industrielle. C'est donc bien qu'aussi importantes que puissent être les considérations économiques et matérielles dans cette histoire, elles ne peuvent pas être déterminantes à elles seules. Pour autant J.-C. Michéa n'entend pas proposer une nouvelle explication monocausale de la naissance du capitalisme. Le rôle qu'il attribue aux guerres civiles idéologiques (les « guerres de religion ») dans l'émergence de la modernité est plutôt celui, dit-il, d'un phénomène catalyseur ou encore d'un élément surdéterminant. On peut même, selon lui, les comparer à un « traumatisme originel », au sens freudien du terme.

Sur la notion de Guerre civile idéologique. Elle constitue, selon la formule de Pascal, « le plus grand des maux » rappelle J.-C. Michéa, parfaitement illustré sur ce point par Caran d'Ache dans son célèbre dessin du 19^{ème} siècle, « un dîner en famille ». Il fait également remarquer que la volonté de neutraliser les effets « démoralisants à tous les sens du terme » de ce type de conflit a toujours conduit, dans l'histoire, à imaginer des procédures exceptionnelles : par exemple, après le conflit entre partisans de la démocratie et partisans de l'oligarchie, au lendemain de la guerre du Péloponnèse, les Athéniens ont opté pour une stratégie de refoulement. C'est ainsi que le fameux décret de 403, rapporte Michéa, stipule qu'il sera désormais interdit, sous peine de mort, d'évoquer les événements de cette guerre civile, autrement dit de parler de ce qui a divisé les Athéniens. C'est par une autre sorte de refoulement que les modernes ont entrepris de conjurer les divisions propres à la guerre civile de religion. Mais il s'agissait moins, cette fois, d'interdire entièrement les paroles de divisions (morales, philosophiques ou religieuses) que de résoudre le problème en plaçant les nouvelles bases de la vie politique commune sous l'autorité « impartiale » de discours à prétention scientifique, tel que le modèle venait alors d'en être donné par la révolution galiléenne. « Le problème n°1 » de la modernité est donc bien pour J.-C. Michéa celui de la pacification idéologique de la société, pacification qui va s'effectuer selon lui en deux moments successifs que l'on peut simplifier ainsi : un moment humaniste au XVI^{ème} siècle, puis un moment « politique » au XVII^{ème}.

J.-C. Michéa nous signale qu'il a lu trop tard pour pouvoir l'intégrer dans son essai le remarquable ouvrage d'Olivier Christin sur La paix de religion, dans lequel celui-ci montre que pour mettre fin aux guerres civiles idéologiques, la méthode adoptée a d'abord été celle des « colloques » (comme par exemple ceux de Ratisbonne, de Worms ou de Poissy) organisés selon les principes de la disputatio médiévale et réunissant des théologiens et des Humanistes soucieux de trouver un accord philosophique fondé sur des valeurs intellectuelles, religieuses et morales communes. Cette première méthode s'est soldée par un échec.

Dans une seconde étape les théologiens et les Humanistes ont progressivement cédé la place aux « Politiques » (dont la figure emblématique est Michel de L'Hospital) et aux « juristes » (d'où la célèbre maxime de l'époque : « Bon juriste, mauvais catholique ») qui rejetaient le projet initial de s'accorder sur des valeurs philosophiques communes au profit de l'idée « réaliste » qu'on ne pouvait résoudre le problème politique qu'en se soumettant aux seules exigences de la « raison d'Etat » et de l'équilibre des forces. L'idée s'installe alors peu à peu que l'unique manière d'empêcher le retour des guerres civiles idéologiques est de s'en remettre à un Etat axiologiquement neutre, c'est-à-dire un Etat qui annule toute référence à des valeurs morales, religieuses ou philosophiques et qui ne tient par conséquent qu'un discours d'« expert ».

Critique de la modernité et du libéralisme. Conjurer les guerres civiles idéologiques par un pouvoir axiologiquement neutre et fondé sur l'idéal de la science : tel est le projet de la modernité et donc du libéralisme, même si toute la modernité n'est pas libérale. Anticipant une critique qui lui est parfois faite, J.-C. Michéa précise que les modernes ont bien évidemment conçu d'autres solutions que le libéralisme pour conjurer la guerre civile idéologique. Ainsi celle de Hobbes qui propose de neutraliser les rivalités mimétiques par l'institution d'un pouvoir absolu. Certes cet Etat tout-puissant est axiologiquement neutre (c'est ce qui rapproche Hobbes des libéraux). Mais on est cependant loin du libéralisme véritable dans la mesure où Hobbes ne fonde jamais la possibilité de la paix civile sur le libre jeu de mécanismes impersonnels et « autorégulateurs ». Le Leviathan est, en un sens, le prix politique à payer pour l'absence d'une théorie libérale du Droit et du Marché autorégulé : dans l'univers hobbesien il y a bien des marchands dont l'intérêt doit être pris en compte mais le Marché n'y joue jamais le rôle philosophique que lui assignera le libéralisme.

Du côté du libéralisme, J.-C. Michéa distingue deux courants : le libéralisme économique et le libéralisme politique. Contrairement aux apparences, le libéralisme économique constitue d'abord une philosophie politique. Il s'agit bien, à travers la théorie du « doux commerce », de résoudre le problème de la pacification idéologique de la société en déléguant sa gestion concrète aux mécanismes impersonnels du marché « autorégulé ». Cette idée d'un pilotage essentiellement économique de la vie en commun exige moins la disparition complète de la morale, que sa pure et simple privatisation. Il suffit en effet, pour que la commercial society puisse fonctionner de manière harmonieuse, que la morale arbitraire des hommes ne vienne jamais perturber le libre jeu des mécanismes « naturels » du marché. Quant au libéralisme politique il s'organise autour de l'idée du droit de chacun à vivre comme il l'entend, sous la protection d'un Droit axiologiquement neutre uniquement chargé de veiller à ce que la liberté des uns ne nuise pas à celle des autres. Ainsi perçues, les deux formes du libéralisme sont à la fois parallèles et complémentaires. Cependant, pour J.-C. Michéa, « le libéralisme politique est toujours, tôt ou tard, contraint d'accepter les appuis que lui offre le libéralisme économique », et cela parce qu'aucune société humaine ne peut se passer d'un langage commun minimal. Cela signifie que si l'Etat libéral entend renoncer par principe à définir ce qu'est la « vie bonne », c'est le marché (et à travers lui l'imaginaire de la croissance et de la consommation) qui se chargera de facto de définir la manière concrète dont les hommes devront vivre. Non que la réciproque soit entièrement vraie, précise d'ailleurs Michéa : il évoque ainsi un entretien de F. Hayek réalisé en 1981 à Santiago du Chili où le pape du libéralisme, chantre de l'ordre marchand spontané, admet l'idée d'une dictature libérale provisoire (nous avons retrouvé cet entretien et le reproduisons en Annexe. SD). Bien sûr, pour J.-C. Michéa, le projet libéral de construire un monde commun reposant sur un pouvoir axiologiquement neutre, et dans lequel la morale et la philosophie ne pourraient au mieux exister que comme activités privées, est voué à l'échec.

Que faire ? Puis, anticipant toujours les critiques qui peuvent lui être faites, J.-C. Michéa en vient à poser la question des alternatives politiques qui se présentent à nous dès lors que le choix du libéralisme apparaît inopérant. Pour lui, une « société décente », au sens orwellien du mot, suppose évidemment que les hommes puissent s'accorder sur une définition minimale de ce qu'est la « vie bonne » (et ni l'intérêt bien compris ni le « discours sans sujet » de la science ne peuvent par définition offrir les bases d'un tel accord). Mais cette philosophie minimale commune ne doit pas non plus être une « idéologie métaphysique du Bien » ou exiger, selon le modèle républicain originel, une vertu héroïque et spartiate, toujours susceptible de conduire à une politique de Terreur. D'où l'intérêt de la théorie orwellienne de la common decency, laquelle est du reste indissociable d'une théorie du common sense (pour Orwell, la perte du sens commun - dont le délire idéologique est une variante bien connue - est toujours fondée sur une absence de sens moral). C'est également en ce sens que J.-C. Michéa peut revendiquer un certain anarchisme. Non pas celui qui clame qu'il ne faut pas de pouvoir institué ou d'Etat, mais cet anarchisme défendu par Orwell, qui considère, comme dans *Animal Farm*, que les révolutions les plus égalitaires finiront toujours par être perverties si l'on ne neutralise pas la volonté de puissance, consciente ou inconsciente, qui anime toujours un certain nombre d'individus, quel que soit le type de société. J.-C. Michéa signale ainsi que même le mouvement pour la décroissance, dont il partage les principes, n'apparaît pas toujours à l'abri des conflits d'ego et de pouvoir (dont le signe le plus caractéristique est généralement le goût prononcé de quelques uns de ses leaders pour les exclusions, la violence verbale et la mauvaise foi polémique) alors même que ces militants devraient théoriquement se comporter d'une manière particulièrement exemplaire dans la mesure où la philosophie de la décroissance exige par définition un changement radical de nos manières quotidiennes de vivre et un degré supérieur de droiture et de désintéressement. Il est vrai, ajoute-t-il, qu'en tant que montpelliérain, soumis depuis trente ans à la folie néronienne d'un Georges Frêche et de ses courtisans, il est particulièrement bien placé pour comprendre l'intérêt pratique de la critique orwellienne de la volonté de puissance.

Enfin, histoire peut-être d'inviter son auditoire à la vigilance démocratique, l'auteur de *L'empire du moindre mal* évoque la question du pouvoir chez Saint François d'Assise. Ce dernier est parfois présenté comme un précurseur de l'anarchisme. Et de fait il y a dans les règles initiales de l'ordre franciscain un véritable souci égalitaire et une volonté remarquable d'éradiquer toute domination de type patriarcal. Comment expliquer alors le sentiment d'étouffement qu'ont souvent éprouvé ses premiers disciples, et le fait que Saint François finissait toujours par imposer ses vues à ses compagnons, tout en respectant apparemment à la lettre les règles égalitaires de l'ordre ? J.-C. Michéa note que, dans sa correspondance avec ses plus proches disciples, Saint François répète très souvent

qu'il intervient auprès d'eux sicut mater, c'est-à-dire « en tant que mère » et « pour leur bien ». Si l'on sait que la volonté de puissance de la mère castratrice est toujours inconsciente d'elle-même (à la différence du pouvoir de type patriarcal toujours plus facile à identifier et à combattre) on aura sans doute là, constate Michéa, de quoi éclairer les mésaventures répétitives de bien des organisations militantes aux idées officiellement généreuses.

« Je viens me ressourcer au sein du berceau originel du mouvement », termine J.-C. Michéa, dans l'espoir, peut-être, de conjurer la guerre civile qui s'annonce avec ses discutants MAUSSiens... On verra que sur le mode de la parole donnée, reçue et rendue, on ne s'en sort pas trop mal

DISCUSSION

C'est Alain Caillé qui commence les hostilités amicales en rappelant la thèse de l'Empire du moindre mal : le projet du libéralisme est le projet d'un monde éthiquement purifié.

J.-C. Michéa acquiesce en illustrant cette idée par son expérience de professeur de philosophie de terminale : au cours de ces dernières années un nombre croissant de problèmes ont cessé d'être traités à l'examen. Par exemple, précise J.-C. Michéa, tous les sujets qui portent sur la religion sont désormais systématiquement écartés, soit par auto-censure des enseignants, soit sous la pression directe du pouvoir politique (que le ministre soit de gauche ou de droite) ; et cela alors même que la religion est toujours une notion officielle du programme. « On nous fait comprendre par tous les moyens qu'on ne peut plus proposer de sujets qui diviseraient les élèves ou qui seraient susceptibles de les inviter à exercer un regard critique sur tel ou tel dogme dicté par leur appartenance communautaire ». C'est là, remarque J.-C. Michéa, une conséquence inévitable des progrès du libéralisme et de son idéal d'un Etat « axiologiquement neutre » et, corrélativement, d'une société « multiculturelle ». Et une autre conséquence pourrait bien être, à terme, la disparition de l'enseignement de la philosophie lui-même.

Alain Caillé poursuit en relevant que derrière cette posture de neutralité axiologique se dissimulent des valeurs bien campées. Les libéraux se font en fait moralisateurs au nom du refus de la morale. Puis il pose trois séries de question à J.-C. Michéa :

1) Existe-t-il d'autres moyens que le libéralisme d'éviter la guerre civile ? Dans quelle(s) tradition(s) pourrait-on puiser ? En Occident : la tradition humaniste ; ou encore celle du républicanisme civique ? Mais ne supposent-elles pas une décence héroïque dénoncée par J.-C. Michéa ? Qu'en est-il du statut du conflit dans ces traditions ? Est-il expulsé dans la sphère privée ou au contraire est-il pacifié dans la sphère publique ?

2) Existe-t-il une « essence » du libéralisme, une tradition libérale cohérente, à la fois économique et politique ? Comment coexistent-les deux Smith de La théorie des sentiments moraux et de La Richesse des nations ? Existe-t-il une fatalité absolue à ce que le libéralisme politique se dégrade dans le libéralisme économique, puis dans le néolibéralisme ? Le libéralisme conduit-il à la suppression de tout autre morale alternative ? Le libéralisme économique ne peut-il pas coexister avec certaines formes de socialisme, comme la période des Trente Glorieuses semble l'indiquer ?

3) Puis il aborde la question de savoir « que faire ? ». Opter pour la décroissance ou l'économie solidaire ? Alain Caillé précise qu'il considère que ce sont pour lui des signifiants qui désignent davantage des problèmes que des solutions. S'accrocher au discours traditionnel de la Gauche, qui promet, en face de la solution libérale, plus de Droits ? L'affrontement Droite/Gauche lui semble ne plus parler, faute de solutions adéquates aux nouveaux problèmes qui se posent à nous. Le renouvellement d'une pensée de gauche devra d'abord, et A. Caillé marque ici son fort accord avec J.-C. Michéa sur ce point, échapper au discours du ressentiment, et se fonder sur la capacité à

aimer la vie (la common decency), le problème étant de savoir si on peut mener ce combat sans tomber dans un moralisme. Enfin A. Caillé se demande quel rapport on peut établir entre la volonté de puissance tant décriée par J.-C. Michéa et la volonté de donner. La première pourrait-être animée par la seconde, et réciproquement.

Jean-Claude Michéa souligne qu'au départ il défend l'idée de décroissance moins pour des raisons positives (bien qu'il soit évidemment convaincu que la question du bonheur et de la vie bonne se pose beaucoup plus en termes de qualité que de quantité) que pour une raison négative : le projet d'une croissance illimitée, comme solution à tous les problèmes présents ou futurs de l'humanité, constitue par essence un projet délirant, pour des raisons à la fois écologiques et anthropologiques. La seule alternative raisonnable est donc, de toute façon, « décroissance ou barbarie », même si peu d'entre nous possèdent une idée claire et distincte de ce que signifierait concrètement une société de décroissance (peut-être vaudrait-il mieux, ajoute-t-il, parler d'une société d'équilibre) ni des formes de transition qui pourraient y conduire. C'est d'ailleurs généralement une bonne chose, poursuit Michéa, que d'apprendre à retourner la position habituelle des problèmes. C'est ainsi, dit-il, qu'on lui reproche souvent d'idéaliser les classes populaires. Ce à quoi il répond toujours que le vrai problème c'est bien plutôt l'idéalisation indécente par le monde médiatique des élites économiques, politiques et « culturelles » (le showbiz et les fameux « people »). On trouve ainsi tout à fait normal de présenter l'« homme de la rue » » comme un être égoïste, raciste et peu intelligent, bref comme un « beauf » ou un « Dupont-Lajoie ». Mais toute tentative symétrique de décrire les vices de nos brillantes élites ou de dénoncer leur cupidité et leur passion infantile du pouvoir est aussitôt disqualifiée comme « populiste » ou « démagogique ». « Peut-être que je me trompe, conclut J.-C. Michéa, mais erreur pour erreur, je préfère encore idéaliser les travailleurs et les gens ordinaires que ceux qui vivent à leurs dépens ».

Sur le clivage Droite/Gauche, tel qu'il en est venu à fonctionner de nos jours, J.-C. Michéa ne trouve pas très opportun « de venir se ranger fièrement sous le drapeau un peu trop délavé de la Gauche ». D'abord, remarque-t-il, parce que, depuis les années 80, ce mot ne rime plus avec classes populaires mais avec fascination pour la « modernité » et pour toutes les attitudes « transgressives ». Et ensuite parce que cela reviendrait, de ce fait, à se couper a priori de cette partie des classes populaires qui votent à droite (ou s'abstiennent) non parce qu'elles seraient favorables à la domination capitaliste mais justement parce qu'elles perçoivent les nouvelles positions de la gauche et de l'extrême gauche comme une idéologie d'intellectuels ou d'artistes privilégiés, à la fois coupés de la vie réelle et méprisants pour les gens simples et ordinaires. On trouvera d'ailleurs une réflexion intéressante sur ce problème, signale J.-C. Michéa, dans le dernier livre de Thomas Franck qui, en partant de l'exemple du Kansas - ancien bastion de la gauche américaine - se demande pourquoi, de nos jours, « les pauvres votent à droite ». « Je pense donc, ajoute-t-il, qu'il est peu efficace d'appeler une énième fois de plus à la mobilisation du « peuple de gauche » (contre le « peuple de droite » ?). Il s'agit au contraire de réfléchir enfin aux conditions d'un « Front populaire » rénové qui serait capable d'unir sur la base d'un nouveau langage commun toutes les classes populaires, c'est-à-dire toutes ces classes qui ont, quelles que soient leurs différences et leurs contradictions, un intérêt humain objectif au renversement de la domination capitaliste ». En même temps, il reconnaît que faute d'une définition précise de ce nouveau langage commun, la position « ni droite, ni gauche » peut toujours verser dans le n'importe quoi. Il invite donc à se poser la question stratégique fondamentale : « sous quel nouveau drapeau symbolique pourrait-on inviter à l'action commune ceux qu'Orwell appelait les 'gens ordinaires' » ?

Le Republicanisme ? C'est une tradition politique tout à fait estimable, relève J.-C. Michéa, qui sous sa forme originelle a souvent produit des effets positifs, en permettant - notamment en France et aux Etats-Unis - de contrecarrer les premiers excès de la logique libérale. Le problème c'est que cette farouche tradition patriotique est inséparable d'une conception héroïque de la vie quotidienne et d'une apologie des vertus guerrières, toujours susceptibles de conduire à des dérives autoritaires. Le premier intérêt, rappelle-t-il, de la notion orwellienne de common decency c'est précisément qu'elle invite à refuser à la fois l'indifférentisme moral des libéraux et ces représentations trop guerrières du Bien qui fondent le republicanisme traditionnel. Et son second intérêt, ajoute-il, c'est qu'il est, selon lui, assez facile de mettre en rapport cette common decency avec ce que Caillé et Godbout ont appelé « l'esprit du don ». Savoir donner (autrement dit, se montrer généreux), savoir recevoir (autrement dit, savoir accueillir un don comme un don et non comme un dû) et savoir rendre (autrement dit, être capable de reconnaissance et de gratitude), ce sont là trois types de vertus pratiques qui sont universellement tenues pour un

moment essentiel de la vie éthique et du sens de l'honneur. Et, à l'inverse, note J.-C. Michéa, « demander, recevoir et prendre », selon la formule célèbre de Beaumarchais, a toujours constitué la devise du profiteur et de l'homme sans noblesse. Naturellement, précise-t-il aussitôt, les formes concrètes que prend cette triple obligation de « donner, recevoir et rendre » varient selon les civilisations et les époques, et elles peuvent même abriter à l'occasion des désirs belliqueux. Mais c'est bien la base culturelle dont nous devons partir si nous voulons développer politiquement les exigences de la common decency. Cela suppose simplement que l'on sache dégager de façon critique le sens objectivement universel de cette triple prescription. Et c'est précisément parce qu'elle est traductible dans toutes les cultures existantes qu'elle peut offrir, une fois philosophiquement épurée, la base de ce nouveau langage commun que nous recherchons. Michéa insiste sur le fait qu'il n'y a, de ce point de vue, aucune contradiction a priori entre l'universel et le particulier. L'universel c'est d'abord ce qui, dans tout particulier, se prête au travail d'universalisation. Cela implique, bien sûr, que l'« universel » ne peut jamais se présenter sous la forme d'un point de départ indiscutable (comme celle des « droits de l'Homme » dans l'idéologie médiatique contemporaine) : il constitue toujours un point d'arrivée, qui ne peut être atteint qu'en partant d'une structure particulière et au moyen d'une opération critique de traduction.

Définie de cette manière, la « morale du don », ou common decency, renvoie également, selon J.-C. Michéa, à ce qu'on vise traditionnellement sous le nom de sagesse et de « maturité ». Dans tous les cas il s'agit d'apprendre à « sortir de soi-même » et à acquérir le sens de l'autre ou, au minimum, celui de la réciprocité. Cela pose, bien sûr, la question centrale de l'éducation puisque ce n'est que par elle qu'un sujet peut apprendre à « grandir » c'est-à-dire à devenir autonome. Une société décente est donc impensable sans l'action déterminante de structures et de pratiques éducatives (aussi bien familiales que collectives) destinées à permettre au grand nombre d'accéder dans les meilleures conditions possibles à cette maturité ou autonomie. Ces bases éducatives sont par ailleurs, précise J.-C. Michéa, assez minimales. Il avoue ainsi qu'il pourrait sans problème reprendre à son compte la célèbre formule attribuée à Saint Augustin (« Aime et fais ce que tu veux »), quitte à lui donner une formulation plus orwellienne : « Sois décent et fais ce que tu veux ». Pour autant, poursuit-t-il, cette morale du don, ou common decency, ne pourra évidemment jamais être développée sous la forme d'un catéchisme complet, à la manière des idéologies du Bien. Seul son « noyau dur » peut être traduit de manière relativement précise et consensuelle et ce n'est certes pas quelque chose, conclut-il, qu'il faille regretter.

Enfin, J.-C. Michéa souligne qu'il préfère parler de « logique libérale » plutôt que d'« essence » du libéralisme. Ce concept, dit-il, à l'avantage d'être, d'une part, plus dynamique et, de l'autre, de dissocier les intentions conscientes des pères fondateurs du libéralisme (ou les positions qu'ils ont effectivement défendues) à la fois des implications philosophiques dont leur système était porteur et qu'ils n'avaient pas forcément prévues, et des effets historiques réels que cette logique tend à produire, une fois autonomisée. C'est pourquoi, conclut-il, il ne faut pas considérer L'empire du moindre mal comme une histoire des idées philosophiques mais plutôt comme une histoire philosophique des idées et de leur interaction dialectique avec l'histoire concrète.

Alain Caillé poursuit en reposant la question de savoir s'il faut conserver « La Gauche » comme signifiant ou s'en débarrasser. Une chose lui semble sûre, c'est que la common decency et l'esprit du don, c'est du pareil au même. Toute la difficulté, souligne-t-il consistant à retrouver la morale du don sans tomber dans une idéologie du bien, sans se faire moralisateur. La solution, suggère-t-il, réside dans une conception modeste (voire « médiocre ») du don et de la common decency. Dans le même temps, remarque-t-il, nous ne sommes pas désireux de nous défaire des mondes procéduraux du marché et de celui du Droit. Le problème consiste à saisir le point de retournement, le moment où le monde de la procédure devient insupportable et bascule dans la contre-productivité comme l'a montré I. Illich. Pour lui, le marché et le Droit restent désirables aussi longtemps que l'on n'oublie pas qu'ils procèdent de l'esprit du don.

J.-C. Michéa répond que l'enjeu politique réside bien dans le maintien et le développement des conditions anthropologiques de la common decency, c'est-à-dire, encore une fois, de la logique du don philosophiquement universalisée. Seule cette dernière peut contribuer à contenir dans des limites humaines les logiques mécaniques du

marché et du Droit, qu'il ne s'agit évidemment pas d'abolir intégralement, mais d'abord de maintenir à leur place. Et comme l'apprentissage de la réciprocité et du sens de l'autre ne peut s'opérer, au départ, que dans le cadre de relations stables et en face à face (c'est-à-dire essentiellement dans la communauté des « proches », parents, voisins ou amis), le maintien et le développement des conditions anthropologiques de la common decency sont donc manifestement incompatibles avec ce que Zygmunt Bauman appelle « la vie liquide », autrement dit avec une forme de société dont le mouvement brownien serait la loi universelle. Cela suppose sans doute la mise en place de structures politiques, sociales et culturelles qui favorisent aussi bien la lenteur qu'un certain goût des relations durables, qui encouragent, autrement dit, ce que J.-C. Michéa appelle une « démobilisation générale ». Pour autant il est évidemment exclu que le moteur du développement de la société décente soit l'intervention autoritaire de l'Etat. Comment faire ? En nous faisant peut-être chinois, suggère J.-C. Michéa qui se réfère aux écrits de François Jullien, c'est-à-dire en cultivant l'art de l'action indirecte. J.-C. Michéa rappelle que dans la tradition confucéenne « on ne tire pas une fleur par la tige pour qu'elle pousse plus vite : on travaille à installer autour d'elle les conditions les plus propices à son développement autonome ». Ainsi, il faut prendre le problème de biais. Le travail politique de fond doit essentiellement consister à construire des « situations », selon la formule de Debord, ou des « contextes » selon celle de J.-T. Godbout, c'est-à-dire, en fin de compte, des structures sociales et culturelles (éducatives, urbanistiques, écologiques et autres) qui incitent les hommes à devenir autonomes et à donner le meilleur d'eux mêmes. Cela n'annule pas la nécessité des actions directes - l'instauration par exemple d'un revenu maximum ou la mise en place d'institutions réellement démocratiques suppose évidemment une intervention politique frontale -, mais l'efficacité de ces mesures directes risquerait d'être problématique si elles ne s'articulaient pas à une politique visant à créer simultanément les contextes matériels et symboliques appropriés au développement de la common decency. D'ailleurs, souligne J.-C. Michéa, le capitalisme moderne ne fonctionne pas autrement. Ce sont bien tous les contextes et les cadres de vie qu'il ne cesse de mettre en place (depuis son organisation du travail et son urbanisme jusqu'à sa propagande publicitaire) qui incitent les individus modernes à se comporter dans tous les domaines comme des rivaux et des calculateurs égoïstes. La question n'est donc pas de savoir si une société pourrait se passer d'une politique collective de l'éducation. Le fait est que la société capitaliste nous éduque à l'égoïsme, et qu'une société socialiste, ou décente si l'on préfère, devrait éduquer à l'esprit du don.

Louis Maïtrier fait part à J.-C. Michéa de son étonnement, ce dernier ayant oublié dans sa genèse du libéralisme d'évoquer la pacification des rapports sociaux qui s'opère par le mouvement des villes.

Ph. Chaniel s'interroge quant à lui sur la séparation radicale qu'opère J.-C. Michéa entre le libéralisme et l'anarchisme, qui se rejoignent dans la même apologie de la liberté individuelle, leur « plus petit commun dénominateur moral ». D'ailleurs, il souligne qu'au XIX^{ème} siècle le républicanisme et le socialisme ont pu s'infléchir dans un sens libertaire et individualiste.

J.-C. Michéa rappelle une nouvelle fois que son projet n'était pas celui d'une histoire des idées libérales mais celui d'une critique de la logique libérale. Il reconnaît donc bien volontiers que dans la réalité les choses sont plus compliquées. Il suffit par exemple, souligne-t-il, de lire Pocock pour comprendre que l'opposition entre le libéralisme et le républicanisme, qui structure les débats du XVII^{ème} et du XVIII^{ème} siècle, n'avait pas toujours, à l'époque, la netteté philosophique que nous lui reconnaissons après coup : dans la pratique il y a peu d'auteurs de cette période qu'on pourrait définir comme de « purs » républicains ou de « purs » libéraux. Après tout, Mill (comme Walras) trouvait logique de se réclamer du « socialisme », et dans son traité d'économie politique il défend même la possibilité d'une « croissance zéro ». Ce n'est qu'avec le temps que les choses se décentent et que les enjeux philosophiques liés à chaque logique peuvent enfin apparaître dans leur véritable clarté, et que nous pouvons soutenir, par exemple, que Gary Becker représente la vérité d'Adam Smith. Quant à la question de l'individualisme, Michéa rappelle qu'il ne faut pas confondre l'individu autonome et l'individu atomisé. Le Droit et le marché libèrent assurément l'individu de la pression communautaire et du poids de la tradition. Mais cette émancipation ne constitue pas nécessairement un progrès humain (au sens où le Marx de la Question juive parle d'émancipation humaine). Comme le remarque Lasch à propos de la condition féminine, échapper à la tyrannie de la tradition pour tomber dans celle de la mode ne constitue qu'une avancée relative. La femme n'est alors « libérée » qu'en tant que consommatrice. Naturellement, pour que la femme puisse également s'émanciper en tant qu'être humain (pour

qu'elle puisse, par exemple, s'émanciper d'elle-même de la dictature de la mode) il faut bien au préalable qu'elle puisse disposer juridiquement et économiquement de sa propre personne (qu'aucune tradition, par exemple, ne l'oblige à se voiler). Il ne s'agit donc évidemment pas, reconnaît Michéa, de nier certains effets positifs du Droit et de l'échange marchand ». « Je dirais plutôt - conclut-il - que si l'individualisation accomplie par le Droit et le marché ne détermine pas par elle-même un progrès de l'autonomie véritable (puisque le « libre » consommateur peut parfaitement être aliéné) elle constitue, en revanche, un progrès évident des conditions pratiques de l'autonomie individuelle, ce qui est tout sauf négligeable ». En d'autres termes, un Etat de droit ne conduit pas automatiquement à une société décente ; mais une société décente suppose toujours un Etat de droit (ou, du moins, un arrangement institutionnel équivalent).

Serge Latouche souligne que l'idée de société de croissance considérée par les Modernes comme la voie de leur salut est au coeur de l'intervention de J.-C. Michéa. Mais la croissance est aussi le problème. Que faire pour y faire face ? La common decency ? S. Latouche rappelle qu'I. Illitch voyait la solution dans la vertu - « non héroïque » - une forme d'autolimitation qui nous orienterait vers une véritable société autonome, au sens de Castoriadis.

Philippe Ryfman se demande quant à lui ce que deviennent la tolérance si le libéralisme doit être condamné... et l'antitotalitarisme de l'anarchisme orwellien.

Pascal Combemale revient sur l'anthropologie de J.-C. Michéa qu'il qualifie de « pessimiste ». Il remarque que pour se donner une lueur d'espoir, J.-C. Michéa compte sur l'éducation. Mais sur ce plan, « on s'est planté, et il n'y a donc franchement pas de quoi se réjouir ! » Par ailleurs, il demande à J.-C. Michéa quelle place il réserve à l'Etat dans la société anarchiste à laquelle il aspire. En fait, l'Etat lui semble singulièrement absent, alors qu'il a joué un rôle émancipateur crucial à ses yeux. Enfin, il s'interroge sur l'espace politique de référence de la société autonome espérée par J.-C. Michéa : La Nation, l'Europe ? En tous cas, lui ne croit pas à la solution locale de la « petite maison dans la prairie ».

Marie Raynal, très synthétique, demande à J.-C. Michéa ce qu'il entend par « autonomie ».

Fabrice Flipo souligne qu'à ses yeux le souci de la neutralité axiologique est second dans la modernité telle qu'elle s'est construite. Ce qui lui semble primer, c'est bien au contraire une idéologie : celle du progrès, rendu possible grâce à la technique.

Pierre Dumesnil poursuit en demandant à J.-C. Michéa si la morale n'est vraiment plus de ce monde...

Ce à quoi J.-C. Michéa répond que ce qui fait retour ce n'est pas la morale mais le moralisme, dont l'une des formes les plus répandues, de nos jours, est la tendance à traiter le Droit comme une morale de substitution. Telle est bien l'essence du « politiquement correct » qui correspond, souligne Michéa, au mouvement de juridification croissante des relations sociales. Mais ce recours envahissant au Droit doit lui-même s'expliquer, ajoute-t-il, par l'érosion régulière de cette socialité primaire qui définit le fondement transcendantal de la common decency. Naguère, par exemple, le « problème » de la coexistence entre fumeurs et non fumeurs trouvait sa solution quotidienne dans la civilité commune, que ce soit la simple politesse ou la convivialité. C'est précisément la décomposition de cette dernière par la généralisation du mode de vie libéral, qui explique que la solution de ce problème relève désormais de la loi et des tribunaux. Et il suffit d'écouter certains militants de la croisade anti-tabac pour saisir sur le champ la distinction entre le moralisme (que la logique du libéralisme encourage objectivement) et la véritable moralité (que cette logique combat explicitement).

Pour ce qui est de la tolérance, J.-C. Michéa répond que ce que les Humanistes entendaient sous ce nom, procédait d'abord d'un véritable intérêt pour l'Autre. Cette vertu, généreuse par excellence, se fondait toujours sur l'aptitude

philosophique et psychologique à se mettre à la place de cet Autre, et donc à se déprendre de son égoïsme initial, de son narcissisme ou de son ethnocentrisme. Cette tolérance impliquait, par conséquent, un degré élevé de sens moral. La « tolérance » libérale, constate J.-C. Michéa, relève, au contraire, d'une logique très différente. Elle correspond au *modus vivendi* qui doit régler la coexistence pacifique des individus modernes, c'est-à-dire de ces individus atomisés qu'il faut supposer par principe, comme l'a écrit Rawls, « mutuellement indifférents » et simplement soucieux de ne pas se nuire les uns les autres.

Sur la question du Progrès, il n'y a pas lieu de l'opposer, répond J.-C. Michéa, à l'idéal libéral de « neutralité axiologique ». C'est précisément, en effet, si l'on croit que l'histoire est soumise à la loi du Progrès, autrement dit que chaque pas en avant de la technique nous conduit automatiquement vers un monde meilleur, que la nécessité de s'interroger d'un point de vue moral, religieux ou philosophique sur tous les problèmes engendrés par la « modernisation » du monde perd toute raison d'être. La croissance, d'un côté, et « l'évolution des mœurs » de l'autre, deviennent alors de simples processus « naturels » et « inévitables » dont on doit affirmer a priori qu'ils constituent toujours un progrès magnifique (que seul un esprit « réactionnaire » ou « conservateur » pourrait songer à contester). C'est pourquoi Orwell tenait le culte du progrès technique et matériel, pour une idéologie paresseuse qui, en assimilant une fois pour toutes « nouveau », « indispensable » et « bon », permettait à tous ses fidèles de s'épargner la peine de réfléchir et de prononcer des jugements philosophiques. Il faut également signaler, ajoute J.-C. Michéa, que la guerre technologique contre la nature a précisément été théorisée par les premiers libéraux comme le moyen privilégié de détourner de façon profitable l'énergie jusque là consacrée à la guerre des hommes entre eux. Le culte de la technique s'articule donc parfaitement avec l'idéal libéral d'un Etat axiologiquement neutre.

L'autonomie... « Ici ma réponse, souligne Michéa, sera aussi simple et aussi courte que la question. Je mets un signe d'égalité entre "sagesse", "maturité" et "autonomie". Cela signifie que l'autonomie n'est acquise que lorsqu'un sujet est devenu capable, d'une façon ou d'une autre, de dépasser son égocentrisme initial, et ainsi de ne plus dépendre des caprices de son ego ». L'autonomie suppose donc à la fois un progrès moral, un progrès psychologique et un progrès intellectuel. Et c'est pourquoi l'un des buts fondamentaux d'une société décente est nécessairement de mettre en place tous les contextes matériels et symboliques qui permettront au plus grand nombre de devenir autonomes, c'est-à-dire de « grandir ». J.-C. Michéa renvoie ici au dernier livre de Benjamin Barber qui montre, à l'inverse, que l'un des effets anthropologiques majeurs du contexte capitaliste est précisément d'infantiliser les individus.

200 A la question de Pascal Combemale, J.-C. Michéa répond d'abord qu'il ne nie pas le rôle de l'Etat dans le développement d'une société décente, sous réserve évidemment que cet Etat soit contrôlé démocratiquement, ce qui suppose déjà un dépassement radical des limites du système représentatif actuel. Il soutient simplement qu'un pouvoir politique « socialiste » devrait moins intervenir pour contraindre les individus à adopter un comportement décent, solidaire et humain, que pour créer les conditions matérielles et symboliques qui inciteront ces individus à « donner d'eux-mêmes le meilleur d'eux-mêmes ». Quant au problème de l'espace de référence d'une société autonome la réponse doit être complexe du fait que le sentiment d'appartenance, qui est une condition décisive de toute existence véritablement humaine (il n'y a pas d'accès possible à l'universel, affirme J.-C. Michéa, à partir de l'expérience du déracinement ou du dénuement radical), peut être vécu simultanément à plusieurs niveaux, aussi bien local et régional que national ou planétaire. Les frontières sont positives quand elles permettent aux peuples et aux individus de se définir. Elles ne deviennent négatives et meurtrières que lorsqu'elles les conduisent à s'opposer et se haïr. Cependant, ajoute-t-il, « en partisan d'une société autonome et décroissante, j'aurais tendance à penser qu'il faut toujours partir (à tous les sens du terme) de la communauté locale parce que c'est à ce niveau que la démocratie peut-être apprise et exercée de la façon la plus directe ». J.-C. Michéa précise donc qu'il est, de ce point de vue, plutôt favorable au principe de subsidiarité. Tout ce qui, peut être réglé de façon juste, décente et efficace à un certain niveau, dit-il, doit l'être à ce niveau. On ne doit transférer tout ou partie d'un problème à l'échelon supérieur que si, et seulement si, il n'est pas possible de trouver une solution raisonnable à l'échelon où nous nous trouvons. En fin de compte, conclut-il, la question n'est pas tant de décider s'il faut ou non un « sommet » politique et à quel niveau. Ce qui importe c'est avant tout de s'assurer que le mouvement qui préside au fonctionnement d'une société décente aille toujours (ou du moins aussi souvent que possible) de la base au sommet. C'est donc, en gros,

la logique inverse de celle qui gouverne le monde « global » dans lequel nous nous enfonçons chaque jour un peu plus sous l'effet de la logique libérale.

Pierre Prades demande des précisions à J.-C. Michéa sur le sens de la décence, sur l'articulation entre action directe et action indirecte et souligne que si le libéralisme est une voie de sortie de la guerre, il instaure lui-même une guerre, qui réclame pour sa sortie autre chose que le libéralisme....

J.-C. Michéa répond qu'il est tout à fait d'accord avec la dernière remarque. La « guerre de tous contre tous » dont la neutralisation était l'objectif initial des libéraux (comme de tous les modernes) ne cesse de réapparaître sous mille formes inédites (guerre économique, guerre juridique, et peut-être même un jour nouvelle guerre mondiale) au fur et à mesure que le système se développe. Mais, souligne-il, c'était un peu la thèse principale du livre : le paradoxe du projet libéral c'est qu'il est, en effet, condamné par sa propre dialectique à se retourner contre lui-même et à ne pouvoir se réaliser que sous la forme de son contraire. C'est d'ailleurs presque toujours le cas, conclut J.-C. Michéa, quand on a affaire à des utopies ou à des projets d'essence idéologique.

Bibliographie de J.-C. Michéa

Orwell, anarchiste tory, Climats, 1995 Les Intellectuels, le peuple et le ballon rond, Climats, 1998 L'Enseignement de l'ignorance et ses conditions modernes, Climats, 1999 Les Valeurs de l'homme contemporain, éditions du Tricorne-France Culture, 2001 (avec Alain Finkielkraut et Pascal Bruckner) Impasse Adam Smith. Brèves remarques sur l'impossibilité de dépasser le capitalisme sur sa gauche, Climats, 2002 Orwell éducateur, Climats, 2003 L'Empire du moindre mal : essai sur la civilisation libérale, Climats, 2007