

Observatoire du Management Alternatif
Alternative Management Observatory

—
Essai

**De la théorie à la réalité : comment la logique
libérale tend à concrétiser le postulat de
l'égoïsme universel de l'homme**

Yann Auger

29 janvier 2009

Majeure Alternative Management – HEC Paris
2008-2009

Genèse du présent document

Cet essai a été réalisé dans le cadre des cours *Grandes Tendances* donnés par Nicole d'Anglejan, Ludovic François, Daniel Grande, Fabrice Larceneux et Thanh Nghiem, dans le cadre de la Majeure Alternative Management, spécialité de troisième année du programme Grande Ecole d'HEC Paris. Il a été encadré par Thanh Nghiem.

Origins of this research

This article was written in the *Great Trends* courses of Nicole d'Anglejan, Ludovic François, Daniel Grande, Fabrice Larceneux and Thanh Nghiem. This course is part of the “Alternative Management” specialization of the third-year HEC Paris business school program. It has been supervised by Thanh Nghiem.

Charte Ethique de l'Observatoire du Management Alternatif

Les documents de l'Observatoire du Management Alternatif sont publiés sous licence Creative Commons <http://creativecommons.org/licenses/by/2.0/fr/> pour promouvoir l'égalité de partage des ressources intellectuelles et le libre accès aux connaissances.

L'exactitude, la fiabilité et la validité des renseignements ou opinions diffusés par l'Observatoire du Management Alternatif relèvent de la responsabilité exclusive de leurs auteurs.



De la théorie à la réalité : comment la logique libérale tend à concrétiser le postulat de l'égoïsme universel de l'homme

Résumé : Partant du constat que les hommes sont incapables de se mettre d'accord sur une morale et une conception de la vie bonne, les libéraux proposent un système de société qui ne s'appuie sur aucun présumé moral, donc "amoral". Fondé sur la liberté individuelle, ce système relègue la morale à la seule sphère privée. Pour gérer la société sur la base de ce principe, il faut, dès lors, s'appuyer, selon eux, sur les mécanismes impersonnels que sont le droit abstrait et le marché. Ce dernier permet *a priori* de canaliser les intérêts individuels et de les orienter vers l'intérêt général, au travers du mécanisme de la « main invisible » décrit par Adam Smith, tout en pacifiant la société (le « doux commerce » de Montesquieu). Pour qu'un tel système fonctionne à grande échelle, les individus doivent accepter de suivre leur intérêt bien compris et se libérer de tout ce qui les empêche d'agir rationnellement : leur comportement doit donc suivre un principe utilitariste. Or, la maximisation utilitariste n'est qu'une des facettes du comportement humain, comme le montrent des auteurs comme Marcel Mauss et George Orwell : certains comportements humains peuvent être fondamentalement désintéressés, sans être pour autant de la pure charité. Ces comportements ne sont pas compatibles avec l'image de l'*homo oeconomicus*, figure moderne de l'utilitarisme que le système tente d'ériger en norme. Ils sont dès lors menacés par l'extension de la logique libérale. Derrière les appels incessants à « l'adaptation des mentalités au changement » (dont la « nécessaire » réhabilitation de la notion de profit est un bon exemple), se profile une lutte essentielle pour le devenir de l'homme : la tentative de marchandisation de tout bien ou richesse par l'économie de marché pousse l'homme vers un égoïsme rationnel et calculateur. Ainsi, le libéralisme fait reculer les frontières de cette part irréductible d'humanité qu'incarne, notamment, l'esprit du don analysé par Mauss. Comment en sortir ? Entre autres par l'éducation, et le retour à des valeurs simples telles la "common decency" décrite par George Orwell.

Mots-clés : libéralisme, utilitarisme, marché, Mandeville, Smith, Bentham, Hayek, don, Mauss, décence, Orwell, Freud, Michéa

From theory to reality: how liberalism tends to materialize the postulate of man's universal egoism

Abstract: Noticing that men are unable to agree on a mutual concept of morality and life, liberalism advocates for a society that does not lean on moral concepts, that is to say an amoral society. Based on individual free determination, this system relegates morality to the private sphere. Managing society according to this principle requires relying upon the impersonal mechanisms of abstract law and the free market. Markets should orientate private interests toward a common interest thanks to the “invisible hand” analyzed by Adam Smith and help to pacify society (Montesquieu). To work on a large scale, such a society needs people to accept to pursue their own interests and to free themselves from what prevents them from acting rationally: their behaviour should be utilitarian. But utilitarian maximization is only a facet of human behaviour, as authors such as Marcel Mauss and George Orwell show: some behaviour can be disinterested without being charitable. Such behaviour goes against the *homo oeconomicus* utilitarian fiction, the modern figure of utilitarianism that is raised as the norm by the system. They are jeopardized by the extension of liberalism. Behind repeating claims “for mentalities to change” (the “necessary” rehabilitation of profit is a good example), stands an essential struggle for our future: the attempt to merchandize everything through the free market economy enhances rational selfishness. Thus, liberalism leads to deny a fundamental part of humanity: the spirit of gift, such as analyzed by Marcel Mauss. How to get over it? By education and a return to simple values such as the “common decency” described by George Orwell.

Key words: liberalism, utilitarianism, market, Mandeville, Smith, Bentham, Hayek, gift, Mauss, decency, Orwell, Freud, Michéa

Table des matières

Introduction	6
La philosophie libérale.....	7
<i>La genèse du libéralisme.....</i>	<i>7</i>
<i>Le principe de gestion « technique » de la société.....</i>	<i>8</i>
<i>Les implications de la philosophie libérale.....</i>	<i>10</i>
La remise en cause de l'anthropologie utilitariste.....	12
<i>De Mauss au MAUSS : le rejet de la théorie de l'égoïsme universel de l'homme.....</i>	<i>12</i>
<i>De Mauss à Orwell : don, décence ordinaire et morale</i>	<i>15</i>
Comment le libéralisme détruit l'esprit du don	17
<i>Bernard de Mandeville et Sigmund Freud</i>	<i>17</i>
<i>La destruction de l'esprit du don et de la common decency</i>	<i>17</i>
<i>L'homme nouveau</i>	<i>17</i>
Conclusion.....	17
Bibliographie.....	17

Introduction

A l'heure de la division du travail et de la spécialisation des savoirs, l'interdisciplinarité n'est pas à la mode. Elle est pourtant précieuse dans la démarche de celui qui cherche à rendre le monde intelligible. Ainsi, on reproche souvent aux économistes leur manque d'ouverture aux autres disciplines, le degré d'abstraction de la « science économique » les privant des apports cruciaux de bien des courants de pensée. Parmi ceux-là, une place importante doit être réservée aux résultats de l'anthropologie moderne, et notamment aux travaux de Marcel Mauss sur le don. On y trouve « la plus magnifique réfutation jamais écrite des hypothèses qui sont à la base de la théorie économique »¹, et, plus généralement, de la philosophie libérale dans son ensemble. Mauss et ses disciples montrent en effet que, contrairement à ce que postulent les libéraux, il n'est pas dans la nature de l'homme de chercher à satisfaire systématiquement son intérêt particulier. Nous chercherons à développer cette idée dans cet essai. Pour ce, nous essaierons de présenter la philosophie libérale dans son unité originelle, au-delà des désaccords secondaires entre ses différents courants, en nous appuyant d'une part sur l'analyse qu'en donnent des auteurs contemporains tels que les philosophes Jean-Claude Michéa et Dany-Robert Dufour, et d'autre part sur les grands auteurs libéraux eux-mêmes ; à commencer par Friedrich Von Hayek, au travers notamment d'une lecture de *La Route de la Servitude*.

¹ "The new maussketeers – Give it away". In *These Times*. 21/08/2001. Reproduit sur www.revuedumauss.com (catégorie "A propos du MAUSS")

La philosophie libérale

La genèse du libéralisme

Il est courant de présenter l'émergence de la philosophie libérale au 18^{ème} siècle comme une réaction faisant suite aux multiples guerres civiles idéologiques qu'a connues l'Europe lors des décennies et siècles précédents². Par « guerre civile idéologique », nous entendons l'affrontement entre différentes conceptions du Bien, entre idéologies morales, c'est-à-dire entre « constructions métaphysiques particulières, généralement fondées sur une théorie de l'ordre naturel, de la volonté de Dieu ou du Sens de l'Histoire, voire sur une mystique de la race ou de la tribu »³. Les guerres de religion en constituent, bien sûr, l'exemple archétypique. La construction philosophique libérale s'appuie, plus généralement, sur l'idée qu'il n'existe pas de Vérité (en-dehors des vérités mathématiques), et qu'il est par conséquent vain d'espérer des hommes qu'ils se mettent d'accord sur une définition commune du Bien. Dès lors, pour les libéraux, l'individu n'a de légitimité dans la sphère publique que dans la poursuite de son intérêt bien compris, mesurable objectivement, tout le reste, aussi important soit-il, devant relever uniquement de la sphère privée.

Il s'agit donc, pour eux, de bâtir une société qui serait en mesure de canaliser les intérêts égoïstes et de les orienter vers le bien commun ; la morale, la religion, la philosophie et plus généralement toute subjectivité, devant être systématiquement renvoyées au niveau de l'individu. Cette idée inscrit un certain pessimisme aux fondements de la philosophie libérale, qui a tendance à se penser comme un *moindre mal* (car refusant de poursuivre le Bien), le pire des régimes à l'exception de tous les autres comme disait Winston Churchill à propos de la démocratie. Il existe cependant chez les libéraux un contrepoids à ce désenchantement, une pointe d'un optimisme originel : la croyance en la capacité de « l'industrie » à détourner les énergies guerrières des hommes de la guerre de tous contre tous vers la guerre rationnelle de l'homme contre la nature et ses fins *a priori* utiles à tous. C'est ce qui fonde la croyance dans l'idée de Progrès et le culte de la Croissance. Cette dualité fondatrice

explique que la doctrine libérale (qui se veut, par définition, étrangère à toute « idéologie ») ait toujours trouvé ses deux appuis métaphysiques privilégiés, d'une part dans le relativisme moral et culturel (« à chacun sa vérité » ; « des goûts et des couleurs

² Voir par exemple Manent, P. (1997). *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Hachette Littératures

³ Michéa, J.-C. (2007). « Entretien intégral – Jean-Claude Michéa et la servitude libérale ». In : <http://www.lepoint.fr/actualites-chroniques/jean-claude-michea-et-la-servitude-liberale/989/0/199481>

on ne discute pas ») et, d'autre part, dans le culte positiviste de la Science et de la « Raison » – c'est-à-dire dans le culte des seules instances supposées capables de fonder des discours sans sujet et donc officiellement libre de toute implication philosophique.⁴

Le principe de gestion « technique » de la société

La solution libérale consiste donc à faire de la liberté individuelle, notamment la liberté d'opinion et de croyance, le fondement de la pacification de la société. Cette liberté trouve à s'exprimer tout particulièrement dans la propriété privée, conséquence logique de la propriété de soi et du travail, comme le montre John Locke. Hayek formule cette idée en 1944 : face aux intellectuels totalitaires qui, en tentant « d'imposer au peuple une foi qu'on estime salutaire pour lui », nous mènent tout droit au fascisme, « nous nous battons pour être libres de conformer notre vie à nos idées »⁵. De ce point de vue, une critique du libéralisme semble difficile, sauf à prôner une dictature éclairée.

Pour organiser une société autour de ce principe fondateur, le pouvoir politique doit être « axiologiquement neutre », c'est-à-dire qu'il ne doit privilégier aucune idéologie morale : non seulement le pouvoir exécutif doit être encadré par des règles préétablies pour éviter l'arbitraire (c'est l'idée de la *rule of law* ou de l'Etat de droit, chère à Hayek), mais le droit doit également être neutre et ne jamais prendre appui sur des jugements moraux. En effet, si chacun est libre de mener sa vie comme il l'entend, le rôle du pouvoir consiste uniquement à faire en sorte que la liberté des uns s'arrête là où commence celle des autres ; un peu à la manière, pour reprendre la métaphore de Hayek, du code de la route qui impose seulement les règles mais, bien entendu, aucune destination particulière.

Ce principe libéral fondamental est très séduisant, mais s'avère rapidement ingérable en pratique, car il est souvent impossible de régler les conflits de manière purement « technique », sans jamais s'appuyer sur un jugement moral ou un minimum de « valeurs ». Autrement, comment arbitrer, par exemple, entre le droit du service public de transport en commun à faire grève et le droit des usagers à se rendre à leur travail ? Comment arbitrer également entre les revendications des fumeurs et des non-fumeurs ? Dans ces cas problématiques, multipliables à l'infini, le droit abstrait ne peut plus s'appuyer sur les principes préétablis de la *Rule of law*, mais est contraint, faute de mieux, de légiférer en fonction des rapports de force qui traversent la société (« l'évolution des mœurs »)... D'où le

⁴ Michéa, J.-C. (2008). La double pensée (Retour sur la question libérale). Champs Flammarion

⁵ Hayek, F. (2005). La route de la servitude. PUF

service minimum dans les transports et l'interdiction de fumer dans les lieux publics. Cela a le mérite d'être plus ou moins « démocratique », mais, en un sens, cette solution pragmatique correspond elle aussi à une tyrannie, celle de la majorité qu'évoquait Tocqueville... Alors que le libéralisme se proposait de la conjurer, les rapports de force qui dictent en partie le droit font donc renaître la crainte de la guerre de tous contre tous. Les libertés s'entrechoquent inévitablement. Comment, dès lors, édifier une société efficace et vivable ?

C'est là qu'intervient le second dispositif central de la philosophie libérale : le *marché*. Bien que chacun y poursuive son strict intérêt, le marché permettrait, en dehors de quelques cas particuliers, d'atteindre à l'optimum social, via la fameuse « main invisible » d'Adam Smith, tout en pacifiant la société – c'est l'idée du « doux commerce » de Montesquieu. Si le marché permet ainsi la coexistence pacifique d'intérêts contradictoires, c'est d'une part parce qu'il est, tout comme le *droit abstrait*, un mécanisme amoral, un « processus sans sujet », un « ordre spontané » au sens de Hayek ; et d'autre part car il permet, par l'intermédiaire de la sacro-sainte croissance économique, d'apaiser les conflits pour la propriété privée, en repoussant la frontière des possibilités de possession de tous, un peu comme le repoussement de la frontière américaine vers l'Ouest permettait jadis de régler les conflits liés à la possession de la terre.

Cette solution purement économique mérite que l'on s'y attarde : avec l'idée de la main invisible, Adam Smith postule, à la suite de Bernard de Mandeville, que le meilleur moyen de servir la communauté est de suivre son strict intérêt personnel. Cette conclusion est particulièrement satisfaisante pour les libéraux, en ce qu'elle permet de poser les bases d'une véritable « science économique », fondée sur l'hypothèse forte de rationalité, et conçue à l'image des sciences naturelles, étant entendu qu'il n'y a pas de libéralisme « là où ne s'est pas d'abord construit l'imaginaire d'une science expérimentale de la nature et de ses applications technologiques, capable de servir de modèle à une 'science' économique, et donc, à travers cette dernière, de fonder le projet, extraordinairement nouveau dans l'histoire des hommes, d'une société rationnelle où l'administration 'scientifique' des choses se serait définitivement substituée au gouvernement arbitraire des hommes »⁶.

Nous tenons là la formulation de la théorie de l'égoïsme universel de l'homme⁷, qui trouve son illustration la plus parlante dans la figure de l'*homo oeconomicus*, cet être fictif qui

⁶ Michéa, J.-C. (2003). *Orwell éducateur*. Climats

⁷ Que l'on appelle parfois, peut-être à tort, « utilitarisme »

maximise son « utilité » sous contrainte de prix ; utilité entendue dans un premier temps comme bien-être matériel et qui sera étendue par la suite aux échanges symboliques. Pour obtenir la formulation politique de l'utilitarisme, il ne reste qu'à généraliser cette approche : une décision politique ou une loi sera bonne quand elle permettra de maximiser la somme des utilités des individus, pour « le plus grand bonheur du plus grand nombre » comme disait Jeremy Bentham. L'intérêt général est alors conçu comme la somme des intérêts privés.

Finalement, la solution libérale au problème de l'épuration idéologique de la société consiste non seulement à privatiser la morale, mais aussi et surtout à s'en remettre à deux mécanismes *a priori* impersonnels, le droit et le marché ; mécanismes dont le bon fonctionnement implique que les individus se comportent en *homo oeconomicus* rationnels.

Les implications de la philosophie libérale

L'individu est donc prié de pratiquer le calcul coûts / avantages systématique. Pour les tenants de la théorie de l'égoïsme universel de l'homme, tout autre critère de la rationalité des conduites humaines est privé de sens : la générosité, l'attachement à son territoire ou à ses proches, la religion, etc., sont autant d'archaïsmes qu'il serait bon de déconstruire au plus vite, car ils introduisent l'irrationalité dans les comportements humains et biaisent de ce fait la poursuite égoïste de l'intérêt, seule à même de conduire à l'optimum social. Si l'on croit fermement à l'idée de la main invisible, on doit en effet admettre qu'un penchant à la moralité est un vilain défaut : les comportements altruistes et la *tentation morale* sont, pour les libéraux, la source de toutes les utopies et de tous les maux lorsque l'on cherche à les imposer collectivement, comme l'illustre l'analyse hayekienne de la justice sociale comme « cheval de Troie du totalitarisme ». C'est une idée qu'on ne trouve pas directement chez Adam Smith (bien au contraire), mais par exemple sous la plume de Milton Friedman au sujet des « personnes morales » que sont les entreprises : la responsabilité sociale de l'entreprise consiste uniquement à maximiser son profit, nous dit-il.

Dès lors, si chacun doit uniquement suivre son intérêt, comment interpréter les appels des libéraux à la vertu et à la tolérance (conséquence logique de leur relativisme fondamental) ? Comment expliquer, par exemple, le décalage entre l'Adam Smith de la *Théorie des sentiments moraux*, qui prône la *sympathie*, et l'Adam Smith de *La richesse des nations*, qui prône le calcul d'intérêt et la régulation par le marché ? On peut y voir, avec Jean-Claude

Michéa, l'incapacité logique des pères fondateurs du libéralisme à appréhender l'aboutissement logique de la solution qu'ils proposent.

Pour y voir plus clair, Jean-Claude Michéa propose donc d'utiliser le concept de *logique libérale*, « c'est-à-dire l'idée d'un système de contraintes théoriques suffisamment cohérent pour induire de lui-même des effets destinés à s'étendre bien au-delà de l'intention initiale des Pères fondateurs »⁸ : Adam Smith, en formulant les principes de base du libéralisme, n'imaginait pas qu'ils étaient potentiellement destructeurs des principes moraux naturels qu'il se félicitait d'observer par ailleurs. Si l'on accepte de raisonner en ces termes, on peut alors affirmer que ce n'est qu'à la lumière des idées des penseurs ultralibéraux contemporains tels que Gary Becker que nous pouvons définitivement mesurer l'ensemble des potentialités philosophiques dont l'œuvre de Smith était porteuse ; et que ce que l'on appelle néolibéralisme ou ultralibéralisme n'est finalement que l'accomplissement logique de l'essence même du libéralisme, tout du moins dans son approche anthropologique, et non une trahison scandaleuse des pères fondateurs. L'utilisation du concept de logique libérale a manifestement le mérite de clarifier les choses, au risque, certes, de les simplifier à outrance (comme le montre, par exemple, Pierre Dardot et Christian Laval dans leur essai consacré aux spécificités du néolibéralisme⁹)...

Quoi qu'il en soit, c'est ce concept qui permet à Jean-Claude Michéa d'écrire que :

Toutes les lamentations des libéraux modernes se résument en réalité à dire que si la généralisation du libre-échange ne produit toujours pas les effets merveilleux que la théorie prophétise, c'est parce que les hommes réellement existants – sous l'emprise d'habitudes irrationnelles et sentimentales – s'obstinent à agir autrement qu'ils ne le devraient *s'ils étaient ce qu'ils sont*.¹⁰

En d'autres termes, les libéraux ne pourraient que se plaindre, consciemment ou non, de ce que la logique libérale n'ait pas encore abouti et que les hommes ne visent pas systématiquement leurs intérêts égoïstes. Pour se convaincre de la pertinence de cette idée, il suffit d'écouter les incantations des politiciens modernes, qui veulent faire évoluer nos conceptions « archaïques » et moralisantes de l'argent, du profit, du travail ; ou inciter les

⁸ Michéa, J.-C. (2008), op. cit

⁹ Dardot, P. et Laval, C. (2009). La nouvelle raison du monde – Essai sur la société néolibérale. La Découverte

¹⁰ Michéa, J.-C. (2002). Impasse Adam Smith (Brèves remarques sur l'impossibilité de dépasser le capitalisme sur sa gauche). Champs Flammarion

individus à la « prise de risque » ; ou encore leurs appels à « libérer la croissance »... C'est là une contradiction fondamentale du discours libéral, qui

explique bien pourquoi la mise en œuvre de toute politique libérale suppose nécessairement – sous couvert « d'adapter les mentalités individuelles au changement » – la volonté permanente de fabriquer un homme nouveau dont la jeunesse sera toujours, bien sûr, le champ d'expérimentation privilégié et la propagande publicitaire l'un des outils les plus efficaces.¹¹

Cet homme nouveau serait doté des modes de raisonnement que lui prête par exemple un Gary Becker, à savoir le recours systématique, pour quelque aspect de la vie que ce soit, au calcul coûts / avantages. Cette diabolisation du discours libéral est-elle réaliste ? L'égoïsme de l'*homo oeconomicus* est-il devenu la caractéristique première de tous les comportements humains ?

La remise en cause de l'anthropologie utilitariste

De Mauss au MAUSS : le rejet de la théorie de l'égoïsme universel de l'homme

Lorsque l'on s'intéresse à ces questions, un détour par l'anthropologie est indispensable. Nous avons vu que les libéraux ont une vision très précise de la nature humaine, celle d'un animal égoïste et calculateur, qui « ne donne pas le meilleur de lui-même sans que son intérêt soit directement en jeu », pour reprendre la formule de Hayek¹². Cette vision n'est pas partagée par tous. Marcel Mauss est célèbre pour avoir notamment analysé dans son *Essai sur le don* des comportements qu'on ne peut résumer à de simples échanges intéressés. En s'appuyant sur l'analyse des échanges dans différentes sociétés « primitives » (*kula* des îles Trobriand, *potlach* des Indiens Kwakiutl), Mauss met au cœur des relations humaines les échanges (de mots, de biens, de symboles...) et les règles sociales qui y président : obligation de *donner*, de *recevoir*, de *rendre*. L'échange basé sur la réciprocité permet aux humains de substituer l'alliance, le don et le commerce à la guerre.

Cette analyse du don constitue une profonde remise en cause des hypothèses qui sont à la base de la philosophie libérale et de la théorie économique standard : non seulement ces sociétés primitives n'ont jamais fonctionné sur la base du troc, ce qui invalide la sympathique

¹¹ Michéa, J.-C. (2002). Op. cit.

¹² Hayek, F. (2005). Op. cit

« fable du troc » des économistes selon laquelle la monnaie aurait été créée pour faciliter les échanges alors que le troc devenait de plus en plus ingérable ; mais les échanges qui s’y déroulent ne sont jamais placés (uniquement) sous le signe du calcul utilitaire. Nous arrivons donc à une analyse plus équilibrée, où la maximisation utilitaire n’est qu’une des facettes des comportements humains.

Cette analyse du don a donné naissance à toute une nébuleuse intellectuelle : le mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales (MAUSS), au sein duquel sont notamment discutées les mille interprétations de l’œuvre fondatrice de Marcel Mauss. « Le noyau commun de toutes ces interprétations est l’idée qu’il ne peut y avoir de don que là où le retour n’est jamais une obligation juridique ou économique », résume Jean-Claude Michéa¹³. Il faut toutefois bien comprendre que le don, chez Mauss, n’a jamais désigné la pure charité, mais une forme particulière d’échange : le don est nécessairement complexe du fait qu’il est à la fois intéressé et désintéressé. En effet, lorsqu’un individu donne, il est conscient que son geste fait de lui un « créancier », lui donne un pouvoir sur celui qui reçoit : l’autre devra rendre, un peu plus tard. Cette dette symbolique est ce qui permet de tisser des relations véritablement humaines, selon Mauss. La finalité du don n’est alors pas d’obtenir des objets utiles, mais d’entretenir des dettes, c’est-à-dire, finalement, des relations durables. En quelque sorte, on échange pour échanger, tout comme, bien souvent, on discute pour discuter. L’écart est grand avec l’admiration béate d’un Milton Friedman pour le fabuleux mécanisme impersonnel du marché, qui permet à des millions d’individus des quatre coins de la Terre d’échanger *sans même se connaître*.

En d’autres termes, la motivation du don n’est jamais intrinsèque, c’est-à-dire liée à l’objet, mais toujours relationnelle : création de liens, ou mise en jeu des rivalités et des obligations. La circulation des marchandises est secondaire dans ce processus. Cela n’empêche pas que le don soit en même temps affirmation identitaire : « en donnant, le donateur fait don de lui-même, affirme son individualité, la valeur de sa personne, tout en devenant symboliquement membre d’une totalité sociale qu’il contribue par son geste à instituer. Le geste du don et le lien qu’il tisse instituent conjointement le Je, le Tu et le Nous »¹⁴. Par quoi le don est un « fait social total », c’est-à-dire un de ces faits « où

¹³ Michéa, J.-C. (2007). *L’empire du moindre mal (Essai sur la civilisation libérale)*. Climats. Une précision à ce sujet : Michéa, bien qu’il ait publié quelques fois dans la Revue du MAUSS et qu’il en soit très proche, n’est pas à proprement parler un « membre » du mouvement.

¹⁴ Chaniel P. (2008). Ce que le don donne à voir. In : *La société vue du don (Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée)*. La Découverte.

s'expriment à la fois et d'un coup toutes les institutions »¹⁵ qui structurent la vie sociale. Or, dans une économie de marché, l'échange n'est pas un fait social total : les transactions sont purement intéressées, les personnalités de l'acheteur et du vendeur n'ont pas à être prises en compte. Il en résulte que tout, jusqu'aux individus eux-mêmes, y est traité comme s'il s'agissait de choses. L'expression « les biens et les services », expression consacrée pour désigner les marchandises qui contribuent à faire croître la production, l'illustre. Notons au passage que la monnaie contribue à cet appauvrissement symbolique et humain, dans la mesure où, en supprimant le délai inhérent à l'échange traditionnel, elle anéantit un des éléments constitutifs du don.

Une des critiques les plus souvent adressées à cette analyse maussienne du don consiste à affirmer que, en y regardant de plus près, ce que les sociologues perçoivent comme « l'esprit du don » relève en réalité d'une logique utilitaire : au-delà des apparences, tous les comportements humains pourraient être analysés comme le résultat d'un calcul coûts / avantages, qu'il s'agisse des échanges marchands ou symboliques. Pierre Bourdieu lui-même, malgré son combat contre le « néolibéralisme » et tout le bien qu'il pense de l'œuvre de Marcel Mauss, semble tomber dans ce travers lorsqu'il analyse le « marché linguistique »¹⁶, comme le remarque Dany-Robert Dufour, ou encore lorsqu'il énonce plus généralement que toutes les conduites humaines relèvent en réalité d'un effort pour accumuler du « capital symbolique ». Ici, il faut rappeler, avec Jean-Claude Michéa, que

la difficulté à comprendre l'esprit du don ne tient pas seulement aux obstacles culturels dressés par le capitalisme moderne. Une psychologie égoïste s'y oppose tout autant. On sait bien, en effet, que le drame de l'égoïste est qu'il ne peut jamais se penser comme tel. Son incapacité pathétique à donner, évidente aux yeux des autres, ne peut constituer aux siens qu'une expression normale de la nature humaine ; ce qui le conduit, en toute bonne conscience, à tenir pour *naïve* (ou pour hypocrite) l'idée qu'il pourrait réellement exister dans ce monde des comportements généreux et des humains différents de lui. En quoi il est d'abord à plaindre.¹⁷

Quoi qu'il en soit, selon Mauss, bien que l'importance du don varie largement selon les lieux et les époques, aucune société, pas même notre civilisation libérale, ne peut se passer d'échanges de ce type : la *triple obligation immémoriale de donner, recevoir et rendre* est universelle. Dans son essai, il croit percevoir le don par exemple dans les échanges de

¹⁵ Mauss, M. (2007). *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. PUF

¹⁶ Dufour, D.-N. (2007). *Le divin marché – La révolution culturelle libérale*. Denoël

¹⁷ Michéa, J.-C. (2007). *Op. cit*

cadeaux de fin d'année. Peut-on, à l'instar du neveu d'Emile Durkheim en 1924, essayer d'analyser la société contemporaine « en clé de don » ? C'est à cet exercice que se livrent les membres du MAUSS dans leur *Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée*¹⁸, dans lequel est proposé un grand nombre d'exemples, dans des milieux aussi variés que le monde du travail (pourtant considéré comme le milieu de « requins » par excellence), les relations familiales, amicales et amoureuses, le monde des associations, la protection sociale, les milieux médicaux, la religion... Relations salariales, cadeaux, relations entre gardiens et locataires, échanges de paroles, impôts, tiers secteur, actes médicaux, dons d'organes..., autant d'éléments que nous pouvons tenter d'interpréter en clé de don. Le don est même présent dans les prisons :

dans cet univers pourtant très unilatéralement dominé, violent et conflictuel, le fonctionnement de l'organisation ne tient pas seulement aux règles formelles et à l'intérêt que les deux parties ont à coopérer, mais aussi au fait qu'entre gardiens et prisonniers existe un système d'échange à la fois très limité (on ne peut pas échanger beaucoup de choses en milieu carcéral) et total : ce qui compte n'est pas la nature ou la valeur marchande de la chose échangée, mais le fait qu'elle crée un lien social fort, intégrant des dimensions à la fois symboliques, matérielles et affectives entre les contrôleurs et les contrôlés.¹⁹

Un bien bel exemple, qui résume ce qu'est le don : un échange dont le but est avant tout de créer du lien social, et non pas seulement de maximiser une fonction d'utilité sous contrainte.

De Mauss à Orwell : don, décence ordinaire et morale

La traduction politique des idées de Marcel Mauss n'est pas simple. S'il était socialiste révolutionnaire, Mauss n'était pas marxiste pour autant. « Son socialisme s'inscrivait davantage dans la lignée de Robert Owen ou Pierre-Joseph Proudhon. Il rejetait la croyance commune aux communistes et aux sociaux-démocrates que la société pourrait être transformée au premier chef par l'action étatique. Le rôle de l'État, selon lui, est plutôt de fournir un cadre légal à un socialisme qui doit plutôt émerger de la base en inventant des institutions alternatives »²⁰. Mauss est donc, en quelque sorte, un précurseur du discours sur les « micro-résistances ».

¹⁸ Chaniel P. (2008). Op. cit

¹⁹ Alter N. (2008). « Travail, organisation et échange social ». In : Chaniel, P. (2008). Op. cit

²⁰ Graeber, D. (2001). The new maussketeers – Give it away". *In These Times*. 21/08/2001. Reproduit sur www.revuedumauss.com (catégorie "A propos du MAUSS")

Comment, ici, ne pas faire le lien avec le socialisme anarchisant de George Orwell ? Pour ce dernier, le seul moyen d'édifier une société décente est de s'appuyer sur la moralité pratique et la sagesse ordinaire des gens ordinaires. Cette vision s'incarne dans le concept de *common decency*, que l'on peut traduire de manière imprécise par « décence ordinaire ». Orwell désigne par là la pratique quotidienne, par les classes populaires, les gens simples (*common men*), « de la civilité, de l'entraide et de la réciprocité bienveillante, peut-être 'innée' et qui est, en tout cas, le socle nécessaire de toute vie bonne »²¹. C'est une analyse que l'on trouve en filigrane dans *1984* : Winston Smith, personnage principal du roman, soumis à l'oppression du système, répète systématiquement que le salut, s'il vient un jour, ne peut venir que des prolétaires²²... Toutefois, si « la décence ordinaire est le revers de l'apparente indécence publique », comme l'écrit Bruce Bégout dans son ouvrage dédié spécifiquement à cette notion²³, elle n'est pas pour autant « dans l'esprit d'Orwell, la reconnaissance apitoyée d'une (illusoire) bonté morale des gens simples face à la dépravation du riche, fiction religieuse qui repousse la justice sociale dans l'outre-monde du nivellement ultime. Elle signale simplement la présence dans la vie ordinaire de qualités morales sur lesquelles peut s'élever une société décente et juste ». C'est, en quelque sorte, une manière décente de vivre ensemble, dont on peut dire, en suivant Jean-Claude Michéa et Alain Caillé, qu'elle relève de l'esprit du don. De fait,

sans la supposition d'une telle *common decency*, la vie quotidienne des hommes ressemblerait à ces dialogues entre *rational fools* tels que les imagine Amartya Sen : 'Où se trouve la gare ? me demande un passant – Là-bas, dis-je en montrant le bureau de poste, et voudriez-vous bien me poster cette lettre sur le chemin ? – Oui, répond-il, décidé à ouvrir l'enveloppe pour voir si elle contient quelque chose d'intéressant.'²⁴

La *common decency* constitue, en somme, un socle de valeurs communes, dont la négation reviendrait à nier l'humanité. Elle est, sinon universelle, du moins universalisable. Elle se distingue des idéologies morales, dénoncées peut-être à bon droit par les libéraux, en ce sens qu'elle ne cherche pas étendre son empire sur le mode de la croisade et de la conversion et qu'elle ne prétend pas incarner le Bien. L'universalité de la *common decency* pourrait donc constituer le socle d'une morale minimale universelle. C'est la raison pour laquelle Dany-

²¹ Michéa, J.-C. (1995). *Orwell anarchiste tory*. Climats

²² Orwell, G. (1972). *1984*. Gallimard

²³ Bégout, B. (2008). *De la décence ordinaire : court essai sur une idée fondamentale de la pensée politique de George Orwell*. Allia

²⁴ Michéa, J.-C. (2002). Op. cit

Robert Dufour voit dans la décence ordinaire une « forme populaire de l'impératif catégorique kantien »²⁵... Cela revient finalement à affirmer qu'il existe en l'homme une part de moralité et de générosité irréductibles, idée qui s'oppose frontalement à la fiction moderne de l'*homo oeconomicus*, dont on sait, pour donner un seul exemple, qu'il n'hésitera pas à utiliser autrui comme un simple moyen à sa disposition²⁶.

Esprit du don, décence ordinaire et morale abstraite constituent donc un tout, qui s'oppose à l'utilitarisme des libéraux.

Comment le libéralisme détruit l'esprit du don

Bernard de Mandeville et Sigmund Freud

Affirmer, comme le font Jean-Claude Michéa et son maître à penser George Orwell, que les bases d'une morale universelle sont « déposées » en l'homme n'a rien de très original. En effet, « Freud, explique Dany-Robert Dufour, écrira en quelque sorte la quatrième *Critique* : celle qui fait de la loi morale, non seulement une obligation philosophique, mais aussi et surtout une instance métapsychologique. Car, pour Freud, il manque une étape qui ferait absolument tenir l'élaboration kantienne : pour que cette loi morale s'exprime, elle doit au préalable nécessairement avoir été intériorisée par le sujet »²⁷. Voilà pourquoi Freud a écrit que « l'impératif catégorique de Kant est l'héritier direct du complexe d'Œdipe »²⁸. Et voilà pourquoi Freud et la psychologie sont un drame pour les libéraux : la découverte de l'inconscient par Freud met à mal toute la philosophie du sujet et, partant, les fondements rationnels de la théorie de l'égoïsme universel de l'homme et de l'administration scientifique de la société. Le surmoi est cette instance métapsychologique qui incarne la loi morale.

Cela étant, Sigmund Freud a eu des précurseurs, et pas des moindres au vu du sujet qui nous intéresse. On peut en effet considérer que Bernard de Mandeville, non content d'être le

²⁵ Dufour, D.-R. (2007). Op. cit. Rappelons les deux formulations de l'impératif catégorique que Kant propose dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle » ; « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »... Cette seconde formulation, en particulier, sied parfaitement à l'esprit du don tel qu'analysé par Mauss.

²⁶ D'ailleurs, n'est-ce pas la définition même du salariat ? Nous avons, heureusement, montré précédemment que l'esprit du don était présent dans le monde du travail.

²⁷ Dufour, D.-R. (2007). Op. cit

²⁸ Cité par Dufour, D.-R. (2007). Op. cit

précurseur d'Adam Smith lorsqu'il affirme dans sa célèbre *Fable des abeilles* que les vices privés font le bien public, annonce également la psychanalyse à bien des égards, comme le montre à nouveau Dany-Robert Dufour²⁹ : il existe « un énoncé, voire un axiome, commun au libéralisme (s'intéressant à l'économie marchande) et à la psychanalyse (s'intéressant à l'économie psychique) – ce qui n'est pas étonnant car les deux s'intéressent à l'économie libidinale. Cet axiome est le suivant : la pulsion est égoïste, elle vise sa propre satisfaction ». Contrairement à Mandeville, Freud complètera cette idée avec un second axiome : toute jouissance tirée de la satisfaction de la pulsion ne peut être que limitée afin de préserver la cohésion du groupe social.

Sur la base de ces idées, nous comprenons donc que

la modernité n'est rien d'autre que l'équilibre instable qui s'est institué au cours des deux derniers siècles entre deux nécessités adverses : celle de la dérégulation morale (promotion de l'égoïsme) et celle de la régulation morale (institution d'un impératif catégorique et choix de principes régulateurs).

Cet équilibre est aujourd'hui sérieusement remis en cause. C'est tout l'intérêt du concept de logique libérale que de permettre d'expliquer ce basculement.

La destruction de l'esprit du don et de la common decency

En maniant ce concept, nous comprenons que le libéralisme, à mesure qu'il étend le domaine de la lutte, détruit petit à petit toutes les formes de la civilité ordinaire, comme Marcel Mauss et George Orwell l'avaient pressenti. Cela n'a rien de surprenant : « libérer l'individu des liens traditionnels ou obligatoires qui entravaient son activité quotidienne » est l'essence même du libéralisme, comme nous le rappelle Hayek³⁰. Cela étant, « comment le capitalisme peut-il passer, aux yeux de ceux qui sont supposés le contester, pour un système foncièrement conservateur, alors que jamais, dans l'histoire de l'humanité, un régime social n'avait fait du bouleversement radical et perpétuel de toutes les conditions existantes le seul fondement de sa légitimité ? »³¹, s'interroge Michéa, pour qui Marx avait pressenti cela. C'est en tout cas cette incompréhension qui explique, toujours selon Michéa, l'échec de certains

²⁹ Dufour, D.-R. (2007). Op. cit.

³⁰ Hayek, F. (2007). Op. cit

³¹ Michéa, J.-C. (1995). Op. cit

penseurs dans leur tentative de « dépasser le capitalisme sur sa gauche »³², leurs critiques et leur modernité s'avérant souvent solubles dans *le nouvel esprit du capitalisme*.

Si la destruction de la *common decency* n'est heureusement pas achevée, la tendance est néanmoins significative. La judiciarisation croissante de la société montre bien la pente glissante sur laquelle nous nous trouvons aujourd'hui : des conflits qui se réglaient jadis dans la civilité la plus élémentaire sont désormais systématiquement portés devant les tribunaux. Les exemples sont innombrables, mais le plus parlant est peut-être celui des conflits entre fumeurs et non fumeurs, déjà évoqué précédemment. Jean-Claude Michéa écrit donc :

Quand, par conséquent, le droit en vient à fonctionner d'emblée comme un recours normal, voire préalable – quand, en d'autres termes, la menace de procès réciproques devient une forme ordinaire de la civilité – on entre alors dans le règne des individus procéduriers et de la tyrannie du droit. C'est précisément ce qui a lieu chaque fois que progresse la modernisation marchande de la vie. En détruisant systématiquement les traditions et les coutumes qui étaient l'horizon historiquement donné des transactions quotidiennes, le système capitaliste tend progressivement à ne laisser aux individus, pour régler leurs différents litiges, que deux modalités majeures : la violence et le recours systématique au Tribunal. Telle est la manière moderne de vivre que les Etats-Unis expérimentent déjà depuis longtemps.³³

En témoigne la figure omniprésente de l'avocat, nouveau héros moderne, dans les productions audiovisuelles américaines.

L'approfondissement de la logique libérale et de son aboutissement philosophique « postmoderne » est visible dans bien des domaines. Donnons quelques exemples. La famille tend à n'être plus qu'un simple « groupement fonctionnel d'intérêts économique-affectifs » (selon l'expression de Dany-Robert Dufour), où chacun vaque à ses occupations, et où la télévision tend à devenir le troisième parent. Le rôle de l'école n'est plus d'instruire, d'apprendre à canaliser ses passions, de former des citoyens éclairés maîtrisant la culture nationale, mais d'ouvrir sur la société et de préparer à la vie professionnelle, comme l'illustre le débat récurrent sur l'enseignement des Sciences Economiques et Sociales au lycée (accusées de ne pas assez préparer au monde de l'entreprise et d'être trop orientées politiquement) ; d'où la pédagogie postmoderne qui se méfie de l'autorité et met l'enfant au centre de toutes les attentions ; d'où, peut-être, la baisse du niveau scolaire constatée depuis

³² Michéa, J.-C. (2002). Op. cit

³³ Michéa, J.-C. (1999). Op. cit

quelques années. L'homme nouveau, formé à cette école, refuse et méprise les savoirs compliqués des maîtres, et affirme haut et fort son rejet de l'autorité, ne se rendant pas compte que, au travers de cette culture de la transgression permanente, qu'il pense subversive, ce sont les conditions de la vie en société qui sont menacées. La culture, instrument de domination de la bourgeoisie pour Bourdieu, tend donc à être dépréciée et subit « la guerre totale que les industries combinées du divertissement, de la publicité et du mensonge médiatique livrent quotidiennement à l'intelligence humaine »³⁴ ; elle est, de plus, soumise elle aussi à la logique marchande. On ne s'étonnera donc pas de constater que, de nos jours, les meilleures ventes de « produits culturels » sont bien souvent les ouvrages de « développement personnel » ou de programmation neurolinguistique (PNL), qui aident à « développer son charisme », à « convaincre en 2 minutes », « à se faire des amis et influencer les autres » (traduction du titre du célèbre ouvrage de Dale Carnegie), à conditionner son esprit pour obtenir les résultats voulus au moment souhaité³⁵ ; processus rationnel d'optimisation de soi qui, en mettant au cœur des relations humaines l'hypocrisie et l'apparence, privent nécessairement ses victimes d'échanges authentiquement humains. C'est d'ailleurs en cela que la civilisation libérale peut aussi être définie comme une « société du spectacle » au sens de Guy Debord : le centre névralgique du système se trouve dans l'industrie de l'apparence, dominée par les marketeurs qui font virevolter les modes, et, avec, les « besoins ».

Le politiquement correct contamine un milieu artistique largement accepté, à commencer par les artistes qui se veulent subversifs mais dont le combat se limite souvent à une bien-pensance typiquement libérale. Il n'y a qu'à comparer l'humour de Coluche et celui d'un Gad Elmaleh pour s'en convaincre : les références politiques ont disparu au profit du conformisme le plus froid, car il faut toucher le plus large public possible ; ou alors donner dans la provocation médiatisée et s'exposer à la fronde des personnes visées, quitte à donner dans la surenchère, à la manière de Stéphane Guillon ou de Dieudonné.

Le cas du rap est également particulièrement intéressant : alors que cette musique se veut à l'origine un combat social, les rappeurs et leur lutte contre le système bénéficient en réalité de la complaisance des médias, hautement significative quant à leur véritable nature d'*homo oeconomicus* sans concession. Rares et peu médiatisés, en effet, sont les rappeurs qui, comme Kery James, prônent la pensée critique, un « rap d'engagement », et fustigent le « rap

³⁴ Michéa, J.-C. (2008). Op. cit

³⁵ Cette philosophie managériale est caractéristique de la gouvernamentalité néolibérale, d'après P. Dardot et C. Laval. Voir Dardot, P. et Laval, C. (2009). Op. Cit.

capitalise, égoïste, narcissique et individualiste » qui, en « ne parl[ant] que de fric » et en commençant chaque phrase par « moi je », se fait « l’otage du système »³⁶ – rap libéral dont on trouvera une bonne illustration dans les textes éminemment modernes d’un Booba. Quoi de plus naturel alors, pour les politiciens du *ministère de la vérité* libérale, que de faire l’éloge du caractère capitaliste de cette nouvelle culture jeune ? C’est à cet exercice que s’est livrée Christine Lagarde, Ministre de l’économie et des finances, dans son discours du 10 juillet 2007 à l’Assemblée Nationale, dans lequel elle se félicitait de voir la jeunesse et ses représentants, chanteurs de Rap et de RnB, faire leurs les valeurs du libéralisme et de la méritocratie. Et de conclure : « Que la jeunesse de notre pays ait une telle envie de réussir, de ‘crier victoire’, c’est, pour nous, le plus bel encouragement à poursuivre notre tâche ».

La maîtrise de la langue diminue et une véritable *novlangue* appauvrie, à base de grammaire, d’orthographe et de vocabulaire simplifiés d’une part, et de jargon managérial et techniciste d’autre part, tend à se substituer progressivement aux richesses linguistiques. La politique devient, elle aussi, un marché, où chaque acteur poursuit son strict intérêt, et où les campagnes électorales tendent à devenir des batailles psycho-marketing, conformément aux théorisations de l’école du *Public Choice*. Les sports, dénaturés, deviennent, à l’image du football, des *businesses* comme les autres, où la figure du passionné, de l’*aficionado*, disparaît au profit des hordes pathétiques de supporters³⁷, et où quelques grands clubs ont su profiter de la *libéralisation* du marché des joueurs pour accaparer tous les talents³⁸ : la concentration du capital joue ici à plein.

La religion sert éventuellement d’échappatoire devant l’incapacité de la civilisation libérale à proposer une vie sensée. A l’aliénation moderne dans la vie marchande reviennent donc s’ajouter les aliénations combattues jadis par les Lumières. Le rapport à la loi est, lui aussi, transformé : si mon associé ou mes clients ne savent pas que je les truande, j’ai tout *intérêt* à le faire ; « pas vu, pas pris » est la maxime de base de l’homme nouveau. Il faut toutefois concéder un point aux libéraux à ce sujet : le système ne fonctionnerait pas sans un minimum de confiance, d’engagement, de bienveillance, bref sans un minimum d’esprit du don et de décence. Il est cependant important de bien comprendre que la logique libérale est incapable de produire ces valeurs qu’elle porte aux nues (à la manière d’Adam Smith ou

³⁶ Kery James, « Le retour du rap français », 2009

³⁷ Michéa, J.-C. (2003). *Les intellectuels, le peuple et le ballon rond*. Climats

³⁸ C’est l’*arrêt Bosman* qui a donné le coup d’envoi de cette libéralisation en Europe.

d'Adam Ferguson, par exemple) : elle ne peut s'appuyer sur elles que dans la mesure où elles lui préexistent. En effet, comme l'écrit Cornelius Castoriadis,

le capitalisme n'a pu fonctionner que parce qu'il a hérité d'une série de types anthropologiques qu'il n'a pas créés et n'aurait pas pu créer lui-même : des juges incorruptibles, des fonctionnaires intègres et weberiens, des éducateurs qui se consacrent à leur vocation, des ouvriers qui ont un minimum de conscience professionnelle, etc. Ces types ne surgissent pas et ne peuvent pas surgir d'eux-mêmes, ils ont été créés dans des périodes historiques antérieures.³⁹

Pis, le capitalisme détruit progressivement ces valeurs, conformément à l'intuition de Karl Polanyi.

Le choix du conjoint tend, lui aussi, de plus en plus à s'opérer selon des critères rationnels, dont on trouvera une théorie sous la plume éclairée d'un Gary Becker ou d'un Bertrand Lemennicier. Ce dernier écrit : « le coût d'opportunité d'un mariage dépend du salaire auquel peut prétendre la femme sur le marché du travail »⁴⁰. Face à cette rationalisation, le désenchantement croît, même chez les économistes, en tout cas les économistes sérieux et ouverts aux autres disciplines, à l'image de Charles-Albert Michalet :

Les lendemains, ne chantent plus, ni à l'Ouest, ni à l'Est, ni au Sud : ils sont devenus incertains. [...] La fin de l'Histoire, qui avait été proclamée par certains comme un progrès indépassable de l'humanité après la chute du mur de Berlin, trouve finalement son sens véritable : la fin de l'Histoire, c'est l'absence de futur. Ce manque provoque l'angoisse du lendemain, pour soi-même, pour ses enfants. Il n'y a plus de carrière, plus de fidélité à la firme ou à sa compagne, plus que des 'jobs' à durée déterminée, plus que des liaisons sans lendemain. Quand le futur se résume à une succession aléatoire de petits boulots, de 'coups' et de rencontres éphémères, la règle de survie est le non-engagement : surtout ne pas s'investir. Comme les financiers, il faut, en quelque sorte, rester liquide et arbitrer sans relâche en fonction des opportunités immédiates qui s'offrent dans tous les domaines. Vive le Web !⁴¹

Michalet décrit ici, notamment, l'exigence libérale de la « vie liquide » (selon l'expression de Zygmunt Bauman), c'est-à-dire la flexibilisation générale, tant géographique que fonctionnelle, condition du bon fonctionnement du marché : il faut que, à chaque instant,

³⁹ Cité par Michéa, J.-C. (1999). Op. cit

⁴⁰ Lemennicier, B. (1988). Le marché du mariage et de la famille. PUF

⁴¹ Michalet, C.-A. (2004). Qu'est-ce que la mondialisation ? Petit traité à l'usage de ceux et celles qui ne savent pas encore s'il faut être pour ou contre. La Découverte

l'*homo oeconomicus* soit prêt à s'arracher à son territoire, pour aller vers des terres que les injonctions du Marché lui indiquent comme plus *intéressantes*. Ce déracinement est ce qui arrache les hommes à l'universalité du don.

L'homme nouveau

Sous couvert de « libération » de l'individu, on cherche en fait à le réduire à l'*homo oeconomicus* rationnel et calculateur, réduction indispensable à la mise en adéquation définitive de la pensée libérale et de la réalité. Il y a donc lieu, à ce sujet, de distinguer, comme le fait Jean-Claude Michéa, une libéralisation, qui isole l'individu face au Marché, d'une *libération authentique* ; ou encore « l'individu atomisé » de l'individu autonome⁴². L'exemple classique est ici celui donné par l'historien et sociologue critique américain Christopher Lasch à propos de la condition féminine : échapper à la tyrannie de la tradition pour tomber dans celle de la mode et des médias ne constitue qu'une avancée toute relative⁴³. Ainsi,

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).⁴⁴

Cela étant, la seule libéralisation conduit inévitablement à des déséquilibres psychologiques, notamment au développement des passions tristes. Lorsque l'on enjoint l'individu à poursuivre uniquement son intérêt bien compris dans le cadre d'un monde concurrentiel, se développe en effet la volonté de puissance, au sens non nietzschéen du terme, c'est-à-dire le *désir* de toujours faire mieux que son voisin (être plus riche, plus puissant, plus célèbre, etc.). Ce désir de pouvoir, qui donne le sentiment de ne pouvoir exister qu'à travers l'emprise, matérielle ou psychologique, que l'on cherche à exercer, d'abord sur ses proches, puis sur tous ses semblables, a toujours été, aux yeux d'Orwell, l'obstacle

⁴² Compte-rendu de la réunion du MAUSS du 16 février 2008 avec Jean-Claude Michéa, disponible à l'adresse suivante : <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article308>

⁴³ Lasch, C. (2001). *Culture de masse ou culture populaire ?* Climats. Christopher Lasch est, à côté d'Orwell, du situationnisme et du MAUSS, l'une des sources d'inspiration majeure de Jean-Claude Michéa.

⁴⁴ Michéa, J.-C. (2008). Op. cit.

psychologique fondamental à l'édification d'une société décente. La volonté de puissance est, effectivement, l'exact opposé de la décence des gens ordinaires. Elle est négation de l'esprit du don, ne serait-ce que parce que « le désir (heureusement peu commun) de s'élever au-dessus de ses semblables ou de s'enrichir à leurs dépens, conduit toujours ceux qui en sont possédés, à accepter, à un moment ou un autre, l'idée que la fin justifie les moyens, et par conséquent à reconnaître dans l'absence totale de scrupules un code de conduite justifié par la raison »⁴⁵.

Orwell associait la volonté de puissance à l'immaturation, et ce particulièrement si elle s'exprime sous la forme de la rage, de la haine, de l'envie ou du ressentiment, formes les plus infantiles du désir de pouvoir. On sait en effet que l'enfant fait généralement preuve d'un puissant égocentrisme initial, qu'il doit tempérer en grandissant pour pouvoir vivre en société. Le complexe d'Œdipe, le complexe de castration et la formation du surmoi constituent le processus de maturation pour Freud. De façon plus prosaïque, George Orwell et Christopher Lasch situent à trente ans l'âge auquel la rupture avec l'égoïsme de la jeunesse est généralement acquise, c'est-à-dire, finalement, l'âge à partir duquel l'individu est pleinement en mesure de donner, de recevoir et de rendre. On ne peut aujourd'hui que constater que le désir de richesse ou, peut-être plus courant encore, le désir de reconnaissance et du « quart d'heure de gloire », sont assez répandus ; et, plus généralement, que le capitalisme tend à nous infantiliser, comme le montre Benjamin R. Barber⁴⁶. Quelle meilleure preuve à cela que les évolutions de l'éducation ? « Le principe de toute éducation libérale, nous dit Jean-Claude Michéa⁴⁷, n'est pas d'aider l'enfant à grandir mais de laisser sa 'nature' s'exprimer librement », plutôt que de lui apprendre à mûrir et de l'aider à comprendre que tout ne lui est pas dû... Dany-Robert Dufour ne s'y trompe pas : constatant lui aussi que le surmoi tend à s'affaiblir, il appelle de ses vœux une « histoire de l'inconscient », Freud ayant peut-être pensé ce dernier de manière trop figée. Par quoi on retrouve, finalement, la distinction rousseauiste entre l'amour de soi et l'amour propre ; ou la distinction entre un individualisme équilibré et une individuation exacerbée ; ou encore la distinction entre un bon et un mauvais narcissisme : autant d'approches qui mettent en garde contre la rupture d'un fragile équilibre et la montée flagrante de l'égoïsme.

⁴⁵ Michéa, J.-C. (2002). Op. cit

⁴⁶ Barber, B. (2007). Comment le capitalisme nous infantilise. Fayard

⁴⁷ Michéa, J.-C. (2007). Op. cit

Conclusion

Le développement complet de la logique philosophique libérale, dont le but est de construire une société sur la base de mécanismes amoraux et de l'objectivité de l'intérêt bien compris de chacun, conduit à des prises de position bien éloignées des intentions des Pères fondateurs : en décrivant un système qui ne fonctionne que sur la base de l'égoïsme des individus libérés et décomplexés, les libéraux sont paradoxalement contraints, consciemment ou non, de souhaiter cet égoïsme, cette « destruction anthropologique des êtres humains transformés en bêtes productrices et consommatrices, en zappeurs abrutis » comme disait Cornelius Castoriadis⁴⁸. Les appels incessants en faveur de l'indispensable « adaptation des mentalités au changement » font donc inévitablement ressortir la « contradiction permanente entre la nécessité de construire le nouvel homme adapté au fonctionnement globalisé du capitalisme, et la fâcheuse obstination des gens ordinaires à vouloir rester humains »⁴⁹. Ce faisant, le libéralisme scie la branche sur laquelle il est assis.

Il ne s'agit pas, pour autant, de nier les extraordinaires bienfaits du libéralisme, point sur lequel il est inutile de nous étendre : n'importe quel manuel d'économie saura l'expliquer. Il s'agit, au contraire, de souligner sa tendance, relativement récente, à vouloir imposer son fonctionnement « naturel », « objectif » et « réaliste » à l'ensemble des activités et des relations humaines, alors même que la guerre de tous contre tous qu'il prétend conjurer ne cesse de réapparaître sous mille formes inédites au fur et à mesure que le système se développe, et que le Progrès qu'il prétend incarner semble désormais discutabile.

Quelle conclusion pratique tirer de cette analyse ? Le libéralisme et le capitalisme ne cessent de créer les contextes, les cadres de vie et les discours qui incitent les individus modernes à agir de manière égoïste et concurrentielle. Le principe de toute action radicale, mais non totalitaire, sera donc de mettre en place les structures favorables au développement de l'esprit du don et de la décence ordinaire. Pour y parvenir, il sera indispensable, entre autres, de reconsidérer le rôle de l'éducation et de l'école. Cette dernière ne peut en effet se limiter à une formation professionnelle, mais doit apprendre aux individus à apprendre, à développer leur esprit critique et à respecter la culture et la langue. De même, le débat sur la nécessité de la croissance (« l'autre nom du réchauffement climatique »⁵⁰) doit être lancé, tout

⁴⁸ Cité par Prat, J.-L. (2007). Introduction à Castoriadis. La Découverte

⁴⁹ Michéa, J.-C. (2007). Op. cit

⁵⁰ Michéa, J.-C. (2007). Op. cit

comme les questions inévitables de notre rapport au travail et d'un partage plus décent des richesses.

Bibliographie

Jean-Claude Michéa :

- *Orwell, Anarchiste Tory*, 1995, Climats
- *Les intellectuels, le peuple et le ballon rond*, 1998, Climats
- *L'enseignement de l'ignorance et ses conditions modernes*, 1999, Climats
- *Impasse Adam Smith – Brèves remarques sur l'impossibilité de dépasser le capitalisme sur sa gauche*, 2002, Climats
- *Orwell éducateur*, 2003, Climats
- *L'empire du moindre mal – Essai sur la civilisation libérale*, 2007, Climats
- *La double pensée – Retour sur la question libérale*, 2008, Flammarion
- Le Point « Entretien intégral – Jean-Claude Michéa et la servitude libérale ». <http://www.lepoint.fr/actualites-chroniques/jean-claude-michea-et-la-servitude-liberale/989/0/199481>
- Sylvain Dzimira, « Jean-Claude Michéa avec le MAUSS. Compte-rendu », Revue du MAUSS permanente, 20 mars 2008 [en ligne]. <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article308>

Bernard Maris :

- *Antimanuel d'économie*, Tome 1, 2003, Bréal
- *Antimanuel d'économie*, Tome 2, 2006, Bréal

Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*. 1997, Hachette Littératures

Friedrich Hayek, *La route de la servitude*. 2005, PUF

Gilles Dostaller, *Le libéralisme de Hayek*, 2001, La Découverte

Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde – Essai sur la société néolibérale*, 2009, La Découverte

Ouvrage collectif sous la direction de Pierre Chanial, *La société vue du don – Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée*, 2008, La Découverte.



Marcel Mauss, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, 2007, PUF

Dany-Robert Dufour, *Le divin marché – La révolution culturelle libérale*, 2007, Denoël

George Orwell, *1984*, 1972, Gallimard

Bruce Bégout, *De la décence ordinaire : court essai sur une idée fondamentale de la pensée politique de George Orwell*, 2008, Allia

Gilles Lipovetsky, *Le bonheur paradoxal : essai sur la société d'hyperconsommation*, 2006, Gallimard

Bertrand Lemennicier, *Le marché du mariage et de la famille*, 1988, PUF

Charles-Albert Michalet, *Qu'est-ce que la mondialisation ? Petit traité à l'usage de ceux et celles qui ne savent pas encore s'il faut être pour ou contre*, 2004, La Découverte

Christopher Lasch, *Culture de masse ou culture populaire ?*, 2001, Climats

Benjamin Barber, *Comment le capitalisme nous infantilise*, 2007, Fayard

Jean-Louis Prat, *Introduction à Castoriadis*, 2007, La Découverte

Francisco Vergara, *Les fondements philosophiques du libéralisme – Ethique et société*, 1992, La Découverte

Graeber, "The new maussketeers – Give it away". In These Times. 21/08/2001. Reproduit sur www.revuedumauss.com (catégorie "A propos du MAUSS")

Sciences Humaines, N°198, novembre 2008. « La théorie du don en débat »