

# RÉFLEXIONS À PARTIR DU LIVRE *LES RACINES DE LA LIBERTÉ*

Gilles Gagné

(Publié dans *Argument*, vol. 18, no.1, automne-hiver 2015-2016, p. 142-168.)

---

**I. Culture**

**II. Conservatisme**

**III. Anarchisme**

**IV. Politique**

---

## I. Culture

C'était en 1978. Mon directeur de thèse m'avait demandé d'exposer la différence entre le «marxisme culturel» et le «marxisme économique». Anticipant les difficultés où allaient m'entraîner les questions des deux autres membres du jury de mon examen doctoral, Marcel Rioux voulait me simplifier la vie, disait-il, avec une troisième question aussi vague que facile, surtout pour quelqu'un qui arrivait de l'UQAM.

Délicate attention!

Heureusement, cet homme généreux avait mis cartes sur table et m'avait exposé sans ambages les deux principales références de cette commande de complaisance. D'abord, il avait à l'esprit le petit livre de Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*<sup>1</sup>, qui venait d'être traduit et qui portait sur le marxisme issu de l'échec de la révolution à l'Ouest au fil du vingtième siècle. Revisitant le «marxisme occidental» du demi-siècle précédent (1925-1975), Anderson montrait que c'est l'échec des révolutions dans les pays développés qui avait orienté le marxisme vers l'analyse des conditions «subjectives», idéologiques et culturelles, de la conscience de classe et, partant, vers l'effort de tenir compte de l'«autonomie relative» dont jouissaient l'art, la science, le droit ou les mœurs populaires sous l'autorité d'une «dernière instance» économique, temporairement en retard.

Ensuite, il y avait le fait que j'avais étudié à la maîtrise sous la direction de Michel Freitag. Vu de l'université de Montréal, celui-ci paraissait être, au sens propre, un marxiste culturel, au moins en ceci qu'il faisait une distinction catégorique entre la culture, au sens des anthropologues, et l'idéologie, au sens des marxistes. Rioux, anthropologue de formation lui-même, ne pouvait consentir à l'identification par le marxisme «oriental» de la culture et de l'idéologie, une identification qui passait par l'art (compris comme reflet de la classe dominante!) et qui permettait ensuite à ceux qui pratiquaient cette identification de confondre la totalité des phénomènes symboliques dans le vague domaine des

---

<sup>1</sup> P. Anderson, *Considerations on Western Marxism*, Londres, NLB, 1976.

«superstructures idéologiques». Mon nouveau directeur croyait, à juste titre, partager sur ce point son rejet de la vulgate avec mon précédent directeur et il profitait de l'exercice scolaire où nous étions pour tester sa perception des différents courants du marxisme uqamien. Il est vrai que dans les années 1970, les très nombreuses variantes de la gauche révolutionnaire s'entendaient avec les positivistes et les staliniens pour faire de l'opposition de la conscience et de la matière l'alpha et l'oméga de toutes les distinctions conceptuelles et pour expliquer les superstructures idéologico-politiques par les infrastructures économiques; comme d'habitude, les gauchistes s'entendaient sur les grandes lignes mais le diable était dans les détails.

Le marxisme de Marcel Rioux, lui, prenait assez allègrement ses libertés à l'égard de l'économie. D'une part, il s'accordait avec le «marxisme occidental» décrit par Anderson pour récuser la détermination des luttes sociales par les conditions matérielles mais il refusait, de l'autre, d'imputer simplement le consentement du prolétariat à l'ordre salarial établi à des illusions idéologiques contre lesquelles la culture populaire aurait été sans défense. Loin de considérer que la conscience était à tout coup la servante hypocrite de la domination, l'instance des reflets déformés de la réalité où se perdrait l'effet des «intérêts objectifs» des classes dominées, Rioux voyait dans la culture populaire la seule base d'une résistance «possible» à l'américanisation du Québec. Son amour pour les pratiques vernaculaires et pour la culture commune, alimenté sans doute par la fréquentation de Marius Barbeau, lui faisait redouter comme une catastrophe le triomphe de la culture américaine de consommation qui risquait tout aussi bien de vider les arrière-pays que de dévaster la mémoire de ce qui faisait des Québécois un peuple. Invoquant le privilège du retard historique, Rioux se plaisait à penser que la culture populaire disposait encore de vastes réserves de tradition et que les Québécois, arrivés tardivement sur la scène du règne uniforme de la marchandise, pourraient, grâce à ces réserves, éviter l'homogénéisation individualiste dans la liberté du consommateur et sortir collectivement des vieilles oppressions nationales en évitant de tomber dans de nouvelles aliénations.

Ce n'est évidemment pas le contenu de cet optimisme intempestif qui m'occupe ici mais plutôt son économie générale. Rioux était anticlérical sur les bords et il a dépeint sans grande sympathie la domination de l'Église sur les Canadiens français tout au long du siècle de la survivance. De la même manière, il a analysé sans complaisance l'aliénation de la classe ouvrière issue de l'urbanisation et de la modernisation capitaliste. Il n'en appartenait pas moins au vaste mouvement de révision du marxisme qu'exigeait son élargissement vers une pensée de la culture, un élargissement qui allait pousser la «nouvelle gauche» à chercher dans la culture et dans les aspirations des opprimés la base et les raisons de la résistance au capitalisme. Les historiens du parti communiste anglais (Thompson, Hill, Hobsbawm, etc.) ont joué un rôle éminent dans le déploiement universitaire de ce courant, qui inclut un Raymond Williams et qui va jusqu'aux *cultural studies*. De la même manière que Thompson avait voulu saisir la formation de la classe ouvrière anglaise à partir des pratiques d'opposition des métiers et des artisans à la déqualification industrielle et montrer, dans une «histoire par en bas», le développement historique de l'autonomie culturelle de la classe ouvrière anglaise, plusieurs des sociologues progressistes qui ont accompagné la mutation du Canada français au milieu du siècle, et Rioux au premier chef, ont voulu trouver dans la culture profonde du «peuple» québécois (une culture qui aurait résisté aux assauts des idéologies successives) des idéaux susceptibles de guider la restructuration politique de

la société qui était alors en cours et, plus tard, des justifications pour exiger de la Révolution tranquille qu'elle dépassât les limites qu'elle imposait au désir de liberté.

Privés du point de vue de l'absolu, un point de vue que la science marxiste des buts objectifs de l'histoire venait tout juste d'arracher aux tenanciers de la révélation divine, les réalistes séculiers de cette époque, orphelins de la vérité historique, celle du début aussi bien que de celle de la fin, se feront «mineurs de transcendance», comme l'a dit si justement Jean-Jacques Simard, et ils descendront dans l'âme populaire pour recueillir et mettre au poste de commande du «développement» québécois des aspirations et des valeurs capables de transcender les conflits sociaux du moment<sup>2</sup>. De toute manière, ira jusqu'à dire Dumont, la société québécoise s'est faite par en bas, dans le dos des élites et du pouvoir, et écrire l'histoire par en bas, c'est l'écrire comme elle s'est faite, sur la base d'une culture première restée à l'abri des corrosions idéologiques successives. Nous reviendrons plus bas sur cette thèse de la sociologie de la culture qui prend parfois à la légère la productivité historique du politique et qui néglige, elle aussi, mais à la faveur des structures profondes de la culture dans son cas, la réalité des superstructures.

Quoi qu'il en soit des détails locaux de ce retour à la culture, c'est le même vacillement de la critique et de la contestation de l'ordre établi qui l'a mis, partout, au programme de la «gauche» occidentale. Alors que les orthodoxes financés par l'Est continuaient d'expliquer par la propagande bourgeoise le fait que la classe ouvrière persistait à se détourner de la tâche que l'histoire gardait pour elle en réserve, c'est l'autre bout du fil de l'histoire qui intéressait le marxisme culturel, lui qui cherchera à attacher le «sens» de son programme à des espérances qui auraient eu leurs racines dans le désir de conserver ou de parfaire des biens et des jouissances qui montaient du passé des hommes plutôt que de descendre du ciel de l'avenir. Non pas que l'on récusât ainsi tout projet de faire l'avenir ou de changer le monde; mais on soutenait que la possibilité même de formuler un programme d'action se trouvait dans des réserves de traditions communes et dans une expérience historique où s'ancrent les mots pour le dire et les raisons d'y consentir. Pour Habermas ou Apel, ce sont les *a priori* de la communauté historique de communication à laquelle appartiennent les protagonistes qui fournissent les conditions d'une entente sur la nécessité de dépasser les injustices immanentes aux structures sociales existantes. Autrement dit, toute «société» suppose une dimension «communautaire» sous-jacente sur laquelle doit s'appuyer toute action politique qui viserait à ouvrir, à améliorer, à élargir ou même à contredire certains des principes de participation à cette communauté<sup>3</sup>.

Dans une situation de rupture de l'un ou l'autre des consensus implicites d'une culture commune, explique Freitag, la capacité politique de produire des institutions

---

<sup>2</sup> Ce mouvement fut tout à fait comparable à celui que Julia David décrit chez Gershom Scholem dans son essai «Gershom Scholem et l'anarchisme. Anarchisme politique, anarchisme religieux ou anarchisme de l'histoire?». Les textes et références sans autre précision bibliographique proviennent du collectif dirigé par Gilles Labelle, Éric Martin et Stéphane Vibert, *Les racines de la liberté. Réflexions à partir de l'anarchisme tory*, Montréal, Nota Bene, 2014.

<sup>3</sup> Il n'est donc pas contradictoire, comme semble parfois le croire Castoriadis, que se développe au sein d'une société une prétention dissidente qui serait contradictoire avec l'une ou l'autre des modalités d'intégration de cette société. Une société, la nommerait-on un «imaginaire radical», n'est jamais d'un seul tenant. Sur cette question voir le texte de Stéphane Vibert, «L'autonomie comme institution chez Castoriadis», aux pages 60 à 65.

compensatrices et de les imposer à la faveur d'un minimum de consentement revient à inventer des justifications idéologiques abstraites qui, sans s'appuyer sur les contenus culturels particuliers, justement devenus problématiques, mais sans les nier frontalement, fonctionnent néanmoins comme la promesse d'un avenir où chacun peut imaginer qu'il aura une place. En grand, cela vous donne le fait, par exemple, que la longue révolution bourgeoise a mobilisé à répétition l'idéologie de la liberté individuelle pour justifier toute une panoplie de normes légales positives, une idéologie qui faisait droit aux cultures communes refaites depuis longtemps par l'universalisme chrétien mais qui laissait aux conflits sociaux qu'elle reportait vers l'avenir le soin de donner un contenu positif à cette liberté abstraite. En petit, cela vous donne le fait, par exemple toujours, que c'est encore cette doctrine de la liberté individuelle qui permet d'obtenir un consentement approximatif pour la nouvelle institution du «mariage pour tous», et cela tout en laissant à la pratique le soin de faire face aux problèmes inédits que soulèvera cette généralisation formelle de l'union matrimoniale, qui se trouve ainsi sanctifiée à nouveaux frais.

Bref, toute institutionnalisation fonctionne en partie comme un chèque en blanc tiré sur un patrimoine commun mais destiné à couvrir un désaccord pratique, c'est-à-dire une rupture en un point particulier du «sens commun» de cette culture<sup>4</sup>. Évidemment, les mauvaises surprises sont toujours possible: de la même manière que la propriété privée des moyens de production a été l'une des mauvaises surprises de la liberté individuelle, il pourra arriver que le mariage pour tous acquière comme contenu positif le droit à la paternité par clonage pour les couples d'hommes ou le droit des parents d'installer «leurs» enfants dans le genre humain tout en récusant leur installation dans un «genre» par les institutions scolaires. Rien dans la non-discrimination et dans le mariage pour tous ne l'interdit. Lorsque des distinctions conceptuelles de sens commun s'érodent, deviennent conflictuelles et perdent leur aura consensuel de devoir-être (homme/femme, père/mère, dans le cas de notre deuxième exemple), il faut se demander quelles autres «évidences», qui sont alors plus solidement réifiées et valorisée par compensation, servent à justifier la proposition d'«indifférence» qui règle le problème; les sémantiques à un seul côté, celles qui mettent du même côté tous les bons côtés d'une chose (couple, amour, consentement mutuel, parent, bien de l'enfant, non-discrimination, etc.), fournissent à la pratique le voile d'ignorance dont elle a besoin pour se tourner vers l'avenir. Et c'est justement parce que ce sont bien souvent les accords auxquels on arrive couramment qui formatent d'avance les désaccords de l'avenir que l'histoire d'une société a un sens.

Comme on le voit dans ce qui précède, la question du partage d'un fonds commun qui vient avec la prise en compte de la régulation résiduelle des rôles, des attentes, des interdits et des obligations par la culture n'est pas un simple aggiornamento de la critique du capitalisme. En s'engageant dans cette voie le marxisme culturel a rejoint sur son terrain

---

<sup>4</sup> Le sens commun, alors, désignerait moins la solide roche-mère qui se tient en retrait et qui supporte des constructions délirantes destinées à retomber sur elle: on verrait plutôt dans le «sens» commun le procès d'une réduction indéfinie du domaine normatif commun, un procès de réduction qui laisserait à répétition dans les positions opposées qui en résultent les marques de leur «commune» origine et dans ces marques le sentiment d'une appartenance. Le sens commun est la permanence du procès qui relie à ce qui fut commun ce qui ne l'est plus ; il est ce qu'il reste des sens, des sensations et des sentiments communs dans les mots et les dialogues qui les prolongent et les remplacent. Sur cette très importante question du sens commun, voir Rémi de Villeneuve, «Du sens commun au sens interdit. Genèse de l'abrutissement technoscientifique», p. 127-152.

la sociologie universitaire, elle qui fut un développement tardif de la science moderne de la société dont Nisbet avait montré, quelques années avant la publication de l'ouvrage d'Anderson, qu'elle représentait une contribution majeure au développement du conservatisme postrévolutionnaire. Comme Benoit Coutu le rappelle à juste titre<sup>5</sup>, la sociologie a été d'abord une pensée de l'intégration sociale qui a insisté sur le caractère organique des formations sociales. Contre la radicalisation du vieux rationalisme bourgeois par la Révolution française et contre le programme d'une fraternité mécanique-contractuelle formée autour d'une «table rase», la sociologie voudra montrer qu'une société ne peut se reproduire par les conflits qu'elle abrite que si elle reproduit aussi, par des moyens souvent plus obscurs que ceux du pouvoir et du droit, les structures d'interdépendance factuels des groupes ainsi que le domaine normatif commun que les conflits réinventent quand ils croient simplement en refaire le partage. L'édifice social, dira le conservatisme moderne avant la sociologie, n'est pas une collection d'individus sortis du moule unique de la nature humaine et agencée par l'action en chacun des mêmes calculs ou des mêmes passions. Cet édifice ne tient debout que par la vertu d'habitudes du cœur et de puissances d'agir différenciées qui s'objectivent et se cristallisent dans des genres, des types humains, des rôles sociaux et dans la différenciation concomitante des sphères de la pratique sociale. Les sociétés, en somme, sont des systèmes dont les éléments sont définis les uns par les autres: les institutions, les traits de la culture, les attentes légitimes, les statuts sociaux sont comme autant de points d'équilibre qui auraient été atteints au terme de long processus d'ajustements réciproques. Labile à l'égard de changements mineurs affectant des éléments particuliers — c'est la vie quotidienne du renouvellement moléculaire! — la structure d'une société dispose cependant, face à des transformations soudaines de grande envergure, d'une sorte de réserve d'inertie. C'est pour cette raison que la prétention, radicale, de refaire l'ordre social par le levier de la loi, une prétention qui s'obligerait bientôt à tout refaire parce que tout est lié, se condamnerait finalement à tout défaire et à ne laisser subsister aucun point d'appui où accrocher l'intention morale initiale de la révolution.

C'est à cette critique conservatrice de l'aporie du radicalisme républicain moderne que les socialistes d'Occident devront répondre à leur tour au milieu du vingtième siècle quand la fabrication contre-culturelle de l'«homme nouveau» par la Révolution russe, d'un côté, et l'intégration nationaliste des prolétaires au capitalisme d'État, de l'autre, partiront conjointement dans des escalades arbitraires. Que George Orwell soit aujourd'hui un symbole adéquat de ce moment réflexif de la pensée socialiste, il n'y a pas à en douter. On connaît les révisions douloureuses et les débats acrimonieux que provoqueront les lectures de l'histoire qui trouvaient à gauche et à droite des totalitarismes comparables. Que ce soit dans la forme de l'effort qu'il fallait faire pour arracher les traditions qui bloquaient la route de l'utopie ou sous les auspices du sentiment que tout est permis à la volonté de puissance quand le sens de l'histoire a laissé place au simple passage du temps, l'histoire de la première partie du vingtième siècle donnait l'impression d'avoir rompu toutes les amarres, terrestres et célestes, afin d'explorer jusqu'à l'absurde le mouvement lui-même. En tant qu'Anglais, Orwell était sans doute bien placé pour entendre la valeur culturelle et sociologique de l'argument conservateur sans rien devoir concéder pour autant à l'ordre établi et à l'establishment. L'autonomie culturelle du peuple anglais (y compris au sens de Thompson) était la condition de possibilité de cet effort orwellien pour faire la différence

---

<sup>5</sup> «À la défense du monde commun. Hannah Arendt et l'anarchisme tory», p. 77.

entre le conservatisme culturel, d'un côté, et la politique traditionnelle de l'élite aristocratique, de l'autre, une autonomie culturelle du «peuple» à l'égard du «pouvoir» qui a toujours été mieux assurée en Angleterre, comme en atteste le contrôle progressif du Parlement par les *Commons* puis de la Couronne par le Parlement. Cependant, ce n'est pas parce que la posture orwellienne a pu *faire sens* dans le contexte qui fut le sien qu'elle serait aujourd'hui facile à importer. Certes, on peut prendre au sérieux la langue allemande «universelle» de la gauche et consentir au fait que la révolution est un «dépassement» qui conserve: le problème, c'est qu'il n'est pas plus simple de s'entendre sur ce qu'il faut conserver que sur ce qu'il faut abolir, et ce y compris en Angleterre.

## II. Conservatisme

On comprend parfaitement que, dans le contexte de la guerre civile espagnole, du stalinisme et de la deuxième guerre mondiale, Orwell ait voulu faire éclater des oppositions doctrinales qui menaient selon lui à des applications qui se rejoignaient dans l'horreur. La notion d'*anarchisme tory* renvoyait dos à dos le socialisme national et le communisme international en étant simultanément plus à droite que l'un et plus à gauche que l'autre et en signalant d'un clin d'œil ironique le fait que la distinction gauche-droite, en elle-même, ne distinguait plus rien. Le «conte de fées» qu'Orwell publie en 1945, *Animal Farm*, est l'allégorie (un peu lourde et parfaitement convenue, disons-le quand même) d'une révolution qui accouche d'un régime basé sur des formes d'oppression équivalentes à celles qu'elle a abattues. À l'évidence, le syntagme *tory anarchism* n'avait pas pour but de proposer une nouvelle théorie politique (Orwell se disant simplement favorable à un socialisme démocratique) mais d'accuser le commun cul-de-sac où arrivaient des révolutions théoriquement opposées l'une à l'autre.

Si ce renvoi dos à dos n'était pas encore un programme<sup>6</sup>, il n'en reste pas moins que la confusion des repères convenus qu'organise l'expression commence son travail politique dès que l'on cherche, côté *anarchisme*, à pousser le socialisme au-delà de l'État ou, côté *tory*, à retrouver la culture que cache le conservatisme des possédants. C'est à ce long travail politique que veut contribuer le livre que nous lisons ici, notamment en examinant des auteurs qui ont, au fil des cinquante dernières années, tenté de recomposer la grammaire politique que les années 1930 avaient disloquée. La décomposition des paradigmes et la liberté combinatoire dont témoignait la boutade orwellienne ont pris les formes les plus variées au fil des années et ensemble elles continuent d'autoriser les amalgames sémantiques les plus étranges. On se demande d'ailleurs si ce n'est pas tout le vocabulaire politique moderne qui devrait être mis au rancart maintenant que la plaisanterie que voulait être l'anarchisme tory s'est réalisée. Car n'est-ce pas le dépassement anarchiste de l'État qui se balade dans la réalité sous la forme d'une globalisation financière du capitalisme, et n'est-ce pas la reconnaissance du conservatisme populaire qui se traduit dans la montée du Front national, dans le retour de l'islamisme en Turquie ou dans la charte des valeurs?

---

<sup>6</sup> Il l'est si peu que laissé à lui-même il sonne comme un banal constat fataliste: là où il y a de l'animal, il y a de l'animalerie!

Certes, ce n'est pas ce genre de dépassement qu'envisageait l'anarchisme tory, mais c'est celui-là que nous avons. Le brouillage des repères idéologiques, qui a fait retour dans notre actualité après la pause du providentialisme et la compétition universaliste de la guerre froide, n'a pas encore le caractère catastrophique de celui qui a accompagné la première partie du vingtième siècle mais il est tout aussi propice à la jonglerie des étiquettes et à la combinatoire d'éléments doctrinaux arrachés aux «systèmes» les plus divers. Provoqué par un déclin rapide du politique au profit d'une gouvernance qui dévore, sans plan mais avec entêtement, les résultats d'un siècle de démocratie sociale, l'effritement du vocabulaire politique rescapé du monde moderne est rendu au point où l'on se demande s'il suffira de quelques combinaisons inédites (et électrisantes) pour le refaire parler. Des idéologies de crise de la fin du dix-neuvième siècle (darwinisme social, eugénisme, dictature socialiste) en passant par la crise des idéologies dont Orwell signale le début, nous sommes passés depuis quelque temps à la production en laboratoire des discours idéologiques par le génie génétique des idées. Les techniques de mise en marché des «marques» politiques reposent en effet sur des programmes électoraux composés sur la base des parts de marché des items hétéroclites qu'ils alignent, nullement sur l'orientation effective que l'on entend suivre. Les partis peuvent d'ailleurs composer d'autant plus librement leurs discours que les jeux de mots et les paradoxes qui s'accumulent ainsi rendent difficile en retour de «constater» qu'un gouvernement fait le contraire de ce qu'il avait dit: on peut donc parler efficacement, par simple «positionnement stratégique», et ensuite gouverner efficacement, dans la direction opposée, en se positionnant pour la prochaine campagne. La «pensée politique» tend ainsi à devenir ésotérique et à désigner les références et les modèles que les états-majors gardent pour eux; en surface et en public, même l'engagement de l'un ou l'autre parti à faire une campagne d'idées a toutes les chances d'être une forme de *branding*.

Dans le monde moderne, un monde auquel l'État de droit reste accroché comme à sa matrice, les discours de légitimation du pouvoir ont eu tendance à s'organiser en systèmes de pensée et à offrir des justifications doctrinales de la domination qui, par leur cohérence et leur systématisme, annonçaient le caractère rationnel des institutions que l'on comptait mettre en place<sup>7</sup>. La compétition électorale contemporaine, qui donne de plus en plus aux idéologies les caractères de la marchandise, leur retire aussi cette fonction de machine à penser et à débattre qui était la leur et fait paraître la tendance actuelle — l'encadrement des élites politiques locales par les puissances économiques globales — comme un résultat factuel dont il n'y a rien à dire puisque tous les partis la présupposent en

---

<sup>7</sup> Je suis donc en parfait désaccord avec la réponse que donne Michéa à la très belle question que les auteurs de l'ouvrage lui adressent à la page 349. Dans sa réponse à cette question portant sur les médiations objectives du rapport au monde et notamment sur le langage, Michéa se réclame d'Orwell pour flétrir sans ménagement la pathologie intellectuelle qu'il voit à l'œuvre dans le fonctionnement idéologique de l'esprit, un fonctionnement qu'il décrit comme une forme de schizophrénie permettant de rester «volontairement» aveugle aux réalités que l'on a sous les yeux. Michéa nous représente ici l'idéologie sous les traits du dispositif de la double pensée dans *1984* et il veut nous mettre en garde contre l'adhésion inconditionnelle à des visions toutes faites qui rendent aveugles. Le message est entendu. Cependant, je crois que les idéologies sont plutôt des «manières de voir» qui ouvrent d'autant mieux les yeux de l'esprit (que l'on partage toujours avec d'autres) sur une partie du monde qu'elles risquent de les fermer sur une autre; ce sont des appareils collectifs de vision que chacun est en mesure de tester, de critiquer et de modifier sur la base de l'expérience qu'il en fait. En ne voyant pas cela, la théorie de l'idéologie de Michéa tombe sous le coup de l'aveuglement qu'elle dénonce et elle fait donc partie de ce qu'elle appelle à tort «idéologie».

silence. Ce déclin des systèmes de pensée, qui est aussi un défi lancé à la pensée elle-même, fait aujourd'hui la part belle aux techniques communicationnelles de mobilisation des humeurs collectives instantanées et il accroît d'autant plus rapidement le domaine d'application de ces techniques qu'elles tendent à se transformer (aussi bien sur la base d'une connaissance intime des humeurs que grâce à leur traduction en «données massives») en techniques de production des humeurs. On voit ainsi se former un pari faustien en faveur d'un système autoréférentiel qui se rapporterait au monde extérieur par le seul détour du contrôle des humeurs qu'il produirait lui-même, un pari qui se profile dans l'ensemble des pratiques du spin, du viral, de la résonance, de l'écho, du coulage, du profilage et de l'espionnage et qui prend la forme d'un système exponentiel où toute information que l'on communique engendre une information sur cette communication.

La presse politique, qui s'est développée jadis en conjonction avec la sphère publique et avec le débat démocratique, continue certes de résister à cette tendance et de prétendre que ce système est encore un système de communication, c'est-à-dire un simple intermédiaire qui rapporte les «nouvelles» d'un monde qui lui est extérieur. Elle est d'ailleurs pratiquement la dernière à défendre cette conception archaïque de la communication et à refuser d'entrer franchement dans le monde de la production des messages par les messages. Pour des «messagers» qui ramassent pourtant de plus en plus leurs «faits» sur internet (en commençant par les faits qui concernent des «valeurs» boursières qui n'existent que d'être rapportées) et qui, de l'autre côté, doivent «décider», minute par minute, «which news are fit to print», il s'agit là d'une position héroïque. Le journalisme politique se tient ainsi sur une peau de chagrin et il n'arrive à le faire qu'en s'accrochant sans le dire à ce qu'il reste des distinctions conceptuelles issues des systèmes doctrinaux pour choisir et décider du sens qu'il lui faut donner aux événements; grâce aux idées politiques rémanentes dont les journalistes sont les défenseurs et les usagers, ils arrivent encore à distinguer, la plupart du temps, le sport de la politique, la guerre des programmes sociaux, le racket du fisc, le profit du salaire, les baisses d'impôt de la justice sociale et, presque, la gauche de la droite. Mais comme il y a de moins en moins de doctrines, de plus en plus de faits et de plus en plus de bruit, leur aptitude à reproduire les distinctions, les concepts, les préceptes et les idéaux dont dépend le jugement politique est soumise à rude épreuve.

Depuis 1995, Jean-Claude Michéa a tiré, livre après livre, une œuvre étonnante de l'actualisation et de la reprise de la posture orwellienne. Bien que dans le monde littéraire et universitaire anglo-saxon on ne compte plus les biographies de l'auteur de *1984* ni les essais portant sur ses œuvres, c'est Michéa, en France, qui a le premier élevé l'invocation de la «décence commune» par Orwell au niveau d'une théorie et qui a entrepris, sous la bannière du fameux «anarchisme tory», une critique radicale du progressisme de toutes les gauches, un progressisme compris comme simple versant «culturel» du libéralisme économique. Cette entreprise a progressivement entraîné Michéa à remettre en question ses appartenances irréflechies et à accroître la valeur de son combat en passant à répétition par le chemin de Damas; il a d'abord rompu avec le marxisme, puis avec la gauche et, si l'on considère ce que la mystique révolutionnaire doit à son pays, on ne se surprendrait pas qu'il rompît bientôt avec la France. Il a fait de la *common decency* le code de son système critique (selon l'opposition décence commune/extravagance académique), une notion qu'il utilise régulièrement en anglais, parfois comme une marque de commerce, d'autres fois en



conjonction avec cette autre marque, le *paradigme du don*, sommée elle aussi de tout dire par elle-même.

Orwell croyait que le socialisme devait s'annoncer comme la généralisation des bonnes choses de la vie dont les gens ordinaires faisaient d'ores et déjà l'expérience et que les socialistes devaient dénoncer les injustices réelles qui heurtaient la décence commune plutôt que d'appeler au sacrifice temporaire de tous les plaisirs sur l'autel d'une justice abstraite. Ce pragmatisme de bon aloi et de profil bas n'en était pas moins un refus catégorique des *lois de l'histoire*, des *intérêts objectifs*, de la *fausse conscience*, de la *génération sacrifiée* ou de la *discipline de parti*, toutes choses que la gauche révolutionnaire opposait alors aux réformistes.

La difficulté qu'il y a à persévérer dans cet appel orwellien au bon sens maintenant que la folie qui lui donnait raison s'est dissipée et qu'elle a changé de forme c'est que le bon sens doit tirer ses raisons de son fond propre. En remettant en circulation le paradoxe d'un anarchisme tory, Michéa a très certainement contribué à faire de la place à un renouvellement de l'imagination sociale et politique de la critique du capitalisme. En créant juste assez de confusion pour ébranler le monopole de la droite sur le conservatisme, Michéa visait sans doute à orienter la gauche vers une critique du capitalisme qui partirait de ce qu'il faut faire durer contre lui (à commencer par la nature, sans doute) plutôt que de ce qu'il faut abolir pour lui couper l'herbe sous le pied.

Il se peut cependant que la confusion salutaire mise au programme par Michéa aille plus loin que prévu par l'oxymoron initial et que l'entreprise de recomposition souhaitée ne soit finalement absorbée par le système médiatique des produits de synthèse dont nous parlions plus haut. C'est une chose que de jouer avec les mots pour libérer le sens commun, mais on espère que les mots auront encore un sens au terme de l'aventure. Que veut donc dire aujourd'hui *anarchisme tory* pour ceux qui s'y réfèrent? Michéa, lui, dit qu'il est un *anarchiste conservateur*, ce qui n'est pas la même chose que l'*anarchisme de droite* dont se réclamait Lévi-Strauss. *Le Figaro* le jette malgré tout, avec quelques autres, dans le camp des *réactionnaires de gauche*, quasiment dans le camp des idiots utiles. Philosophiquement, dit un analyste, on doit pourtant le comprendre comme un *socialiste communautaire*, ce qui le place à un jet de pierre des *conservateurs de gauche*, dont certains iront cependant jusqu'à l'*anti-progressisme révolutionnaire*. Au Canada, on dira sans doute que l'anarchisme tory est une simple radicalisation du *red torysm* qui est à l'origine du parti *progressiste conservateur*, ça ne s'invente pas, un parti qui est allé assez loin dans le rougisme pour lancer une *révolution du sens commun* (sous la direction de Mike Harris) au moment même où Michéa fondait son entreprise orwellienne.

Est-il utile de rappeler que cette révolution du sens commun a été dépassée à gauche par une révolution conservatrice archi-progressiste qui vise maintenant à résorber, molécule par molécule, l'État de droit dans un gouvernement moral? La Nouvelle Alliance conservatrice canadienne a tourné en ridicule les législateurs en leur faisant modifier des centaines de lois en quelques heures, elle a réduit l'autonomie du judiciaire en multipliant les nominations partisans mais en refusant d'entendre la sentence des cours (sous prétexte de lutter contre le gouvernement des juges) quand elles se prononçaient contre la morale, et elle a aboli dans l'administration publique l'autonomie professionnelle en installant

partout des surveillances visant à aligner par avance le résultat des procédures bureaucratiques (ou scientifiques) impartiales sur les choix du «nouveau gouvernement du Canada». Idéalement, ce nouveau gouvernement serait un gouvernement sans État et il prendrait le relai de l'Empire, dont il vient, à titre d'entité céleste autonome; il encadrerait, sans passer par la démocratie, une multitude correctement stratifiée par le capital et le talent tout en assurant à chacun la jouissance tranquille de ses propres traditions.

Dans sa réalité empirique, on le voit, l'empire du moindre mal libéral peut tout aussi bien prendre la forme toute guillerette du meilleur pays conservateur du monde. Le truc du «nouveau gouvernement du Canada» (que l'on devrait peut-être considérer comme un modèle du genre) n'est pas de favoriser, ni d'entraver, le progrès technique, ou la sauvegarde des traditions, ou le respect de l'environnement ou la guerre au terrorisme, ou la justice sociale. C'est simplement d'harmoniser, dans la zone d'indifférence du capitalisme, tout ce qui peut l'être sans provoquer d'effets de retour sur le principe de reproduction de l'ordre social planétaire. Les cités heureuses sont celles qui peuvent «gérer» leurs conflits internes tout en restant dans le domaine de ce qui est indifférent au capital, c'est-à-dire de ce qui n'interfère pas avec les pratiques de sa reproduction. Le langage politique des doctrines, des idéaux et du «polythéisme des fins» n'a pas grande importance pratique quand les cadres de l'action collective sont déjà donnés; et c'est sans doute pour cela que le discours de légitimation du pouvoir d'État peut bafouiller sans conséquence; une chatte n'y retrouverait ses petits, ni à gauche ni à droite, et c'est exactement pour cela que nous sommes en paix.

### **III. Anarchisme**

Il se peut donc que la baisse contemporaine de la productivité des provocations sémantiques nous rende bientôt mystérieuse l'intention orwellienne. L'anarchisme, par exemple, est en voie de devenir, à gauche selon les anciennes cartographies, une proposition politique tout à fait sympathique en plus de faire (sur sa droite révolutionnaire) des émules libertariens. L'anarchisme a en effet le mérite d'être un non-système vers où l'on ne peut aller que d'une manière non systématique, c'est-à-dire sans organisation, sans programme, sans hiérarchie, sans autorité et, finalement, sans révolution. Il représente une sorte d'au-delà bon enfant de l'unification globalitaire, un nouveau monde supranational auquel on arriverait par un saut quantique et qu'aucun chemin ne relierait à l'ancien. On ne trouverait là ni pouvoir, ni structure, ni médiation. L'anarchisme, en somme, est un idéal politique qui récusé tout mais qui ne veut aucun mal à personne, une posture consistant à désigner le point d'arrivée et le désirable sans se compromettre dans les méthodologies du transport. Dire que l'on est anarchiste, c'est, au minimum, faire une impeccable profession de foi optimiste, c'est se commettre à l'égard d'un idéal de la bonne société qui a une histoire en tant qu'idéal sinon en tant que réalité et dont l'avenir pratique ne dépend que des progrès de la conviction intime. Dire que l'on est anarchiste, que l'on est devenu anarchiste, c'est apporter une contribution irréversible à un mouvement irréversible plus général: chaque anarchiste étant déjà dans l'anarchie, c'est un anarchiste à la fois que s'étend l'anarchie. Voici donc une transformation radicale de la société qui, à défaut de mieux, fera le tour du monde, mais à vitesse géologique.

Certes, il y a des variantes, autant de variantes que d'anarchistes, ce qui est une autre des beautés de l'affaire. Certains, qui ne manquent pas de cohérence mais qui manquent de patience, disent que le monde présent ne peut être amené vers l'anarchie, qui est une conception de l'ordre, qu'en glissant d'abord dans le désordre, qui est l'antichambre de l'anarchie, son moment négatif. Le désordre, qu'il vienne spontanément d'une crise du capitalisme ou des bombes que l'on jette pour montrer que la défense de l'ordre public n'est que la défense du capital, remet les compteurs à zéro et fait de la place pour l'anarchie; car la décence commune du peuple et son aspiration à l'entraide ne peuvent se réaliser qu'une fois abattu ce qui leur fait obstacle.

Même si c'est un fait historique observable que l'invention de formes décentralisées de coexistence et de partage ait souvent eu pour contexte l'extrême désorganisation sociale, c'est surtout au sens théorique que l'on doit dire de l'anarchie qu'elle s'est tenue en réserve des républiques. Au sein du mouvement socialiste de radicalisation (et de réalisation) de la doctrine moderne de la liberté individuelle, l'anarchisme a toujours fait figure d'une sorte de contrafactualité de second degré, une utopie d'autant plus en mesure de faire voir les limites des programmes du socialisme réel qu'elle était elle-même aversive à l'idée d'organiser la transition. C'est ainsi qu'a été protégée la pureté de l'anarchisme qui faisait son utilité en tant que critique interne du socialisme.

Mais comme le socialisme était construit sur l'hypothèse de l'autonomie relative du pouvoir d'État (qu'il voulait tourner contre le capital), il décline à mesure que se développe le contrôle contemporain des États par un capitalisme dont les institutions ont échappé à ces États pris un à un et qui se pose dans son autonomie, face aux États et contre eux. Ce mouvement général, certes, laisse à la pureté anarchiste le monopole du discours alternatif radical mais en lui retirant toute connexion avec le réel. La coordination, par des organisations financières, des quelques milliers d'entreprises qui encadrent l'essentiel des activités extractives, industrielles et commerciales de l'humanité n'a rien à voir avec le marché, pas plus que les fonctions de police et de paix sociale vers lesquelles sont rabattus les «gouvernements» n'ont à voir avec l'imperium de l'État moderne (dont ils tendent à être le résidu instrumental). L'anarchiste, tory ou pas, qui proposerait un nouvel internationalisme basé sur la critique du pouvoir d'État et sur le refus de l'économie de marché se trouverait ainsi à lancer ses fictions dans une course pour rattraper des faits accomplis. Bienvenue à Davos!

L'ouvrage collectif *Les racines de la liberté* est sous-titré *Réflexions à partir de l'anarchisme tory*. Ceux qui ont dirigé le colloque et les travaux ultérieurs dont il est sorti ont manifestement voulu prendre prétexte du côté «tory» du paradoxe afin de procéder à l'examen de la «sensibilité» conservatrice de la pensée critique contemporaine (une sensibilité conservatrice que la question écologique a contribué à renouveler), mais sans trop s'embarrasser d'Orwell ou de Michéa. L'ouvrage se désintéresse donc assez radicalement de la critique de la gauche par elle-même, qui est en France une branche de la compétition médiatique en forme de «chacun contre tous», et il ne traite pratiquement pas de l'anarchisme, pas plus de son histoire que de son actuel capital de sympathie. Par une sorte d'ironie objective, il s'agit plutôt d'un livre «académique» et «universitaire», deux défauts qu'aussi bien Orwell que Michéa opposent à répétition à la décence commune, un livre qui élargit pourtant considérablement la question des fondements moraux de la

critique du capitalisme et qui, pour cette raison, est susceptible d'intéresser tous ceux pour qui il y a quelque chose qui ne tourne pas rond dans le ronronnement de la technochrématisation<sup>8</sup>.

Chacun des dix auteurs qui y sont réunis, à une exception près, s'est donné pour tâche d'examiner une œuvre appartenant à la période du reflux de l'espérance socialiste, une œuvre vouée à mettre en lumière les limites de l'utopie individualiste moderne et son irrespect pour les formes traditionnelles de solidarité. L'ouvrage est construit «à partir» de l'anarchisme tory, mais ce dernier est rapidement laissé derrière au profit d'un élargissement considérable qui se fait sur la base de l'examen des motifs de résistance au progrès de l'aliénation qui caractérisent les œuvres étudiées. Nous avons donc des textes de Julia David sur Gershom Scholem, de Benoit Coutu sur Hannah Arendt, de Minh Quang Nguyen sur Simone Weil, de Gilles Labelle sur Jacques Lavigne, de Julie Paquette sur Pier Paolo Pasolini, de Stéphane Vibert sur Cornelius Castoriadis, de Pierre Prades sur Christopher Lasch, d'Éric Martin sur Michel Freitag et de Maxime Ouellet sur la *Wertkritik*. L'ensemble des œuvres examinées dans l'ouvrage vise à mettre en lumière la fuite en avant technologique et procédurale qui accroît la liberté de choix des individus pour les petites choses et qui autorise en retour la dissolution des capacités collectives d'orientation par la révolution néo-libérale. Le pessimisme libéral à l'égard de l'«animal politique» est donc remplacé ici par le pessimisme à l'égard des machines sociales censées dicter les orientations collectives sur la base de la seule composition mécanique des choix. Le pessimisme des lanceurs d'alerte réunis et présentés par *Les racines de la liberté* s'intitule *inquiétude humaine, enseignement de l'ignorance, honneur perdu du travail, montée de l'insignifiance, révolte des élites, abîme de la liberté, banalité du mal, société à la dérive ou obsolescence de l'homme* et il affirme en somme que c'est le même rabattement politique de l'Occident sur le progrès technique et sur la croissance économique au vingtième siècle qui a élevé d'abord la guerre au niveau d'un cataclysme global avant de dégrader la dignité humaine en liberté du consommateur.

Le texte de Rémi de Villeneuve porte sur le long processus de renversement de la valeur du sens commun par la science moderne (puis par le progressisme), un renversement qui préparait la reprise populiste du «bon sens», de la «majorité silencieuse» et du «commun des mortels» par le conservatisme politique. Les modernes ont fait de la science, dit de Villeneuve, la seule forme universellement valable du rapport objectif et ils ont prétendu, en un drôle de redoublement, qu'elle était la seule à saisir son «objet» tel qu'il est «objectivement». Ils ont imaginé que sa condition de possibilité se trouvait, soit dans la raison, soit dans les choses, c'est-à-dire, dans un cas comme dans l'autre, en dehors de l'expérience accumulée collectivement par les êtres sensibles et humains. Ni la longue histoire de la vie qui s'est cristallisée comme connaissance dans les cinq sens des êtres humains, ni le dépôt des résultats d'une expérience millénaire d'un milieu dans les concepts et les distinctions de la culture d'un peuple ne leur semblaient des conditions suffisantes des certitudes de la science, des certitudes qu'ils voulaient obligatoires pour tous et traductibles en puissance; ils ont donc pensé la science «contre» les autres formes de la

---

<sup>8</sup> On trouve cette concaténation des deux concepts un peu partout dans l'air temps mais c'est Denis Duclos qui le plus explicitement désigne par là le dangereux amalgame des techniques qui font rouler l'argent sur lui-même, d'une part, et d'une accumulation qui ne peut conserver la valeur qu'en s'incarnant dans une escalade d'innovations sans valeur qui se rendent réciproquement obligatoires, de l'autre.

connaissance, des formes d'ailleurs bientôt identifiées aux désaccords qui engendrent le conflit des superstitions.

Pourtant, la science moderne se présentait à l'évidence comme un archipel d'éclaircies locales dont chacune restait fondée sur les connaissances de sens commun qui se tenaient autour d'elle et qui donnaient un vocabulaire à la capacité de mettre le doigt sur un problème ou de circonscrire un phénomène, de distinguer des domaines indépendants, d'exclure des variables pour épurer les preuves et de tenir conceptuellement «toutes choses égales d'ailleurs». Ainsi, la terre de M. et M<sup>me</sup> Tout le Monde était encore le banal référent naturel de la loi de la «chute» des corps; de même, tout le monde entend sans chipoter la chiralité dont il est question dans le spin des particules; et c'est la stabilité «évidente» de la terre à l'échelle de la durée de la vie humaine qui donne sa valeur aux mesures de la «dérive» des continents: autant de révélations stupéfiantes qui ont modifié une parcelle du savoir sur lequel elles s'appuyaient pourtant. Mais au lieu de se comprendre comme l'élucidation progressive de notre expérience du monde, la science moderne a voulu fonder sur la seule expérience de ses objets un jugement sur tous les savoirs et elle a prétendu les reconstruire à partir d'elle-même: autant entreprendre une restauration visant à accrocher l'édifice entier aux pattes du coq qui en orne le faîte.

L'effort épistémologique dont de Villeneuve fait état vise à saisir le défaut de la science moderne d'une manière qui ne la liquide pas dans le relativisme et le perspectivisme (pour finalement tout ramener à une inexorable guerre des dieux). Pour cette raison son essai illustre à la perfection la difficulté dont cet ouvrage veut prendre la mesure. Comme dans le cas de la science, on n'avance à rien, dans le domaine politique, en inversant simplement la valeur des signes, une opération dont s'abstiennent rigoureusement tous les collaborateurs. En conséquence, aucun d'eux ne considère (comme Michéa le fait) que les constructions doctrinales «progressistes» du monde moderne soient des maladies mentales auxquelles il suffirait d'administrer maintenant des doses massives d'extrait de décence commune pour en revenir.

Mais on voit la difficulté: les idéologies, comme la science, se sont développées contre la culture commune, tout en profitant de ses contradictions, et elles ont tiré de cet effort de dépassement critique des idéaux plus abstraits, censés redéfinir le domaine normatif commun par-dessus le déploiement des particularités. Or, de ce point de vue, le retour à la décence commune doit prendre son parti: si elle était véritablement commune, cette décence désignerait le domaine des «valeurs qui valent» pour tous sans conflit, valeurs qui se manifesteraient alors sur toute l'étendue de la pratique sans se faire remarquer. Militer en leur faveur, en leur consacrant une charte par exemple, reviendrait à se gratter là où ça ne pique pas encore tout en se condamnant à produire des ambiguïtés irritantes. De l'autre côté, prétendre plutôt que la décence commune s'est réfugiée dans la partie saine du peuple des «gens ordinaires», cela revient à s'engager dans une compétition morale où chacun pointerait du doigt le site du bien et du mal sans se donner la peine d'énoncer ses principes: à chacun son peuple de gens ordinaires à sanctifier.

Or, c'est une chose de dire, par exemple, que la classe ouvrière a sa propre culture, c'en est une autre de dire que c'est la bonne à tout coup. Il est arrivé que des élites éclairées, des soldats issus du peuple, des clercs de la classe moyenne, des mineurs de fond ou des

fonctionnaires dévoués se soient appuyés sur les mœurs propres à leur position sociale particulière pour déclencher dans une société un sursaut salvateur, y compris contre les gens ordinaires. La dialectique générale des mœurs d'une société peut aller dans tous les sens; les désaccords sont la mise en doute réciproque des croyances, une réflexivité qui est la mère de l'invention. Et on ne voit pas comment définir un critère d'appartenance à la classe des gens ordinaires qui permettrait d'y trouver la source pérenne de la décence.

Il est donc heureux que la notion des «gens ordinaires» soit un autre des syntagmes que cet ouvrage, pourtant parti de l'anarchisme tory, laisse très vite derrière lui. Ces «gens ordinaires», que l'on retrouve sans doute dans toutes les parures, appartiennent à titre éminent à la mythologie américaine d'une société égalitaire dont l'ordre d'ensemble serait ancré dans le terreau moral naturel de ceux qui la composent. La fondation américaine à partir des sectes de dissidents a permis aux USA de faire l'économie de l'affrontement entre la bourgeoisie et les castes dominantes de l'Ancien Régime et elle a figé cette société neuve dans le moment (et dans le fragment) éthique et protestant de la longue révolution bourgeoise. Jamais les Américains ne se sont élevés jusqu'à concevoir le conflit politique comme la recherche d'une moralité objective qui rendrait possible le dépassement des contradictions issues de la pratique et de l'affrontement des morales particulières. La religion, pour cette raison, fait intégralement partie de la constitution politique américaine parce que c'est dans le for intérieur des sujets de la même révélation que va rester attachée l'idée de la vie bonne qui doit commander l'action et parce que c'est dans sa forme religieuse que cette idée régulatrice doit être réaffirmée et reproduite. Pour les Américains, l'espace instrumental du politique où les groupes négocient entre eux les coûts et les bénéfices des services publics est soumis à la rivalité trop humaine des intérêts ; les débats ne sauraient donc en aucun cas y produire une morale, humaine et historique, qui pourrait se traduire dans la législation à titre d'esprit des lois. La décence religieuse des gens ordinaires peut, elle, se traduire dans la vie publique mais elle ne saurait en aucun cas y trouver son contenu. Cette décence se signale par l'appartenance à une Église, par la participation aux activités charitables communautaires, par l'attachement à sa famille, par la détermination courageuse à ne compter que sur ses propres moyens, par la valeur accordée à l'éducation, par la solide propension à l'épargne de qui veut laisser quelque chose à ses enfants et par la relative indifférence à la corruption politique, qui est normale dans la sphère du calcul et de l'intérêt. La société, au mieux, est aussi bonne que ne l'est, à la base, le cœur de ses membres et les idéaux abstraits dont le président doit rappeler l'existence par-dessus le verbiage politique des élus ont tous été formulés dans l'acte de naissance de la République (Jefferson); ils signalent la découverte de principes, sibyllins mais définitifs (vie-liberté-bonheur), qui ne peuvent pas davantage être révisés qu'améliorés. Le président américain est essentiellement un pasteur qui doit, par-dessus les corruptions de la politique et en dépit des injustices de l'économie, refaire le lien social au plus haut niveau et affirmer à la face du monde que l'Amérique éternelle qui brille sur la montagne n'est que la réalisation du bien qui réside au plus profond du «simple être humain», comme l'appelait déjà Walt Whitman.

Sur cette question comme sur bien d'autres, *Les racines de la liberté* a donc le double mérite de consentir au défi lancé par Michéa à l'intention des critiques progressistes du capitalisme avancé mais de le faire sans reconduire les idiosyncrasies de sa posture. L'ouvrage se refuse à une référence à l'anarchie qui réduit bien souvent la chose au signe

d'une radicalité sans contenu; il se passe de cette référence légitimatrice qui autorise en retour une critique à l'emporte-pièce de la gauche et du progressisme; il ne sacrifie nullement à la sanctification des introuvables gens ordinaires; et il fait peu de cas de la notion d'une culture première qui n'aurait ni réflexivité, ni histoire mais qui fonctionnerait sur le plan politique comme un bon sens échappant à l'idéologie.

Sur ce dernier point, l'ouvrage va plutôt à répétition dans le sens contraire. Pierre Prades nous montre que toute l'œuvre de Lasch revient à explorer les conséquences du déclin de la décence puritaine des gens ordinaires et à décrire la surenchère individualiste qui veut y suppléer en enseignant au sujet à chercher sa loi dans l'abîme du moi. Julia David nous montre un Gershom Scholem qui a récusé le judaïsme assimilé des Juifs européens du début du siècle, un judaïsme identitaire qui s'est libéré de sa propre tradition culturelle sans avoir les moyens d'échapper à l'anarchie où la perte de la révélation a jeté les modernes. Julie Paquette nous montre l'attachement nostalgique de Pasolini aux travailleurs des campagnes, profondément inscrits dans les traditions locales, et évoque «la disparition des lucioles» que représentait pour lui l'enrôlement massif du peuple dans la grande industrie et le nivellement de l'Italie par l'homme sans qualité. Quant à l'étude de Gilles Labelle, qui vaut le détour à elle seule, elle suit à ses risques et périls la thèse d'un philosophe québécois qui a prétendu en son temps que la modernisation qui a transformé le Canada français en société québécoise s'était limitée à changer la forme de la domination immédiate du sujet par la vérité profonde réputée être la sienne: les Canadiens français, qui croyaient n'obéir qu'à eux-mêmes quand ils se faisaient sujets de la parole d'une mère-Église fusionnelle, sont devenus Québécois en passant sous le joug, non moins faussement féminin, de l'injonction à être soi-même (à partir de rien et en vue de n'importe quoi)<sup>9</sup>.

Voilà des analyses des misères culturelles communes qui ne sont pas exactement des incitations à s'en remettre les yeux fermés à la décence des gens ordinaires. La critique et l'autocritique (individuelle ou collective) sont toujours nécessaires. Elles ont peu de moyens; mais il n'y a pas d'alternative.

#### **IV. Politique**

Cet ouvrage, en définitive, porte sur les conditions de préservation et de défense du politique et de l'idée de république que l'Occident a faite sienne et transmise de Platon jusqu'à Kim Jong-un. La fabrication des sociétés modernes par elles-mêmes s'est d'abord déployée en direction de la virtualisation des conflits sociaux et de la suspension conditionnelle de la violence. La doctrine de la domination de la pratique sociale par la pratique politique a prétendu que la production de normes légales par la seconde, normes regroupées en institutions valables pour tous, devait elle-même être assujettie à des règles formelles (État de droit) en plus de répondre à des idées régulatrices qui légitimaient cette institutionnalisation de la pratique sociale. Cette utopie du dépassement des conflits sociaux par une domination réglée, basée sur le consentement à la contrainte institutionnelle, a

---

<sup>9</sup> Dans un numéro de *Combats* de 2003 consacré à Jacques Lavigne, Jean Larose avait mis en relation ce mode d'instauration de la subjectivité avec le destin de la question nationale; un peuple dominé, confirmé par ses élites dans la vérité immédiate censée être la sienne, n'a pas besoin de «vouloir» ou de «devenir» pour être.

révélé son imperfection au fil du dix-neuvième siècle et a montré son inaptitude à réconcilier les groupes sociaux dans une conception absolue du bien commun, comme cela était attendu d'elle. La chaleur des conflits sociaux, comme l'a dit Freitag, est montée dans la tubulure de refroidissement. D'abord, la critique socialiste a montré que les membres des classes dominantes avaient les moyens d'envahir massivement les superstructures politiques et de soumettre à leurs intérêts particuliers le fonctionnement de l'appareil soi-disant voué au dépassement des conflits sociaux. Ensuite, la critique conservatrice a soutenu que la déduction d'interdits et d'obligations uniformes à partir d'une idée abstraite de la justice méconnaissait les attentes et les appartenances organiques qui étaient au principe de l'intégration sociale et de la paix. Finalement, la critique libérale a fait valoir que les efforts de la république pour corriger par des partages impératifs les effets de l'inégalité naturelle des talents avaient pour conséquence d'en réprimer la libre manifestation et, ultimement, de priver la société des bienfaits issus de ces talents. La structure même du pouvoir et de l'autorité constitutionnelle de l'État étant ainsi mise en jeu par les forces qui en refusaient les arbitrages, les États ne purent bientôt plus maintenir leur unité interne que par des mobilisations nationalistes (et impérialistes) qui les jetèrent les uns contre les autres dans un mouvement qui, au vingtième siècle, acheva l'unification du monde, mais par la guerre.

Ainsi, c'est l'impossibilité de réconcilier les citoyens dans une moralité collective valant absolument qui a signé l'échec normatif de la République moderne et qui a favorisé en son sein le remplacement progressif des orientations normatives collectives par la combinaison mécanique des choix individuels. Cette solution libérale, d'abord cantonnée au domaine institutionnel de la propriété privative et à celui de l'usage des facteurs de production, fut élargie à toutes les sphères de la pratique, réduisant d'autant la portée normative de la différenciation institutionnelle. On en vint de plus en plus à voter comme on achetait, à prier comme on consommait, à éduquer comme on dressait.

La société s'est transformée de cette manière en une mécanique unitaire purement formelle dont le fonctionnement est indifférent aux différences substantielles qu'elle tolère (en les maintenant dans l'insignifiance) alors que le sentiment d'appartenance et de solidarité des citoyens se rabat sur leur commune adhésion à la loi de leur séparation. L'orientation générale de la société quitte ainsi le domaine de ce que les citoyens veulent, visent, redoutent ou valorisent en commun pour devenir le résultat de ce qu'ils élisent en privé. Son aptitude à se gouverner au milieu de dangers extérieurs est remplacée par la tendance à suivre ses propres automatismes internes sans égard à la destination de cette autopoïèse aveugle.

À la suite d'une sorte de généralisation absurde, propulsée par l'échec des républiques modernes et par les guerres «mondiales», nous sommes aujourd'hui aux prises avec la pacification par le «doux commerce» du domaine planétaire. La différence avec la situation qu'a engendrée jadis l'application de la solution libérale aux problèmes internes des républiques c'est que les individualités qui peuplent la sphère du commerce global sont maintenant des géants; la différence c'est aussi que le marché a été remplacé par la somme des décisions par lesquelles ces géants s'opposent et s'adaptent les uns aux autres dans le cadre d'un médium financier dont les États sont devenus, collectivement, la garantie au même moment où ils en devenaient les esclaves. Parce qu'il ne dépasse ses contradictions



internes qu'en s'appropriant constamment ce qu'il trouve à l'extérieur de lui, c'est-à-dire en restant dans le moment de son accumulation primitive, ce mode de régulation de l'activité humaine ne peut faire son travail d'organisation planétaire — et produire ses effets — qu'en étant lui-même reproduit sur une base toujours plus large. Mais comme, de l'autre côté, les puissances organisationnelles ne peuvent intégrer des pratiques sociales à leur domaine propre sans désintégrer leurs modalités antérieures de régulation, tout tend à être confondu dans un système cumulatif unique qui comprime à sa périphérie ses environnements social et naturel et qui réduit leur capacité conjointe d'absorber ses problèmes et ses déchets.

La défense du politique repose aujourd'hui sur l'espoir de soustraire la direction des affaires humaines à ces automatismes expansifs. Parce que les puissances organisationnelles compensent les injustices toujours plus grandes qu'elles engendrent en accroissant constamment la masse totale des marchandises (qui creusent les appétits en promettant de les combler), il vient un point où c'est la solution qui crée le problème. Vouloir remettre la direction de la marche des choses au jugement et au débat, c'est postuler qu'il est possible d'imposer à l'action des contraintes et des limites et d'en partager les désagréments entre ceux qui sont le mieux en mesure de les supporter. Cela suppose en retour que l'ensemble des conflits auxquels donne lieu ce genre de partage se déploient sur le fond de la certitude de dépendre d'un monde commun qui ne peut être préservé qu'en commun, une certitude qui devrait de plus être apprise et cultivée pour chacun des niveaux hiérarchiques de l'activité humaine. Nous sommes loin du compte mais nous sommes aussi sans alternative.

L'idée d'une défense du politique qui se développe en filigrane dans cet ouvrage récuse ainsi le motif rationaliste de l'utopie politique des modernes quand ils ramenaient sur terre (dans l'espoir de réussir là où les religions avaient échoué) la découverte de la vérité universelle de notre commune humanité. Entre le progressisme de la onzième heure qui voudrait relancer maintenant cette entreprise absolutiste des temps modernes et la réification réactionnaire de quelque «bon vieux temps», qu'il évite du même mouvement, l'ouvrage ose cependant faire droit, à l'occasion, à la nostalgie. «Le mal du pays», selon l'étymologie, est ici pensé comme une modalité de la connaissance normative qui permet de faire la découverte après coup de la valeur de ce que nous avons quand nous ne savions pas que nous l'avions. Comme pour le poisson jeté sur la grève qui découvre la valeur de l'eau, la nostalgie permet de découvrir dans l'expérience historique récente la valeur de ce qui a été perdu mais qui peut maintenant fournir une direction à l'action politique et donner un sens à ce que l'on peut vouloir. Dans les mots d'Éric Martin: «C'est également à partir d'une telle position dialectique que l'on peut montrer comment la réduction de la socialité à l'opérationnalité fonctionnelle ou techno-économique en vient à détruire les conditions de la vie, de la culture et de la liberté politique; que l'on peut retrouver, dans les formes de socialité antérieure, "l'épaisseur", la richesse symbolique à partir de laquelle il est possible de penser un jour le dépassement de la forme sociale capitaliste par une nouvelle société [...]. Alors seulement, il devient possible d'imaginer une société ayant retrouvé dans son propre passé le sens de la "vie bonne", de la mise en partage et de la cohabitation harmonieuse de notre liberté avec le reste du vivant et de la nature<sup>10</sup>.»

---

<sup>10</sup> É. Martin, «Michel Freitag. Le formes de notre appartenance au monde», p. 107.

Un peu de la même manière, Maxime Ouellet soutient que la pensée de Marx n'hésite pas à passer par la nostalgie pour donner des raisons au désir de révolution et il en veut pour preuve la manière dont on peut analyser dans ses écrits le travail souterrain de la communauté: «Pour Marx, expliquent Michael Löwy et Robert Sayre, la critique aux accents romantiques du présent est étroitement liée à une certaine nostalgie du passé à partir de laquelle il serait possible de fonder une perspective révolutionnaire. Marx conservait ainsi une "fascination pour les communautés rurales et primitives qui découle de la conviction que ces formes anciennes incorporaient les qualités sociales perdues des civilisations modernes, qualités qui préfigurent certains aspects d'une future société communiste"<sup>11</sup>.»

La défense du politique qui emprunte cette voie a donc en vue un art politique qui viserait à comprimer le domaine des automatismes machinaux plutôt que de partir à la recherche d'une vérité normative universelle. Cet art du désaccord fuirait les extrêmes et il aurait en vue d'étendre son empire à partir du milieu, c'est-à-dire à partir des solidarités réellement existantes, à partir des solidarités contingentes, historiques, transitoires, mouvantes, non-nécessaires que l'histoire a produit de bric et de broc. Il n'aurait besoin ni de raisons anthropologiques fondatrices, ni de destination dans une parousie; il partirait d'ici et de maintenant, il partirait de ce qui semble possible à la lumière de ce qui a été échappé et il voudrait retrouver consciemment, par en avant, ce qui a été laissé derrière parce qu'ignoré. Une telle défense du politique rendrait visible le commun au moyen des conflits mêmes qui le mettraient «en jeu» et elle serait habitée par l'espérance de rencontrer sur sa route d'autres solidarités semblablement engagées sur la voie de leur propre accroissement.

Le colloque dont est sorti cet ouvrage s'est tenu en 2010, à mi-chemin du «code de vie d'Hérouxville» et de la «charte des valeurs». Il énonce la nécessité de principe d'échapper aux solutions libérales, automatiques et donc indifférentes à toute finalité particulière, au profit de la capacité de gouverner l'action collective d'une manière qui éviterait l'autorégulation par les catastrophes. Mais il y a encore loin de la coupe aux lèvres. L'affirmation par les gens ordinaires de ce qui leur semblait être la décence commune a été mal reçue. La description des valeurs québécoises est devenue une démarche publicitaire et stratégique. Et la défense du droit des dieux à diriger la vie des idiots (en les libérant du souci de la société) a uni les anarchistes et les ayatollahs contre Voltaire et contre tous ses modestes successeurs.

La socialité de conflits, d'institutions, de droit, de tolérance et de partages implique la participation de tous aux avantages du ménage public. Son existence doit préserver l'idée d'un moment communautaire (dont elle cultive la nostalgie ou dont elle défend l'utopie), l'idée d'une socialité qui pourrait être vécue par chacun comme culture propre. Or, dans un empire<sup>12</sup>, le moment communautaire est repoussé dans l'insignifiance privée (les communautés culturelles) pendant que l'articulation de l'ensemble sociétal tombe à la charge d'un gouvernement indépendant du peuple (mais lié aux fortunes dont l'empire est

---

<sup>11</sup> M. Ouellet, «Marx et l'anarchisme tory. La "critique radicale de la valeur" pour un anti-modernisme émancipateur», p. 26.

<sup>12</sup> Comme on l'a dit plus haut, le Canada est une incarnation particulière tout à fait adéquate de ce que Michéa décrit, en général, comme empire libéral du moindre mal.

la condition); le dépassement du communautarisme culturel par la société politique est ainsi bloqué, le premier perdant sa faculté de préserver en sous-main la ligne du sens, la seconde devenant l'espace des «services» publics et du calcul des coûts-bénéfices par leurs consommateurs.

*Gilles Gagné est professeur de sociologie à la retraite de l'université Laval à Québec. Il est membre du Groupe interuniversitaire d'étude de la postmodernité.*