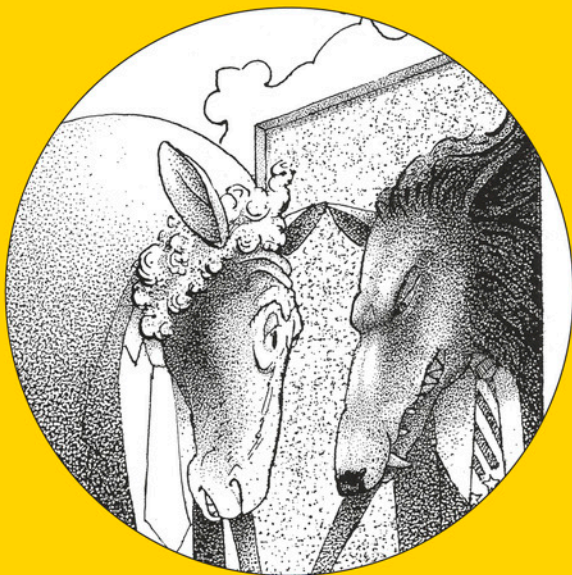


JEAN-CLAUDE
MICHÉA

**Le loup dans
la bergerie**

**Droit, libéralisme
et vie commune**



Champs essais

JEAN-CLAUDE MICHÉA

Le loup dans la bergerie

Au rythme où progresse le *brave new world* libéral, si aucun mouvement populaire autonome (j'entends par là : non soumis à l'hégémonie de ces mouvements « progressistes » qui ne défendent plus que les seuls intérêts culturels des nouvelles classes moyennes des grandes métropoles du globe, soit un peu moins de 15% de l'humanité), capable d'agir collectivement à l'échelle mondiale, ne se dessine rapidement à l'horizon, alors le jour n'est malheureusement plus très éloigné où il ne restera presque rien à protéger des griffes du loup dans la vieille bergerie humaine.

Mais n'est-ce pas, au fond, ce que Marx lui-même soulignait déjà dans le célèbre chapitre du *Capital* consacré à la journée de travail ? « Dans sa pulsion aveugle et démesurée, écrivait-il, dans sa fringale de surtravail digne d'un *loup-garou*, le Capital ne doit pas seulement transgresser toutes les limites morales, mais également les limites naturelles les plus extrêmes. »

Les intellectuels de gauche n'ont désormais plus aucune excuse.

Jean-Claude Michéa est l'auteur de nombreux ouvrages, parmi lesquels, en Champs : *Impasse Adam Smith*, *L'Empire du moindre mal*, *Le Complexe d'Orphée* et *Notre ennemi, le capital*.

Jean-Claude Michéa

LE LOUP
DANS LA BERGERIE

Droit, libéralisme et vie commune

Champs essais

À Linda, plus que jamais.

© Climats, un département des éditions Flammarion, 2018.

© Flammarion, 2019, pour cette édition.

ISBN : 978-2-0815-0200-0

AVANT-PROPOS

Le texte qui suit est celui d'une conférence prononcée à Nice le 6 novembre 2015, dans le cadre du 42^e Congrès du Syndicat des avocats de France (un syndicat fondé dans le sillage de Mai 68 et qui se montre, en général, beaucoup moins sujet que d'autres à ce que Marx appelait *l'illusion juridique*). Je devais, à l'invitation des organisateurs, y exposer de façon aussi pédagogique que possible la nature des liens *philosophiques* qui, dans une logique libérale, unissent nécessairement, du moins selon moi, le moment du Marché et celui du Droit. L'objectif étant ainsi de sensibiliser les syndicalistes présents aux effets potentiellement pervers, sur le plan politique, de toute *surestimation* des capacités émancipatrices de ce dernier. Une version écrite de cette conférence a été publiée en février 2016 – sous le titre « Droit, libéralisme et vie commune » – dans le numéro 48 de *La Revue du Mauss*. C'est cette version qui est reprise ici, sans autres modifications que formelles et stylistiques (je ne voyais pas, en effet, la nécessité de

changer quoi que ce soit au contenu d'un texte dont l'une des principales conclusions était précisément « Qui commence par Kouchner finit toujours par Macron ». Je me suis simplement contenté d'y ajouter, selon une manie dont je n'arrive pas à me départir, une trentaine de remarques additionnelles de longueur inégale – ou, si l'on préfère, de « scolies » – destinées à préciser ou prolonger le texte initial (notamment en rappelant l'apport décisif de Marx – dont les analyses connaissent, depuis la crise de 2008, un regain d'intérêt aussi compréhensible que légitime) sur certaines des questions rencontrées lors de cette conférence. Remarques additionnelles qui, pour la commodité du lecteur, devraient donc, dans l'idéal, être lues *après* le texte de la conférence, comme autant de petits chapitres indépendants (chacun restant, bien entendu, entièrement libre de son ordre de lecture). Le texte qui résultait de ces multiples additions étant toutefois devenu beaucoup plus long que prévu – sans pour autant constituer un nouvel « essai » au sens strict du terme (les idées développées dans le commentaire de cette conférence sont en effet déjà présentes, pour la plupart d'entre elles, dans mes ouvrages précédents) –, mon éditeur m'a donc finalement suggéré de lui choisir un nouveau titre. Et, puisque je défendais, dans cette conférence, l'idée que c'est *avant tout* à travers l'idéologie des « droits de l'homme » – telle, du moins, que les « nouveaux philosophes » l'ont remise au goût du jour, à la fin des années 1970, sur fond de « néolibéralisme » triom-

phant – que le « loup de Wall Street » avait réussi à s'introduire dans la « bergerie socialiste », il m'a semblé que le titre était tout trouvé. Et cela d'autant plus que, vivant désormais entouré de petits éleveurs – d'ailleurs très souvent au bord de la ruine ou sur le point de baisser les bras – au cœur de cette France rurale et « périphérique » qui constitue l'angle mort de tous les « plans Borloo », j'ai eu tout le loisir de découvrir à leur contact ce qui se tramait *réellement* derrière le projet européen – pourtant officiellement vendu comme « écologique » – de réintroduire le loup (et, tant qu'on y est, l'ours) à proximité de ces dernières zones d'élevage qui échappent encore à la logique industrielle du capitalisme¹.

1. Sur la façon dont le capitalisme moderne – celui de l'élevage industriel, de la grande distribution et de l'« alimentation falsifiée » (Paul Lafargue) – planifie et organise depuis maintenant des décennies (avec d'ailleurs le concours de plus en plus actif des différentes sectes « véganes » et « animalistes ») la disparition des derniers petits éleveurs – ceux, en d'autres termes, qui rechignent encore à sacrifier la *valeur d'usage* (ici la qualité des produits) à la seule *valeur d'échange* (autrement dit au règne de la rentabilité à tout prix, quel qu'en soit précisément le prix pour le bien-être et la santé des consommateurs) –, on lira, toute affaire cessante, *On achève bien les éleveurs*, ouvrage collectif aussi remarquable sur le fond que dans la forme, coordonné par Aude Vidal et paru en 2017 aux éditions L'Échappée. Le lecteur y découvrira, entre autres, un univers humain, social et culturel – situé à des années-lumière des « quartiers sensibles » ou des universités « métropolitaines » occupées par la jeunesse révoltée des « nouvelles classes moyennes » – que le monde médiatique et la sociologie d'État auront vraiment tout fait pour rendre *invisible*.

Il me reste enfin, pour terminer, à remercier Florian Borg, qui, à l'époque de cette conférence, présidait encore le Syndicat des avocats de France, ainsi que Laurence Roques – son actuelle présidente. Et aussi, bien sûr, mon vieil ami Jean-Jacques Gandini – avocat infatigable de toutes les causes anarchistes, et donc également de la cause du peuple. Sans leur invitation niçoise et sans la discussion qui a suivi cette conférence, ce petit texte n'aurait évidemment jamais vu le jour.

I

On se souvient peut-être de la formule par laquelle, dans le *Capital* [1], Marx résumait les principes de la philosophie libérale : « Liberté, égalité, propriété, Bentham. » « *Liberté!* – précisait-il –, car ni l'acheteur ni le vendeur d'une marchandise n'agissent par contrainte ; au contraire, ils ne sont déterminés que par leur libre arbitre. Ils passent contrat ensemble en qualité de personnes libres et possédant les mêmes droits [...]. *Égalité!* Car ils n'entrent en rapport l'un avec l'autre qu'à titre de possesseurs de marchandises et ils échangent équivalent contre équivalent. *Propriété!* Car chacun ne dispose que de ce qui lui appartient. *Bentham!* Car pour chacun d'eux il ne s'agit que de lui-même. La seule force qui les mette en présence et en rapport est celle de leur égoïsme, de leur profit particulier, de leurs intérêts privés. Chacun ne pense qu'à lui, personne ne s'inquiète de l'autre, et c'est précisément pour cela qu'en vertu d'une harmonie préétablie des choses, ou sous les auspices d'une providence tout ingénieuse, travaillant

chacun pour soi, chacun chez soi, ils travaillent du même coup à l'utilité générale, à l'intérêt commun. » C'est pourquoi – concluait Marx – le Marché libéral se présente « en réalité, comme un véritable éden des droits naturels de l'homme » (« *Ein wahrer Eden der angeborenen Menschenrechte* ») [2].

Il y a de fortes chances qu'une telle analyse – qui lie de manière indissoluble le discours des « droits de l'homme » au libéralisme économique (analyse que partageaient la plupart des courants socialistes et anarchistes du XIX^e siècle) – soit devenue aujourd'hui à peu près inaudible. La raison première de ce discrédit tient naturellement à la prise de conscience *collective* par l'intelligentsia de gauche – elle s'opère vers la fin des années 1970 – de la nature profondément criminelle et liberticide du système stalinien (et maoïste). Le problème, c'est qu'en se télescopant avec l'idée – formulée dès 1977 par l'ancien maoïste Michel Foucault sur fond de montée irrésistible du néolibéralisme – selon laquelle « tout ce que la tradition socialiste a produit dans l'histoire est à condamner [3] », cette redécouverte salutaire (quoique bien tardive) de la question des libertés individuelles et de leurs indispensables garanties institutionnelles ne pouvait conduire la plupart de ces « nouveaux philosophes » qu'à renouer *sans le moindre recul critique* avec la vieille axiomatique libérale des « droits de l'homme ».

Je voudrais donc exposer brièvement ici, et en me situant d'un point de vue essentiellement philosophique, les raisons pour lesquelles ce recentrage de

la gauche moderne, depuis maintenant plus de trente ans, sur la seule rhétorique des « droits de l'homme » (ou de ce qu'on appelle aussi parfois la « lutte contre toutes les discriminations », en oubliant d'ailleurs que cette formule avait été introduite dans les années 1950 par l'économiste néolibéral Gary Becker, puis systématisée, au début des années 1970, par Friedrich Hayek) [4], a rendu progressivement inévitable la conversion de cette gauche aux dogmes du libéralisme économique (et notamment à la mystique de la « croissance » et de la « compétitivité »). Ce qui explique évidemment beaucoup de choses quant à la crise d'identité qui affecte aujourd'hui tous les courants de cette gauche.

II

Si l'on veut comprendre la naissance de ce qu'on appelle la « Modernité » – cette rupture radicale dans l'histoire de l'humanité qui est à l'origine du monde contemporain –, il faut toujours partir de ce traumatisme originel (qui hante encore tous nos montages institutionnels) provoqué dans l'Europe des XVI^e et XVII^e siècles par les effroyables guerres civiles de Religion. À la différence, en effet, des guerres classiques – qui peuvent engendrer, à l'occasion, un resserrement des liens communautaires –, une guerre civile (et plus encore lorsqu'elle est *idéologique*) se caractérise d'abord par ses effets socialement destructeurs. Non seulement parce que ses clivages traversent alors les différentes classes sociales elles-mêmes (noblesse, bourgeoisie et paysannerie catholiques contre noblesse, bourgeoisie et paysannerie protestantes). Mais aussi, et surtout, parce qu'elle conduit presque toujours à désorganiser les solidarités traditionnelles les plus solides, à l'image, par exemple, de celles qui rendent possibles les relations de voisinage

ou la vie familiale (« le fils s'arme contre le père, et le frère contre le frère », selon une formule célèbre de l'époque). C'est, du reste, la levée de ces ultimes tabous anthropologiques qui explique en grande partie la barbarie et le fanatisme extrêmes que revêt généralement cette forme de « guerre de tous contre tous ». Et l'on comprend pourquoi Pascal – comme tant d'autres intellectuels de l'époque – pouvait voir dans la guerre civile « le plus grand de tous les maux ».

C'est donc, avant tout, la nécessité impérieuse de trouver une issue *politique* à cette crise mimétique d'une ampleur sans précédent (une fois épuisées toutes les tentatives de trouver, tout au long du XVI^e siècle, un terrain d'entente *théologique* entre les différents partis en présence) qui explique la manière entièrement inédite dont les « Modernes » ont fini par résoudre le problème « théologico-politique », jetant ainsi les bases intellectuelles de cette société libérale (et donc de la nouvelle vision du Droit qu'elle suppose) qui est aujourd'hui en passe de devenir planétaire [5]. Cette nouvelle manière de penser la politique se fonde sur deux postulats essentiels dont l'« évidence », à la lumière de ces terribles guerres de Religion, avait fini par s'imposer à la plupart des penseurs de l'époque.

Premier postulat : La facilité apparente avec laquelle le lien social semble ainsi pouvoir se défaire va désormais être interprétée par les courants dominants de la philosophie moderne comme la preuve que l'être humain n'est nullement cet *animal politique* (autrement dit, fait pour vivre en société) que décrivaient Aristote et les penseurs médiévaux. Il sera, au contraire, dorénavant perçu comme un « loup » potentiel pour tous ses semblables (selon la formule popularisée par Hobbes [6]). Et cela, du fait de son *insociabilité* constitutive, c'est-à-dire de sa tendance supposée « naturelle » à n'agir qu'en fonction de son seul intérêt privé ou de son seul amour-propre. Telle est, en somme, l'origine de l'idée pessimiste, et appelée à un bel avenir dans la culture occidentale (il suffit de penser à Freud), selon laquelle la civilisation serait un « simple vernis », toujours prêt à craquer (les situations extrêmes ayant ainsi le privilège de révéler, non pas tant la *part d'ombre* de l'être humain que *sa véritable nature*). De ce point de vue, c'est donc bien l'expérience des guerres de religion qui a permis d'installer définitivement au cœur de la philosophie moderne cet imaginaire *individualiste* dont le principe avait été formulé pour la première fois au XIV^e siècle – sur fond de peste noire et de fondation des villes nouvelles – par Guillaume d'Occam et l'école nominaliste (*Totum sunt partes* – ce qu'on pourrait traduire librement, et de façon « thatchéenne », par « la société n'existe pas, il n'y a que des individus »). C'est alors seulement, en effet, que

l'idée va commencer à se répandre que l'homme est d'abord un *individu indépendant par nature* (qui précède donc logiquement la société) et qu'à ce titre l'égoïsme et la vanité lui sont consubstantiels (le thème de l'« état de nature » n'étant que l'une des manières possibles d'introduire cette idée).

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

Le *second postulat* – qui mettra, en revanche, beaucoup plus de temps à être compris et accepté dans la totalité de ses implications –, c'est qu'il est visiblement impossible aux hommes de s'accorder sur la moindre définition *commune* du Bien, que ce soit

sur le plan moral, philosophique ou religieux. Proposition relativiste qui s'accompagne presque toujours de l'idée que nos convictions les plus profondes – celles qui sont censées témoigner de notre vertu ou de notre grandeur – ne sont en réalité que le masque de nos intérêts ou de notre amour-propre (ce thème fondamental commande par exemple toute l'œuvre de Port-Royal et des moralistes du XVII^e siècle). Il s'ensuit qu'on ne pourra contraindre les hommes à coexister de façon pacifique que si l'État chargé de maintenir le cadre institutionnel de la vie collective tend à être « axiologiquement neutre ». Autrement dit, s'il renonce à vouloir faire leur bonheur, ou leur salut, malgré eux, en leur imposant une manière de vivre particulière, qu'elle soit de nature religieuse, morale ou philosophique (et on comprend beaucoup mieux, du coup, l'une des maximes les plus célèbres de l'époque : « Bon juriste, mauvais catholique »).

Bien entendu, c'est seulement chez les auteurs libéraux du XVII^e et du XVIII^e siècle qu'un tel programme de pacification intégrale de la société pourra se voir déployé de façon cohérente. Car les solutions absolutistes (celles, par exemple, de Hobbes ou de Pascal) – outre qu'elles conduisaient à fonder la pacification de l'existence sociale sur le sacrifice des libertés individuelles – butaient toutes sur le fait que le monarque absolu restait un *sujet individuel* dont les caprices personnels – éventuellement dissimulés sous le masque de la « raison d'État » – pouvaient, à tout moment, réintroduire la division idéologique et donc