

Christopher LASCH : *Le seul et vrai paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*. Climats, 2002, traduit et présenté par Frédéric Joly. 512 pages

Les précédents ouvrages de Christopher Lasch traduits en français, *La culture du narcissisme* et *La révolte de ses élites*, nous ont permis de découvrir une pensée originale, plutôt inclassable au regard des typologies traditionnelles ou des critères politiques. Lasch, formé à gauche, dans une ambiance marxiste corrigée par les philosophes de l'école de Francfort, maintient vivante l'idée de « théorie critique » qui fut propre à ce courant de pensée ... du temps de sa splendeur. Disparu en 1994, Lasch commence à être connu en France, grâce, notamment, aux éditions Climats et à l'action de Jean-Claude Michéa qui trouve en lui un compagnon intellectuel, dont il partage les références à George Orwell et à la notion de « société décente » et la critique des philosophies de l'histoire et de l'idéologie du progrès.

C'est, en effet, de l'idéologie du progrès qu'il est question dans *Le seul et vrai paradis*, publié aux États-Unis en 1991. On dira que la critique du progrès n'a rien de très originale : les critiques de type « écologiste » (Ellul, Jonas ou les heideggériens) sont bien connues et dominant largement le débat public aujourd'hui. *La Dialectique de la raison* de Adorno et Horkheimer avait exploré brillamment le terrain sur le plan philosophique¹. On pourrait, dans le même ordre d'idée et dans une inspiration de type philosophie analytique, citer le livre de von Wright, *Le mythe du progrès*.² Cependant, l'analyse de Lasch est originale à bien des égards. De l'école de Francfort, Lasch a appris l'importance d'une théorie de la culture et la nécessité de ne pas couper l'analyse psychologique de la compréhension des phénomènes sociaux. À l'inverse des critiques écologistes du progrès, Lasch ne s'intéresse pas à la critique de la technique qui lui semble visiblement sans intérêt, et il se concentre sur les questions de philosophie politique et d'auto-représentation de la société (ce qu'on pourrait encore appeler une analyse critique des idéologies). Au total donc, le travail de Lasch ne trouve pas place dans les cases déjà toutes prêtes où l'on voudrait le ranger.

On peut résumer l'argument de *Le seul et vrai paradis* en trois étapes qui forment trois thèses :

- (1) L'idéologie du progrès est à bout de souffle et ne peut que montrer ses contradictions.
- (2) Les revendications sociales et émancipatrices des classes populaires ne coïncident pas nécessairement avec le « sens de l'histoire » réclamé par l'idéologie du progrès.
- (3) La haine de la gauche contre le populisme n'a aucun fondement ; au contraire, le populisme est presque le seul mouvement qui défende l'idée d'une société décente.

La première partie consiste à exhiber les contradictions de l'idéologie du progrès. Du reste, il le note, « l'inflation rhétorique autour du progrès (...) touche à sa fin » (p.154). Travaillant d'abord en philosophe, Lasch introduit ici des distinctions conceptuelles opératoires. Alors que les tenants du progrès y voient un remède contre le désespoir, Lasch montre que le progrès et l'espoir sont deux concepts différents et, à certains égards, presque opposés. Pour comprendre ce premier point, il faut renoncer à l'idée trop répandue qui présente le progrès comme une religion séculière, née dans le prolongement de l'eschatologie chrétienne. Lasch ne nie pas que le judaïsme et le christianisme aient encouragé un intérêt pour l'histoire qu'on peut pas trouver dans la Grèce ancienne. Mais « ni l'attitude juive ni la chrétienne, bien qu'elles sauvaient l'histoire du hasard, n'impliquaient une croyance dans l'innovation progressiste, ni ne se montraient proches des grossières célébrations de la destinée raciale et nationale qui accompagnent si souvent les idéologies progressistes dans le monde moderne. » (p.45) Ce qui distingue clairement l'idéologie du progrès, c'est qu'elle n'attend

¹ Theodor Adorno & Max Horkheimer : *La dialectique de la Raison*, 1944, traduction de Éliane Kaufholz, réédition collection Tel, Gallimard, 1983

² Georg Henrik von Wright : *Le mythe du progrès*, 1993, traduit du suédois par Philippe Quesne, éditions L'arche, 2000

pas un accomplissement de l'histoire mais simplement « un solide progrès sans aucun terme prévisible » (p.46). De ce point de vue, bien que Lasch ne fasse pas là-dessus la clarté nécessaire, on trouvera là une des différences essentielles entre le marxisme et le progressisme libéral – dont il note par ailleurs la profonde parenté. Le marxisme, comme le christianisme, est bien un eschatologie, le communisme étant le nom générique désignant les finalités ultimes de la communauté humaine. Au contraire, le progressisme ne présuppose aucun arrêt, aucune finalité, mais un mouvement illimité. Ce qui stimule ce progrès, c'est le progrès matériel et l'innovation technique. En dépit de ses réticences – souvent tuées par les thuriféraires libéraux – Smith ne croit pas possible de résister au mouvement que fait naître l'aspiration à l'abondance. Cependant les faits ne tardent pas à démentir l'optimisme des progressistes. On doit bien constater que la croissance de la richesse s'accompagne de celle de la pauvreté et que les idéaux de la liberté individuelle se transforment en un idéal de la croissance illimitée des désirs et de la consommation et l'esprit civique cède la place à la préoccupation exclusive de la jouissance privée. Quand les progressistes affirment que l'idée de progrès est nécessaire pour stimuler les ardeurs des individus, Lasch note qu'au contraire, « l'idéologie progressiste mine l'esprit de sacrifice. Elle ne nous donne pas non plus un antidote efficace au désespoir, alors même qu'elle doit une partie substantielle de son attrait résiduel à la crainte que sa disparition nous laisse entièrement dans le désespoir. » (p.77)

L'espérance sans l'optimisme, telle est l'attitude morale que Lasch défend – il en donne un exemple passionnant quand il analyse le mouvement de Martin Luther King (p.353 sq.)

Seconde distinction conceptuelle qui révèle les antinomies du progrès, celle de la mémoire et de la nostalgie. Lasch remarque ainsi : « Si un étrange effet de l'idée de progrès est d'affaiblir la tendance à formuler des réserves intelligentes au sujet du futur, la nostalgie, sa jumelle idéologique, sape la capacité à faire un usage intelligent du passé. » (p.78) Pourquoi la nostalgie est-elle la « jumelle idéologique » du progrès ? Il y a cela au moins deux raisons.

La première est que celui qui est habitué aux louanges du progrès, la seule alternative ne peut-être que louanges d'un passé idéalisé. La nostalgie apparaît donc comme le symétrique obligé de la croyance aveugle aux « lendemains qui chantent ».

La deuxième raison réside dans la nature même de la nostalgie, souvenir des temps heureux, regret du paradis perdu, mal du pays qu'on a quitté. Si l'histoire est conçue comme un développement à la fois progressif et nécessaire, son modèle est celui de la croissance de l'individu et le passé apparaît nécessairement comme l'enfance. Mais si l'enfance est charmante, elle est aussi un état dont il faut sortir. Le couple nostalgie/progrès oppose ainsi un passé sans histoire, pétrifié, au présent dynamique, la simplicité à la complexité. Mais en même temps cette opposition institue une muraille entre le présent et le passé. Au contraire la mémoire ne s'inquiète pas de la perte du passé, si typique de la nostalgie, mais au contraire de la « dette permanente » à son égard. « Il arrive que la mémoire idéalise le passé, mais pas pour condamner le présent. Elle tire espoir et réconfort du passé afin d'enrichir le présent, et de faire face avec courage à ce qui nous attend. » (ibid.) Lasch montre en détail comment dans la formation de la mentalité progressiste américaine la nostalgie de l'enfance a joué un rôle décisif – les États-Unis ne sont-ils pas la nation dans encore dans l'enfance ?

Troisième topique des pensées du progrès, l'opposition entre communauté et société, pensée d'abord par la tradition sociologique (Tönnies, par exemple), permet de concevoir l'histoire comme un processus graduel dans lequel on passe du particulier à l'universel, du sentiment et du préjugé à la raison et la liberté. Le passage de la communauté à la société ne va pas sans regrets du passé (la communauté apporte la sécurité à l'individu), ni sans craintes (la « cage d'acier » du monde moderne selon Weber) : il y a bien une ambivalence morale de la pensée sociologique. Mais ce passage est cependant conçu comme inévitable. Ce processus a un nom dans la tradition sociologique aussi bien qu'économique : modernisation. Ici encore, comme le montre Lasch, le progressisme de Marx ne le cède en rien à celui des hérauts du capitalisme libéral. La « modernisation » telle qu'elle

est décrite par l'économiste Walt Rostow et qui se veut une réponse au marxisme – Rostow présente clairement son ouvrage comme une contribution à la lutte anti-communiste – n'est cependant qu'une reprise sous une autre forme du nécessitarisme économique qui caractérise le marxisme standard. Lasch montre que cette façon de voir ne permet absolument pas de comprendre les conflits auxquels sont confrontées nos sociétés. « Il devrait désormais être évident que le concept de modernisation ne nous renseigne pas plus sur l'histoire de l'Occident que sur celle du reste du monde. Plus nous en apprenons au sujet de cette histoire, plus le développement du capitalisme industriel en Occident paraît avoir été le produit d'une conjonction unique de circonstances, le résultat d'une histoire particulière qui ne donne l'impression d'avoir inévitable qu'a posteriori, ayant largement été déterminée par la défaite de groupes sociaux opposés à la production à grande échelle, et par l'élimination des programmes concurrents de développement économique. » (p.150) Évidemment on pourrait demander à l'auteur comme il explique cette défaite de ces groupes sociaux et l'élimination de ces projets différents. Il reste la pertinence de l'insistance sur la contingence du développement historique et l'exceptionnalisme occidental – des thèmes qu'on retrouve chez quelqu'un comme Immanuel Wallerstein.

La racine de la critique du progrès selon Lasch réside dans l'affirmation qu'il n'y a pas équivalence et peut-être pas compatibilité entre le progrès, tel qu'il est couramment défendu dans la pensée libérale aussi bien que marxiste, et la liberté. Lasch centre son analyse sur les mouvements de protestation anti-capitalistes qui ne s'inscrivent pas dans la perspective socialiste progressiste, ces mouvements dédaigneusement qualifiés de petits-bourgeois ou de populistes. La question centrale est, selon Lasch, celle de l'attitude à l'égard du salariat. Dans une note, il remarque d'ailleurs : « L'acceptation grandissante du travail salarié n'est qu'un indice de l'appauvrissement du débat politique au XXe siècle. Un autre indice en est la quasi-disparition des questionnements sur le travail. Au XIXe siècle, la population se demandait si le travail était une bonne chose pour le travailleur. Nous nous demandons aujourd'hui si les employés sont satisfaits de leurs postes. Un haut niveau de « satisfaction dans le travail » permet alors de répondre à ceux qui déplorent la division du travail, le déclin de la connaissance du métier, et la difficulté à trouver un travail susceptible de procurer aux travailleurs un sentiment de réalisation. Le principe libéral selon lequel chacun est le meilleur juge de ses intérêts bien compris interdit de demander ce dont la population a besoin, par opposition à ce qu'elle dit vouloir. Pourtant, les enquêtes consacrées à la « satisfaction dans le travail » et à la « morale » du travailleur ne sont guère encourageantes. Le rêve de s'épanouir dans les affaires, même s'il signifie des horaires écrasants et des résultats incertains, reste presque universellement attirant. » (p.190)

On peut constater comme un fait avéré que les illusions concernant le progrès sont sérieusement mises à mal. En effet, « la prédiction voulant que “nous soyons tôt ou tard tous prospères”, formulée avant tant de confiance il y a quelques années à peine, n'emporte plus l'adhésion. » (p.154) Cependant, Lasch prend immédiatement ses distances avec le catastrophisme – notamment tel qu'il est défendu dans certains milieux écologistes³. Le catastrophisme lui semble n'être que le revers de la rhétorique du progrès. Or, « on doit commencer par mettre en question le fatalisme qui imprègne dans sa totalité cette rhétorique du progrès et du désastre. » (p.155) Il existe une insatisfaction grandissante à l'égard du libéralisme et de toutes les pensées qui nous bercent en nous faisant croire que ce sera mieux demain. Une des preuves en est, selon Lasch, l'apparition du « républicanisme », tel qu'il a été repensé par J.G. Pocock, en particulier. L'« humanisme civique » et la « vertu républicaine » semble être des remèdes à cette situation. Cependant, Lasch prend ses distances avec ce nouveau républicanisme et ce langage de la citoyenneté qui « clarifie et obscurcit simultanément les enjeux politiques. » (p.157) Cette prise de distance avec un courant dont on pourrait, a priori, le

³ Et encore, Lasch ne connaissait pas Jean-Pierre Dupuy dont le point de départ dans son dernier livre *Pour un catastrophisme éclairé* (Seuil, 2002) est qu'il faut tenir la catastrophe pour certaine si on veut être capable de la prévenir.

croire proche permet de cerner l'originalité de ceux qu'étudie en priorité Lasch, à savoir les populistes. Ainsi, il montre que des gens comme Thomas Paine ne rentrent pas dans les catégories définies par Pocock ; ils sont républicains par certains aspects et libéraux par d'autres, anti-républicains par certains autres aspects ou encore anti-libéraux. Le populisme ne peut donc pas rentrer dans les catégories traditionnelles de la philosophie politique. Ainsi Paine doit-il être vu « comme l'un des fondateurs d'une tradition populiste qui s'inspirait du Republicanisme comme du libéralisme, mais combinait ses éléments jusqu'à parvenir à un résultat inédit. » (p.165) Lasch consacre tout un développement à Locke.

Contrairement à Pocock qui en fait un pur libéral, il souligne que la pensée de Locke est finalement complexe et qu'il n'est pas un pur et simple apologiste de l'enrichissement personnel et qu'il a parfaitement conscience des inconvénients et des effets indésirables de ce « progrès ».

Lasch s'appuie également sur des écrivains souvent classés comme « réactionnaires », ainsi Carlyle. Ces « personnalités paradoxales » « défiaient la canonisation de gauche mais avaient généralement plus de choses intéressantes à dire sur la vie moderne que ceux qui marchaient au pas derrière la bannière du progrès » (p.218). Il interroge également la tradition calviniste, mais aussi la philosophie d'Emerson. On remarquera également le passage qu'il consacre à William James (p.255 et sq.) et à Georges Sorel (p.275 et sq.). Dans ces sources variées, il voit des analyses et des questionnements qui donnent tout son sens au mouvement populaire de réaction contre le progrès. Lasch souligne et analyse avec beaucoup de finesse l'importance des facteurs religieux, ou, plus précisément, la manière dont la religion – singulièrement le puritanisme – va être l'expression des réticences et des critiques du « progressisme ». C'est vrai d'Emerson et de James dont il interprète la philosophie dans le cadre d'une renaissance du puritanisme, mais c'est également le cas du mouvement de Martin Luther King. Or, Lasch, à la différence des « progressistes » n'interprète pas ce rapport au religieux sur le mode de la fausse conscience, mais bien comme une expression critique de la réalité du monde vécu. « Les théories sociales issues des Lumières, qui affirment qu'une maîtrise scientifique de la nature devrait "exorciser" la peur et la crainte, et donc faire naître chez les hommes et les femmes un sentiment de sécurité, ne peuvent expliquer pour quelles raisons tant d'entre eux se sentent plus que jamais menacés et tendent, par conséquent, à se penser comme les victimes impuissantes des circonstances. Pas plus de telles théories ne peuvent-elles expliquer pour quelles raisons la résistance la plus efficace au sentiment d'impuissance dominant, ces dernières années, a précisément été le fait des populations qui avaient les meilleures raisons du monde de se présenter comme des victimes, à savoir le peuple noir du Sud, opprimé dans un premier temps par l'esclavage, par la répression politique et système pervers de ségrégation raciale ensuite. » (p.349)

Le populisme, défini par Lasch, regroupe plusieurs mouvements de contestation du mode de production capitaliste ; il possède indéniablement des traits républicains classiques : la défense de l'indépendance des individus, l'attachement aux traditions et aux vertus de la communauté, le goût de l'effort et du travail bien fait et le sens des limites. Mais il est aussi lié à la propriété individuelle, garante de l'indépendance. Les premiers représentants de ce courant populiste, Brownson, Cobbett et même Paine, caractérisent « une certaine tradition qui se distingue par son scepticisme quant aux bénéfices du progrès commercial, et plus particulièrement par la crainte que la spécialisation sape les fondations sociales de l'indépendance morale. » (p.178) Mais ce qui intéresse plus spécifiquement Lasch, c'est la question du salariat. Dans l'historiographie, notamment marxiste, les mouvements qui au XVIII^e et XIX^e siècle s'opposent au travail salarié sont soit purement et simplement passés sous silence, soit considérés comme condamnés par le sens de l'histoire. Pourtant quand, en 1826, Langston Billesby, un imprimeur de Philadelphie, constate que le salariat met fin au « choix de travailler ou non » et que c'est là « l'essence même de l'esclavage » (cf. p.185), c'est une question absolument fondamentale qui est posée. Artisans, paysans, face à la montée en puissance du capitalisme et des pouvoirs financiers, les « populistes » défendent une « éthique du producteur » contre les parasites représentés par les banques. Il s'agit d'une éthique qui « n'était pas "libérale" »

ou “petite-bourgeoise”, au sens où le XX^e siècle entend ces termes. Elle était anticapitaliste, mais ni socialiste, ni social-démocrate, à la fois radicale, révolutionnaire même, et profondément conservatrice ; et elle mérite pour ces raisons une attention plus soutenue, quant à ses particularités, que celle qu’elle a habituellement suscitée. » (p.187) La thèse de Lasch, peut-être discutable, mais en tout cas stimulante, est que ce mouvement n’est pas limitée aux mouvements populistes américains – jusqu’au parti des fermiers de La Follette entre les deux guerres mondiales. C’est une caractéristique des premiers pas du mouvement ouvrier en Europe aussi. Et la radicalité même des revendications du mouvement ouvrier naissant tient à ce que ce n’est pas d’abord un mouvement de salariés, mais qu’il est au contraire dominé par les artisans et quand il s’agit de salariés, il s’agit d’ouvriers qualifiés liés entre eux par la possession d’un métier au sens entier du terme – avant que les métiers ne deviennent des emplois ! Évidemment, Lasch cite le cas américain des Knights of Labor, aux origines du syndicalisme aux USA. Mais c’est aussi vrai en Europe, en Angleterre ou en France avec la place singulière que joua le proudhonisme et ses diverses variantes. Après tout, les paroles de l’Internationale disent « producteurs, sauvons-nous nous-mêmes ! ». Ce n’est pas l’union des prolétaires mais l’union des producteurs qui est revendiquée et les producteurs sont aussi bien les ouvriers que les artisans, les petits patrons et les fermiers et métayers. Et si la perspective ouverte est celle de la coopération, il ne s’agit pas comme chez Marx du processus qui exproprie les expropriateurs, mais au contraire d’un moyen de combat pour empêcher l’expropriation du travailleur indépendant ou pour rétablir ici et maintenant « la propriété individuel des moyens de production ».

Ce qui intéresse Lasch chez Sorel comme chez les socialistes de la Guilde (G.D.H. Cole) c’est comment la critique du « progressisme », des valeurs hédonistes de la société capitaliste se combine avec une certaine conception du rôle du mouvement ouvrier et syndical. Chez Sorel, le syndicalisme révolutionnaire et la violence ouvrière sont exaltés comme des instruments de régénération morale. Les luttes ouvrières, dans cette perspective, ne devraient pas vraiment se concentrer sur les questions matérielles, et la revendication du « contrôle ouvrier » doit être étroitement liée à celle d’un « travail noble ». Sorel affirmait qu’en limitant la lutte aux revendications matérielles, les ouvriers ne « fourniraient pas plus d’occasions à l’héroïsme de se manifester que lorsque des syndicats agricoles discutent du prix du guano avec des marchands d’engrais. » Cependant, Lasch fait remarquer : « S’il entendait par là que les ouvriers devaient imposer un contrôle sur l’industrie au lieu de simplement négocier simplement un partage plus important des profits, son conseil était un conseil de bon sens syndicaliste. Il n’en restait pas moins quelque peu mystérieux de savoir comment les ouvriers en viendraient à assurer un contrôle de l’industrie sans discuter du prix du guano et d’autres problèmes terre-à-terre. Trop d’emphase portée sur l’héroïsme pouvait facilement faire dévier le mouvement syndicaliste de la question du contrôle ouvrier de la production vers la pompe et le spectacle des grèves qui ne laissaient, derrière une histoire légendaire, aux générations suivantes qu’un simple arrière-goût — comme dans le cas de l’IWW (*Industrial Workers of the World*) aux États-Unis, mais rien sur le plan des réalisations concrètes. » (p.285) C’est donc l’idéologie du contrôle ouvrier de la production qui empêche le syndicalisme de tomber dans la mystique du « combat ».

La question du contrôle ouvrier conduit aux tentatives des socialistes britanniques de la Guilde de réconcilier syndicalisme et collectivisme. Si le problème de la révolution sociale se réduit à la question du changement de maître, elle est, en effet, d’un intérêt limité. Les socialistes de la Guilde tenaient les syndicats pour des « gouvernements embryonnaires ». Cole réhabilite le terme de « corporation », en soulignant qu’il ne peut évidemment avoir le même sens qu’au XIV^e siècle. La ligne de fracture au sein du mouvement ouvrier, telle que l’établit Lasch, opposerait ainsi ceux qui font de la pauvreté la question centrale (les progressistes, les sociaux démocrates) contre ceux qui placent l’abolition de la domination au premier rang des revendications. Les premiers vont naturellement aller dans le sens du progrès capitaliste – qui prépare, même contre son gré – les conditions de l’abondance. Les seconds vont plus volontiers s’opposer au moins à certaines formes de ce

« progrès », la centralisation de la production, l'expropriation des savoirs ouvriers. Alors que les progressistes voient dans la diminution du travail et la propagation des loisirs des éléments fondamentaux de l'amélioration de la condition ouvrière, les seconds vont plutôt défendre la valeur du travail bien fait. Si les valeurs morales importent peu aux progressistes, à la recherche de la paix et du bien-être, les syndicalistes vont au contraire défendre l'honneur, la fierté, le courage du combattant, le sens de la solidarité.

Bien sûr, cette opposition ne peut être considérée absolument et, en pratique, les positions des uns et des autres sont toujours bien plus complexes. Mais Lasch construit là un dispositif conceptuel qui, en premier lieu, permet de comprendre des combinaisons historiques atypiques au regard de la conception progressiste tant des marxistes que de la gauche social-démocrate ou libérale. L'existence d'un mouvement ouvrier à la fois anti-capitaliste et « réactionnaire », à la fois violemment opposé à l'ordre existant – encore une fois les wobblies (les partisans des I.W.W.) en sont un exemple particulièrement frappant – et, en même temps, ancré dans les traditions. En second lieu, la polarisation construite par Lasch rend compte de ce sur quoi s'ouvre le livre, « l'obsolescence du clivage entre la droite et la gauche » (p. 23 et sq.).

Il est clair que la manière dont Lasch pose cette question est fortement « américanocentrée ». Par exemple, la critique qu'il conduit de la manière dont les libéraux – au sens américain du terme – se sont progressivement perçus comme une « minorité civilisée » au milieu de la masse réactionnaire du peuple américain ne trouve pas d'équivalent en Europe jusqu'aux années 70, où le mouvement ouvrier avait une indépendance suffisante pour véhiculer sa propre conception du progrès sans laisser aux minorités éclairées ce soin. Cependant, l'affaiblissement des organisations ouvrières traditionnelles, la pulvérisation sociale de la classe ouvrière ont conduit de ce côté-ci de l'Atlantique à la percée sous les espèces de la « gauche sociétale » de phénomènes absolument comparables à ceux que connaissaient depuis déjà longtemps les États-Unis. C'est-à-dire à une situation où les esprits libéraux et progressistes constatent d'air désolé que le progrès n'est guère compatible avec le gouvernement du peuple par le peuple... avant de s'en remettre aux experts, mieux qualifiés que les tribuns pour savoir ce qui bon ou non (cf. p.391). La question du racisme offre un bon exemple de cette impuissance politique de la pensée libérale progressiste. En 1950, l'ouvrage « *La personnalité autoritaire* » de Nevitt Sanford va essayer de montrer sur la base d'enquêtes sociologiques que le racisme s'enracine dans des attitudes archaïques et dans « l'esprit de clocher tribal ». La vulgate progressiste trouve là sa base scientifique : il suffit de déraciner cette « esprit de clocher » et de lutter contre l'ignorance pour éradiquer le racisme. Lasch oppose ces illusions dangereuses aux travaux de Horkheimer et Adorno⁴, notamment dans la *Dialectique de la raison* (1947) : « Horkheimer et Adorno avançaient que la “raison” était une partie du problème, pas sa solution. Bien que la raison libérât le genre humain de la superstition et de la soumission à l'autorité, elle faisait disparaître toute conscience des limites naturelles aux pouvoirs humains. Elle donnait lieu à la dangereuse fantaisie qui veut que l'homme puisse remodeler à sa guise à la fois le monde naturel et la nature humaine même. La raison transformait la philosophie morale en ingénieriesociale ... » (p.404). À l'antiracisme progressiste, Lasch oppose l'analyse de Hannah Arendt⁵ qui montre la spécificité moderne du racisme, né non pas de l'ancienne communauté et de « l'esprit de clocher » mais bien de la dissolution de la communauté politique traditionnelles – elle montre de façon convaincante que le nazisme n'est pas un produit de l'État-nation mais bien de la destruction de l'État-nation par l'impérialisme.

⁴ L'ouvrage de Sanford était pourtant préfacé par Horkheimer ...

⁵ cf. *Les origines du totalitarisme*

UN LIEU COMMUN SUR LA CLASSE OUVRIÈRE ET LES CLASSES MOYENNES

Levison relève que le *Bureau of Statistics* exclut les employés de bureau, les vendeurs et les salariés du tertiaire de la catégorie des professions manuelle. La plupart des postes ainsi omis sont répétitifs et pauvrement rémunérés. Le secteur tertiaire, par exemple, inclut les concierges, les agents de sécurité, les policiers, les pompiers, les garçons de restaurant, les serveuses, les cuisiniers, les aides serveurs, les plongeurs, les femmes de chambre, et les chasseurs. À reclasser ces trois catégories – employés de bureau, vendeurs, et salariés du tertiaire dans le secteur du travail manuel, le pourcentage d'ouvriers dans la population augmente spectaculairement. Il a augmenté au fil du temps tout autant, passant de 50 % en 1900 à 70 % en 1970. Cette situation indique que les ouvriers ne peuvent être envisagés comme faisant partie de la classe moyenne qu'à la condition de considérer qu'ils occupent une position intermédiaire entre les classes supérieures d'un côté et le sous-prolétariat », en majorité noir et hispanique de l'autre.

Un deuxième exemple se trouve dans la critique libérale du maccarthysme comme une forme du populisme traditionnel aux États-Unis. Lasch note que « les libéraux ignoraient à quelques exceptions près les tensions internationales qu'exploitait McCarthy. La majorité d'entre eux refusait d'admettre que la politique de confinement de Truman et son *domestic loyalty program* avaient contribué à générer l'hystérie anticommuniste qui se retournait désormais contre Truman lui-même et ses principaux conseillers. » (p.413) Sur ces deux exemples comme sur beaucoup d'autres on voit bien que c'est de nous qu'il s'agit – et pas seulement des Américains des années 50. L'identification du populisme et du fascisme est aussi un des classiques de la littérature américaine de ces années-là, tout l'analyse du populisme comme « autoritarisme de la classe ouvrière » (p.416). Lasch rappelle que, sur la base de ces analyses, les libéraux qui s'inquiétaient jadis du déclin de la participation populaire à la vie politique en viennent « désormais à se demander s'il ne fallait pas se féliciter de "l'apathie" dans la mesure où elle réduisait le danger que des personnes "accablées par leur statut", cherchant désespérément, telle qu'Adorno les dépeignait, une "reconnaissance sociale", trouvent des exutoires politiques à leur "rage sociale refoulée". » (p.417) Sur toutes ces questions, Lasch montre en détail le mépris colossal des sociologues, psychologues et tutti quanti à l'égard des ouvriers et « l'étroitesse d'esprit éduquée » des élites : en cela aussi, nous sommes directement

concernés.

Le dernier chapitre est consacré au « populisme droitier » et à la « révolte contre le libéralisme », c'est-à-dire à la montée des conservateurs derrière Reagan et à la réaction contre les idées libérales – notamment en matière de déségrégation sociale et raciale. Contre les interprétations habituelles qui mettent en cause une classe ouvrière embourgeoisée réagissant aux questions raciales, Lasch montre que « une bonne partie du mécontentement de leur mécontentement [celui de la classe ouvrière et des fractions les plus modestes de la classe moyenne] à l'encontre du libéralisme est étrangère aux problèmes raciaux. Ce mécontentement constitue en partie une réaction au type de paternalisme irréfléchi qui incite les libéraux à se considérer comme des "bienfaiteurs" auprès des populations paupérisées. » (p.432) Une analyse que les belles âmes de la gauche française auraient dû lire, avant de vanter leur célèbre « bilan » tout en courant derrière les obsessions sécuritaires et anti-immigrés.

La lecture de *Le seul et vrai Paradis* n'apporte pas de réponse décisive et tranchée aux questions qui se posent aujourd'hui à tous ceux que l'organisation sociale existante ne satisfait et qui se résignent mal à ce que l'augmentation de la production matérielle et de la consommation soit le seul horizon qu'on puisse encore laisser ouvert pour l'humanité. Dans le désordre, voici quelques unes de ces questions :

- Quelle est la question centrale ? Pauvreté et exclusion ou domination et exploitation ? Évidemment, pauvreté et « exclusion » (le terme est extraordinairement connoté idéologiquement, mais laissons cela de côté) sont des problèmes graves. Cependant, si on admet qu'ils sont des conséquences d'une organisation sociale porteuse en elle-même, même dans l'abondance relative garantie à certaines couches du salariat, de domination, de liquidation du sens de la liberté publique⁶, alors les « solutions » à apporter sont fondamentalement différentes.
- Doit-on accepter comme nécessaire historiquement le mouvement qui dissout les communautés traditionnelles, en premier lieu les communautés politiques, au nom d'un universalisme aussi abstrait que l'individualisme dont il est le pendant ? Cette question est reliée à la précédente. N'est-ce pas la constitution de vastes ensembles centralisés qui ôte toute efficacité à la démocratie ? L'autonomie est-elle possible à une échelle supérieure aux niveaux locaux ou au niveau des petites nations ?
- Doit-on continuer de revendiquer tout ce qui permet de fuir le travail ou d'en diminuer le poids (réduction du temps de travail) ou, au contraire, n'est-ce pas le rapport salarié lui-même qui est maintenant en cause ? D'un certain point de vue, les patrons l'ont compris qui ont utilisé à leur profit et en vue d'augmenter la domination et l'exploitation, le refus du salariat et l'aspiration à contrôler son propre travail. Ainsi les « externalisations » d'activités réalisées auparavant dans les entreprises et désormais confiées à des petites entreprises, souvent montées par des anciens ouvriers ou cadres.⁷
- Est-il possible de construire un mouvement de lutte contre l'organisation sociale capitaliste, sans reprendre appui sur un certain nombre de valeurs morales – le goût de l'effort, l'honnêteté et l'honneur, le sens des limites, bref tout ce par quoi Orwell définit une société décente ? La désertion de la gauche par une fraction importante des classes populaires pose brutalement cette question. Il ne s'agit pas évidemment de s'adapter aux préjugés, souvent effectivement réactionnaires, qui se sont développés chez les ouvriers « français de souche », mais d'en finir avec la critique déracinée de la gauche officielle – une critique qui se réduit finalement au mépris ancestral des intellectuels pour les travailleurs ordinaires – au profit d'une critique enracinée, c'est-à-dire une critique qui ne s'arrête pas à des manifestations superficielles parfois déplaisantes mais en comprend réellement le fondement social et psychologique et trouve des forces de transformation politique.⁸

Faute de s'atteler à répondre à ces questions, il est à craindre que nous ne soyons condamnés encore pour pas mal de temps à la déploration et à l'excitation impuissante.

Appendice

Quelques regrets pour terminer concernant l'édition française du livre. Alors que Lasch multiplie les citations et les renvois, on ne dispose d'aucun système de référencement. Les citations nous sont données sans même que soit précisée l'œuvre d'où elles sont tirées – ce qui est tout de même la moindre des exigences pour qui ne croit pas l'auteur sur parole et veut s'assurer non seulement de l'exactitude de la citation, mais encore du fait qu'elle n'est pas prise hors contexte. Plus ennuyeux encore : le texte original s'accompagnait d'une importante bibliographie que l'éditeur français a cru bon de supprimer pour la remplacer par une bibliographie de son cru, au motif que « la majeure partie de ces sources n'est pas accessible au lecteur français ». On aurait pu laisser au lecteur la possibilité de vérifier par lui-même qu'il n'en est pas ainsi. Le traducteur nous donne donc, outre

⁶ Il faudrait reprendre ce que dit à ce sujet Hannah Arendt dans « *Qu'est-ce que la liberté ?* » (in *La crise de la culture*, édition Folio/Gallimard)

⁷ L'Italie du Nord est un exemple paradigmatique de ce processus.

⁸ C.Lasch reprend l'opposition critique déracinée/critique enracinée à Michael Walzer.

quelques ouvrages qui sont cités dans le livre, des ouvrages qui « entretiennent un rapport » avec lui. On se demande bien quel critère a présidé à ces choix. Ainsi de nombreuses références sont tout simplement anachroniques ou arbitraires (on cite des ouvrages parus en 2002 et dont Lasch n'avait évidemment aucune idée) et surtout des oublis curieux ne manquent pas. Ainsi, alors que Lasch consacre tout un passage à Sandel, on cherchera en vain une référence au livre Michael Sandel, « *Le libéralisme et les limites de la justice* », traduit en français depuis plusieurs années. Cité abondamment, Dewey n'apparaît pas non plus dans cette bibliographie, alors que, là aussi, d'assez nombreuses sources sont « accessibles au lecteur français ». Même chose pour Paine, Carlyle, etc. Par exemple, Carlyle est longuement analysé et Lasch consacré plusieurs pages à son roman, Sartor Resartus ; la bibliographie l'ignore alors qu'il a été publié en collection bilingue chez Aubier en 2001. Peut-être Lasch aurait-il mérité une véritable édition scientifique ?

Denis COLLIN ©2003