

*Le texte traduit et publié ici, paru initialement en 2006 dans la [New Left Review](#), cherche à offrir une « boussole de l'émancipation », afin de permettre à celles et ceux qui n'ont pas abandonné la perspective d'un dépassement du capitalisme, de s'orienter dans la recherche d'une alternative. Cet article s'inscrit dans un projet intellectuel plus large, dont le livre *Envisioning Real Utopias*, paru en 2010, est la manifestation.*

*Erik Olin Wright est un sociologue américain, actuellement président de l'American Sociological Association. Dans les travaux qui l'ont fait connaître (notamment son ouvrage *Classes*, publié en 1985), il a travaillé au cœur du paradigme marxiste pour refonder une théorie des classes sociales capable de saisir les changements qui ont affecté les structures sociales des pays industrialisés.*

*Plus récemment, il a tenté dans son livre *Class Counts* (1997) de mettre en œuvre, sur la base de cette refondation théorique, une vaste observation empirique de la structure sociale de plusieurs de ces pays (notamment les États-Unis, le Canada, la France, la Suède, etc.). Actuellement, Erik Olin Wright s'attache à penser les voies d'une alternative socialiste.*

Durant l'essentiel du 20^e siècle, le socialisme a constitué la matrice idéologique principale pour élaborer des alternatives au capitalisme et imprimer une direction aux luttes anticapitalistes, y compris quand l'émergence d'un ordre socialiste n'était pas un objectif politique immédiat. Si les dispositifs institutionnels spécifiques historiquement associés au socialisme sont désormais considérés comme incapables d'accomplir leurs objectifs, bien des critiques traditionnellement adressées par les socialistes au capitalisme semblent plus pertinentes que jamais : les inégalités, la polarisation économique et l'insécurité de l'emploi s'accroissent ; de gigantesques entreprises dominent les médias et la production culturelle ; la politique est de plus en plus contaminée par l'argent et insensible à ceux et celles qui en sont privés. Le besoin d'une alternative claire au capitalisme s'affirme plus que jamais.

Mon objectif dans ce texte consiste à penser une alternative socialiste au capitalisme, en prenant pour point de départ le fait que le terme « *social* » se trouve aussi bien dans l'expression « *social-démocratie* » que dans « *socialisme* » [1]. Ce terme est habituellement employé pour désigner un engagement en faveur du bien-être général de la société, par opposition aux intérêts étriqués d'élites particulières. Dans ses versions les plus radicales, la « *propriété sociale* » est distinguée de la « *propriété privée* » ; mais en pratique la première a souvent été rabattue sur la propriété étatique, et le terme « *social* » n'a par conséquent pas une grande valeur analytique. Je défendrai l'idée que le « *social* » renvoie à un ensemble de principes et de perspectives qui distinguent le socialisme aussi bien du capitalisme que de ce qui peut être considéré comme une réponse purement étatiste au capitalisme. Ces principes s'articulent autour de ce que j'appellerai l'« *appropriation sociale* » (*social empowerment*) [2]. Dans la première partie, le problème de l'élaboration d'une nouvelle conception du socialisme sera situé dans le cadre d'un projet plus large de théorie sociale émancipatrice. La deuxième partie présente une critique générale du capitalisme, qui met en lumière les problèmes auxquels le socialisme prétend apporter une solution. La troisième partie explore le problème général des alternatives institutionnelles crédibles que l'on peut opposer aux structures existantes de pouvoir et de privilège. C'est là que je développerai l'idée d'appropriation sociale, et que j'expliquerai ce qu'implique un socialisme reposant sur ce fondement. La quatrième partie proposera une cartographie des voies vers l'appropriation sociale, qui contiendra les principes d'un socialisme « *social* ». La cinquième partie permettra de conclure cette réflexion par une discussion du problème de la transformation.

I. Les tâches d'une science sociale émancipatrice

Une science sociale émancipatrice, au sens le plus général, cherche à générer des connaissances pertinentes du point de vue du projet collectif de contestation de l'oppression humaine, et à créer les conditions dans lesquelles les individus peuvent vivre des vies épanouies. L'appeler *science* sociale, plutôt que critique ou philosophie sociale, revient à reconnaître l'importance, pour cette tâche, de la connaissance scientifique systématique du fonctionnement du monde^[3]. Et les appeler *sociales* implique que l'émancipation dépend de la transformation du monde social dans son ensemble, et non pas seulement de chaque personne prise individuellement. Pour accomplir sa mission, une science sociale émancipatrice est confrontée à trois tâches élémentaires : d'abord, élaborer un état des lieux systématique et une critique du monde tel qu'il est ; ensuite, imaginer des alternatives viables ; enfin, analyser les obstacles, les possibilités et les dilemmes de la transformation. Selon les époques, l'une ou l'autre de ces tâches peut être plus impérieuse que les autres, mais chacune est nécessaire pour élaborer une théorie émancipatrice complète.

Le point de départ, pour fonder une science sociale émancipatrice, ne consiste pas seulement à montrer que la souffrance et les inégalités dans le monde existent. Il consiste à démontrer que l'explication de ces maux réside dans les caractéristiques spécifiques des institutions et des structures sociales existantes, et à révéler la façon dont elles nuisent à la population. Par conséquent, la première tâche tient dans le constat et la critique du processus causal qui génère ces problèmes.

Cet aspect est souvent le plus systématiquement développé par la science sociale émancipatrice. Dans le cas du féminisme, par exemple, nombre de textes ont pour objet l'analyse de la manière dont les relations sociales et les institutions existantes génèrent différentes formes d'oppression des femmes. Le point focal de ces recherches est de montrer que les inégalités de genre ne sont pas « *naturelles* », mais qu'elles sont le produit de processus sociaux. Des études consacrées aux marchés du travail ont mis en évidence la ségrégation sexuelle du travail, des systèmes d'évaluation qui dénigrent des traits culturels définis comme « *féminins* », la discrimination structurant les procédures de promotion, ou des dispositifs institutionnels qui désavantagent les mères qui travaillent. Les études féministes de la culture ont montré comment un large spectre de pratiques dans les médias, l'éducation, la littérature, etc., a renforcé et renforce les identités de genre et les stéréotypes. Les théories féministes de l'État ont insisté sur le fait que les structures et les politiques étatiques favorisent systématiquement la subordination des femmes et différents types d'inégalités de genre. Un ensemble d'observations similaires pourrait être fait à propos de recherches empiriques inspirées par les traditions du mouvement ouvrier, par des théories de l'oppression raciale et par l'environnementalisme radical.

Le constat et la critique sont étroitement liés à des conceptions de la justice sociale et des théories normatives. Dire d'un dispositif social qu'il génère des « *maux* » implique la présence dans l'analyse d'un jugement moral. Derrière toute théorie émancipatrice, on trouve une théorie implicite de la justice, c'est-à-dire une conception des conditions à remplir afin que les institutions d'une société puissent être considérées comme justes. Une exploration exhaustive de la théorie normative qui sous-tend la critique du capitalisme dépasse les objectifs de cet article. Reste que, pour le dire brièvement, les analyses qui suivent sont animées par ce que l'on pourrait appeler une conception de la justice *radicale, démocratique et égalitaire*. Celle-ci repose sur deux affirmations normatives générales, l'une concerne les conditions de la justice sociale, l'autre celles de la justice politique :

- la justice sociale : dans une société juste, tout le monde dispose *grosso modo* d'un accès égal aux moyens matériels et sociaux pour vivre des vies épanouies.

- la justice politique : dans une société politiquement juste, tout le monde participe au même titre au

contrôle collectif des conditions et des décisions qui affectent le destin commun. Il s'agit là d'un principe d'égalité politique aussi bien que de participation démocratique et collective.

Ensemble, ces deux affirmations en appellent à une société qui approfondisse la qualité de la démocratie, et élargisse son rayon d'action, dans des conditions d'égalité sociale et matérielle radicales. Tout le problème, bien entendu, est de montrer la façon dont ces deux principes peuvent être mis en pratique.

Développer des alternatives

La deuxième tâche d'une science sociale émancipatrice est de développer une théorie cohérente et crédible des alternatives possibles aux institutions existantes et aux structures sociales, qui éliminent, ou, à tout le moins, réduisent significativement, les maux qu'elles génèrent. Ces alternatives doivent être élaborées et évaluées selon trois critères différents : leur désirabilité, leur viabilité et leur faisabilité. Ces critères sont liés entre eux par une forme de hiérarchie : toutes les alternatives désirables ne sont pas nécessairement viables, et toutes les alternatives viables ne sont pas atteignables.

L'exploration des alternatives *désirables*, sans les contraintes de la viabilité ou de la faisabilité, est le domaine de la théorie sociale utopienne (*utopian social theory*), et d'une partie importante de la philosophie politique normative. Souvent, ces débats s'avèrent faibles du point de vue institutionnel, l'accent étant généralement mis sur l'énonciation de principes abstraits plutôt que sur des projets institutionnels concrets. Ainsi, l'aphorisme marxiste qui présente le communisme comme une société sans classe régie par le principe « *à chacun selon ses besoins, de chacun selon ses capacités* », ne dit rien des dispositifs institutionnels qui rendraient ce principe opérant. De même, les théories libérales de la justice développent les principes qui devraient être intégrés aux institutions d'une société juste, mais sans se demander systématiquement si des structures soutenables et robustes peuvent être conçues pour réaliser ces principes dans la forme pure sous laquelle ils sont exprimés^[4]. Bien que des discussions de ce type pourraient grandement contribuer à clarifier nos valeurs et à affermir notre engagement moral en faveur du changement social, elles contribuent peu à la tâche pratique de construction des institutions, ou à accroître la crédibilité des critiques adressées aux institutions existantes.

L'étude d'alternatives viables, en revanche, interroge les hypothèses de transformation des structures sociales existantes pour déterminer si, une fois mises en œuvre, elles feraient advenir efficacement les objectifs émancipateurs qui les ont motivées. L'exemple le plus connu en est peut-être la planification centralisée, la forme classique utilisée pour mettre en œuvre des principes socialistes. Les socialistes considéraient que le sort de la population serait amélioré si une économie rationnellement planifiée remplaçait l'anarchie des marchés, à travers des institutions fondées sur la planification centralisée intégrale. Mais les conséquences imprévues, « *perverses* », de la planification centralisée ont subverti les objectifs initiaux, ce qui a eu pour conséquence que rares sont aujourd'hui ceux qui considèrent cette solution comme une alternative émancipatrice viable au capitalisme.

La viabilité d'un projet institutionnel spécifique, bien entendu, n'est pas affaire de « *tout ou rien* ». Elle dépend de manière cruciale de différentes conditions collatérales. Par exemple, un revenu garanti généreux et inconditionnel peut être viable dans un pays où l'on rencontre une éthique du travail forte et culturellement enracinée et un sens de l'obligation collective, mais non dans une société hautement atomisée et consumériste. Ou alors, un revenu garanti peut être viable dans une société qui a développé depuis un certain temps un État-providence généreux sur le plan de la

redistribution, basé sur des programmes sociaux ciblés, mais non dans une société dotée d'un État-providence faible et limité. Les discussions portant sur la viabilité, par conséquent, incluent les conditions contextuelles de possibilité pour que des projets particuliers fonctionnent convenablement.

L'exploration d'alternatives viables met entre parenthèses la question de leur faisabilité pratique dans les conditions sociales existant actuellement. Certains doutent de l'intérêt de discuter théoriquement d'alternatives viables si elles ne sont pas concrètement réalisables. La réponse à ces sceptiques est qu'il y a tant d'incertitudes et de contingences concernant ce que l'avenir nous réserve que nous ne pouvons pas savoir à l'avance quelles seront les limites futures de la faisabilité. Compte tenu de ces incertitudes, il y a deux raisons pour lesquelles il est important de disposer d'analyses claires du spectre des alternatives viables. En premier lieu, développer de telles alternatives dès à présent rend plus probable, si les circonstances futures élargissent les frontières du possible, que les forces sociales engagées en faveur d'une transformation émancipatrice soient en position d'énoncer des stratégies pratiques pour mettre en œuvre ces alternatives. En second lieu, les limites de ce qui est réalisable dépendent en partie des croyances à propos du type d'alternative que nous concevons comme viable. Il s'agit d'un argument sociologique crucial : les limites sociales de ce qui est possible ne sont pas indépendantes des croyances portant sur ces limites. Lorsqu'un physicien affirme qu'il y a une limite à la vitesse maximale à laquelle un objet peut voyager, il s'agit d'une contrainte objective et impossible à transgresser, qui opère indépendamment de nos croyances à propos de la vitesse. Dans le cas de la société, en revanche, les croyances concernant les limites affectent ce qui est possible de manière substantielle. Développer des analyses convaincantes des alternatives viables est par conséquent partie intégrante du processus par lequel ces limites peuvent elles-mêmes être changées.

Il n'est pas aisé de développer un argument crédible concernant l'idée qu'« *un autre monde est possible* ». Les gens naissent dans des sociétés toujours déjà construites, dont ils apprennent et intériorisent les règles en grandissant. Ils sont préoccupés par les tâches quotidiennes qui leur permettent de gagner leur vie, et confrontés aux peines et aux plaisirs de l'existence. L'idée que le monde social pourrait être délibérément et positivement transformé de manière fondamentale leur paraît improbable, parce qu'il est difficile d'envisager une alternative profondément meilleure et praticable, mais aussi parce qu'il est difficile d'imaginer défier avec succès les structures de pouvoir et de privilège pour faire advenir cette alternative. Ainsi, même si l'on accepte le constat et la critique des institutions existantes, la réaction la plus naturelle réside probablement dans un fatalisme consistant à penser que rien ou presque ne peut être fait pour que les choses changent.

Ce fatalisme pose un sérieux problème à ceux qui sont engagés dans la correction des injustices du monde social existant. Une stratégie possible, bien sûr, est de renoncer à développer des scénarios scientifiquement crédibles du changement social radical, et de tâcher plutôt de créer une perspective enthousiasmante en faveur d'une alternative souhaitable, basée sur la colère envers les inégalités de la planète et remplie d'espoir et de passion à propos des potentialités humaines. Parfois, des visions charismatiques de ce genre ont constitué une force mobilisatrice importante. Mais il est peu probable qu'ils forment une base suffisante pour transformer le monde en générant une alternative émancipatrice durable. L'histoire est pleine de victoires héroïques contre des structures d'oppression, suivies par la tragique apparition de nouvelles formes de domination et d'inégalité. La deuxième tâche de la science sociale émancipatrice, par conséquent, est de développer de manière aussi systématique que possible une conception scientifiquement fondée d'institutions alternatives viables.

Développer des théories cohérentes d'alternatives *faisables* est un élément central du travail d'élaboration des stratégies du changement social. Il s'agit d'une tâche difficile, non seulement parce que l'évaluation de ce qui est faisable conduit souvent à prendre ses désirs pour la réalité,

mais aussi parce que les conditions futures qui affecteront les perspectives stratégiques de long terme sont fortement contingentes. Qui plus est, comme dans le cas de la viabilité, la faisabilité ne repose pas sur une dichotomie simple : différents projets de transformation institutionnelle ont des chances diverses d'être mis en œuvre. La probabilité qu'une alternative viable puisse être réalisée à l'avenir dépend de deux types de processus. En premier lieu, des stratégies consciemment poursuivies et du pouvoir relatif des acteurs sociaux qui soutiennent ou s'opposent à l'alternative considérée. En second lieu, de la trajectoire dans le temps d'un large spectre de conditions sociales et structurelles qui affectent les chances de succès de ces stratégies. Cette trajectoire est le produit d'effets non voulus et cumulés de l'activité humaine, mais elle est aussi le fruit de stratégies conscientes des acteurs visant à transformer les conditions de leurs propres actions. La faisabilité d'une alternative dépend ainsi du degré auquel des stratégies cohérentes et convaincantes peuvent être formulées, qui à la fois contribuent à créer les conditions de mise en œuvre des alternatives futures, et disposent du potentiel de mobilisation des forces sociales nécessaire pour soutenir l'alternative lorsque ces conditions adviennent.

Une théorie de la transformation

Développer une compréhension de ces questions est l'objectif lié à la troisième tâche générale d'une science sociale émancipatrice : la théorie de la transformation. Nous pouvons concevoir cette science comme le récit d'un voyage qui va du présent vers un futur possible : la critique de la société nous dit pourquoi nous voulons quitter le monde dans lequel nous vivons ; la théorie des alternatives nous dit où nous voulons aller ; et la théorie de la transformation nous dit comment se déplacer de l'un à l'autre. Ceci implique l'élaboration d'un ensemble de théories complexes et liées entre elles, parmi lesquelles : une théorie des mécanismes de la reproduction sociale qui soutiennent les structures de pouvoir et de privilège existantes ; une théorie des contradictions, des limites et des interstices existant dans ce système, qui peuvent générer des espaces en faveur de stratégies de transformation sociale ; une théorie de la dynamique du développement du système qui changera les conditions de ces stratégies dans le temps ; et, élément crucial, une théorie des stratégies de transformation elles-mêmes. Je reviendrai sur le problème des stratégies de transformation dans la dernière section de cet article. Notre principale préoccupation dans ce qui suit tiendra toutefois dans la deuxième des trois tâches cruciales identifiées ci-dessus : le problème de l'élaboration d'alternatives émancipatrices viables au capitalisme. Pour planter le cadre de ce débat, il est utile d'indiquer d'abord les principes de base d'une critique du capitalisme, et de présenter les méfaits causés par les processus capitalistes qui motivent la quête d'une alternative.

II. La critique fondamentale du capitalisme

Le capitalisme sera défini ici comme une forme d'organisation sociale dans laquelle deux caractéristiques fondamentales prédominent : premièrement, une *structure de classe* caractérisée par la propriété privée des moyens de production, qui fait que la plupart des gens gagnent leur vie en vendant leur force de travail sur un marché du travail ; et, deuxièmement, une *coordination économique* organisée par l'échange marchand décentralisé. Le capitalisme n'est pas seulement une « économie de libre concurrence » ; c'est une économie de marché dotée d'une forme particulière de rapports de classe. Historiquement, il s'est avéré le système économique le plus puissant jamais développé pour susciter le changement technologique et un certain type de croissance économique. Néanmoins, des critiques sérieuses peuvent être formulées contre le capitalisme qui, si elles sont justifiées, constituent le fondement de la recherche d'une alternative. Cet article n'a pas l'ambition de présenter la démonstration et l'analyse complètes qui les sous-tendent mais, d'un point de vue

- la dynamique de la croissance économique capitaliste génère systématiquement à la fois une augmentation des concentrations de richesses et de privilèges, et une expansion des espaces de privation, de marginalisation et de pauvreté, au niveau national comme au niveau mondial.
- puisque le capitalisme nie systématiquement les conditions de libre développement et d'épanouissement humain à de larges parts de la population mondiale, y compris au sein des économies les plus avancées, l'émancipation universelle est impossible dans le cadre du capitalisme. La « *liberté de choix* », revendiquée par les défenseurs du capitalisme comme sa valeur morale centrale, ne peut pas ne pas être partielle en régime capitaliste, puisque les inégalités qu'il génère limitent nécessairement la « *liberté réelle* » de nombreuses populations, c'est-à-dire la capacité effective à réaliser leurs projets de vie et à mettre en œuvre les choix qui leur importent.
- la dynamique du capitalisme, que le profit entraîne vers l'augmentation de la production et l'expansion des marchés - ainsi que son penchant pour une société orientée vers la consommation et la création de « *besoins* » artificiels chez les consommateurs - a des coûts environnementaux démesurés. La maximisation des profits crée une incitation pour les entreprises capitalistes à déverser des déchets dans l'environnement, et conduit à la sous-production de biens publics dont aucun profit n'est tiré (l'air sain, la santé publique, l'enseignement général). L'incapacité des marchés capitalistes à intégrer les coûts de long terme des ressources naturelles non-renouvelables entraîne leur sous-évaluation et leur surexploitation.
- le mouvement expansionniste du capitalisme menace de soumettre des secteurs toujours plus larges de l'activité humaine aux forces du marché : la marchandisation de la santé, de la prise en charge des enfants ou des personnes âgées, de la reproduction humaine et ainsi de suite soulève des questions normatives importantes.
- les antagonismes d'intérêt inscrits dans les rapports de classe propres au capitalisme fragilisent les idées de destin collectif et de générosité mutuelle. Dans une relation d'exploitation, la catégorie qui exploite a directement intérêt à maintenir la vulnérabilité et les privations des exploités.
- le capitalisme impose des contraintes importantes à la démocratie ; la propriété privée des moyens de production soustrait des secteurs importants de l'activité économique à la prise de décision collective.

Il est important d'être clair sur la portée de ces critiques. La thèse centrale de chacune d'elles est que les maux décrits sont le produit de mécanismes qui sont au cœur du capitalisme en tant que tel. Non que dans une *société* capitaliste - une société dotée d'un mode d'organisation économique capitaliste - rien ne puisse être fait pour contrecarrer ces maux, mais cela implique que des mécanismes non-capitalistes soient introduits pour contrer les effets du capitalisme lui-même. Une question reste néanmoins ouverte : jusqu'où peut-on aller dans la modération de ces maux sans introduire peu à peu tellement de mécanismes contre-capitalistes que le caractère capitaliste du mode d'organisation économique lui-même en est transformé ? Comme nous allons le voir dans la troisième partie, c'est une question centrale dans le problème de l'élaboration d'alternatives au capitalisme.

III. Penser les alternatives

L'approche de Marx

Historiquement, l'approche la plus influente dans la réflexion sur les alternatives au capitalisme est celle développée par Karl Marx. Sa solution au problème de l'élaboration d'une alternative crédible au capitalisme, si elle s'est avérée insatisfaisante au bout du compte, était intellectuellement brillante. Plutôt que de développer un modèle théorique systématique capable de démontrer la possibilité d'une alternative émancipatrice viable, il proposait une théorie de « l'impossibilité » à long terme du capitalisme. Ses arguments sont bien connus : à cause de sa dynamique et de ses contradictions internes, le capitalisme détruit ses propres conditions d'existence. Cette théorie est déterministe : à long terme le capitalisme deviendra un ordre social impossible, de sorte qu'une certaine alternative devra nécessairement apparaître. Le tour consiste alors à rendre crédible l'idée qu'une organisation démocratique et égalitaire de l'économie et de la société constitue une forme plausible d'une telle alternative. Sur ce point, la théorie de Marx est particulièrement élégante, car les contradictions qui poussent le capitalisme en avant dans sa trajectoire d'auto-érosion créent aussi l'agent historique - la classe ouvrière - ayant à la fois un intérêt à la mise en place d'une société démocratique et égalitaire et une capacité croissante à traduire ses intérêts en actions. D'après ces éléments, la théorie du socialisme telle que Marx l'a formulée pourrait être considérée comme pragmatiste, car elle est centrée sur la capacité des ouvriers créatifs et solidaires à résoudre les problèmes : tandis que le capitalisme évolue vers une crise et un déclin à long terme qui tend à s'accélérer, la classe ouvrière développe l'organisation politique collective nécessaire pour s'emparer du pouvoir d'État, instaurer une rupture avec le capitalisme et construire expérimentalement une alternative socialiste. En un sens, Marx combine ainsi une théorie hautement déterministe de la chute du capitalisme - dont le mouvement est régi par des lois qui le rendront en définitive impossible à maintenir - et une théorie largement volontariste de la construction de l'alternative.

Cette théorie fut une avancée intellectuelle extraordinaire, animant des mouvements sociaux et politiques radicaux pendant plus d'un siècle. Cependant, sur certains points cruciaux, elle est erronée et ne peut à mon sens constituer le fondement du projet égalitaire, toujours d'actualité, capable de remettre le capitalisme en cause. Je me contenterai ici de noter quatre problèmes centraux.

Premièrement, les arguments marxistes classiques en faveur de la thèse-clé de la théorie - selon laquelle le capitalisme se détruit nécessairement lui-même et sera donc nécessairement remplacé par une alternative - sont insatisfaisants. Cette prédiction dépend de l'affirmation que le capitalisme n'a pas seulement tendance à connaître des crises périodiques, mais qu'il y a une tendance systématique à l'intensification des crises avec le temps - une affirmation dont les fondements théoriques sont contestables.

Deuxièmement, la prédiction marxiste classique sur les transformations des structures de classe capitalistes vers une prolétarianisation de plus en plus homogène s'est avérée inexacte. Alors qu'il est assurément vrai que le cours du développement capitaliste a incorporé une part croissante de la main-d'œuvre dans des relations d'emploi capitalistes, tout du moins dans le monde capitaliste développé, cela n'a pas déclenché un processus plus intense de prolétarianisation et d'homogénéisation de classe, mais plutôt une évolution vers des structures de classe de plus en plus complexes. Les positions contradictoires à l'intérieur des rapports de classe ont proliféré, le travail indépendant a augmenté de façon constante dans la plupart des pays capitalistes développés depuis le milieu des années 70, une proportion significative de la classe ouvrière possède des actions *via* les « *plans de stock-options pour salariés* » et les fonds de pension, les foyers sont devenus plus hétérogènes en termes de classe à mesure que les femmes mariées sont entrées plus nombreuses dans la population active, et les trajectoires de carrière introduisent une incertitude temporelle dans les positions de classe. Aucune de ces formes de complexité des rapports de classe ne signifie que l'importance des classes décline dans la vie des gens, ni que les structures de classe deviennent d'une façon ou d'une

autre moins fondamentalement capitalistes ; elles montrent plutôt les façons dont les transformations structurelles du capitalisme ont affaibli la thèse de la relation de plus en plus homogène entre la classe ouvrière et le capitalisme.

Troisièmement, les capacités collectives de classe quant à la remise en cause du capitalisme ne se sont pas systématiquement renforcées avec le développement capitaliste. C'est en partie à cause de l'hétérogénéité d'intérêts à l'intérieur de la classe ouvrière au sens large, mais c'est aussi du fait de la robustesse de diverses formes de collaboration de classes qui entame la capacité à remettre en cause le système. Enfin, la théorie de la transformation par la rupture n'est pas un fondement plausible pour la construction d'une transcendance démocratique et égalitaire du capitalisme. Alors que des remises en cause révolutionnaires du capitalisme ont existé, les exemples historiques de transformation par la rupture n'ont jamais été capables de maintenir un processus prolongé, démocratique et expérimental, de construction d'institutions. La théorie volontariste de l'édification d'institutions alternatives et émancipatrices dépend de la participation active, créatrice et autonome des gens ordinaires dans un processus de délibération et de prise de décision. De brefs épisodes d'une telle participation ont existé, au sein des tentatives de transformation révolutionnaire du capitalisme, mais ils ont toujours été de courte durée et relativement isolés. Certes, il est difficile de diagnostiquer les raisons de ces échecs, mais il est probable que les formes concentrées de pouvoir politique et d'organisation nécessaires pour réussir à produire une rupture révolutionnaire avec les institutions capitalistes sont elles-mêmes incompatibles avec les pratiques participatives nécessaires à l'expérimentation démocratique. Les partis révolutionnaires sont peut-être des « *armes organisationnelles* » efficaces pour renverser les États capitalistes dans certaines circonstances, mais ils semblent être des moyens extrêmement inefficaces pour la construction d'une alternative démocratique égalitaire. En conséquence, les exemples empiriques dont nous disposons de ruptures avec le capitalisme ont engendré des formes d'organisation économique fondées sur des bureaucraties d'État plutôt que sur une alternative démocratique et égalitaire au capitalisme.

Une approche alternative des alternatives

La théorie marxiste classique des alternatives au capitalisme est profondément enracinée dans une théorie déterministe des traits essentiels de la trajectoire du capitalisme : en prédisant les contours de son devenir, Marx espérait contribuer à la réalisation d'une alternative émancipatrice. En l'absence d'une telle théorie, la tâche de défendre de façon crédible l'idée d'une alternative émancipatrice viable au capitalisme est plus difficile. Une stratégie, bien sûr, serait de tenter de développer un plan complet des institutions socialistes, de démontrer que ces institutions fonctionneraient efficacement, et ensuite d'élaborer une feuille de route indiquant les itinéraires possibles du monde tel que nous le connaissons à cette destination. Avec une feuille de route en main, notre tâche principale serait de concevoir le bon type de véhicule pour faire le voyage.

Aucune théorie sociale existante n'est suffisamment puissante pour ne serait-ce que commencer à construire une telle carte complète des destinations sociales possibles au-delà du capitalisme. Il se pourrait bien qu'une telle théorie soit impossible dans son principe même ; le changement social s'avère en effet trop complexe et trop profondément affecté par des enchaînements contingents de processus de causalité pour être représenté sous forme de plan. Quoi qu'il en soit, aucune carte n'est disponible. Et pourtant nous voulons quitter le lieu où nous sommes à cause de ses maux et de ses injustices. Que faire ?

Plutôt que la métaphore de la feuille de route nous guidant vers une destination connue, nous pourrions plutôt penser le projet de changement social émancipateur comme un voyage d'exploration. Nous quittons le monde connu équipés de dispositifs de navigation qui nous indiquent

la direction dans laquelle nous nous déplaçons et de quelle distance nous nous sommes éloignés du point de départ, mais sans carte qui exposerait l'itinéraire entier de l'origine au point final. Cela implique des dangers, bien évidemment : nous pourrions rencontrer des obstacles imprévus qui nous obligeraient à avancer dans une direction que nous n'avions pas choisie à l'avance ; nous pourrions être amenés à faire marche arrière et à tenter un nouvel itinéraire. Peut-être qu'avec les technologies que nous inventerions en chemin, nous pourrions créer une sorte de surplomb artificiel et voir un peu plus loin dans l'espace. Au bout du compte, nous pourrions découvrir qu'il y a des limites absolues à notre avancée, mais en sachant au moins si nous allons dans la bonne direction.

Cette approche de la pensée des alternatives émancipatrices conserve une vision fortement normative de la vie au-delà du capitalisme, tout en reconnaissant les limites de nos connaissances sur les possibilités réelles de transcender le système capitaliste. Il ne s'agit pas d'embrasser la fausse certitude qu'il existe des limites infranchissables à la construction d'une alternative démocratique égalitaire : l'absence de connaissances scientifiques solides sur les limites du possible s'applique non seulement aux perspectives des alternatives radicales mais aussi à la durabilité du capitalisme. La question cruciale pour entreprendre un tel voyage d'exploration est l'utilité de notre dispositif de navigation. Nous avons donc besoin de construire ce que l'on pourrait appeler une boussole socialiste : les principes qui nous disent si nous allons dans la bonne direction.

Les conceptions du socialisme

La plupart des discussions sur le socialisme construisent le concept en termes de contraste binaire avec le capitalisme. La stratégie standard est de commencer par une discussion sur les différentes façons d'organiser la production, et, de là, de définir le capitalisme comme un mode d'organisation économique dans lequel la production est orientée vers la maximisation du profit à travers l'échange sur le marché, les moyens de production sont soumis à la propriété privée et ne sont pas possédés par les travailleurs, ces derniers étant donc contraints de vendre leur force de travail pour obtenir de quoi vivre. Le socialisme est défini par la négation d'une ou plusieurs de ces conditions. Puisque le point central du concept de capitalisme est la propriété privée des moyens de production, cela a généralement signifié que le socialisme est compris comme la propriété publique sous une forme ou une autre, l'exemple le plus typique étant le dispositif institutionnel de la propriété étatique. Je vais élaborer ici une approche alternative de la formulation du concept de socialisme dans lequel il est distingué de deux formes alternatives d'organisation économique, et pas une seule : le capitalisme et l'étatisme.

Le capitalisme, l'étatisme et le socialisme peuvent être considérés comme des modes alternatifs d'organisation des relations de pouvoir à travers lesquels les ressources économiques sont allouées, contrôlées et utilisées. Tout d'abord, et de façon schématique, nous pouvons définir ainsi ces trois concepts, sous l'angle du pouvoir :

- le *capitalisme* est un mode d'organisation économique dans lequel les moyens de production sont soumis à la propriété privée. L'allocation et l'usage de ressources pour différents objectifs sociaux y sont donc réalisés par l'exercice du pouvoir économique. Les investissements et le contrôle de la production sont le résultat de l'exercice du pouvoir économique par les propriétaires du capital.

- l'*étatisme* est un mode d'organisation économique dans lequel les moyens de productions appartiennent à l'État. L'allocation et l'usage de ressources pour différents objectifs sociaux y sont donc réalisés par l'exercice du pouvoir étatique. Les agents de l'État contrôlent le processus d'investissement et la production à travers une forme de mécanisme administratif d'État.

= le *socialisme*, quant à lui, est un mode d'organisation économique dans lequel les moyens de production appartiennent collectivement à la société entière. L'allocation et l'usage de ressources pour différents objectifs sociaux y sont donc réalisés par l'exercice de ce que l'on peut appeler le « *pouvoir social* ». Le pouvoir social s'enracine dans la capacité à mobiliser les gens dans des actions de coopération volontaires et collectives de diverses sortes au sein de la société civile. Cela implique que la société civile ne doit pas être considérée simplement comme un espace d'activité, de sociabilité et de communication, mais aussi comme un espace de pouvoir réel. Le pouvoir social est à distinguer du pouvoir économique, fondé sur la propriété et le contrôle de ressources économiques, et du pouvoir étatique, fondé sur le contrôle de la production et de l'application de règles sur un territoire donné. La démocratie, en ces termes, peut être conçue comme une façon spécifique de lier pouvoir social et pouvoir étatique : dans l'idéal démocratique, le pouvoir étatique est pleinement subordonné au pouvoir social et responsable devant lui. La démocratie est donc, en soi, un principe profondément socialiste. Si « *démocratie* » est le nom donné à la subordination du pouvoir étatique au pouvoir social, « *socialisme* » est celui de la subordination du pouvoir économique au pouvoir social. Dans le socialisme, le contrôle sur l'investissement et la production est organisé selon un certain mécanisme d'appropriation sociale.

Cette idée d'un socialisme enraciné dans le pouvoir social n'est pas la façon conventionnelle de comprendre le socialisme. En effet, de nombreuses personnes utilisent le terme « *socialisme* » pour décrire ce que j'appelle ici l'étatisme. Cette nouvelle conceptualisation, cependant, saisit bien une idée morale centrale dans le socialisme : c'est une économie organisée de façon à répondre aux aspirations et aux besoins des gens ordinaires, et non des élites, et, pour ce faire, l'économie doit d'une façon ou d'une autre être contrôlée par les gens ordinaires - c'est-à-dire, subordonnée au pouvoir social.

Il est important d'être clair sur le champ conceptuel dont on dresse ici la carte : il s'agit bien de différents modes d'organisation économique, mais c'est seulement dans le capitalisme que le pouvoir fondé sur l'économie joue le rôle prédominant quant à la détermination de l'usage des ressources économiques. Dans l'étatisme et le socialisme, une forme de pouvoir distinct de l'économie elle-même joue le rôle dominant dans l'allocation des ressources économiques pour des usages alternatifs. Il demeure, bien sûr, que le pouvoir étatique et le pouvoir social existent dans le capitalisme, mais ils ne jouent pas un rôle central dans l'allocation et l'usage directs des ressources économiques.

Pour chacun de ces trois idéaux-types, il est possible d'imaginer une forme extrême réservant le contrôle des ressources économiques à un type, et un seul, de pouvoir. Le totalitarisme sera alors compris comme une forme d'hyper-étatisme dans lequel le pouvoir d'État n'est pas simplement la principale forme de pouvoir régulant les processus économiques, mais où le pouvoir économique et le pouvoir social disparaissent largement. Dans un capitalisme libertarien, l'État s'atrophie jusqu'à ne plus apparaître que comme un « *veilleur de nuit* », avec pour seules fonctions de faire respecter les droits de propriété et d'assurer que les activités commerciales pénètrent toutes les sphères de la société civile, soumettant toute chose au marché. L'exercice du pouvoir économique expliquerait ainsi presque entièrement l'allocation et l'utilisation des ressources ; les citoyens sont alors réduits à de purs consommateurs atomisés, qui font des choix individuels sur un marché mais n'exercent aucun contrôle collectif sur l'économie, à travers notamment des associations relevant de la société civile. Le communisme, tel qu'il est compris dans le marxisme classique, est une forme de société dans laquelle l'État a déperissé et où l'économie est absorbée dans la société civile, cette dernière étant conçue comme l'activité libre et coopérative d'individus associés.

Aucune de ces formes extrêmes ne pourrait constituer une forme stable et reproductible d'organisation sociale. Le totalitarisme s'est révélé incapable d'éliminer complètement les réseaux sociaux informels, qui sont au fondement d'interactions sociales coopératives outrepassant le

contrôle direct de l'État, et le fonctionnement pratique des institutions économiques ne fut jamais entièrement subordonné à la planification centralisée. Non seulement le capitalisme constituerait un ordre social chaotique et non-reproductible si l'État jouait le rôle minimaliste que lui accordent les fantasmes libertariens. Mais, comme l'a montré Polanyi, il fonctionnerait aussi de manière beaucoup plus instable si la société civile était absorbée dans l'économie et se voyait ainsi réduite à une sphère complètement marchandisée et atomisée de la vie sociale. Le communisme pur s'avère également un fantasme utopique, tant il est difficile d'imaginer une société complexe privée de tout moyen autoritaire d'élaborer et de faire respecter des règles (un « État »). Les formes, réalisables et durables, d'organisation sociale à grande échelle, impliquent ainsi des relations réciproques entre ces trois formes de pouvoir.

Au sein d'une telle conceptualisation générale, le capitalisme, l'étatisme et le socialisme devraient être pensés non simplement comme des idéaux-types distincts, mais aussi comme des variables. Plus les décisions prises par les acteurs exerçant le pouvoir économique sur la base de la propriété privée déterminent l'allocation et l'utilisation des ressources, plus la structure économique sera dite capitaliste. Plus le pouvoir exercé par l'intermédiaire de l'État détermine l'allocation et l'utilisation des ressources, plus la société sera considérée comme étatiste. Et plus le pouvoir enraciné dans la société civile détermine ces allocations et cette utilisation, plus la société se rapproche du socialisme. Il existe de multiples cas, complexes et hybrides, dans lesquels – par exemple – une société apparaît capitaliste d'un certain point de vue et étatiste ou socialiste d'un autre point de vue.

L'idée de structures économiques mêlant différents rapports de pouvoir s'avère fondamentale pour penser la transformation de ces structures. Toutes les sociétés capitalistes existantes contiennent des éléments significatifs d'étatisme, dans la mesure où les États répartissent partout une partie de la plus-value totale sous la forme d'investissements dans des secteurs tels que les infrastructures publiques, la défense ou l'éducation. Par ailleurs, dans toutes les sociétés capitalistes, l'État ôte certains pouvoirs aux propriétaires privés des moyens de production, par exemple lorsque les États capitalistes imposent aux entreprises des normes en matière de santé ou de sécurité. Le pouvoir d'État, davantage que le pouvoir économique, contrôle ces aspects spécifiques de la production, et on peut affirmer dans cette mesure que cet aspect de la propriété a été transféré à l'État. Les sociétés capitalistes renferment également toujours des éléments de socialisme, ne serait-ce que par la pression indirecte que font peser sur l'allocation des ressources économiques des acteurs collectifs issus de la société civile, notamment à travers leurs efforts pour influencer sur l'État (sur la législation) et sur les entreprises capitalistes (sur les conditions de salaire et de travail). L'utilisation de la simple expression de « *capitalisme* » pour décrire un cas empirique constitue ainsi une sténographie désignant « *une structure économique dans laquelle le capitalisme détient une prééminence quant à l'organisation de l'activité économique* ».

IV. Les voies de l'appropriation sociale

Pour résumer la proposition conceptuelle défendue ici, disons que le socialisme peut être distingué du capitalisme et de l'étatisme quant à la principale forme de pouvoir qui structure l'activité économique, aussi bien la production que la distribution de biens et services. En particulier, plus est important le degré auquel les formes d'appropriation sociale influent sur l'utilisation et le contrôle des ressources économiques, plus il est pertinent de parler de socialisme pour décrire une telle économie. Qu'est-ce que cela signifie en termes de projets institutionnels ? Concernant le capitalisme et l'étatisme, du fait des riches exemples de sociétés historiquement existantes, on se fait une idée assez claire des arrangements institutionnels qui rendent possibles de telles formes de structure économique. Qu'en est-il du socialisme ? Quels projets institutionnels permettraient à un pouvoir enraciné dans l'association volontaire au sein de la société civile de contrôler la production

et la distribution de biens et services ? Comment donner sens à l'objectif d'aller vers une société dans laquelle l'appropriation sociale est le principe central d'organisation économique ? Quelle signification institutionnelle peut-on assigner à l'idée de moyens de production possédés collectivement, non par l'État, mais par l'ensemble des membres d'une société ?

La tâche qui est la nôtre ici consiste moins à proposer un plan pour l'appropriation par le pouvoir social de l'activité économique, qu'à élaborer un ensemble de principes qui nous indiqueraient dans quelle mesure nous avançons dans la bonne direction. C'est là toute l'utilité d'une boussole socialiste. Une telle boussole doit nous indiquer trois directions principales, ancrées dans les formes de pouvoir que nous venons de discuter :

- l'appropriation sociale du pouvoir d'État en tant qu'il affecte l'activité économique ;
- l'appropriation sociale du pouvoir économique en tant qu'il structure l'activité économique ;
- l'appropriation sociale directe de l'activité économique.

Ces trois cibles de l'appropriation sociale désignent un ensemble de voies au terme desquels le pouvoir social peut se traduire en un pouvoir sur l'allocation des ressources, et en un contrôle sur la production et la distribution.

Cinq voies sont particulièrement importantes. Chacune de ces voies peut conduire à formuler un éventail de propositions institutionnelles spécifiques permettant d'élargir le champ de l'appropriation sociale. Je nomme la formulation de telles propositions « *imaginer des utopies réelles (real utopias)* » : utopies car elles incarnent des idéaux émancipateurs ; réelles car elles tendent à formuler des projets institutionnels viables. Dans ce qui suit, nous discuterons brièvement les particularités de chacune de ces voies de l'appropriation sociale.

Le socialisme étatique

Dans la théorie socialiste traditionnelle, l'État était conçu comme l'instrument essentiel par lequel le pouvoir populaire - enraciné dans l'activité associative de la société civile - se traduisait en un contrôle sur la production et la distribution. C'est pour cela que l'on peut parler de socialisme étatique pour décrire ces modèles. L'idée peut être résumée de la manière suivante : les partis politiques sont des associations formées dans la société civile dans le but d'influencer les États. Leurs membres s'engagent au nom de certains objectifs, et leur pouvoir dépend de leur capacité à se mobiliser à travers différents types d'actions collectives. Si un parti socialiste profondément ancré dans les réseaux sociaux et les communautés qui structurent les classes populaires, et responsable devant ces classes grâce à des procédures politiques permettant qu'elles soient réellement représentées, en venait à contrôler l'État, et l'État l'économie, on pourrait alors affirmer qu'une société civile émancipée s'est effectivement approprié le système économique de production et de distribution.

Le pouvoir économique en tant que tel est ici marginalisé : ce n'est pas en vertu de la propriété directe d'actifs que le pouvoir s'exerce sur la production, mais plutôt à travers l'organisation politique de la société civile et l'exercice collectif du pouvoir d'État.

Un socialisme étatique de ce type était au cœur de la tradition marxiste du socialisme révolutionnaire. Le scénario, au moins sur le papier, était le suivant : le parti, organiquement lié aux classes populaires et effectivement responsable devant les travailleurs associés, exercerait un contrôle sur l'État, ce qui constituerait pour la société civile (entendue en termes de classe) un

mécanisme d'appropriation de l'État. De plus, le socialisme révolutionnaire imaginait une réorganisation radicale des institutions étatiques et économiques – à travers les formes organisationnelles de conseils participatifs, appelés « *soviets* » dans le cas de la Russie révolutionnaire – qui impliquerait directement les associations de travailleurs dans l'exercice du pouvoir d'État et l'organisation de la production. De tels conseils, s'ils faisaient l'objet d'une réelle appropriation démocratique par une société civile autonome, pourraient être considérés comme un mécanisme d'institutionnalisation de la prépondérance du pouvoir associatif. Une nouvelle fois, le parti était considéré comme essentiel au processus dans la mesure où il devait fournir une direction (une « *avant-garde* ») à cette traduction collective de la société civile – les conseils – en pouvoir social effectif.

Bien entendu, les événements prirent une toute autre tournure. Que ce soit en raison des tendances inhérentes aux organisations révolutionnaires à concentrer le pouvoir au sommet, ou du fait des terribles contraintes imposées par les circonstances historiques de la Révolution russe et de ses conséquences, quelle qu'ait été la capacité du parti bolchevik à se subordonner à la société civile, cette capacité fut anéantie au cours de la décennie suivant 1917.

Dès que le nouvel État soviétique eut consolidé son pouvoir et concentré ses efforts sur la transformation de l'économie, le Parti se mua en un mécanisme de domination étatique et un instrument de noyautage de la société civile et de contrôle des organisations économiques. Ainsi, l'Union Soviétique devint finalement l'archétype, non du socialisme, mais de l'étatisme autoritaire sous la bannière idéologique du socialisme. Même si certains éléments de socialisme ont pu se maintenir dans le caractère hybride de cette structure économique, son principe essentiel d'organisation était l'étatisme et non l'appropriation sociale. Les partis socialistes révolutionnaires parvenus au pouvoir par la suite, malgré leurs différences, ont suivi un chemin globalement similaire, donnant naissance à des formes variées d'étatisme mais jamais à un socialisme fondé sur une société civile émancipée.

Aujourd'hui, peu de socialistes croient qu'une planification centrale, étatique et intégrale, constitue une structure capable d'accomplir les objectifs socialistes. Néanmoins, le socialisme étatique demeure un élément inhérent à tout processus d'appropriation sociale. L'État restera essentiel à la production d'un large éventail de biens publics, de la santé à l'éducation en passant par le transport public, et malgré les états de service de la planification dans les économies centralisées, on pourrait imaginer que des formes efficaces et démocratiques de planification centralisée puissent – à l'avenir et sous des conditions historiques différentes – être viables, au moins pour la production de certains types de biens. Ainsi, la question cruciale pour les socialistes est de déterminer dans quelle mesure cette mission de l'État – la planification de la production – peut être placée sous le contrôle démocratique et effectif d'une société civile émancipée. Généralement, dans les sociétés capitalistes, la production par l'État de biens publics est faiblement subordonnée au pouvoir social, par l'intermédiaire des institutions de la démocratie représentative. Du fait de l'influence énorme du pouvoir capitaliste sur les politiques étatiques, de tels biens publics visent davantage à satisfaire les exigences de l'accumulation de capital que les besoins sociaux. L'approfondissement de la qualité démocratique de l'État apparaît dès lors comme un problème central, qui devra être résolu afin que la production étatique de biens et services devienne une authentique voie d'appropriation sociale.

Beaucoup regarderont avec scepticisme la possibilité d'une telle réalisation. L'échec des bureaucraties centralisées, aussi bien dans les États socialistes que dans les économies capitalistes, a alimenté les appels à la privatisation des services publics, non à leur démocratisation. Pourtant, un éventail de projets novateurs fournit des raisons de croire que de vigoureuses formes participatives sont possibles, particulièrement aux niveaux local et régional, et que celles-ci peuvent accroître aussi bien l'efficacité de la production de biens publics que la transparence (*accountability*) des institutions démocratiques. Au Brésil, le système des budgets participatifs développé durant les

années 1990 à Porto Alegre a permis d'impliquer un grand nombre de citoyens ordinaires et d'associations dans la prise de décision concernant les budgets urbains, et notamment la production étatique de biens publics locaux. Dans la durée, le budget participatif a contribué à rediriger l'investissement en infrastructures de l'État local vers les besoins des pauvres et des classes populaires.

La régulation social-démocrate

La seconde voie potentielle d'appropriation sociale tient dans la capacité des États à contraindre et réguler le pouvoir économique. Même en ces temps de dérégulation et de triomphe des idéologies de la libre concurrence, l'État est profondément impliqué dans la régulation de la production et de la distribution, et tend ainsi à empiéter sur le pouvoir économique capitaliste. Cela inclut un large éventail d'interventions : contrôle de la pollution, règles portant sur la sécurité et la santé au travail, normes concernant la qualité des produits, certification des compétences sur le marché du travail, salaires minimaux, etc. Tous ces aspects impliquent un pouvoir d'État restreignant certaines prérogatives des propriétaires de capital et affectant l'activité économique. Dans la mesure où ces formes d'intervention étatique sont elles-mêmes effectivement subordonnées au pouvoir social, il peut s'agir alors d'une voie d'appropriation sociale.

La régulation étatique du pouvoir économique capitaliste n'implique pas néanmoins d'appropriation sociale significative. De nouveau se pose la question du degré auquel les activités régulatrices de l'État peuvent être considérées comme d'authentiques expressions de l'appropriation démocratique. Dans les sociétés capitalistes réellement existantes, la plus grande part de la régulation économique est en fait davantage sensible aux besoins et au pouvoir du capital qu'à ceux de la société civile. Le pouvoir d'État régule le capital, mais d'une manière qui est systématiquement subordonnée au pouvoir du capital lui-même. La question se pose alors du degré auquel il est possible, dans une société capitaliste, de démocratiser les processus de régulation étatique afin de réduire le pouvoir du capital et d'accroître le pouvoir social. Une façon de parvenir à cela passe par ce qu'on appelle parfois la « *démocratie associative* ».

La démocratie associative

La démocratie associative - troisième voie d'appropriation sociale - comprend un large spectre de mécanismes institutionnels, à travers lesquels les associations collectives au sein de la société civile participent directement à diverses formes d'activités gouvernementales, notamment au sein d'agences étatiques. C'est là une manière de combiner les effets du pouvoir social et du pouvoir d'État sur le pouvoir économique. La forme la plus familière d'un tel dispositif consiste dans les arrangements du néo-corporatisme tripartite propre à certaines sociétés sociale-démocrates, dans lesquelles syndicats, associations patronales et État se rencontrent pour négocier les régulations économiques, particulièrement celles qui affectent le marché du travail et l'emploi. La démocratie associative pourrait être étendue à d'autres domaines, par exemple sous la forme de conseils qui réuniraient des associations de citoyens, des groupes écologistes, des promoteurs et des agences étatiques pour réguler les écosystèmes ; ou des conseils de santé à travers lesquels des associations médicales, des organisations communautaires et des professionnels de la santé publique planifieraient certains aspects des services de santé. Pour peu que les associations impliquées fonctionnent de manière démocratique et soient représentatives des intérêts au sein de la société civile, et que le processus de décision soit, lui-même, non pas manipulé par les élites et l'État, mais ouvert et délibératif, la démocratie associative pourrait alors contribuer à l'appropriation sociale.

Le capitalisme social

Le pouvoir économique s'enracine dans la propriété privée et le contrôle sur l'allocation, l'organisation et l'usage du capital (qui se présente lui-même sous des formes variées). À travers une série de mécanismes, les associations secondaires de la société civile peuvent affecter directement la manière dont ce pouvoir économique est utilisé. Par exemple, les syndicats contrôlent souvent des fonds de pension importants. Ils sont généralement soumis à des règles de responsabilité fiduciaire qui limitent strictement l'usage possible de ces fonds pour des buts autres que celui d'assurer des pensions pour leurs bénéficiaires. Mais de telles règles pourraient être changées, et les syndicats pourraient potentiellement exercer un pouvoir sur les sociétés à travers la gestion de ces fonds. De manière plus ambitieuse, Robin Blackburn a proposé un nouveau type de fonds de pension, financé par un impôt sur les actions des sociétés, qui permettrait à un spectre plus large d'associations secondaires de la société civile d'exercer une influence significative sur les modèles d'accumulation du capital. Au Canada aujourd'hui, le mouvement syndical a créé un fonds à capital-risque, contrôlé par les salariés, pour fournir des actions à des sociétés qui se créent et respectent certains critères sociaux.

Le capitalisme social ne se limite pas au contrôle de fonds de capitaux par des associations de la société civile. D'autres propositions, qui pourraient renforcer le pouvoir de ces associations afin de restreindre le pouvoir économique, se focalisent sur l'implication collective des travailleurs dans certains aspects de l'administration de leur lieu de travail. Le système de cogestion en Allemagne, qui rend obligatoire la représentation des salariés dans les conseils d'administration des sociétés qui dépassent une taille limite, en est un exemple restreint. Proposer de remplacer les comités d'actionnaires par des comités d'acteurs de la société civile pour contrôler les conseils d'administration des entreprises serait une version plus radicale. Dans un autre ordre d'idées, examinons la réglementation en matière d'hygiène et de sécurité dans les lieux de travail, qui, d'ordinaire, est l'apanage d'un organisme d'État qui se consacre à cette réglementation en envoyant des inspecteurs sur les lieux de travail pour contrôler l'application des règlements en vigueur. Une alternative serait de doter des comités de salariés implantés sur les lieux de travail du pouvoir de contrôler et de renforcer les conditions d'hygiène et de sécurité. Cette proposition est un exemple d'augmentation du pouvoir social au détriment du pouvoir économique. Des mouvements sociaux exerçant une pression guidée par les consommateurs sur les entreprises seraient aussi une forme de développement du pouvoir de la société civile. Cela comprendrait des mouvements comme ceux qui dénoncent les conditions de travail inhumaines et exigent une législation sociale pour tous les travailleurs, qui ont pour bases les campus universitaires, ainsi que l'organisation de boycotts des entreprises qui vendent des produits fabriqués dans des conditions contraires à des normes sociales incontournables.

L'économie sociale

La dernière voie menant au développement du pouvoir de la société civile suppose l'implication directe d'associations de la société civile de moindre importance dans l'organisation de différents aspects de l'activité économique, et non pas seulement dans l'encadrement de l'étendue du pouvoir économique. L'« *économie sociale* » constitue une façon alternative d'organiser directement l'activité économique qui se distingue de la production dans le cadre du marché capitaliste, de la production organisée par l'État ou de la production domestique. Sa caractéristique emblématique est l'organisation de la production par des collectivités dans le but direct de satisfaire les besoins humains, sans qu'elle soit soumise à la discipline de la maximisation des profits ou à celle de la

rationalité technocratique de l'État. Cela comprend des structures comme celles des centres de soins gérés par la population et des services de garderie, mais aussi des organismes comme les ONG qui favorisent le commerce équitable de produits en provenance des pays du Sud en excluant les intermédiaires qui cherchent à faire du profit sur le dos des producteurs, et l'existence de propriétés foncières appartenant à la population capables de soustraire une partie des terres à l'emprise du marché pour créer des logements à des prix abordables.

Dans les sociétés capitalistes, le principal moyen de financement de la production dans le cadre de l'économie sociale réside dans les dons des fondations caritatives. C'est une des raisons pour lesquelles de telles activités sont souvent organisées par des institutions religieuses. Une alternative serait que l'État, par sa capacité à lever l'impôt, fournisse des fonds pour financer un vaste champ d'activités productives organisées par la société civile et affranchies des lois du marché. C'est déjà fréquent dans le secteur des arts du spectacle : de nombreux organismes artistiques sont gérés à des fins non lucratives, conçus pour satisfaire un type particulier de besoin humain et reçoivent des subventions considérables de l'État pour les mettre à l'abri des pressions du marché. Au Québec, il existe un système développé d'accueil et de prise en charge des personnes âgées géré directement par des coopératives de producteurs, et des gardes d'enfants proposées par des coopératives associatives constituées par des parents. Le Gouvernement de la Province subventionne largement ces coopératives et impose des règles qui ont pour effet principal de bloquer l'entrée des sociétés orientées vers le profit dans ce secteur subventionné de l'économie sociale. Ces coopératives se sont formées à l'issue d'un mouvement en faveur d'une économie sociale et sont coordonnées par une association de la société civile, le Chantier de l'économie sociale^[5]. Le système de santé canadien à fonds unique est aussi un élément important de l'économie sociale : l'État finance presque entièrement le système de santé et en détermine les règles générales de fonctionnement, mais il n'organise pas directement le service au public, comme le NHS [National Health Service] britannique. Au lieu de cela, les hôpitaux, les cliniques et les prestations de soins médicaux sont gérés par toutes sortes d'entités de la société civile, comprenant des organisations à l'échelle locale. Cela crée un espace au sein duquel une économie sociale dans le domaine de la santé, ayant pour unité de fonctionnement des coopératives assurant la participation des usagers à la base, pourrait potentiellement jouer un rôle plus important.

Un des obstacles majeurs à un développement spectaculaire de l'économie sociale réside dans la difficulté à fournir des salaires décents à ceux qui travaillent en son sein. Un moyen de surmonter cet obstacle serait la mise en place d'un revenu minimum universel. Ce dernier est généralement défendu au nom de principes égalitaires de justice sociale. Mais on peut aussi le considérer comme une stratégie permettant de transférer une partie de l'excédent produit par la société de l'accumulation de capital vers ce qu'on pourrait appeler l'accumulation sociale. Cela amènerait à réduire la pression pesant sur les associations collectives dans l'économie sociale, qui est liée à l'obligation pour elles de payer en totalité les salaires des producteurs. De cette façon, c'est-à-dire en suivant le chemin de l'économie sociale, l'appropriation sociale se ferait à un rythme accéléré.

Les problèmes du pouvoir social

Ces cinq chemins constituent les moyens principaux par lesquels le pouvoir social peut, en théorie, trouver son expression dans un contrôle efficace sur la production économique et sa répartition. Dans la mesure où l'appropriation sociale progresse en suivant ces chemins, alors nous avançons dans la direction du socialisme. Bien évidemment, il existe de bonnes raisons d'être sceptique quant à la façon dont un pouvoir enraciné dans la société civile pourrait être organisé pour contrôler l'attribution des ressources dédiées à la production et à la répartition. Deux problèmes s'avèrent particulièrement embarrassants. Tout d'abord, une société civile dynamique est précisément une

société constituée d'une multitude d'associations hétérogènes, de réseaux et de collectivités construites autour de buts différents et fondées sur des solidarités différentes. Cela ne semble pas être un support prometteur pour le type de pouvoir cohérent nécessaire au contrôle d'un système économique complexe. Ensuite, le tissu d'associations bénévoles qui constituent la société civile comprend en son sein certains groupes qui ont pour fondement des intérêts étroits et exclusifs, ainsi que la préservation de leurs privilèges : le Ku Klux Klan tout autant que la NAACP[6]. Pourquoi devrait-on croire que développer le pouvoir de telles associations contribuerait à amoindrir les maux causés par le capitalisme, sans même parler d'émancipation humaine ?

La première des deux objections est une des raisons qui justifie que la conception du socialisme proposée ici n'est pas la même que celle de l'anarchisme. Une vision anarchiste de dépassement du capitalisme se figure un monde dans lequel l'action collective coordonnée de façon volontaire peut spontanément parvenir à une cohérence suffisante pour assurer un ordre social et une reproduction sociale sans avoir besoin d'un État. Le socialisme, en revanche, a besoin d'un État, et d'un État qui ait un vrai pouvoir pour établir les règles du jeu et les mécanismes de coordination sans lesquels le pouvoir collectif de la société civile serait incapable de parvenir au stade d'intégration nécessaire au contrôle aussi bien de l'État que de l'économie. De la même façon qu'une économie capitaliste a besoin d'un État capitaliste pour garantir les conditions d'un exercice viable du pouvoir économique capitaliste, et qu'une économie étatique a besoin d'un « *État étatique* » pour lui garantir une cohérence minimale, un processus, quel qu'il soit, d'appropriation sociale de l'économie aurait besoin d'un État socialiste.

La seconde objection, à savoir que la société civile contient de nombreuses associations en contradiction avec les idéaux d'égalité et d'émancipation, est plus embarrassante, car elle fait émerger le spectre d'un socialisme qui trouverait ses racines dans l'exclusion et l'oppression. On ne peut garantir qu'une société au sein de laquelle un pouvoir enraciné dans la société civile prédominerait, adhérerait à des idéaux radicaux, démocratiques et égalitaires. Cela n'est, cependant, pas un problème spécifique au socialisme : il s'agit là d'une caractéristique des institutions démocratiques en général. Comme les conservateurs le font souvent remarquer, la démocratie porte, elle, l'éventualité d'une tyrannie de la majorité, et, cependant, dans les faits, les démocraties libérales ont réussi avec un certain brio à créer des institutions qui protègent à la fois les droits des individus et les intérêts des minorités. Une démocratie socialiste serait confrontée au même type de défis : comment inventer un système institutionnel conçu pour approfondir la démocratie et développer le pouvoir des associations qui alimenterait des conceptions radicales, démocratiques et égalitaires de l'émancipation ? L'argumentation que je soutiens ici ne consiste pas à affirmer qu'un socialisme fondé sur l'appropriation sociale surmontera inévitablement ce défi avec succès, mais qu'avancer en suivant les chemins de l'appropriation sociale fournira un terrain plus favorable au combat pour ces idéaux que le capitalisme ou l'étatisme.

V. Transformation

La série de propositions à la fois réelles et utopiques accompagnant ces cinq chemins d'appropriation sociale ne constitue pas un modèle achevé pour construire une société post-capitaliste. De nombreuses autres transformations seraient nécessaires à la construction d'une économie socialiste solide, incarnant pleinement l'idéal de la propriété collective des moyens de production, sans parler d'une société au sein de laquelle des idéaux de démocratie, d'égalité et d'émancipation pourraient être mis en œuvre également en dehors des structures économiques. Néanmoins, si l'éventail complet des propositions institutionnelles que nous avons étudiées était mis en application de façon rigoureuse et exhaustive, le capitalisme s'en trouverait profondément transformé. Prises une par une, certaines propositions peuvent bien être considérées comme des

avancées seulement modestes sur un chemin spécifique d'appropriation sociale. Mais considérées toutes ensemble, elles constitueraient une transformation fondamentale des rapports de classe propres au capitalisme et des structures de pouvoir et de privilège qui en dérivent. Le capitalisme resterait sans doute une composante de la configuration hybride des rapports de pouvoir régissant l'activité économique, mais il deviendrait un capitalisme subordonné et fortement contraint à l'intérieur d'un périmètre défini par un approfondissement de la démocratisation de l'État aussi bien que de l'économie.

Cet inventaire de projets à la fois réels et utopiques n'est pas réalisable dans les conditions sociales et politiques existantes. Ils constituent des alternatives souhaitables et viables, mais irréalisables actuellement en tant que « *paquet* », c'est-à-dire prises ensemble. La possibilité de les mettre en œuvre dépend des pouvoirs des acteurs sociaux et des circonstances dans lesquelles ils agissent. Développer la compréhension de ces problèmes est l'objectif de la troisième tâche générale de la science sociale émancipatrice : la théorie de la transformation.

La question au centre de la théorie de la transformation est la suivante : étant donné les obstacles opposés à la transformation émancipatrice mais aussi les occasions qui se présentent à elle, produits par le processus de reproduction sociale, les brèches dans ce processus, et la trajectoire incertaine du changement social à venir, quels types de stratégies collectives nous aideront à avancer dans la direction de l'émancipation sociale ? Les luttes pour des idéaux démocratiques, égalitaires et émancipateurs se sont historiquement regroupées autour de trois modes fondamentaux de transformation grâce auxquels de nouvelles institutions d'appropriation sociale pourraient être construites. Ces trois modes sont la rupture, l'interstice et la symbiose.

Les *transformations par la rupture* prédisent la création de nouvelles institutions d'appropriation sociale au moyen d'une rupture franche avec les conventions et les structures sociales existantes. L'idée essentielle est qu'une confrontation et une lutte politique directes créeront une disjonction radicale par laquelle les institutions existantes se retrouveront détruites et de nouvelles construites, dans un court laps de temps. Un scénario révolutionnaire pour la transition au socialisme en est la version emblématique : une victoire globale et décisive des forces populaires provoquant la transformation rapide des infrastructures économiques. Cependant, les transformations par la rupture ne se limitent pas aux révolutions. Elles peuvent concerner des groupes d'institutions plutôt que les fondations d'un système social entier, et peuvent aussi être partielles plutôt que totales. L'idée qui sous-tend et unifie cette construction intellectuelle est celle d'une coupure franche et d'un changement rapide, plutôt qu'une métamorphose opérée sur une période de temps étendue.

Les *transformations interstitielles* cherchent à construire de nouvelles formes d'appropriation sociale dans les niches, les espaces et les marges de la société capitaliste, souvent là où elles n'apparaissent pas comme une menace immédiate, de quelque nature qu'elle puisse être, aux classes dominantes et aux élites. C'est la stratégie qui est la plus profondément implantée dans la société civile et qui tombe sous la ligne de radar de la critique du capitalisme. Alors que les stratégies interstitielles se trouvent au centre d'approches anarchistes du changement social et jouent un rôle concret important dans les efforts de nombreux militants communistes, les socialistes révolutionnaires ont souvent dénigré de tels efforts, les voyant comme des palliatifs ou de purs symboles, offrant peu d'espoir de remise en cause sérieuse du statu quo. Et pourtant, en s'additionnant, de tels développements peuvent non seulement changer vraiment la vie des gens, mais encore potentiellement constituer un élément-clef d'extension du champ de transformation ouvert à l'appropriation sociale dans la société dans son ensemble.

Les *transformations symbiotiques* concernent des stratégies au moyen desquelles le fait d'étendre et d'approfondir des formes institutionnelles d'appropriation sociale et populaire résout aussi certains problèmes concrets auxquels les classes dominantes et les élites sont confrontées. La

démocratisation de l'État capitaliste, par exemple, fut le résultat de pressions et de luttes conjointes venues d'en bas qui furent vues au départ comme une sérieuse menace contre la stabilité de la domination capitaliste. Le progrès, en termes d'appropriation sociale, fut réel, et non pas fictif, mais cela a aussi aidé à résoudre des problèmes par des moyens qui ont servi les intérêts des capitalistes et d'autres élites, contribuant ainsi à la stabilité du capitalisme. Les transformations symbiotiques jouent par conséquent un rôle contradictoire à l'égard de ces derniers, profitant souvent de la tension qui existe entre les effets à court terme et les effets à long terme du changement institutionnel : à court terme, les formes symbiotiques de l'appropriation sociale sont conformes aux intérêts des élites et des classes dominantes ; à long terme, elles peuvent modifier l'équilibre du pouvoir et aboutir à une extension de l'appropriation sociale.

Ces trois modes de transformation impliquent des positionnements différents au sujet des politiques de transformation. La transformation par la rupture, au moins dans ses formes les plus radicales (« *détruire l'État* »), part du principe que les institutions centrales de la reproduction sociale ne peuvent pas être utilisées de façon efficace dans un but d'émancipation. Elles doivent être détruites et remplacées par quelque chose de qualitativement nouveau et différent. La transformation interstitielle (« *laisser l'État de côté* ») vise à poursuivre le travail de construction d'un monde alternatif à l'intérieur de l'ancien, en partant de la base pour aller jusqu'au sommet. Il existe peut-être des moments au cours desquels les institutions établies peuvent être domestiquées pour favoriser ce processus, mais la transformation interstitielle contourne la plupart du temps les centres du pouvoir. La transformation symbiotique (« *utiliser l'État* ») cherche des moyens pour incarner les changements émancipateurs dans les institutions centrales de la reproduction sociale, et en particulier l'État. L'espoir de cette dernière est d'inventer de nouvelles formes hybrides jouant un rôle semblable à celui d'un cliquet, qui nous ferait avancer dans la direction de l'extension du champ ouvert à l'appropriation sociale émancipatrice.

Aucune de ces stratégies n'est sans failles. Aucune d'entre elles ne garantit le succès. Toutes impliquent des risques et des dilemmes. À différents moments et en différents lieux, telle ou telle autre peut s'avérer la plus efficace, mais, de manière générale, aucune d'entre elles ne peut se suffire à elle-même. Il arrive couramment que les militants en viennent à se consacrer tout particulièrement à l'une de ces visions stratégiques, la voyant comme universellement valable. En conséquence, une énergie considérable est dépensée pour combattre les modèles rejetés. Un projet à long terme, s'il veut avoir les moindres chances de succès, doit prendre à bras-le-corps le problème épineux que constitue la combinaison de ces stratégies, même si cette combinaison implique forcément le fait que des luttes ont souvent des objectifs et des effets contradictoires.

Il est aisé, au début du 21^e siècle, de se montrer pessimiste quant aux chances éventuelles d'un socialisme d'appropriation sociale. Mais il est important de garder à l'esprit qu'à travers le monde, nombre de ces propositions sont actuellement mises à l'épreuve. Des expériences existent, sans cesse de nouvelles institutions sont construites (et, hélas !, détruites) dans les interstices des sociétés capitalistes, et, de temps à autres, des victoires politiques surviennent, amenant l'État à figurer parmi les acteurs du processus d'innovation sociale. De nouvelles formes d'appropriation sociale apparaissent sans cesse. Nous ne savons pas quelles sont les limites d'une expérimentation et d'une innovation aussi partielles et fragmentaires dans le cadre du capitalisme. Il se peut qu'au bout du compte l'appropriation sociale s'en tienne aux marges, ou que la marge de manœuvre soit bien supérieure. Mais ce qui est certain, c'est que nous n'avons pas encore atteint ces limites.

Réfléchir de façon méthodique et systématique aux alternatives émancipatrices est un élément du processus par lequel on peut repousser les limites du possible. Ce qui actuellement n'apparaît que comme des représentations de changement viable possède sans doute le potentiel pour devenir des projets politiques cohérents. En entreprenant le voyage que constitue l'appropriation sociale dans le cadre du capitalisme, il se peut que nous parvenions à acquérir et exercer sur lui un pouvoir, et

[1] Dans la terminologie politique traditionnelle, « *social-démocratie* » se réfère à un projet réformiste inspiré par des idéaux socialistes, qui accepte les contraintes de l'accommodation au capitalisme. « *socialisme* » renvoie en revanche à un projet de transformation sociale regardant vers un « *au-delà* » du capitalisme. En pratique, bien des partis socialistes poursuivent des objectifs strictement sociaux-démocrates, et certains sociaux-démocrates de gauche demeurent fermement attachés à un point de vue anticapitaliste transformateur. Dans le présent contexte, je considérerai ces deux formes comme occupant une position au sein d'un large spectre de défis égalitaires démocratiques adressés au capitalisme.

[2] NdT : Nous avons décidé de traduire ici « *social empowerment* », concept central dans ce texte, par « *appropriation sociale* ». Bien que le sens de l'expression puisse être rendu par le néologisme « *encapacitation* », il nous a semblé que le choix du concept d'« *appropriation sociale* » permettait de situer l'argumentation d'Erik Olin Wright dans les débats français et se rapprochait de l'usage qu'en font Henri Maler et Jacques Texier dans *Marx et l'appropriation sociale* (Syllepse, Paris, 2003). Il importe néanmoins de garder à l'esprit que l'appropriation ne désigne pas une simple socialisation (au sens de changement dans les rapports de propriété), ou désigne à la rigueur une socialisation au sens fort, impliquant le contrôle effectif et démocratique des organisations socialisées, irréductible donc à une simple étatisation.

[3] Le terme de « *science* » a pu être perçu comme impliquant un accès à la vérité privilégié pour des experts désireux d'imposer leur point de vue aux gens ordinaires. Mais bien que des prétentions à la « *science* » soient parfois employées de cette manière, je conçois la science comme un principe profondément démocratique, dans la mesure où elle rejette toute certitude absolue et insiste sur un dialogue ouvert et exempt de domination comme base pour corriger les erreurs et faire progresser les connaissances.

[4] Les philosophes moraux soutiennent que « *devoir* » implique « *pouvoir* » – qu'aucun impératif moral ne commande l'impossible – et ainsi, au moins implicitement, que des arguments relatifs à ce qui constituerait une alternative souhaitable au monde actuel supposent que des institutions viables pourraient en théorie être construites afin de rendre effectifs ces principes. Cependant, en pratique, peu d'attention est accordée à ces problèmes en philosophie politique. John Rawls, par exemple, défend l'idée que son « *principe de liberté* » est lexicalement prioritaire par rapport à son « *principe de différence* », sans jamais s'interroger sur le fait que cela soit possible dans des institutions réelles.

[5] On trouvera une brillante mise en perspective des initiatives innovantes dans l'économie sociale au Québec dans Marguerite Mendell, *The Social Economy in Québec : Discourses and Strategies*, Abigail Bakan et Eleanor MacDonald, eds, *Critical Political Studies : Debates From the Left*, Kingston 2002, p. 319-343, et Nancy Neamtan, *The Social Economy : finding a way between the market and the state*, *Policy Options*, juillet-août 2005, p. 71-76.

[6] L'Association nationale pour l'avancement des gens de couleur (NdT).

Traduction : G. Bekhtari, M. Bonzom, R. Keucheyan et U. Palheta.