

Denis Collin

Philosophe, auteur de *Morales et justice*, Paris, Seuil, 2001.

République et socialisme, la question de la propriété

L'évidente et profonde crise du socialisme à l'échelle internationale pose de sérieuses questions à tous ceux qui croient encore nécessaire une transformation sociale radicale, seule à même de résoudre les questions angoissantes que pose à l'humanité le développement presque sans opposition de la domination du capital financier. Cette crise a une première origine évidente : le « socialisme réel » a échoué lamentablement, englouti sous les ruines des régimes tyranniques qui prétendaient l'incarner. Mais il ne suffit pas de refuser ce « socialisme » dénaturé, ni d'entreprendre la recherche de nouvelles formules théoriques pour redonner vie à ce qui fut la grande espérance du siècle passé. Construire des « modèles » pour le socialisme me semble une activité des plus utiles. Mais nous sommes confrontés à un problème peut-être plus grave. Si la liberté est notre bien le plus précieux, le mouvement ouvrier du XIX^e pouvait se présenter comme l'héritier du mouvement émancipateur qui commence au cœur du Moyen Âge avec la lutte pour les franchises communales et bientôt le gouvernement républicain des grandes villes libres italiennes. Cependant, l'évolution vers le « socialisme de caserne », puis vers les régimes totalitaires contredit cette inscription historique longue, délégitime ainsi le projet socialiste et permet, *a contrario*, de faire du libéralisme économiste et utilitariste le seul représentant légitime de ce mouvement.¹ Donc c'est le projet socialiste lui-même qui doit être re-légitimé. Je voudrais montrer ici que le projet d'une transformation radicale des rapports sociaux peut être reconstruit en prenant appui sur la tradition humaniste, égalitariste et républicaine².

Je rappellerai (I) quelle conception de la liberté défend le républicanisme, par différence avec les théories concurrentes comme le libéralisme politique, et avec les diverses formes de la liberté comme affirmation de soi contenues principalement dans la tradition socialiste. En (II) je montrerai comment le républicanisme fournit un cadre théorique permettant de penser un socialisme qui tire le bilan d'une expérience maintenant plus que séculaire... où les échecs sont cependant bien plus nombreux que les succès. Enfin, (III) j'essaierai de dire pourquoi la question de la propriété est restée énigmatique et j'indiquerai quelques pistes de travail.

La liberté républicaine

Le républicanisme, tel que le définit Philip Pettit, est essentiellement une doctrine politique, et en première approche ne semble guère éclairer notre propos. Cependant, en faisant de la question de la domination la question capitale de la théorie politique, l'approche républicaniste permet de renouveler tant la problématique du pouvoir que celle de la propriété dans le champ de la pensée socialiste.

L'opposition traditionnelle dans laquelle s'ancre la tradition socialiste concerne d'abord la liberté. À la liberté libérale – dont je laisse ici de côté la critique bien connue – qui consiste à restreindre au minimum l'intervention de l'État dans les affaires privées des individus, s'oppose la conception de la liberté comme affirmation de soi (« le développement de toutes les potentialités » comme le dit Marx dans le *Capital*). C'est pourquoi l'exercice direct du pouvoir à tous les niveaux constitue une des revendications de base du socialisme, une revendication qui voit la réalisation de l'homme dans la maîtrise sur sa propre vie. Et c'est pourquoi la « démocratie directe » par les conseils ouvriers a été présentée comme la forme adéquate de l'émancipation.³

Il y a cependant de bonnes raisons d'être méfiants à l'égard de cet idéal. Rousseau se demandait déjà si cet autogouvernement n'était pas un régime fait pour les dieux. Quand les hommes montent à l'assaut du ciel, dans les périodes d'exaltation révolutionnaire, elle est sans doute la forme spontanée qui ressurgit à chaque fois. Mais on ne peut pas faire la révolution tous les jours et tous les individus sont loin de participer à ces mouvements révolutionnaires. Et quand il s'agit de stabiliser de nouvelles formes d'organisation sociale et politique, ces formes révolutionnaires se vident de tout contenu et, soit disparaissent, soit se figent en appareil bureaucratique.

En pratique, dans une nation plus vaste qu'une cité grecque ou un canton suisse, la démocratie directe se transforme en une pyramide de conseils (les soviets dans la Russie révolutionnaire) qui devient incontrôlable par les citoyens de base et peut facilement être la proie de toutes les manipulations (notamment celles des fractions minoritaires les mieux organisées). Enfin, cette démocratie directe sans contrepois peut souvent assurer l'une des formes les plus terrifiantes de tyrannie, la tyrannie de la majorité.

Réfléchissant sur les leçons des expériences socialistes, Tony Andréani réfute les analyses de ceux qui pensent que c'est seulement l'absence de démocratie qui est la cause de l'échec de la « construction socialiste » en URSS et dans les pays du « socialisme réel ». Il ajoute ceci : « Une démocratie pleinement développée n'est même pas souhaitable. Tout n'est pas faux dans la critique hayekienne de la « démocratie illimitée ». Pour ce maître à penser du néolibéralisme, la démocratie doit être réduite au minimum, c'est-à-dire à la

codification des règles qui naissent du libre jeu du marché et qui doivent permettre à son « ordre spontané » de fonctionner sans frictions. Elle pourrait même en fait être remplacée par un despotisme éclairé. Mais quand Hayek dénonce le « constructivisme », il n'a pas tout à fait tort. Une démocratie permanente et sans rivages, outre le coût qu'elle impliquerait, comporterait de grands risques de paralysie, puisque tout serait susceptible à tout moment d'être remis en cause. Enfin, il est certain que les individus s'en lasseraient rapidement⁴.

C'est cet exceptionnalisme de la démocratie directe et donc l'idée de la liberté comme auto-affirmation qui redonne toute sa place à la conception républicaine telle que la définit Philip Pettit. S'il est impossible de rêver d'une démocratie à l'athénienne étendue à toute la population, et si on ne veut pas se contenter de la liberté négative des libéraux, la conception républicaine pourrait bien être le moyen de dépasser cette antinomie classique.

Alors que, pour dans la conception libérale, c'est l'opposition jus/lex qui est centrale, dans la conception républicaine, c'est l'opposition *liber/servus*, l'opposition entre le citoyen libre et l'esclave. Contre les libéraux, tenants de la liberté comme non-ingérence de l'État, les républicanistes affirment que la loi libère si elle protège les individus contre la domination, même « librement » consentie d'autres individus. Contre les tenants de la liberté comme participation à l'exercice du pouvoir politique dans la cité, les républicanistes, reprenant Machiavel, soutiennent que les hommes ne veulent pas tant gouverner que n'être pas gouvernés.

On retrouve cette problématique chez Philip Pettit pour qui il peut y avoir ingérence sans perte de liberté, quand l'ingérence n'est pas arbitraire et ne représente pas une forme de domination, c'est-à-dire « quand elle est contrôlée par les intérêts et les opinions de celui qui en est affecté »⁵. Une loi faite dans l'intérêt du peuple interfère avec la volonté des individus, mais elle n'est pas une forme de domination. Dans la tradition républicaine, c'est la loi qui crée la liberté que les citoyens peuvent partager. Du même coup le problème de la liberté des individus se reporte sur celui de l'origine de la loi. Donc, la question clé est celle de la souveraineté du peuple en tant que *législateur* et non l'exercice direct et permanent du pouvoir politique *exécutif*.

Entre la liberté négative (ou non-ingérence) et la liberté comme maîtrise de son propre sort (fondée sur la participation au gouvernement de la cité), la liberté républicaine peut être définie comme non-domination. Mais la liberté comme non-domination ne concerne pas principalement, comme chez les libéraux, le rapport entre le pouvoir politique et les personnes privées, mais toutes les formes de domination, y compris celles qui s'établissent dans la société civile. Ainsi les rapports entre les hommes et les femmes ou entre

patrons et salariés peuvent-ils être des rapports de domination contre lesquels la force de la loi doit protéger les individus.

Pettit distingue domination et ingérence. L'ingérence est toute limitation qu'une personne (physique ou morale) peut apporter à la liberté de choix et de mouvement d'un individu. Ainsi dans le cas du policier qui intervient pour faire appliquer la loi et protéger les personnes il s'agit bien d'une ingérence, mais sans domination. La question est seulement de savoir quels intérêts sont poursuivis ? Un agent en domine un autre si, et seulement si, il a un certain pouvoir sur le second, en particulier un pouvoir d'ingérence sur une base arbitraire. L'agent peut être une personne ou un acteur collectif. Et pour éviter toutes les objections éventuelles, Pettit donne l'exemple de la tyrannie de la majorité. La majorité n'est pas plus fondée que quiconque à dominer !

Conséquences politiques du républicanisme

L'ingérence supposée dans la domination a deux caractéristiques : 1) elle rend les choses pires pour le dominé et non meilleures ; 2) elle n'intervient pas par accident. L'intentionnalité de l'ingérence est donc supposée pour qu'il y ait domination.

Comme le fait remarquer Pettit, il est évident que cette définition de liberté incite au radicalisme social. Protéger les individus contre la domination, leur assurer les possibilités d'une existence stable et sans trop d'anxiété face à l'avenir, voilà ce que doit faire la liberté républicaine. Mais, si le républicanisme est conséquent, cela suppose que le pouvoir étatique ne s'arrête pas à la porte des entreprises et ne s'incline pas devant les sacro-saintes lois du marché.

Le républicanisme est donc un « égalitarisme structurel » comme le dit Pettit. Chez Rawls, les plus grandes inégalités de distribution des richesses peuvent être justes si elles sont conformes au principe de différence – c'est-à-dire si elles profitent en priorité aux plus défavorisés.⁶ Pour Pettit au contraire, la liberté comme non-domination étant fonction des pouvoirs relatifs des individus, cela « a un impact immédiat sur la possibilité d'augmenter l'intensité d'ensemble de la non-domination par l'introduction d'une plus grande inégalité dans sa distribution. »⁷ On voit donc immédiatement que la réduction de la domination dans les rapports employeurs/salariés a, chez Pettit, un rapport immédiat avec la liberté d'ensemble de la société, alors que Rawls a toujours cherché à protéger la *Théorie de la Justice* contre des conséquences aussi subversives. Ainsi Pettit souligne que l'idée de liberté comme non-domination doit être agréable aux socialistes car elle est implicitement « une réclamation contre l'esclavage salarié ».⁸ Par exemple, la conception républicaine légitime l'arme de la grève comme moyen de défense des ouvriers contre la domination patronale.

La liberté comme non-domination est conçue essentiellement comme une liberté civique. Un individu peut se retirer de la vie sociale et alors il ne subira plus les ingérences arbitraires des autres, mais il ne sera pas libre pour autant. Reprenant la tradition romaine de la *libertas* comme *civitas*, la conception républicaniste fait de la liberté d'abord une question politique et donc affirme que la liberté du citoyen et la liberté de la cité sont une seule et même chose. Elle s'oppose ainsi frontalement aux conceptions libérales, dominantes aujourd'hui, qui dissocient totalement les libertés individuelles de l'existence d'une république. Elle replace donc au premier plan ce qu'on appelait le bien public. Elle réaffirme que les individus ne peuvent être libres que dans une République libre.

Que tirer de tout cela? Tout simplement que l'émancipation n'a pas besoin d'aller chercher midi à quatorze heures et que les formes du pouvoir politique adéquates résident dans la république parlementaire, fondée sur la séparation des pouvoirs, le respect absolu du pouvoir populaire législatif, la protection constitutionnelle des droits des minorités et un très large auto-gouvernement local. Bref quelque chose que Marx et Engels commençaient à envisager, ainsi que les études de Jacques Texier nous l'ont montré.

La question de la propriété

Pettit fait remarquer que le républicanisme n'est pas seulement agréable aux défenseurs du socialisme, mais aussi à ceux de la propriété privée, ce qui lui permet d'affirmer qu'elle pourrait être une bonne théorie politique permettant un consensus par recoupement en remplacement de la théorie de Rawls. Allons un peu plus loin.

- 1) Le conception républicaine ne dissocie pas les libertés individuelles de la citoyenneté et ceci n'est possible que si l'on pose au fondement même de la société l'existence d'un bien public. Donc est posée la question de l'appropriation sociale. Il n'y a pas de vie commune sans que soient définis les biens publics qui doivent être soumis directement au pouvoir commun.
- 2) Si être libre c'est n'avoir pas de maître, si c'est obéir à la loi pour n'obéir à personne, comme le dit Rousseau, dès lors que les rapports de propriété permettent à un homme d'être le maître d'un autre, ces rapports sont frappés d'illégitimité du point de vue même de ce qui constitue l'essence de ce bien public qui définit l'État civil. C'est pourquoi, si Rousseau défend la propriété privée à condition qu'elle reste mesurée, Spinoza envisage dans le *Traité politique* des limitations drastiques au droit de propriété.
- 3) Il est nécessaire de retravailler le statut de la propriété privée dans une perspective socialiste, c'est-à-dire précisément l'articulation entre propriété sociale et propriété privée.

Avant d'aller plus loin, je voudrais souligner ceci : le socialisme ne peut pas être justifié pour des raisons « scientifiques » ou de rationalité. Le mode de production capitaliste est rationnel à sa façon, tout comme l'était la planification centralisée à la soviétique. Mais la rationalité devient facilement folle. Ce sont seulement des choix axiologiques raisonnables qui peuvent guider une théorie politique. Nous sommes pour une autre organisation de la société, fondamentalement pour des raisons morales ou éthiques : parce que nous croyons, comme Kant, que nous ne devons jamais considérer la personne humaine simplement comme un moyen, mais toujours comme une fin en soi, mais aussi (et ce n'est pas contradictoire) parce que le bien de l'homme réside dans une très large mesure dans le fait de vivre ensemble (alors que les libéraux du genre Nozick soutiennent que les individus mènent des existences séparées).

La première thèse (kantienne) soutient la liberté comme non domination, y compris la domination qui se fonde sur la propriété capitaliste, ce que Kant n'avait pas vu. La seconde définit le bien commun. Ces deux thèses, prises de manière conséquente, conduisent directement à une critique radicale de la société soumise au mode de production capitaliste.

Je laisse de côté la question de l'appropriation sociale et de la critique du rapport capitaliste qui a été largement abordée. Je voudrais insister pour terminer sur le problème de la propriété privée.

Hannah Arendt considère la propriété collective comme une contradiction dans les termes. La société de masse, dit Arendt, détruit non seulement le domaine public mais aussi le domaine privé, c'est-à-dire de la possibilité même d'une protection contre le monde. Arendt montre que le monde antique distingue la propriété et la richesse alors que notre monde abolit cette distinction absorbant la propriété dans la richesse. Elle fait cette remarque qui mérite d'être méditée : « À la longue, l'appropriation individuelle des richesses n'aura pas plus de respect pour la propriété privée que la socialisation des processus d'accumulation. Ce n'est pas Karl Marx qui l'a inventé, c'est un fait qui tient à la nature même de cette société »⁹. C'est l'évidence : les possesseurs de capital fuient les ennuis de la propriété : ils ne détiennent que des titres interchangeables et négociables 24 heures sur 24. Les grandes entreprises se débarrassent de leurs parcs immobilier et automobile. La propriété privée n'est plus un lieu à soi ; elle a disparu au profit de l'expression la plus abstraite, la plus « métaphysique » dirait Marx de la richesse sociale, l'argent. Si on reprend avec Arendt la dissociation antique de la propriété et de la richesse, on pourrait donc distinguer propriété privée et propriété capitaliste. Bien qu'elle commette une erreur concernant la pensée de Marx qu'elle voit comme une revendication de « l'abolition de toute propriété », Hannah Arendt fait justement remarquer que « l'intérêt dominant n'est plus la propriété », conçue comme un

enclos dans l'espace commun, mais « l'accroissement de richesse et le processus d'accumulation comme tel »¹⁰, processus qu'elle analyse comme la destruction de toute possibilité de constitution d'un « monde commun ». Un monde, notre monde où toute la richesse sociale « s'annonce comme une immense accumulation de marchandises » est-il encore un monde commun ?

Locke, le grand théoricien du capitalisme libéral, articule son *Traité du gouvernement civil* sur le passage de la propriété privée fondée sur le travail, une propriété qui ne permet pas d'accumulation, à la propriété libérée de ses entraves, celle de l'argent, qui est potentiellement accumulation illimitée de richesse. Voilà une autre piste qu'on pourrait suivre. Quoi qu'il en soit, une analyse plus fine de la propriété, distinguant des formes de propriété privée habituellement subsumées sous la même dénomination, permettrait de réintroduire la question de la structure sociale dans la problématique des théories de la justice du type rawlsien ou autre.

Enfin, il y a un dernier point qui pourrait être retravaillé. On sait que les révolutionnaires de 1789, tout comme Kant (et même parfois Rousseau) distinguaient deux catégories de citoyens, les citoyens actifs et les citoyens passifs. Les droits politiques sont réservés aux hommes libres, c'est-à-dire à ceux dont les conditions de base de la vie ne dépendent pas d'un autre homme. Généralement on ne sait pas très bien comment traiter cette question ; on y voit une limitation de la pensée démocratique des grands ancêtres – c'est comme dans l'affaire de l'esclavage chez Aristote : le philosophe est gêné aux entournures. Je crois que ces grands ancêtres n'étaient pas victimes des préjugés de leur époque, mais au contraire fort perspicaces : ils ne parvenaient pas à appeler homme libre un homme dont la vie est entre les mains d'un autre homme ; on peut éventuellement leur reprocher d'en avoir pris leur parti, et d'avoir transformé le fait en droit, mais certainement pas d'avoir perçu cette question sur laquelle nous fermons obstinément les yeux. Je vais donner un exemple qui permettra de saisir de quoi il s'agit. On a coutume de penser de que l'exode rural est le départ des paysans de la campagne pour devenir ouvrier en ville. C'est très largement faux : ce sont d'abord les ouvriers ruraux qui sont devenus des ouvriers citadins. Mais le changement est fondamental. L'ouvrier rural a son jardin, ses poules et dispose encore partiellement de lui-même. L'ouvrier citadin n'a plus rien de tout cela et se trouve à la merci du capitaliste. Tout cela n'a pas grand-chose à voir avec les schémas du marxisme standard, mais éclaire singulièrement ces questions de la propriété.

La propriété privée fondée sur le travail pourrait alors apparaître comme une protection contre la propriété capitaliste, mais aussi contre les dégénérescences possibles des diverses formes de propriété sociale. Après tout, si nous sommes favorables à des formes de production basées sur la libre association

des producteurs, la possibilité de se retirer de l'association est la garantie de la liberté. Autrement dit, est-ce qu'une bonne théorie de la justice ne devrait pas déterminer aussi des principes de base de répartition de la propriété privée – au lieu de se concentrer uniquement sur les revenus et la richesse.

Je ne veux pas revenir à la petite production marchande, encore que je m'interroge toujours sur la formule de Marx qui veut restaurer « la propriété individuelle » du travailleur sur la base des « acquêts de l'ère capitaliste ». Mais je crois que cette approche permet de comprendre quelque chose de fondamental qui nous a souvent échappé.

- 1 Je ne veux pas engager ici un débat sémantique, mais le terme libéralisme me gêne car il couvre indistinctement Hobbes et Benjamin Constant et il me semble que ce n'est pas du tout le même genre de libéralisme que défendent ces deux-là.
- 2 J'entends par ce dernier qualificatif la tradition qu'ont redéfinie certains auteurs comme John Pocock, Quentin Skinner ou Philip Pettit.
- 3 Il serait intéressant d'étudier les liens entre l'humanisme civique – cette tradition qui va d'Aristote à Hannah Arendt et fait de l'action par la parole dans l'espace public le plus haut degré de la vie active – et le socialisme révolutionnaire des conseils. Arendt, dont la mère était proche de Rosa Luxemburg, fait elle-même ce lien dans son analyse des conseils ouvriers hongrois de 1956.
- 4 Tony Andréani, *Le Socialisme est (a) venir*, Syllepse, 2001, pa. 120

- 5 Philip Pettit, *Republicanism, A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, 1997-1999, p. 36.
- 6 J'ai montré ailleurs (*Morale et Justice Sociale*, Paris, Seuil, 2001, coll. « La couleur des idées ») le caractère indéterminé du principe de différence.
- 7 Pettit, *op. cit.*, p. 114.
- 8 Pettit, *op. cit.*, p. 142. Pettit montre également que les revendications féministes ou environnementalistes peuvent aisément être reformulées dans le langage du républicanisme (cf. pp. 135-141). Enfin, il affirme que la République est aussi un idéal communautaire et essaie de trouver une synthèse entre l'universalisme classique et les revendications communautaires raisonnables.
- 9 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Presses Pocket, p. 109.
- 10 *Ibid.*, p. 164.