

AXEL HONNETH

L'IDÉE DU
SOCIALISME

nrf essais

GALLIMARD

Axel Honneth

L'idée du socialisme

Un essai d'actualisation

*Traduit de l'allemand
par Pierre Rusch*

*Ouvrage traduit
avec le concours du Centre national du livre*

2017

nrf

Gallimard

Sommaire

Titre

Dédicace

Exergue

Préface

Introduction

CHAPITRE I. L'idée première : le dépassement de la révolution dans la liberté sociale

CHAPITRE II. Un cadre de pensée obsolète, lié à l'esprit et à la culture de l'industrialisme

CHAPITRE III. Les voies du renouveau (1) : le socialisme comme expérimentalisme historique

CHAPITRE IV. Les voies du renouveau (2) : l'idée d'une forme de vie démocratique

APPENDICES

Notes

Index des noms

Copyright

Du même auteur

Présentation

Achévé de numériser

« *COURAGE yet, my brother and sister !
 Keep on – Liberty is to be subserv'd whatever occurs ;
 That is nothing that is quell'd by one or two failures, or by any number of failures,
 Or by the indifference or ingratitude of the people, or by any unfaithfulness,
 Or the show of the tushes of power, soldiers, cannon, penal statutes.
 What we believe in waits latent forever through all the continents,
 Invites no one, promises nothing, sits in calmness and light, is positive and composed,
 knows no discouragement,
 Waiting patiently, waiting its time. »*

WALT WHITMAN,
 « To a Foil'd European Revolutionaire »
 [1856], extrait de *Leaves of Grass*.

« *COURAGE malgré tout, mon frère ou ma sœur !
 Va toujours – la Liberté exige qu'on la serve quoi qu'il arrive ;
 Cela ne compte pas qui se laisse réduire par un ou deux échecs ou par
 un nombre indéfini d'échecs.
 Ou par l'indifférence ou l'ingratitude du peuple, ou par
 n'importe quelle déloyauté,
 Ou par les crocs montrés du pouvoir, les soldats, les canons, les codes pénaux [sic].
 Ce en quoi nous croyons reste en attente invisible et perpétuelle à travers tous les continents.
 N'invite personne, ne promet rien, sied dans le calme et la lumière,
 positif et maître de soi, ne connaît pas le découragement.
 Attendant patiemment, attendant son heure. »*

« À un révolutionnaire d'Europe vaincu »
 (traduction Léon Bazalgette)

Préface

Il y a moins de cent ans, le socialisme était un mouvement si puissant au sein de la société moderne qu'il n'y avait guère de grands représentants de la théorie sociale qui ne jugeât nécessaire de lui consacrer une étude approfondie, tantôt critique, tantôt sympathisante, mais toujours respectueuse de son objet. C'est John Stuart Mill qui, encore au XIX^e siècle, s'était le premier engagé dans cette voie, suivi par Émile Durkheim, Max Weber et Joseph Schumpeter, pour ne citer que les principaux. Malgré d'importantes différences dans leurs opinions personnelles et leur programme théorique, tous ces penseurs s'accordaient pour voir dans le socialisme un défi intellectuel qui, sans aucun doute, accompagnerait durablement le capitalisme. Il n'en est plus de même aujourd'hui. Si le socialisme est encore évoqué dans le cadre de la théorie sociale, il semble entendu qu'il a désormais fait son temps. On ne le croit plus capable ni de susciter l'enthousiasme des foules, ni d'apporter des alternatives innovantes au capitalisme contemporain. Du jour au lendemain – Max Weber n'en croirait pas ses yeux –, les rôles semblent s'être inversés entre les deux grands adversaires du XIX^e siècle : la religion comme force éthique semble avoir l'avenir devant elle, le socialisme, en revanche, est désormais perçu comme une réalité du passé. La conviction que ce renversement a été trop rapide et ne peut donc être le dernier mot de l'histoire constitue l'un des deux motifs qui m'ont déterminé à écrire le présent ouvrage. J'essaierai de démontrer que le socialisme contient encore une étincelle vivante, à condition que l'on en ressaisisse résolument l'idée directrice, en la dégageant d'une structure de pensée enracinée dans les premiers temps de l'industrialisme, et en la replaçant dans le cadre d'une théorie sociale nouvelle.

Le deuxième motif qui m'a guidé dans la rédaction des réflexions suivantes tient étroitement à la réception de mon précédent ouvrage, *Le Droit de la liberté*¹. Plus d'une fois, dans les nombreuses discussions auxquelles cette longue étude a donné lieu, il m'est arrivé d'entendre qu'en partant de l'horizon normatif de la modernité, je montrais clairement mon intention d'abandonner la perspective critique d'une

transformation de l'ordre social existant². Quand cela était nécessaire et possible, j'ai déjà répondu par écrit à cette objection, pour expliquer qu'elle repose sur une fausse perception des limites méthodiques que je m'étais délibérément fixées à moi-même³. Mais je gardais le sentiment qu'il me restait à montrer que la perspective adoptée dans *Le Droit de la liberté* pouvait, au prix seulement d'un léger déplacement, être ouverte vers l'avant et suggérer un ordre social fondé sur une tout autre conception des institutions. Contre ma propre intention initiale, je me vis donc amené à faire suivre ma grande étude d'un texte plus court, destiné à éclairer la vision dans laquelle convergeaient nécessairement les lignes de progrès que je n'avais précédemment reconstruites qu'à partir d'une perspective interne.

Les deux motifs réunis m'ont conduit à utiliser l'invitation qui m'avait été faite de donner les conférences *Leibniz* à Hanovre en 2014 pour un premier essai d'actualisation des idées fondamentales du socialisme. Je suis très reconnaissant à mes collègues de l'Institut de Philosophie de cette ville, en particulier à Paul Hoynigen-Huene, de m'avoir permis de consacrer ce cycle annuel de conférences à un thème qui leur était certainement assez étranger ; les discussions qui succédèrent à mes exposés, pendant trois soirées consécutives, furent tellement enrichissantes que je pus à cette occasion me faire une idée claire des modifications et des ajouts qui devaient être apportés à mon texte. Je les intégrai ensuite dans une seconde version de mes conférences, lesquelles se trouvèrent ainsi considérablement étoffées sur le plan, avant tout, de la mise en évidence d'un socialisme révisé. Rüdiger Schmidt-Grépály m'ayant fait l'amitié de me proposer pour cette même année 2014 le *Distinguished Fellowship* du Collège Friedrich Nietzsche qu'il dirige à Weimar, j'eus au mois de juin l'occasion de soumettre la version remaniée de mon texte au jugement critique d'un large public. Parallèlement à cela, se tint au Wielandgut⁴ d'Oßmannstedt, près de Weimar, un séminaire de plusieurs jours avec des boursiers de la *Studienstiftung des deutschen Volkes*⁵, dont les remarques extrêmement fructueuses me suggérèrent de nouvelles corrections. Je suis très reconnaissant aux participant(e)s de ce séminaire, ainsi naturellement qu'au directeur et aux collaborateurs du Collège, pour l'intérêt avec lequel ils ont accueilli mon travail.

Je dois en outre témoigner ma gratitude à tous les amis et collègues qui, par leurs conseils et leurs propositions d'amélioration, m'ont aidé dans la rédaction du manuscrit. Je voudrais citer ici en premier lieu Fred Neuhouser, qui est à la fois un proche ami et un collègue familier du département de philosophie de la *Columbia University* de New York. Il m'a dès le départ fortement encouragé dans mon travail

sur ce texte, et m'a aussi apporté une série d'indications précieuses. J'ai aussi beaucoup appris des commentaires critiques qu'Eva Gilmer, Philipp Hölzing, Christine Pries-Honneth et Titus Stahl ont formulés sur la première version de mes conférences. À tous, j'exprime ma reconnaissance pour la disponibilité et l'attention qu'ils m'ont témoignées, comme ils le font maintenant depuis de nombreuses années. Pour finir, Hannah Bayer et Frauke Köhler m'ont aidé avec leur efficacité habituelle à me procurer les ouvrages nécessaires et à préparer le manuscrit. À elles aussi j'adresse mes chaleureux remerciements.

AXEL HONNETH,
juin 2015

Introduction

Les sociétés dans lesquelles nous vivons sont marquées par une contradiction étonnante et difficile à expliquer. D'une part, le malaise dû à la situation socio-économique, aux conditions de vie et de travail, s'est considérablement accru dans les dernières décennies. On peut sans doute dire que jamais, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, autant de gens ne se sont accordés pour dénoncer les conséquences sociales et politiques générées par la mondialisation effrénée de l'économie capitaliste de marché. Mais d'autre part, cette indignation massive semble dépourvue de toute orientation normative, de toute sensibilité historique pour le but auquel tendrait la critique formulée, de sorte que celle-ci reste étrangement muette et repliée sur elle-même. C'est comme si ce malaise envahissant était incapable de dépasser l'état de choses existant, et d'imaginer un état social au-delà du capitalisme. Cette dissociation de l'indignation d'avec tout objectif d'avenir, de la protestation d'avec toute vision d'un monde meilleur, est en effet quelque chose de nouveau dans l'histoire des sociétés modernes. Depuis la Révolution française, les grands mouvements d'insurrection contre l'ordre capitaliste avaient toujours été inspirés par des utopies qui dépeignaient la société du futur et montraient comment celle-ci devrait être organisée – il n'est que de penser au luddisme, aux coopératives de Robert Owen, au mouvement des Conseils ou aux idéaux communistes d'une société sans classes. Le flux de ces courants de la pensée utopique, aurait dit Ernst Bloch, semble aujourd'hui tari : on sait assez précisément ce dont on ne veut pas et ce qui est inacceptable dans les conditions sociales présentes, mais on n'a plus la moindre idée de ce à quoi devrait aboutir une transformation ciblée de l'état de choses existant.

Trouver une explication à ce soudain tarissement des énergies utopiques : la tâche est plus difficile qu'il n'y paraît au premier regard. L'effondrement du régime communiste en 1989, auquel renvoient volontiers les analystes pour diagnostiquer un assèchement de tout espoir de parvenir à un état au-delà du capitalisme, ne peut guère être invoqué comme la cause de ce phénomène : car les masses indignées qui dénoncent aujourd'hui à juste titre le fossé grandissant entre la pauvreté publique et

la richesse privée, n'avaient certes pas besoin de voir tomber le Mur pour savoir que le socialisme d'État de type soviétique ne dispensait certains avantages sociaux qu'au prix de la privation de liberté. Par ailleurs, le fait qu'il n'eût existé jusqu'à la Révolution russe aucune véritable alternative au capitalisme n'a nullement empêché les hommes du XIX^e siècle de se représenter une vie collective sans violence, fondée sur la solidarité et la justice. Pourquoi donc la banqueroute du bloc communiste aurait-elle brusquement paralysé cette capacité, apparemment ancrée dans la nature humaine, à la transgression utopique de la réalité donnée ? Une autre cause souvent invoquée pour expliquer la singulière absence d'avenir et de vision de l'insatisfaction actuelle est la modification brutale de notre conscience collective du temps : avec l'entrée dans la « postmodernité », telle qu'elle s'est produite d'abord dans l'art et dans l'architecture, puis dans la culture en général, l'idée typiquement moderne d'un progrès orienté s'est trouvée si durablement dévalorisée qu'elle est désormais remplacée par la conscience collective d'un retour historique du même. Selon cette deuxième explication, les visions d'une vie meilleure ne pourraient plus fleurir sur le terreau de la conception postmoderne de l'Histoire, parce qu'on ne croit plus que le présent recèle des potentialités qui pointeraient au-delà de lui et annonceraient un avenir ouvert de continuel perfectionnement. On ne conçoit pas que la suite du temps ait autre chose à proposer que la reprise de formes de vie ou de modèles sociaux auxquels le passé nous a déjà familiarisés. Pourtant, le simple fait que nous comptons encore dans d'autres contextes fonctionnels sur de nouveaux progrès bienvenus, par exemple dans le domaine de la médecine ou dans le respect des droits humains, nous conduit à nous demander si une telle explication est véritablement convaincante : pourquoi la faculté de transcender le présent dans une vision d'avenir ne se serait-elle perdue que dans un seul domaine, celui de la réforme de la société, quand elle semble être restée largement intacte par ailleurs ? La thèse d'une transformation fondamentale de la conscience historique postule notre incapacité à anticiper un nouvel état social, sans tenir compte des espérances puissantes – et certes excessives – qui s'attachent actuellement à la généralisation planétaire des droits humains¹. Une troisième explication pourrait donc invoquer la différence qui existe entre les deux perspectives mentionnées – c'est-à-dire entre l'adjonction d'une strate de droits garantis sur le plan international, mais sans implication structurelle, et une transformation des institutions de base de la société – pour conclure que c'est seulement sur ce deuxième plan que les forces utopiques se sont épuisées. Il me semble que cette thèse est la plus proche de la vérité, bien

qu'elle demande naturellement à être complétée : car il reste à expliquer pourquoi ce devrait être le matériau socio-politique qui ne peut plus être aujourd'hui chargé d'attentes utopiques.

On pourrait trouver une indication utile dans le fait que les processus socio-économiques apparaissent aujourd'hui bien trop complexes et donc totalement opaques à la conscience publique pour pouvoir être considérés comme accessibles à des interventions ciblées. Ce sont surtout les processus liés à la mondialisation économique, avec leurs transactions instantanées, qui semblent avoir provoqué une sorte de pathologie du deuxième degré, consistant en ce que la population ne considère plus les conditions institutionnelles de la vie collective que comme des rapports « de choses », des données de fait soustraites à toute intervention humaine². Autrement dit, la célèbre analyse du fétichisme développée par Marx dans le premier tome du *Capital* ne prendrait qu'aujourd'hui tout son sens historique : ce ne serait pas dans le passé du capitalisme, lorsque le mouvement ouvrier dans ses rêves et ses visions imaginait encore pouvoir transformer la situation donnée³, mais seulement dans le présent, que se serait répandue la conviction générale selon laquelle les relations sociales constituent, d'une manière singulière, « des rapports sociaux entre les choses⁴ ». S'il en était ainsi, comme le suggèrent tant l'observation quotidienne que les analyses empiriques⁵, la raison pour laquelle nous sommes devenus incapables d'imaginer une amélioration de la structure fondamentale des sociétés actuelles serait que nous les considérons désormais comme aussi peu transformables dans leur substance que le sont les choses extérieures. Ce ne serait donc plus la disparition d'une alternative réellement existante au capitalisme, ni une transformation radicale dans notre compréhension de l'Histoire, mais la prédominance d'une conception fétichiste des rapports sociaux, qui devrait être rendue responsable du fait que l'indignation générale quant à la répartition scandaleuse de la richesse et du pouvoir ne nous rend manifestement plus capables d'identifier un objectif accessible.

Cette troisième explication reste cependant insuffisante dans la mesure où elle ne nous dit pas pourquoi les utopies traditionnelles ne possèdent plus la force de dissoudre ou du moins de percer ici ou là la chape réifiante de la conscience quotidienne. Pendant plus d'un siècle, les utopies socialistes et communistes avaient pourtant su électriser régulièrement les esprits avec les visions d'une vie collective meilleure, au point de les immuniser contre les tendances qui, hier comme aujourd'hui, portent la population à accepter avec résignation les évolutions

sociales. L'étendue de ce que les hommes considèrent à chaque époque comme « inévitable », et donc comme objectivement nécessaire, dans l'ordre social, dépend largement de facteurs culturels et, en l'occurrence, surtout de l'influence de schémas politiques d'interprétation capables de montrer que ce qui paraît nécessaire est en fait modifiable par une action collective. Dans son étude historique sur l'injustice, Barrington Moore décrit d'une manière convaincante combien le sentiment d'une fatalité sans remède commençait toujours à disparaître parmi les ouvriers allemands au moment où des interprétations nouvelles et vigoureuses leur faisaient comprendre le caractère arrangé, négocié, des réalités institutionnelles⁶. Mais de telles réflexions nous incitent d'autant plus à nous demander pourquoi tous les idéaux classiques, jadis si influents, ont aujourd'hui perdu leur puissance de dévoilement et de déréification. Plus concrètement : pourquoi les visions du socialisme n'ont-elles plus, depuis longtemps déjà, le pouvoir de convaincre les personnes concernées qu'aux situations apparemment « inévitables » il est néanmoins possible de remédier par des efforts collectifs ? J'arrive ainsi au thème des réflexions que je souhaite développer dans les quatre chapitres de cette brève étude. Je m'intéresse dans les pages suivantes à deux questions corrélées, qui me semblent garder toute leur actualité sur le plan d'une politique des idées. Premièrement, je veux rechercher les raisons soit internes, soit externes, pour lesquelles les idées du socialisme ont perdu d'une manière apparemment si irrévocable leur potentiel de stimulation ; deuxièmement, à la lumière des réponses données à la question précédente, je veux me demander quelles modifications conceptuelles il faudrait apporter aux idées socialistes pour qu'elles retrouvent leur virulence perdue. Ce projet m'oblige cependant à reconstruire encore une fois, aussi clairement que possible, l'idée première du socialisme (I). C'est seulement dans un deuxième temps que j'aborderai les raisons pour lesquelles ces idées sont devenues entre-temps obsolètes (II). Dans les deux derniers chapitres, j'essaierai de proposer quelques innovations conceptuelles susceptibles de remettre sur pied ces idées obsolètes (III et IV). Avant de commencer, je voudrais encore souligner que toutes les réflexions développées dans ces pages présentent un caractère métapolitique, parce que je n'essaie à aucun moment de faire le lien avec les constellations politiques et les possibilités d'agir actuelles. Il ne s'agit pas ici de la question stratégique de savoir comment le socialisme pourrait aujourd'hui influencer la politique quotidienne, mais uniquement de savoir comment son projet originel pourrait être reformulé pour fournir à nouveau des repères politiques et éthiques.

Chapitre premier

L'IDÉE PREMIÈRE : LE DÉPASSEMENT DE LA RÉVOLUTION DANS LA LIBERTÉ SOCIALE

L'idée du socialisme est un fruit intellectuel de l'industrialisation capitaliste : elle vit le jour au moment où il apparut dans le sillage de la Révolution française que les revendications de liberté, d'égalité et de fraternité portées par celle-ci étaient restées lettre morte pour de grandes parties de la population, et qu'elles étaient donc très loin de trouver leur réalisation sociale. Certes, le mot s'était établi dans la langue des débats philosophiques dès la seconde moitié du XVIII^e siècle, quand certains clercs catholiques avaient entrepris de dénoncer la doctrine erronée et pernicieuse de l'école allemande du droit naturel : le terme polémique « *socialistae* », néologisme dérivé du latin « *socialis* », désignait alors la tentative imputée à Grotius et Pufendorf, visant à fonder l'ordre social juridique, non plus sur la Révélation divine, mais sur un instinct humain de « sociabilité¹ ». Cet emploi critique mène ensuite en droite ligne aux manuels d'études juridiques de la fin du XVIII^e siècle, où le terme « socialistes » sert avant tout, dans l'aire germanophone, à désigner Pufendorf et ses élèves. Il est vrai qu'il avait entre-temps perdu tout caractère de reproche et ne visait plus qu'à caractériser impartialement l'intention de fonder le droit naturel en termes purement séculiers dans l'instinct de sociabilité². Mais quand près de trente ans plus tard, dans les années 1820 et 1830, les mots anglais « *socialist* » et « *socialism* » commencèrent à circuler en Europe, leur signification n'avait plus rien à voir avec leur emploi initial dans les débats sur le droit naturel. Comme s'il s'agissait de termes nouvellement créés, les disciples de Robert Owen en Angleterre et les fouriéristes en France les utilisèrent pour se désigner eux-mêmes et désigner leur mouvement, sans leur associer la moindre intention d'intervenir dans les débats philosophiques sur la fondation du droit³. Dans ce nouvel emploi, les deux mots deviennent des « termes dynamiques porteurs d'un projet d'avenir » (Wolfgang Schieder), caractérisant la volonté politique de contribuer à rapprocher, par la création d'associations collectives, la société existante d'un état qu'on pourrait alors, et alors seulement, qualifier de « social ».

Certes, des efforts avaient été entrepris bien avant la première moitié du

XIX^e siècle pour définir des mesures ciblées qui permettraient de rendre la société réellement « sociale » – pensons aux tentatives des philosophes moraux écossais pour analyser les sentiments humains de sympathie réciproque, dans le but d'en tirer les principes d'une communauté bien ordonnée. Même un penseur aussi peu suspect de connivence avec le socialisme que Gottfried Wilhelm Leibniz avait flirté avec de telles pensées dans sa jeunesse, quand il préparait son avenir politique en dressant les plans d'associations de savants, baptisées « Sociétés » [*Sozietäten*] dans un premier temps, « Académies » ensuite ; calquées sur le modèle platonicien de la souveraineté philosophique, ces organisations devaient promouvoir le bien commun en assumant non seulement des fonctions éducatives et culturelles, mais aussi la responsabilité de l'intégration sociale de la vie économique⁴. Dans le bref manuscrit intitulé « Société et économie » qu'il rédige en 1671, Leibniz range, parmi les tâches de la future Académie, l'assistance financière aux pauvres ainsi que la garantie d'un salaire minimum, de manière à mettre un terme à la concurrence économique et à établir parmi les membres de la société « l'amour véritable et la confiance⁵ ». En certains endroits, les projets de Leibniz se lisent vraiment comme une anticipation des vues radicales que Charles Fourier, un siècle et demi plus tard, associerait à la création de ses « phalanstères⁶ ».

Quand il forgeait ses plans en vue de la fondation d'une communauté coopérative, toutefois, Fourier opérait déjà sous de tout autres présupposés normatifs que ceux que Leibniz pouvait trouver dans son environnement féodal. En effet, avec ses principes de liberté, d'égalité et de fraternité, la Révolution française avait entre-temps formulé l'exigence morale d'un ordre social juste, que pouvait désormais invoquer quiconque se fixait pour but une nouvelle amélioration des conditions sociales. Les penseurs et les activistes qui, en France et en Angleterre, commencèrent dans les années 1830 à s'appeler « socialistes » avaient pleinement conscience de cette dépendance normative à l'égard des innovations révolutionnaires. Contrairement à Leibniz ou à d'autres réformateurs sociaux de l'époque prébourgeoise, qui devaient concevoir leurs projets sans la caution de la réalité politique, ils pouvaient s'appuyer sur des principes déjà institutionnalisés, validés par le consentement commun, pour en déduire des conséquences plus radicales. Certes, on ne distingue pas d'emblée comment ces nouveaux groupes, caractérisés a posteriori comme « protosocialistes », essayaient de se rattacher aux trois normes établies par la Révolution française. Il existait bien, depuis les années 1830, un fort courant d'échanges entre les disciples de Robert Owen en Angleterre et

les deux mouvements saint-simonien et fouriériste en France – l'idée de se présenter sous l'appellation commune de « socialistes » émergea sans doute après la visite que Owen rendit à Fourier, à Paris, en 1837⁷ –, mais leurs divergences quant au contenu des transformations à opérer dans la société étaient trop marquées pour qu'un objectif commun pût se dessiner.

Dans les trois groupes, la révolte contre l'ordre social postrévolutionnaire trouvait certes sa source dans l'indignation face à un marché capitaliste dont l'extension empêchait une grande partie de la population de bénéficier des promesses de liberté et d'égalité⁸. On jugeait « dégradant », « honteux » ou simplement « immoral » que des travailleurs âpres à la tâche fussent livrés avec leur famille, dans les villes comme dans les campagnes, à la discrétion de patrons d'usines et de propriétaires fonciers qui, sous prétexte de rentabilité, les faisaient vivre dans une détresse continuelle, exposés à tout moment à tomber dans la misère. Si l'on voulait à tout le moins dégager un dénominateur commun aux réactions normatives par lesquelles les divers courants du premier socialisme répondirent à la découverte de ces conditions sociales, on peut s'appuyer dans un premier temps sur une suggestion d'Émile Durkheim. Cherchant dans ses célèbres leçons sur le socialisme à définir le contenu de ce concept, le sociologue français proposait de réunir les différentes doctrines socialistes par la volonté commune de ramener les fonctions économiques, qui avaient échappé au contrôle social, sous le pouvoir de disposition de la société, représentée par l'État. Si marquées que seront par la suite les différences de détail entre les multiples sous-courants du socialisme, Durkheim est convaincu qu'ils partagent tous fondamentalement l'idée que la misère des masses laborieuses ne pourra être supprimée que par une nouvelle organisation de la sphère économique, dont les activités doivent être soumises à un processus social de formation de la volonté collective⁹. Même si cette définition ne permet pas encore de saisir adéquatement la visée normative du socialisme, elle identifie néanmoins le socle commun de tous les mouvements et de toutes les écoles qui se développeront bientôt en son nom : que ce soient Robert Owen et ses disciples, Saint-Simon et son école ou encore les fouriéristes, chacun de ces groupes situe l'origine de l'injustice subie par la population laborieuse dans le fait que le marché capitaliste a échappé à tout contrôle social, et n'obéit plus qu'à ses propres lois de l'offre et de la demande.

Mais à plus proche examen, et au vu du vocabulaire commun dont se servent – par-delà leurs différences spécifiques – les premiers courants socialistes, il apparaît bientôt que la proposition de Durkheim n'essaie même pas d'expliquer la

référence normative de ces mouvements aux idéaux de la Révolution française¹⁰. Il envisage les groupes en question comme s'il ne s'agissait pour eux que du problème pour ainsi dire technique de la réintégration sociale du marché, et non du projet, historiquement beaucoup plus sensible, de réaliser pour la masse de la population les principes de liberté, d'égalité et de fraternité qui avaient déjà été proclamés sur un plan général. Malgré tout le sérieux de leur démarche, d'autres tentatives similaires pour identifier les ambitions centrales du socialisme pèchent pareillement d'ignorer les impulsions proprement morales du nouveau mouvement : nous nous bornerons ici à citer les noms de John Stuart Mill et de Joseph Schumpeter, dont les traités respectifs se signalent par le penchant à réduire le projet socialiste au seul programme d'une répartition plus équitable des ressources, sans s'attacher aux intentions morales ou éthiques qui se dissimulent derrière cet objectif¹¹. Or il suffit d'examiner la manière dont ils justifient leurs projets, pour voir aussitôt combien ces penseurs, les premiers à se définir comme « socialistes », étaient bel et bien mus par des principes authentiquement normatifs, qu'ils croyaient pouvoir emprunter au cahier de revendications de la Révolution française. Plus homme de terrain que théoricien, et certainement moins influencé que les autres par les effets de la grande Révolution, Robert Owen justifie la création de coopératives ouvrières à New Lanark par l'idée que l'expérience de l'activité tournée vers autrui permettrait d'éduquer les membres des classes inférieures à la « bienveillance mutuelle » et, par là, à une solidarité qui inclurait même l'étranger¹². D'une manière assez similaire, mais en se donnant naturellement des fondements plus ambitieux sur le plan de la philosophie sociale, Saint-Simon et ses élèves sont convaincus qu'il n'est possible de remédier à l'absence réelle de liberté des travailleurs dans le système capitaliste que par un ordre social où, grâce à une planification centralisée, chacun serait rémunéré en fonction de ses capacités, et où serait donc instaurée une « association universelle » de membres mutuellement garants les uns des autres¹³. Fourier et ses disciples, enfin, justifient eux aussi leurs projets de communauté coopérative par l'idée que seule la création d'associations volontaires de producteurs, c'est-à-dire de ces « phalanstères » dont il a déjà été question, serait en mesure de répondre adéquatement à l'exigence normative d'une coopération non contrainte de tous les membres de la société¹⁴. Nulle part dans ces justifications des objectifs socialistes, la collectivisation des moyens de production n'apparaît comme un but en soi. Elle n'intervient au contraire, pour autant qu'elle fait l'objet d'une revendication, que comme une condition nécessaire pour satisfaire de tout autres attentes, qui sont en

dernier recours d'ordre moral. Le devant de la scène est toujours occupé par le premier et le dernier article du catalogue de principes de la Révolution française, à savoir la « liberté » et la « fraternité », tandis que l'« égalité » joue souvent un rôle subordonné. On a même parfois l'impression, en lisant ces textes, que les trois groupes socialistes se satisfont de l'égalité juridique seulement partiellement institutionnalisée à leur époque, et qu'ils s'occupent prioritairement d'ériger sur ce socle juridique une communauté solidaire de producteurs mutuellement complémentaires dans leurs compétences et leurs contributions. L'arrière-plan de ces idées normatives est formé par une conviction qui n'est certes évoquée que marginalement dans les écrits des différents auteurs, mais qui détermine largement leurs convergences : tous, en effet, partent du constat que le concept de liberté individuelle, dans la forme essentiellement juridique où il se trouvait formulé jusque-là, était trop étroit pour s'accorder avec le principe de fraternité, qu'on se donnait pourtant simultanément comme objectif. Avec un peu de bonne volonté herméneutique, on pourrait dire que les trois grandes mouvances protosocialistes ont découvert une contradiction interne dans le catalogue des principes de la Révolution, découlant du fait que la liberté réclamée n'est envisagée qu'en termes juridiques ou individualistes. C'est pourquoi elles s'évertuent toutes, sans en avoir encore clairement conscience, à élargir la conception libérale de la liberté, de manière à la rendre compatible avec cet autre objectif que constitue la « fraternité ».

Cette volonté de concilier les deux principes de « liberté » et de « fraternité » en réinterprétant le premier apparaît encore plus clairement chez les auteurs qui succèdent à cette première vague d'organisations socialistes. Tant Louis Blanc que Pierre-Joseph Proudhon, qui suivent par ailleurs des voies très différentes¹⁵, fondent leur critique de l'économie de marché sur le fait que les fondements institutionnels de celle-ci reflètent une conception qui réduit la liberté à la poursuite d'intérêts purement privés, à l'« égoïsme privé » comme dit Blanc¹⁶. Les deux auteurs sont convaincus que, tant qu'on s'en tiendra à une interprétation aussi étroite de la liberté individuelle, non seulement on ne pourra rien changer aux conditions économiques dégradantes, mais l'exigence officiellement proclamée d'une coexistence « fraternelle » ou solidaire ne pourra pas non plus être réalisée. En ce sens, Blanc et Proudhon postulent que la tâche du socialisme qu'ils défendent consiste à résoudre une contradiction entre les mots d'ordre simultanément avancés par la Révolution française : le but normatif de la fraternité, de la responsabilité mutuelle et solidaire, ne peut même pas connaître un début de réalisation, parce que l'autre but, la liberté,

est exclusivement conçu dans les catégories d'un égoïsme privé, tel qu'il s'est cristallisé dans les rapports de concurrence du marché capitaliste. Les plans politico-économiques que Blanc et Proudhon développent pour compléter ou remplacer le marché par d'autres formes de production et de distribution¹⁷ obéissent donc avant tout à l'intention de réaliser dans la sphère économique une sorte de « liberté » qui ne fasse plus obstacle à la revendication, toujours actuelle, de « fraternité ». C'est seulement quand la liberté individuelle pourra être établie au cœur économique de la nouvelle société, non comme la liberté des individus de poursuivre leurs intérêts privés, mais comme leur capacité à se compléter les uns les autres dans un rapport de solidarité – c'est seulement alors que les exigences normatives de la Révolution française seront remplies d'une manière non contradictoire.

Si nous revenons maintenant à la définition que Durkheim donne de l'idée fondamentale du socialisme, nous pouvons retenir un premier résultat intermédiaire : le sociologue français a certes raison d'affirmer que tous les projets socialistes se fondent sur la volonté commune de réintégrer les activités économiques dans l'horizon social d'une prise de décision collective, mais il néglige ce faisant les mobiles normatifs à l'origine de cet objectif. Il ne s'agit pas simplement pour les premiers représentants du socialisme de soumettre la sphère économique à des directives sociales, afin de remédier aux désordres d'une moralisation incomplète de la société, qui s'arrête aux portes de l'économie ; leur priorité n'est pas non plus d'assurer seulement par un nouvel ordre économique une plus juste répartition des ressources vitales. La communalisation [*Vergemeinschaftung*] de la production vise plutôt un objectif moral, à savoir une redéfinition de la liberté proclamée par la Révolution : au-delà de la poursuite d'intérêts purement privés, il s'agit de rendre la liberté compatible avec l'autre revendication révolutionnaire de la fraternité, en l'associant à l'idée d'une coopération sans contrainte¹⁸. De ce point de vue, le socialisme représente d'emblée un mouvement de critique immanente de l'ordre social moderne, tel que le conçoit le capitalisme. De cet ordre, on accepte les fondements normatifs et les principes de justification de la liberté, de l'égalité et de la fraternité, mais on conteste que ceux-ci se laissent réaliser sans contradiction, tant que la liberté est comprise dans un sens individualiste et non dans la perspective d'une mise en œuvre intersubjective.

Les écrits des auteurs précédemment cités n'offrent cependant que peu de points d'appuis utilisables pour comprendre ce nouveau concept de liberté, qui constitue la

pierre angulaire et le pivot de tout le mouvement. Certes, les premiers groupes socialistes utilisent des catégories telles que « association », « coopération » ou « communauté », pour montrer que leurs modèles économiques respectifs, malgré toutes leurs différences, visent des formes de production et de distribution où les individus ne peuvent s'épanouir l'un sans l'autre ; mais aucun effort conceptuel n'est fait pour présenter ces formes d'imbrication intersubjective comme des alternatives à la conception purement individualiste de la liberté portée par la tradition libérale. Proudhon franchit un premier pas dans cette direction en disant au moins, dans ses *Confessions d'un révolutionnaire* publiées en 1849, que, « au point de vue social, liberté et solidarité sont termes identiques¹⁹ ». Il développe cette idée, qui renvoie clairement au vocabulaire de la Révolution, en ajoutant qu'à la différence de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1793, le socialiste n'envisage pas « la liberté de chacun » comme une « limite », mais comme un « auxiliaire » pour la liberté de tous les autres²⁰. Proudhon, il est vrai, brouille immédiatement cette proposition conceptuelle prometteuse en recommandant dans l'étape suivante de son argumentation, pour rendre possible une telle liberté intersubjective, la création de banques populaires qui accorderaient des prêts sans intérêts à de petites coopératives de travailleurs. À nouveau, son credo semble consister seulement à dire que la liberté trouve certes en autrui une sorte de soutien et de secours, mais pas une condition de son accomplissement²¹. Face à la conception individualiste de la liberté, Proudhon hésite encore entre deux contre-projets, qui divergent sur le point de savoir si l'action libre peut être considérée comme déjà accomplie avant l'intervention d'autrui, ou si elle trouve dans celle-ci son complément nécessaire, qui seul lui permet de se réaliser pleinement. Selon l'approche que l'on privilégiera, on se représentera autrement la structure de ces « associations » ou de ces « communautés » à travers lesquelles la société est censée devenir vraiment « sociale » en faisant coïncider la liberté et la fraternité. Dans le premier cas, la communauté se compose de membres déjà libres, qui trouvent dans l'action coopérative de nouvelles impulsions et de nouveaux soutiens, mais qui n'en ont pas besoin pour accéder à la liberté ; dans le deuxième cas, en revanche, il faut considérer la coopération dans la communauté comme la condition sociale nécessaire pour que les membres accèdent à une entière liberté en complétant mutuellement des projets d'action jusque-là inaboutis.

Dans les écrits des premiers socialistes, et encore chez Proudhon, ces différentes manières d'envisager ce que j'appellerai désormais la « liberté sociale » ne sont pas

encore suffisamment prises en compte. Ces auteurs ont certes déjà pris conscience que le projet inachevé de la révolution bourgeoise ne pourrait être prolongé sans contradiction que si l'on parvenait à surmonter la vision individualiste de la liberté, telle qu'elle se traduit avant tout dans l'économie capitaliste de marché, pour la rendre compatible avec l'exigence de fraternité, formulée au même moment historique. Mais il leur manque encore tous les moyens conceptuels qui permettraient de montrer concrètement ce que signifie le fait de conditionner la réalisation de la liberté à l'instauration d'une coexistence solidaire. Cette étape ne sera abordée que par le jeune Karl Marx, lorsqu'il entreprendra, à peu près en même temps que Proudhon, d'éclairer les fondements théoriques du jeune mouvement socialiste²². Pour le penseur allemand exilé à Paris, parfaitement familiarisé avec les tentatives d'ancrage théorique de ses compagnons de lutte français, il n'y a pas de motif immédiat à intégrer les objectifs du projet qui leur est encore commun dans l'horizon normatif de la Révolution, considérée comme inaboutie. C'est pourquoi il peut dans une large mesure renoncer à des concepts tels que « fraternité », « liberté » ou « solidarité », et se référer plutôt aux tentatives qui ont alors lieu dans sa patrie d'origine pour prolonger d'une manière productive l'héritage hégélien. Ce recours à l'outillage conceptuel d'un idéalisme reformulé par Feuerbach dans une perspective naturaliste lui apportera l'avantage d'une plus grande précision conceptuelle, mais l'inconvénient d'une moindre clarté dans l'orientation politico-morale. Pour autant, les premières œuvres de Marx sont encore clairement marquées par la volonté de convaincre le concept de liberté utilisé dans le discours économique, et mis en œuvre dans le marché capitaliste, d'un individualisme incompatible avec les exigences d'une « véritable » communauté de tous les membres de la société : en ce sens, les textes rédigés par le jeune exilé au cours des années 1840 peuvent être compris comme une nouvelle étape dans l'effort pour déduire l'idée du socialisme d'une manière immanente, à partir des mots d'ordre contradictoires de la société libérale.

Dans un de ses écrits les plus importants des années 1840, auquel on s'est beaucoup intéressé ces derniers temps, Marx, commentant le livre de James Mill sur l'économie politique, explique ce qu'il juge mauvais dans l'ordre social de son temps, et comment il conçoit une communauté authentique²³ ; plus clairement encore que dans les célèbres « Manuscrits parisiens », on mesure ici toute sa dépendance vis-à-vis de Hegel, qui se traduit dans le fait que les deux modèles sociaux qu'il oppose sont caractérisés comme deux modes différents de reconnaissance mutuelle.

En régime capitaliste, dit Marx, les membres de la société ne se rapportent les uns aux autres que d'une manière très indirecte, en échangeant leurs produits sur un marché anonyme, au moyen de l'argent. Pour autant que les autres acteurs apparaissent dans le champ d'attention du sujet individuel, c'est uniquement par les qualités abstraites de leur compétence commerciale et de la conscience de leurs intérêts, non dans la réalité concrète de leurs besoins et de leur individualité – chaque membre d'une telle société, dit Marx en faisant ironiquement référence à Adam Smith, n'est qu'un « commerçant » pour l'autre²⁴. La reconnaissance que les membres de la société doivent s'accorder pour constituer une collectivité intégrée prend donc ici la forme d'une certification réciproque du droit à « escroquer » l'autre ; dans une telle « relation sociale », les individus n'agissent pas pour se compléter les uns les autres, mais, comme l'établit brutalement le texte, « dans une intention de pillage réciproque²⁵ ».

Ce que Marx entreprend dans cette première partie de ses réflexions, ce n'est rien d'autre que reformuler dans les catégories hégéliennes les arguments avec lesquels ses prédécesseurs socialistes avaient déjà analysé l'impossibilité d'établir des relations sociales « fraternelles » ou « solidaires » dans les conditions d'une économie de marché : parce que les acteurs ne se rencontrent que comme des sujets soucieux de leur avantage privé, ils ne sont pas en mesure de se témoigner la sympathie, de s'apporter le soutien mutuel qui permettraient de parler de relations de solidarité ou de fraternité. Comme pour mettre encore plus crûment en lumière cette proscription des relations solidaires, Marx va jusqu'à dire dans son texte – en mobilisant une idée de la *Phénoménologie de l'Esprit* – que « notre reconnaissance réciproque » prend ici la forme d'un « combat », dans lequel la victoire revient à celui qui possède « le plus d'énergie, de force, d'intelligence ou d'adresse²⁶. »

Vers la fin de ses ingénieux développements, Marx entreprend de dépeindre en quelques phrases les conditions de production qui prévaudraient si les membres de la société étaient unis par la reconnaissance mutuelle, non de leur égoïsme privé, mais de leurs besoins individuels. L'arrière-plan anthropologique de cette esquisse est fourni par l'idée, reprise de Feuerbach et peut-être aussi de Rousseau, selon laquelle les besoins humains ne peuvent presque jamais être satisfaits sans l'intervention complémentaire d'autres sujets : à partir d'un certain degré de division du travail, en tout cas, ma faim ne peut être assouvie que si d'autres produisent pour moi les aliments désirés, mon souhait d'être correctement logé ne peut être satisfait que si un certain nombre d'artisans aménagent le lieu correspondant. Marx est

cependant convaincu que les conditions de production capitalistes précédemment décrites occultent systématiquement cette dépendance mutuelle aux yeux des personnes concernées : dans ce système, les sujets travaillent certes aussi pour satisfaire, avec les produits fabriqués, une demande économique et donc les besoins que recouvre celle-ci, mais leur motivation n'est pas la prise en compte des désirs des autres membres de la société, c'est uniquement la recherche égocentrique de leur propre avantage. Il en irait tout autrement, selon Marx, si les biens produits étaient échangés sans passer par des circuits marchands monétarisés. Alors, en effet, chaque sujet travaillerait directement pour satisfaire les besoins d'autrui, de sorte que le fait spécifiquement humain de la dépendance mutuelle trouverait sa confirmation tant au plan de l'activité de chacun, que dans la réaction anticipée du partenaire²⁷. Certes, Marx ne parle ici que de la « double affirmation » des membres de la société les uns envers les autres, mais ce qu'il a en vue, ce sont manifestement des rapports de production dans lesquels les êtres humains se reconnaissent mutuellement dans leurs besoins individuels. Dans une « association de libres producteurs », comme il dira dans ses écrits ultérieurs, les membres ne se rapportent plus les uns aux autres par l'imbrication anonyme de leurs fins privées, mais partagent le souci d'aider tous les autres à se réaliser²⁸.

Il est nécessaire de porter le raisonnement de Marx à cette hauteur, parce que nous nous donnons ainsi les moyens d'extraire de son modèle économique concret, qui reste passablement flou, les éléments généraux qui pointent en direction d'un concept de la liberté sociale. Comme ses prédécesseurs socialistes, Marx n'entend d'abord par « liberté » que la réalisation aussi libre que possible, aussi inentravée que possible par toute contrainte extérieure, des fins et des intentions que l'individu s'est lui-même fixées. Il s'accorde aussi avec ses compagnons de lutte pour dire que l'exercice d'une telle liberté, dans les conditions de production capitalistes, dépend de notre capacité à ne voir dans l'autre qu'un instrument dans la poursuite de nos propres intérêts – et donc à enfreindre le principe déjà institutionnalisé de la fraternité. Pour résoudre cette contradiction interne, Marx esquisse à gros traits le modèle d'une société dans laquelle la liberté et la solidarité se conjugueraient : il faudrait pour cela que l'ordre social soit conçu de telle sorte que chacun perçoive ses propres fins comme la condition de réalisation des fins de l'autre, que les intentions individuelles soient donc si clairement imbriquées les unes dans les autres que nous ne puissions les réaliser qu'en ayant conscience combien nous sommes dépendants les uns des autres dans nos activités respectives. L'évocation de

l'« amour », qui apparaît dans un passage central du texte²⁹, indique cependant aussi en toute clarté qu'il convient de tenir positivement compte de l'autre, non pas seulement au moment de réaliser ses intentions, mais dès le stade de leur conception : car, comme dans l'amour, mes activités dans le type d'association décrit doivent se limiter d'emblée aux fins qui servent à la fois mon autoréalisation et celle de mon partenaire d'interaction, sans quoi sa liberté ne serait pas l'objet conscient de ma préoccupation.

Ce point important du modèle marxien peut être marqué encore plus clairement, à l'aide d'une distinction formulée par Daniel Brudney dans le cadre de sa comparaison entre Rawls et Marx. Pour Brudney, les collectivités sociales se différencient selon que leurs membres se rattachent les uns aux autres soit par des fins qui se recouvrent seulement les unes les autres, soit par des fins qui s'entrelacent³⁰. D'un côté, les sujets poursuivent certes des buts communs, mais ils peuvent les atteindre ensemble sans pour autant devoir en faire directement le contenu de leurs visées individuelles. Un bon exemple d'une telle forme de réalisation collective des fins est fourni par la conception classique du marché, sur lequel chaque acteur doit pouvoir poursuivre ses propres intérêts économiques, tout en servant au bout du compte, par le mécanisme de la « main invisible », le but supérieur de l'augmentation du bien-être général. De l'autre côté, les fins entrelacées exigent des membres de la société qu'ils contribuent conjointement à leur réalisation, chacun faisant de ces objectifs communs la maxime ou le but de sa propre action. Ici, comme l'établit Brudney, les sujets n'agissent pas seulement les uns avec les autres, mais « les uns pour les autres », parce qu'ils veulent par leurs activités contribuer directement et délibérément aux fins partagées par tous. Dans le premier cas, le fait que mes actes contribuent en quelque mesure à la réalisation des fins collectives n'est qu'un effet contingent du contenu de mes intentions, dans le second, au contraire, le même fait constitue une conséquence nécessaire de la poursuite délibérée de mes intentions.

C'est clairement sur ce dernier modèle de collectivité sociale que Marx, à mon avis, fonde son alternative à l'ordre social capitaliste. Dans le langage de la reconnaissance mutuelle qu'il utilise tout au long de ses commentaires à l'économie politique de James Mill, les différences mentionnées pourraient se formuler de la manière suivante : alors que, dans une société organisée selon l'économie de marché, les objectifs communs sont réalisés par des membres qui se reconnaissent seulement comme des individus soucieux de leur propre avantage et qui, ainsi, nient

systématiquement leur dépendance mutuelle, dans une association de libres producteurs, les objectifs communs seraient réalisés par des membres qui agissent délibérément les uns pour les autres, parce qu'ils se sont mutuellement reconnus dans leurs besoins individuels et agissent en vue de leur satisfaction. Même si Marx n'en fait pas explicitement état, il me semble tout à fait évident qu'il croit avoir atteint, avec son contre-modèle social, un objectif qui était resté hors de portée de ses prédécesseurs socialistes, malgré tous leurs efforts : élargir ou reformuler sur un plan immanent le concept de liberté individuelle, c'est-à-dire le principe de légitimation de l'ordre social existant, de telle sorte qu'il finit par coïncider nécessairement avec les exigences d'une coexistence solidaire. C'est pourquoi il nous faut ici examiner dans une perspective systématique si ce modèle de communauté sociale est effectivement en mesure de proposer une nouvelle manière de concilier la liberté individuelle et la solidarité.

Dans cette analyse, il faudra provisoirement laisser de côté le fait que les premiers représentants du socialisme ancrent le principe de liberté sociale dans la sphère du travail social, à l'exclusion de tout autre domaine. Comme si la reproduction de la société entière pouvait être organisée à partir d'ici, ils n'attribuent à la démocratie politique aucun rôle indépendant, et ne sont donc pas obligés d'examiner plus scrupuleusement si d'autres formes de liberté ne seraient peut-être pas déjà institutionnalisées sur ce dernier plan. Avant de m'engager dans l'analyse de ce défaut natif du projet socialiste, je voudrais d'abord me demander si le modèle de liberté sociale que je viens d'esquisser représente une alternative viable et autonome à l'individualisme des conceptions libérales de la liberté : le modèle développé par les socialistes de la première heure représente-t-il vraiment une conception nouvelle et indépendante de la liberté, ou seulement une version améliorée de ce que l'on appelle habituellement la « solidarité » ou, pour utiliser un concept plus ancien, la « fraternité » ?

Le modèle libéral de la liberté repose sur la prémisse, à première vue incontestable, que l'on ne peut parler de liberté individuelle que lorsqu'un sujet est en mesure d'agir conformément à ses intentions, sans entraves ni contrainte ; la seule borne à cette liberté consiste d'abord en ce qu'elle ne doit pas entraîner dans la réalité des effets qui pourraient limiter la liberté d'action des autres membres de la société. C'est pourquoi le libéralisme ne tarde pas à associer l'intention de garantir à tous une telle liberté avec l'idée d'un ordre juridique chargé de garantir à l'individu le droit d'agir à son gré, tant qu'il n'empiète pas par là sur la prétention de chacun

des autres au même degré de liberté. Ce modèle initial subit, il est vrai, une première complication chez Rousseau et, par l'intermédiaire de celui-ci, chez Kant, qui partagent la conviction qu'il ne peut être question de liberté individuelle tant que les intentions à l'origine de l'action s'ancrent non pas dans les propres choix du sujet, mais simplement dans des impulsions naturelles. Aussi les deux penseurs font-ils dépendre la liberté, dont la nature interne était restée jusque-là indéterminée, de cette condition supplémentaire que la résolution première doit pouvoir constituer un acte d'autodétermination, à travers lequel le sujet s'assure qu'il n'obéit, en agissant, qu'à des fins posées exclusivement par sa raison³¹. Sur ce passage d'une conception « négative » à une conception « positive » de la liberté – c'est ainsi qu'Isaiah Berlin décrira plus tard le pas accompli par Rousseau et Kant, pour en souligner les dangers politiques³² –, les premiers socialistes sont manifestement tous largement d'accord. Car même s'ils n'ont pas pris connaissance d'une manière détaillée des arguments en faveur du nouveau modèle, ils ont été familiarisés soit par *Le Contrat social*, soit par la philosophie morale de Kant, avec l'idée qu'il ne peut y avoir de liberté individuelle que si l'individu se fixe des buts rationnellement intelligibles, au lieu de se conformer à des fins dictées par la nature. Certes, ils ne reprennent pas les propositions de Kant concernant la détermination de ce qui doit être considéré comme « rationnel » : pour eux, il n'est pas vrai qu'une procédure individuelle de vérification morale de ses propres maximes soit nécessaire, pour pouvoir considérer comme « libres » les actions qui en résultent. Ils semblent plutôt se rattacher à Rousseau ou, dans le cas de Marx, à Hegel, qui, pour des raisons différentes, posent que des intentions individuelles ont tout ce qu'il faut pour être qualifiées de libres, dès lors qu'elles sont dirigées vers la satisfaction soit de besoins non corrompus et donc « naturels », soit de besoins correspondant au stade de développement donné de la raison³³. Pour les socialistes, la liberté individuelle ne signifie donc jusque-là que la possibilité pour l'individu de traduire en actes ses intentions libres, c'est-à-dire plus ou moins partagées par tous, sans subir d'autres contraintes que celles qui résultent de l'égale prétention des autres membres de la société au même degré de liberté.

Proudhon et Marx, en particulier, vont donner à ce modèle de liberté positive une inflexion particulière, à partir d'une conception essentiellement plus compréhensive de la nature de la contrainte injustifiée qui peut empêcher les sujets de réaliser leurs libres intentions. Pour les premiers représentants du libéralisme, cette contrainte provient principalement d'obstacles sociaux externes, dont l'exemple

typique est fourni par la capacité légale d'une personne ou d'un organisme à imposer leur volonté propre à un sujet³⁴. Dans la tradition républicaine, incarnée aujourd'hui par des auteurs tels que Quentin Skinner ou Philip Pettit, la catégorie de la « contrainte » se trouve étendue à toute prise d'influence sur la volonté d'autrui – « *freedom as non-domination* » est désormais la formule consacrée pour définir la conception républicaine de la liberté³⁵. Les socialistes vont beaucoup plus loin en admettant qu'il y a déjà contrainte, dès lors que les intentions rationnelles de l'individu, dans leur effort pour se réaliser, rencontrent une résistance sociale dans les intentions opposées d'une autre personne ; selon eux, la réalisation individuelle d'un objectif rationnel au sein de la totalité sociale ne s'effectuerait sans contrainte que lorsqu'elle trouve l'assentiment de tous, et ne s'accomplit qu'avec leur intervention complémentaire. Il n'y a donc finalement de liberté individuelle, pour reprendre les termes de Hegel, que là où elle a pris une forme « objective », pour autant que l'individu peut considérer les autres membres de la société, non plus comme les causes possibles d'une restriction de ses propres intentions, mais comme les partenaires et les collaborateurs nécessaires de leur réalisation³⁶.

À ce stade de leur argumentation, les socialistes tirent profit de cette conception particulière de la communauté qu'ils associent toujours à l'idée de liberté. Quelles que soient les différences entre leurs terminologies respectives, en effet, tous entendent dans le terme de « communauté » plus que ce que l'on y met d'ordinaire. La communauté, dans ce contexte, ne renvoie pas seulement à des valeurs communes et à un certain degré d'identification avec les objectifs du groupe, mais aussi et avant tout à un engagement des membres les uns envers les autres et à une capacité de sympathie réciproque – cet aspect de la conception socialiste de la communauté nous était déjà apparu dans l'idée que les différents objectifs individuels font plus que seulement se recouvrir partiellement : ils s'entrelacent intersubjectivement, de sorte que l'on n'agit pas seulement « les uns avec les autres », mais aussi « les uns pour les autres³⁷ ». Il convient donc de se demander maintenant quelle relation les socialistes établissent entre ce modèle de communauté et leur conception de la liberté.

Une possibilité d'établir ce lien pourrait consister à comprendre la communauté solidaire comme une condition nécessaire d'exercice de la liberté précédemment décrite. Dans son livre *The Morality of Freedom*, Joseph Raz défend une forme affaiblie de cette thèse, en laissant de côté les éléments de sympathie mutuelle impliqués par le concept de communauté : selon lui, les individus ne peuvent faire

aucun usage de leur autonomie, tant qu'ils ne vivent pas dans une communauté sociale qui leur offre des possibilités concrètes de réalisation des objectifs spécifiques à chacun³⁸. Mais les socialistes veulent davantage, ils n'envisagent manifestement pas les communautés dont ils tracent les contours comme la simple condition nécessaire à la sorte de liberté qu'ils ont tous en vue : on a plutôt l'impression que la coopération au sein de la communauté solidaire constitue elle-même la première effectuation de la liberté, de sorte que tout ce qui prend place auparavant ne mérite pas vraiment ce nom. La liberté sociale consiste dès lors à participer aux activités d'une communauté dans laquelle les individus se témoignent leur sympathie en s'apportant réciproquement une aide désintéressée dans la satisfaction de leurs besoins légitimes. Infléchie en ce sens, la catégorie de la liberté devient l'élément où se déploie un individualisme holiste : la liberté – c'est-à-dire la réalisation aussi inentravée que possible des intentions ou des fins spécifiques à chacun – désigne désormais quelque chose qui ne peut être atteint par une personne individuelle, mais seulement par un collectif adapté, qui ne doit pas pour autant être considéré comme une entité d'un rang supérieur aux parties qui la composent³⁹. C'est le groupe social dans sa totalité qui devient chez les socialistes le médium de cette liberté comprise comme qualité, ressource ou conquête, quoique l'existence de ce groupe ne résulte elle-même que de l'action conjuguée des sujets individuels. Le collectif ne fonctionne cependant comme vecteur de la liberté individuelle que lorsqu'il parvient à établir durablement certains modes de comportement parmi ses membres, et ainsi à les institutionnaliser. La première condition de cette évolution est une sympathie mutuelle qui fait que chacun se soucie, pour des raisons non instrumentales, de l'autoréalisation de chacun des autres. Tous les traits négatifs qui marquent la société capitaliste devraient disparaître, selon les socialistes, à mesure que de telles formes de relation parviennent à s'instaurer au sein de la communauté sociale : les sujets se témoignant une sympathie réciproque, ils se traitent fondamentalement en égaux, et renoncent dès lors à toute exploitation et à toute instrumentalisation.

L'idée première du socialisme s'enracine dans la conviction qu'il doit être possible d'organiser à l'avenir des sociétés entières sur le modèle de telles communautés solidaires. D'un geste audacieux, où s'efface la tension qui subsistait entre eux, les trois mots d'ordre de la Révolution française se trouvent réunis en un principe unique : interprétée comme capacité à se compléter dans l'autre, la liberté individuelle coïncide parfaitement avec les exigences de l'égalité et de la fraternité.

C'est dans cette conception holiste, consistant à envisager non pas la personne individuelle, mais la communauté solidaire comme porteuse de la liberté à réaliser, que le mouvement socialiste prit sa source. Toutes les mesures, bonnes ou mauvaises, que ses partisans inventèrent par la suite pour remédier aux maux existants, visaient finalement à créer une telle communauté, dont les membres se compléteraient mutuellement et se traiteraient en égaux. Du reste, cette fidélité au cahier de revendications de la Révolution française avait d'emblée été une source d'embarras pour la critique bourgeoise, qui pouvait difficilement récuser comme injustifiés les objectifs du mouvement. Car les principes normatifs dont se réclamaient les socialistes n'étaient en somme nuls autres que ceux que la classe bourgeoise avait jadis invoqués pour instaurer l'État démocratique de droit. C'est pourquoi les reproches de collectivisme ou d'idyllisme communautaire ont jusqu'aujourd'hui quelque chose de creux, parce qu'ils semblent oublier délibérément que les principes de légitimation des sociétés actuelles comportent toujours, outre l'idée de liberté, certaines représentations, certes très vagues, de la solidarité et de la fraternité⁴⁰.

Mais d'autre part, les premiers socialistes avaient facilité la tâche à la critique qui n'allait pas tarder à se faire jour, en négligeant de donner à leur idée première, si novatrice, une tournure suffisamment convaincante. Les projets qu'ils proposèrent dans la première moitié du XIX^e siècle présentaient trop de faiblesses pour ne pas être bientôt la cible de graves objections. Non seulement l'idée de la communauté solidaire, comme nous l'avons brièvement vu, se trouva exclusivement limitée au domaine des activités économiques, sans qu'on prît la peine de se demander s'il était possible à partir de là d'organiser et de reproduire l'ensemble d'une société en voie de complexification rapide. Pour des raisons difficiles à identifier, tout le domaine de la formation de la volonté politique était sorti du champ de vision, de sorte qu'on n'avait pas non plus d'idée précise sur la manière dont le projet socialiste devait s'articuler aux libertés juridiques récemment conquises. En outre, les Pères fondateurs – notamment Saint-Simon et Marx – avaient chargé le projet socialiste d'une vision métaphysique de l'histoire, qui interdisait de comprendre les avancées mêmes du socialisme comme une vérification expérimentale de la capacité de transformation des sociétés capitalistes. La Révolution nécessaire devant se produire d'une manière plus ou moins inévitable dans un proche avenir, il fallait dénier toute utilité cognitive et politique aux tentatives faites pour dès à présent changer graduellement quelque chose. Parmi les insuffisances du programme originel, on peut

distinguer celles qui sont uniquement dues au contexte de l'industrialisme naissant, de celles qui ont des racines plus profondes et touchent à la structure même de l'idée. Dans le chapitre suivant, je traiterai de trois défauts natifs du projet socialiste, pour établir, à l'aide de la différenciation qui vient d'être opérée, lesquels peuvent être écartés par une simple adaptation historique et lesquels nécessitent des révisions conceptuelles. L'objectif est de recenser les amendements qui permettraient aujourd'hui de rendre au socialisme quelque chose de son ancienne virulence.

Chapitre II

UN CADRE DE PENSÉE OBSOLÈTE, LIÉ À L'ESPRIT ET À LA CULTURE DE L'INDUSTRIALISME

J'ai tenté de montrer dans le premier chapitre que les efforts pratiques des premiers socialistes reposent sur une intuition normative qui va bien au-delà des conceptions traditionnelles de la justice distributive. Ces penseurs cherchent, par une réforme ou une transformation révolutionnaire de l'économie capitaliste de marché, à créer les conditions sociales dans lesquelles il deviendrait possible de réaliser les objectifs de la Révolution française en adossant les uns aux autres les principes de liberté, d'égalité et de fraternité. La formule pour concilier ces trois principes, entre lesquels l'ordre économique régnant créait jusque-là un rapport de tension, est la « liberté sociale ». Ce concept signifie que les êtres humains – dans le domaine qui leur importe le plus, celui des besoins partagés par tous – ne peuvent réaliser leur liberté individuelle chacun pour soi-même, mais dépendent en cela de leurs relations mutuelles, lesquelles ne peuvent quant à elles être considérées comme « libres » que lorsqu'elles remplissent certaines obligations normatives. Au premier rang de celles-ci, cette sympathie réciproque qui ne se rencontre que dans les communautés solidaires, et sans laquelle le sujet individuel ne serait pas assuré de pouvoir compter durablement sur l'assistance de l'autre sujet pour satisfaire ses besoins d'une manière libre et spontanée : les membres de la société ne doivent pas seulement agir « les uns avec les autres », mais « les uns pour les autres », parce que c'est seulement ainsi qu'ils peuvent satisfaire sans contrainte leurs besoins communs. Dans cette mesure, le socialisme repose d'emblée sur la création d'une forme de vie communautaire, et pas simplement sur l'instauration d'un système de distribution plus juste¹. Avant de problématiser le cadre théorique à l'intérieur duquel les premiers socialistes ont intégré leur intention normative, je voudrais montrer un peu plus précisément en quoi celle-ci consiste, pour la mettre à l'abri de certaines objections qui pourraient se présenter à l'esprit.

L'idée de faire dépendre la liberté individuelle de la relation à d'autres sujets, et de la comprendre dans cette mesure comme une liberté « sociale », a été décrite à la fin du premier chapitre comme composante théorique d'un individualisme holiste. Je

désigne par là, à la suite de Philip Pettit, une position ontologique qui affirme que des communautés sociales, c'est-à-dire des entités impossibles à décrire autrement qu'en termes holistes, sont certes nécessaires au développement de certaines facultés de l'homme, mais qui ne conclut pas pour autant au caractère inachevé, encore moins à l'inexistence des sujets individuels². Une telle conception de la liberté se distingue du collectivisme en ce qu'elle vise prioritairement les conditions de réalisation de la liberté individuelle, tandis qu'elle se démarque de l'individualisme traditionnel dans la mesure où elle fait dépendre cette liberté de la participation à un certain genre de communauté sociale. La position médiane ainsi développée par les premiers socialistes peut aussi être caractérisée par le fait que le terme de « liberté » joue ici un rôle décisif sur les deux plans simultanément : à la fois sur celui de l'individu et sur celui de la communauté sociale. Les sujets individuels ne peuvent concrétiser leur capacité à être libre qu'en tant que membres d'une communauté sociale, laquelle de son côté doit être libre au sens où la réalisation réciproque des intentions partagées par tous s'effectue sans contrainte, et donc dans un rapport de sympathie mutuelle.

Contrairement à ce que l'on serait peut-être tenté de croire, cette conception de la liberté n'est pas limitée à des communautés restreintes, dont les membres se connaîtraient personnellement. Il pourrait certes sembler que la sympathie mutuelle attendue des sujets réclame un degré d'intimité que seule autorise la connaissance directe. Mais l'usage linguistique qui fait par exemple qu'on parle de la nation ou d'un mouvement politique comme constituant une telle communauté suffit à montrer combien ce soupçon initial est infondé. Pour pouvoir se comprendre comme membre d'une communauté solidaire, dans laquelle chacun se soucie des besoins de l'autre, il y a besoin de beaucoup moins qu'une étroite familiarité réciproque. Comme l'a montré Benedict Anderson, il suffit pour cela de partager les mêmes conceptions relativement à un certain nombre d'objectifs communs, indépendamment de la taille du collectif, et du fait que ses membres se connaissent personnellement ou non³. Que le souci du bien-être des autres membres n'est pas seulement possible au sein de petits groupes de type familial, mais aussi dans des communautés plus grandes et anonymes, on peut facilement l'illustrer en rappelant que les mesures de redistribution en faveur des plus démunis, selon les principes d'une théorie de la justice, présupposent des attitudes qui se laissent décrire en termes de « solidarité » ou de « fraternité ». Même John Rawls, à certains endroits de sa *Théorie de la justice*, admet ainsi que la mise en œuvre de son principe de différence oblige à

présupposer entre les citoyens des relations, sinon d'« amour », du moins de « fraternité⁴ ».

L'idée de liberté sociale, avec laquelle le mouvement socialiste paraît sur la scène politique mondiale, n'est donc pas liée à la condition problématique d'une mise en œuvre limitée à de petits groupes clairement identifiés ; on peut aussi bien la transposer à des sociétés entières, à condition de préciser quel rapport elle entretient dans ce contexte avec d'autres formes possibles de liberté et avec la reproduction sociale en général. Ici commencent les incohérences et les difficultés conceptuelles du socialisme, sur lesquelles je voudrais me pencher dans le présent chapitre. Je peux pour cela m'appuyer en grande partie sur la tradition du marxisme occidental, qui, depuis les années 1920, a sans ménagement mis en lumière les défauts de naissance d'un projet socialiste auquel il entendait apporter un soutien critique⁵. Pour accéder à cet héritage problématique du socialisme, il faut à nouveau remonter un petit peu plus haut, et expliquer brièvement dans quel cadre théorique le nouveau concept de liberté sociale fut d'abord développé par les socialistes. Tous les protagonistes du mouvement socialiste, de Robert Owen à Karl Marx, en passant par Proudhon, admettent comme une évidence que le levier pour créer des rapports de solidarité sociale doit être la réforme ou la suppression révolutionnaire de l'économie capitaliste de marché elle-même : car c'est dans les institutions capitalistes que réside à leurs yeux la véritable source de cette conception dominante de la liberté qui ne prend en compte que les égoïsmes privés, de sorte que l'instauration d'une forme de vie coopérative, conforme aux promesses révolutionnaires, doit partir de là. Les représentants du mouvement s'accordent en outre pour dire que les motivations et les forces nécessaires pour initier le bouleversement sont déjà réunies, parce que les travailleurs, les producteurs et les dirigeants ont tous un intérêt propre à remplacer le marché capitaliste par un mode de production organisé, d'une manière ou d'une autre, sur un principe coopératif. Avec ce deuxième présupposé, la nouvelle doctrine se présente comme l'organe d'expression ou l'instance de réflexion d'une force d'opposition déjà présente dans la société, de sorte que la relation entre la théorie et la pratique doit être conçue comme le processus d'apprentissage, d'information ou de prise de conscience d'un groupe social clairement défini. Enfin, tous les partisans du mouvement socialiste tendent à admettre en troisième lieu que les transformations sociales auxquelles ils aspirent se produiront avec un certain degré de nécessité historique : ou bien l'économie capitaliste de marché succombera directement aux crises qu'elle

provoque, ou bien elle suscitera en elle-même des forces économiques de collectivisation, ou encore elle se heurtera à une résistance toujours plus forte en raison de la misère qu'elle génère. De quelque manière qu'ils expliquent l'autodissolution prochaine du capitalisme, aucun des pionniers intellectuels du socialisme ne parvient à se passer d'hypothèses concernant les évolutions historiquement nécessaires qui doivent prendre place dans un avenir proche.

Ces trois présupposés réunis circonscrivent à peu près la conception de l'histoire et de la société dans le cadre de laquelle les socialistes de la première heure développent leur idée commune de liberté sociale. En se référant presque exclusivement à la sphère économique, ils posent que c'est seulement l'ordre capitaliste qui conduit à comprendre les libertés nouvellement conquises dans le sens de la poursuite privée de fins individuelles ; un contre-mouvement prolétarien de communalisation s'est toutefois déjà constitué au sein de cette même sphère économique, en réaction à la désubstantialisation de la vie sociale sous l'effet de la concurrence et de la compétition capitalistes. Selon ces penseurs, la doctrine socialiste peut dès lors se greffer sur cette dynamique à la manière d'un organe de réflexion qui, par un habile travail de formation et d'information, aiguillonnera le processus historique et le conduira avec un certain degré de nécessité à une transformation des rapports de production dans le sens d'une plus grande coopération – et, de là, à l'instauration d'une vaste communauté dont les membres seront actifs les uns pour les autres. Certes, tous les représentants du socialisme dans la première moitié du XIX^e siècle ne souscrivent pas à chacun de ces postulats : malgré un large accord sur le principe normatif de la liberté sociale, il existe certaines divergences individuelles dans l'interprétation du processus de communalisation économique, tel qu'il est déjà engagé à l'époque. Doit-il être compris comme une réforme progressive, ou plutôt comme la prémisse d'une révolution qui ne s'accomplira que plus tard ? Quelles sont précisément les conditions économiques qui caractériseront l'état final d'une association de tous les producteurs ? C'est surtout sur ce dernier point que les idées des protagonistes varient considérablement, selon la cause qu'ils attribuent à l'instabilité structurelle du marché capitaliste, et donc selon le mode de gestion qui doit à leurs yeux assurer la reproduction économique sur une base socialisée⁶. Les trois présupposés évoqués – la sphère économique comme terrain principal, voire unique, de la lutte pour la forme de liberté recherchée, l'articulation de la réflexion avec une force d'opposition déjà à l'œuvre sur ce terrain, et enfin l'attente du triomphe inéluctable

de ce mouvement de résistance, porté par le mouvement même de l'histoire – constituent néanmoins les piliers d'angle encadrant l'horizon de pensée au sein duquel les socialistes déploient leur idée commune de liberté sociale. Je voudrais maintenant examiner plus longuement chacune de ces trois prémisses, afin d'établir quelles conséquences elles entraînent quant à l'objectif central que constitue l'esquisse d'un modèle de société alternatif. Il ne s'agira donc d'abord que d'apprécier le legs théorique que les premiers socialistes, en développant l'idée originale de la liberté sociale dans le cadre défini par ces trois présupposés, laissèrent au mouvement qui allait leur succéder.

1. Comme nous l'avons vu, les premiers socialistes jusqu'à Karl Marx tendent à comprendre les droits libéraux établis par la Révolution comme la permission accordée à chacun et garantie par l'État de poursuivre ses intérêts propres dans la sphère économique, sur la base de la propriété privée. À ce système du marché capitaliste, constituant donc à leurs yeux le véritable foyer des nouvelles libertés individuelles, ils opposent dans une intention critique la vision d'un mode de production collectif où les sujets agissent non pas les uns contre les autres, mais les uns pour les autres, et réalisent ainsi ce que j'ai appelé la liberté sociale. Mais en choisissant de ne parler des libertés – que ce soit des libertés censément orientées vers la satisfaction des égoïsmes privés, ou des nouvelles libertés sociales – qu'en référence au domaine de l'activité économique, ils s'engagent toutefois dans une voie sur laquelle surgit un problème qui ne tarde pas à se révéler plus grave qu'il ne paraissait tout d'abord. Car la sphère spécifique de la souveraineté populaire démocratique, pour laquelle Rousseau et ses héritiers révolutionnaires avaient du moins prévu le nouveau droit à l'autodétermination individuelle, se trouve soudain privée de toute fonction normative et laissée de côté comme une grandeur négligeable de la reproduction sociale. En situant toute liberté, bonne ou mauvaise, dans le seul champ de l'activité économique, les socialistes s'interdisent brusquement, sans bien s'en rendre compte, de penser aussi en termes de liberté le nouveau régime fondé sur une négociation démocratique des objectifs communs. Avec pour conséquence que non seulement ils ne disposent plus d'un concept suffisant de la politique, mais qu'ils perdent également de vue l'aspect émancipateur de l'institution de droits libéraux égaux pour tous. Ces choix implicites seront si lourds de conséquences pour le destin ultérieur du socialisme, que nous devons nous y arrêter plus longuement.

Déjà chez Saint-Simon et ses disciples, les saint-simoniens, le souci de prolonger les effets de la précédente Révolution conduisait à déplacer l'accent de la sphère politique vers le domaine de la production industrielle. Aux yeux des penseurs de cette école, avec les progrès techniques accomplis dans l'industrie et le commerce, le moment était venu de liquider définitivement les derniers vestiges de l'ancien pouvoir féodal, économiquement inefficace, pour le remplacer par un nouvel ordre social où toutes les personnes employées dans les diverses branches de l'industrie, les ouvriers non moins que les dirigeants, collaboreraient à la mise en œuvre d'un plan défini d'un commun accord, afin de répondre aux besoins même des plus défavorisés dans un contexte de plein emploi garanti. Le socle de ce nouveau mode de production à caractère coopératif serait fourni par une banque centrale, dans laquelle une instance composée de représentants des forces industrielles rendrait désormais superflue toute direction politique, en accordant les crédits dont dépendraient la destinée et le bien-être du pays⁷. À l'instar de Saint-Simon et de ses disciples, qui, comme on sait, paraient leur doctrine technocratique de l'aura d'une religion civile, les générations suivantes de socialistes ne s'intéressent guère à la fonction politique des nouveaux droits civils : ils partagent avec les sectes quasi religieuses des saint-simoniens l'idée que le passage à une réorganisation solidaire de la société s'effectuera exclusivement dans la sphère économique, où l'égoïsme privé doit désormais laisser place à une satisfaction réciproque et complémentaire des besoins, tandis que les institutions politiques perdront leur rôle directeur. Proudhon, qui donne du nouveau concept de liberté les formulations les plus claires avant Marx, est aussi celui qui va le plus loin sur ce plan, en réclamant purement et simplement la suppression de toutes les fonctions gouvernementales, qui peuvent selon lui être parfaitement et complètement remplacées par la coopération de petites communautés de production. Par conséquent, il ne voit plus l'utilité des droits libéraux proclamés par la Révolution, qui d'après lui ne servent que les intérêts des propriétaires privés sur le marché capitaliste, et qui perdront donc leur rôle antérieur dès qu'un mode de production coopératif sera mis en place⁸.

Si l'on trouve chez Fourier, Louis Blanc ou Auguste Blanqui des réflexions similaires, qui souvent trahissent même un certain mépris pour les institutions tout juste conquises des droits libéraux égaux pour tous, c'est seulement avec Marx que l'ensemble de cette problématique sera porté à un niveau de discussion supérieur. Dans son article « Sur la question juive », publié en 1844, et qui constituera un jalon dans le processus de prise de conscience de soi du mouvement naissant, Marx se

demande quelle signification il faudra accorder dans le projet socialiste à la lutte des Juifs pour l'égalité politique⁹. La réponse s'opère en deux temps, pour autant que le problème est d'abord résolu relativement aux conditions sociales données, et seulement ensuite dans le cadre d'une société libérée. Quant au présent, Marx affirme en utilisant le vocabulaire de la philosophie du droit de Hegel que la « société bourgeoise », c'est-à-dire l'économie capitaliste de marché, et l'« État » existent comme deux sphères indépendantes, soumises chacune à des principes propres. Tant qu'on s'en tient à une telle répartition institutionnelle des tâches, Marx est convaincu que les efforts d'intégration politique de la minorité juive possèdent clairement une valeur émancipatoire, parce que la garantie étatique de l'égalité des droits représente un progrès normatif relativement à toutes les périodes antérieures¹⁰. Un tel objectif perdra cependant toute fonction positive, lorsque les activités jusque-là isolées de l'État seront un jour réintégrées à l'ensemble des tâches d'une véritable communauté humaine : car alors, non seulement sera définitivement aboli le regrettable clivage qui partage l'être humain en « citoyen » et en « bourgeois », en sujet politique et en sujet économique privé, mais l'association de tous les membres de la société sera aussi en mesure d'assumer collectivement les tâches d'administration politique de telle sorte que plus personne n'aura besoin de revendiquer des droits à l'autodétermination auprès d'une quelconque instance supérieure. C'est cette dernière étape du raisonnement qui, dans notre contexte, mérite une attention particulière : les droits libéraux, dans lesquels Marx voit lui-même le moyen de « proclamer que chaque membre du peuple participe, à un titre égal, à la souveraineté populaire¹¹ », auront perdu toute signification normative dans la société socialiste de l'avenir, parce que la volonté commune n'aura plus dès lors à faire l'objet d'une négociation spécifique, indépendante des activités économiques, et relativement à laquelle l'individu devrait être doté d'un droit à l'autodétermination¹².

Cette relativisation des droits libéraux de liberté, que Marx ne considère dignes d'être promus qu'aussi longtemps que prévaut la séparation institutionnelle des sphères de la politique étatique et de la production économique, constitue dès le départ un pesant fardeau pour le mouvement socialiste, dont il n'arrivera guère à se défaire par la suite : tout espoir de concilier après coup la liberté et la fraternité étant exclusivement lié à la perspective d'une transformation de la sphère économique, on croit pouvoir dissoudre tous les droits individuels dans le bain d'une communauté de sujets agissant les uns pour les autres, de sorte qu'il ne reste

finalement plus de place légitime ni pour l'autonomie de l'individu, ni pour l'exploration intersubjective d'une volonté commune. Dans tous les documents fondateurs du socialisme, on retrouve la même tendance à écarter, avec les droits de liberté, l'idée d'une formation de la volonté collective entre citoyens libres et égaux, fondée sur de tels droits. Cette dernière idée ne joue aucun rôle dans la nouvelle forme d'organisation de la réalité sociale, laquelle se caractérise au contraire par le fait que les individus se trouvent intégrés uniquement en raison de leur participation à la production coopérative, par où ils peuvent certes réaliser en commun leur liberté sociale, mais n'ont plus besoin de se soucier de leur autodétermination individuelle. Cette vision de l'avenir interdit aux socialistes de trouver à partir de leur propre doctrine un accès normatif à la sphère politique. Il faudra plusieurs décennies pour que l'on commence au sein du mouvement à remédier à ce déficit originel, en adjoignant au mot d'ordre du « socialisme » l'adjectif « démocratique ». Même la formule « socialisme démocratique », que le Parti social-démocrate n'inscrira officiellement à son programme qu'après la Seconde Guerre mondiale¹³, ne résoudra que très imparfaitement le problème légué par les Pères fondateurs. En effet, il reste fondamentalement à établir comment l'idée directrice de liberté sociale devrait être conçue pour pouvoir alimenter une critique du principe capitaliste de l'égoïsme privé, sans pour autant dénier toute valeur aux droits individuels de liberté. Le double concept de « socialisme démocratique » n'est généralement qu'une manière de comprendre la démocratie politique sur le modèle libéral traditionnel, comme la sphère institutionnelle à partir de laquelle il deviendrait possible, une fois dégagée une majorité parlementaire, de résoudre la « question sociale » par la régulation du marché capitaliste. C'est enterrer l'exigence essentiellement plus radicale visant à transformer tant que possible le domaine de l'agir économique de manière à ce que les membres de la société agissent dorénavant non pas les uns contre les autres, mais les uns pour les autres¹⁴.

Il en aurait été tout autrement si l'on avait développé l'idée du socialisme, sur ce point sensible, à partir de la théorie hégélienne de la liberté, en faisant abstraction des positions des Pères fondateurs. Car il aurait alors été fondamentalement possible d'envisager les droits de liberté non comme un obstacle, mais comme une condition nécessaire de ces libertés sociales qui, selon la conception première, devaient un jour se réaliser dans la sphère économique¹⁵. Peut-être même se serait-on ainsi donné la possibilité de subordonner au principe de liberté sociale non seulement la sphère de l'agir économique, mais aussi le processus de formation démocratique de

la volonté¹⁶. Avant de me tourner, au chapitre IV, vers cette option négligée dans la tradition socialiste, je voudrais cependant parler de la deuxième prémisse mise en jeu dans la théorie sociale des fondateurs du socialisme.

2. C'est encore chez Saint-Simon et ses disciples qu'apparaissent les idées qui serviront de socle à cette deuxième prémisse, selon laquelle les idéaux du mouvement ne font que traduire les intérêts d'une force d'opposition déjà présente de fait dans la société actuelle. Tous les représentants de cette école extrêmement ramifiée s'accordent pour considérer que l'ensemble des acteurs de l'industrie, depuis le simple ouvrier jusqu'à l'ingénieur et au chef d'entreprise, n'attend que le moment où les activités et les compétences déployées collectivement seront enfin délivrées du joug d'un régime de propriété féodal-bourgeois, pour s'exercer dans le cadre d'une association libre et sans contrainte qui permettra d'en accroître la productivité. Sur l'arrière-plan de ce processus d'émancipation supposé déjà existant, la doctrine des saint-simoniens se charge d'apporter le savoir supplémentaire et les certitudes à fond religieux nécessaires pour faire advenir cet ordre que tous appellent de leurs vœux, et réaliser une communauté de toutes les forces productives¹⁷. On retrouve chez Robert Owen, Louis Blanc et Pierre-Joseph Proudhon ce postulat d'un mouvement d'opposition poussant déjà dans le même sens que la théorie, à cette différence près que le cercle des participants se trouve réduit, chez ces auteurs, à la masse des salariés de l'industrie ; mais, comme chez Saint-Simon et ses disciples, les acteurs doivent spontanément posséder un intérêt partagé à voir la société évoluer en direction d'une communalisation non contrainte de tous les producteurs¹⁸.

La simple référence à un mouvement d'opposition, dans lequel ses propres idéaux se trouveraient représentés, ne constitue certes pas en soi un problème pour la théorie socialiste. La structure réflexive d'une théorie ainsi tournée vers l'avenir exige au contraire qu'elle recherche au sein de la réalité sociale les forces et les volontés avec l'aide desquelles ses thèses se traduiront un jour dans la pratique et l'ordre annoncé pourra se réaliser. Mais on voit déjà s'installer dans la pensée socialiste une tout autre stratégie méthodologique, consistant à présupposer d'une manière apodictique l'existence de tels mouvements de résistance, plutôt qu'à se contenter de les étudier sur un plan empirique : ces auteurs tendent à considérer qu'avant toute mise en œuvre de la théorie, la société contient déjà objectivement en elle les intérêts et les aspirations sur lesquels la théorie peut ensuite s'appuyer pour

justifier et faire triompher ses objectifs. Mais la seule façon de parler en un sens objectif de telles données préscientifiques consiste à les imputer purement et simplement aux groupes sociaux concernés, dans le cadre d'une démarche sociologique : il n'est alors plus question d'intérêts empiriques, ni d'aspirations factuelles, mais des revendications qui devraient être celles des groupes sociaux en question, s'ils appréciaient correctement leur situation et agissaient en conséquence. Cette méthode de l'imputation d'intérêts, comme Max Weber allait plus tard l'établir, ouvrait naturellement tout grand la porte à l'arbitraire théorique : car le bien-fondé des vues dont la mise en œuvre correcte devait permettre aux groupes concernés d'atteindre les fins qui leur étaient imputées, ne se laissait à son tour mesurer qu'à l'aune des déterminations avec lesquelles la théorie avait auparavant construit la réalité sociale. On voit ainsi se dessiner chez les saint-simoniens et d'autres représentants du premier socialisme le risque d'une sorte d'autoréférentialité, par laquelle la réalité sociale est affectée d'un mouvement collectif qui justifie les pronostics de la théorie, mais qui a lui-même été construit par l'imputation théorique d'intérêts spécifiques aux différentes classes.

Cette tendance à une clôture autoréférentielle de la théorie va certes encore se renforcer dans l'œuvre de Karl Marx. Presque tous les écrits de celui-ci attestent en effet, de diverses manières, qu'il présuppose chez les acteurs l'existence d'intérêts objectifs, dont ses propres analyses sont censées représenter l'expression. C'est seulement dans ses études historico-politiques qu'il semble avoir suffisamment pris la mesure des aspirations concrètes des groupes sociaux pour éviter le danger d'attribuer les mêmes intérêts à tous les salariés¹⁹. Dans ses écrits anthropologiques de jeunesse, à l'inverse, il s'efforce déjà de comprendre l'ensemble du prolétariat comme un sujet unique, qui, se faisant le porte-parole du genre humain, exprime haut et fort le besoin impérieux de s'accomplir dans le travail. L'intérêt profond qui doit par nature pousser chaque homme à s'objectiver et à se confirmer dans le produit de son activité n'est plus représenté selon Marx que par la collectivité des salariés, qui seule se consacre à un travail matériel et seule mesure la distance séparant son aliénation présente de ses propres aspirations naturelles²⁰. Quand après 1850 il s'engage dans l'analyse économique du capitalisme, Marx est certes amené à fonder sur d'autres bases cette hypothèse d'un intérêt commun à l'ensemble du prolétariat, mais il ne cesse pas pour autant de comprendre celui-ci comme une classe spontanément tournée vers la révolution. Si les membres de la classe ouvrière souhaitent collectivement supprimer le régime de la propriété privée capitaliste, ce

n'est plus parce qu'ils ont seuls conscience du *telos* de la nature humaine, mais parce que l'aggravation de l'exploitation sous l'effet de la logique du système les oblige à assurer ensemble leur propre survie économique²¹. Dans ses écrits de jeunesse non moins que dans sa dernière période, Marx présuppose donc que ses propres objectifs théoriques sont déjà représentés au sein de la réalité sociale par un sujet collectif uniformément intéressé à la révolution, malgré toutes les différences existant entre les situations concrètes de ses diverses composantes. Le résultat de ce présupposé extrêmement douteux sur le plan méthodologique fut cependant que la doctrine socialiste se trouva désormais liée, avec une nécessité proprement transcendante, à l'existence d'un mouvement social dont rien ne garantissait empiriquement qu'il existait vraiment, de la manière annoncée, au sein de la réalité sociale.

Ainsi, toutes les idées socialistes formulées au cours de la première moitié du XIX^e siècle – en tout cas à partir du moment où se constitue la théorie marxienne, et en partie déjà avant – étaient présentées comme la production intellectuelle exclusive d'une classe ouvrière dont la composition factuelle et les intérêts réels paraissaient clairement établis. Grâce à la méthode de l'imputation rationnelle, en effet, cette classe était comprise comme un élément constitutif de toute société capitaliste, de sorte que les doutes et les vérifications empiriques ne pouvaient même pas entrer en ligne de compte. Tant que la réalité sociale fournissait suffisamment d'exemples justifiant sans ambiguïté le maintien de cette grandeur imaginaire, il n'y avait pas lieu de douter que la doctrine socialiste se bornait à traduire ou à refléter une situation de fait : même les premiers représentants de la social-démocratie allemande étaient fermement convaincus que leurs propres idées ne faisaient que refléter les intérêts de tous les salariés, au point qu'ils n'imaginaient pas la moindre raison d'hésiter sur ce point. C'est sans doute l'immense mérite théorique de la première École de Francfort, organisée par Max Horkheimer, que d'avoir pour la première fois opposé à cette fiction sociologique d'une classe ouvrière révolutionnaire des doutes empiriquement fondés : en tout cas, les recherches interdisciplinaires sur l'« autoritarisme » du prolétariat enclenchèrent un processus qui devait conduire les théoriciens à comprendre que la situation spécifique d'une classe ne se traduisait pas automatiquement dans certaines aspirations ou certains intérêts²². Lorsqu'en outre, après la Seconde Guerre mondiale, les conditions d'activité commencèrent à se modifier rapidement dans les pays capitalistes de l'Ouest et que les employés acquirent progressivement une place prépondérante sur le marché du travail, de sorte qu'il fut bientôt question d'une société « post-industrielle²³ », c'en fut fini de cet

ancrage de classe du socialisme auquel on croyait si fermement auparavant. Là où non seulement il n'existait pas de prolétariat révolutionnaire, mais où le personnel industriel lui-même ne constituait qu'une minorité dans la masse de tous les salariés, il ne pouvait plus subsister la moindre possibilité de continuer à comprendre les idéaux socialistes comme la simple expression intellectuelle d'un sujet déjà acquis à la révolution²⁴.

On se heurte ici à un problème dont la portée, bien souvent, n'est pas appréciée à sa juste mesure. Aux yeux de ses principaux représentants, le socialisme était dès le départ bien plus qu'une théorie politique parmi d'autres, comparable par exemple au libéralisme. Il s'agissait d'une doctrine tournée vers l'avenir, porteuse d'intentions pratiques, qui venait renforcer des intérêts déjà donnés au sein de la société, en les articulant à des visions de liberté sociale où ils devaient trouver à la fois un aiguillon et un correctif. Si de tels intérêts préscientifiques ne pouvaient plus être postulés, si même les indicateurs les plus ténus de leur existence n'étaient plus empiriquement disponibles, le socialisme risquait inévitablement de perdre, en même temps que son lien avec le mouvement social, toute justification quelle qu'elle fût. Car s'il ne pouvait plus se rattacher à une force sociale dans laquelle il serait possible de démontrer que ses propres objectifs étaient déjà en train de se réaliser, il retomberait au rang de toutes les autres théories normatives qui se bornent à faire valoir un idéal face à une réalité énigmatique. À cet égard, l'effritement du mouvement ouvrier a été plus qu'un simple accident de parcours pour la tradition socialiste. À mesure que s'effaçait tout espoir de trouver dans le prolétariat une dernière trace de l'intérêt qui lui avait été jadis imputé relativement à une transformation révolutionnaire de la société, le socialisme était touché dans ce qui constituait son noyau le plus central : dans sa prétention à être l'expression théorique d'un mouvement vivant²⁵.

Dans cette situation historique, le socialisme se trouve aujourd'hui confronté à une alternative : soit il doit se résigner à retomber au rang d'une théorie purement normative, soit il doit chercher une solution de remplacement pour restaurer le lien perdu avec le mouvement ouvrier. Dans le premier cas, il lui faudrait s'engager dans la voie déjà suivie par de nombreux auteurs et donner à ses idéaux la forme de principes de justice abstraits, pour les défendre d'égal à égal contre des théories concurrentes²⁶. Dans le deuxième cas, en revanche, il lui incomberait d'établir que ses propres objectifs correspondent à un intérêt identifiable au sein de la société, sur un plan si général qu'il se trouve fondamentalement prémuni contre les fluctuations

contingentes des mouvements sociaux. Avant d'examiner ces deux options dans le chapitre suivant, je voudrais me tourner vers la troisième thématique dans laquelle s'est très tôt dessiné un héritage problématique du socialisme.

3. La référence à un sujet révolutionnaire présumé qui, au sein du capitalisme, aspirerait de lui-même à la réalisation des justes idéaux, se trouvait presque toujours complétée dans la théorie sociale des premiers socialistes par le postulat, renvoyant à une philosophie de l'histoire, selon lequel les rapports de production donnés allaient inévitablement s'effondrer dans un proche avenir ; le problème avec cette prémisse, qui constitue le troisième fardeau héréditaire du socialisme, n'était pas qu'elle suscitait des recherches sur les forces autodestructrices du capitalisme, mais que sa vision d'une évolution rectiligne interdisait toute approche expérimentale des processus et des potentiels historiques. Encore une fois, la formation des schémas de pensée correspondants commence déjà chez Saint-Simon et dans son école : les disciples reprennent du maître cette idée, elle-même fondée sur les vues de Turgot et Condorcet²⁷, que l'histoire humaine se déroule comme un progrès permanent, relancé à chaque nouvelle étape par la nécessité d'adapter les conditions sociales aux conquêtes incessantes de la science et de la technique²⁸. Les saint-simoniens interprètent leur propre espace-temps dans la France postrévolutionnaire sur l'arrière-plan de cette idée du progrès, comme une époque d'immobilité « critique » dans laquelle les innombrables possibilités du mode de production industriel ne peuvent encore être mises à profit sur le plan social, parce que le régime de propriété traditionnel, toujours en place, donne à une classe inactive tout pouvoir d'organisation dans la société. C'est pourquoi ils considèrent que la prochaine étape dans le processus historique doit nécessairement consister à transférer la fortune imméritée de ces couches sociales oisives que sont la bourgeoisie, la noblesse et le clergé entre les mains d'une banque centrale d'État, qui en consentant des crédits créera les conditions économiques d'une vaste communauté coopérative de tous les acteurs de la production industrielle²⁹.

Tous les auteurs qui à cette époque ou un peu plus tard s'emploient à esquisser un projet socialiste ne mobilisent pas, comme le font les saint-simoniens, une conception du progrès fondée sur une philosophie de l'Histoire. Plus ils interviennent activement dans la vie politique ou participent directement au développement d'entreprises économiques alternatives – il n'est que de penser à Robert Owen –, moins ils se laissent entraîner à d'hasardeuses spéculations sur les

lois du processus historique. La majorité des premiers socialistes s'accordent néanmoins avec l'école saint-simonienne pour dire que leurs propres activités intellectuelles doivent être comprises comme des étapes nécessaires dans un progrès continu du genre humain, obéissant à des lois objectives. Pour eux, le socialisme ne représente rien d'autre que le fruit de la prise de conscience d'une évolution nécessaire, dont la prochaine étape consistera à dépasser les rapports de concurrence de l'économie de marché, pour les remplacer par une association coopérative de tous les travailleurs. Des éléments d'une telle philosophie de l'histoire se retrouvent par exemple aussi chez Louis Blanc, un représentant plutôt modéré du nouveau mouvement : influencé par Condorcet et largement aussi par Saint-Simon, deux hommes auxquels il vouera toute sa vie une grande admiration, il postule que l'avancement et la diffusion de la pensée scientifique amèneront tôt ou tard exactement les réformes qu'il a lui-même préconisées dans ses écrits programmatiques, aboutissant à l'instauration d'une communauté économique solidaire³⁰. On mesure encore ici combien les premiers socialistes français restaient tributaires de l'optimisme de l'âge classique des Lumières et d'une croyance au progrès qui reconnaissait dans les avancées de la pensée scientifique le moteur d'une élévation linéaire de la civilisation humaine. Chez Proudhon, en revanche, on voit se dessiner les premières influences de la philosophie hégélienne de l'histoire. Non moins que ses compagnons de lutte, Proudhon fait du socialisme qu'il prône la marque d'un ordre social futur, vers lequel l'évolution historique tend comme sous l'effet d'une loi objectivement démontrable ; contrairement aux autres représentants du mouvement en France, cependant, il ne rapporte pas cette évolution inéluctable à la diffusion de la pensée scientifique, mais à un processus graduel de réconciliation, toujours relancé, entre classes opposées³¹. Par de telles allusions au rôle de la lutte des classes sociales comme gage du progrès, Proudhon – qui était passé maître dans l'art de synthétiser les traditions les plus hétérogènes – a frayé la voie à la vision marxienne de la philosophie de l'histoire. Même si Marx allait par la suite contester toute influence de l'anarchiste français sur sa propre pensée, n'hésitant pas à prendre celui-ci pour cible de ses âpres critiques³², on retrouve fréquemment dans son matérialisme historique des traces évidentes des spéculations proudhoniennes.

L'idée d'une loi historique du progrès, caractéristique du premier socialisme, se traduit cependant dans l'œuvre de Karl Marx sous deux formes très différentes³³. Dans la première de ces deux approches concurrentes, manifestement influencée par Hegel et Proudhon, l'évolution sociale est rapportée à une lutte des classes, dont les

épisodes successifs doivent décrire une ligne orientée dans le sens de l'amélioration, parce qu'à chaque étape, ce sont les intérêts d'un groupe plus nombreux, jusque-là exclu, qui prennent le dessus : Marx présuppose ainsi un processus de progrès, médiatisé par les conflits, dont le socialisme représente à ses yeux et jusqu'à nouvel ordre le stade ultime, pour autant qu'avec le prolétariat, c'est la classe la plus nombreuse, celle dont les aspirations ont jusque-là été constamment étouffées, qui a acquis le pouvoir d'organiser la société³⁴. Le second modèle explicatif proposé par Marx pour donner crédit à l'hypothèse d'un progrès orienté dans l'histoire humaine épouse étroitement le processus linéaire d'extension de la maîtrise de l'environnement, sur la base du progrès des connaissances. Il ne semble donc pas faux d'y voir un prolongement des idées de Saint-Simon et de son école. Dans le cadre de ce second modèle, en effet, Marx rapporte l'évolution sociale à la capacité toujours plus forte de l'homme à maîtriser la nature, entraînant progressivement l'adaptation des modes d'organisation sociale. Ainsi se dessine une toute autre conception de la loi du progrès, fondée en dernière instance sur le fait que les rapports de production dépassés, reproduits par inertie, sont régulièrement contraints de s'ajuster par des transformations révolutionnaires à l'état technologique des forces de production³⁵. Aussi a-t-on pu à bon droit décrire l'interprétation certainement la plus convaincante que cette version du matérialisme historique a trouvée durant ces dernières décennies – celle de Gerald Cohen³⁶ –, comme une variété du déterminisme technologique.

Ces deux modèles d'explication, si différents que soient leurs référentiels – ici le développement des forces productives, là la lutte des classes –, s'accordent pour admettre que la prochaine et imminente étape dans cette évolution historique sera l'apparition d'un mode de production qualifié de « socialiste », où les contradictions précédentes trouveront leur résolution. Les actes ou la contribution des individus ne jouent ici qu'un rôle subordonné, parce que le processus est simplement l'expression de nécessités historiques qui s'imposeront inévitablement « derrière le dos » des acteurs et à leur insu. L'histoire du marxisme a certes connu diverses tentatives pour neutraliser ou relativiser le rôle de ce concept de loi dans le matérialisme historique, afin de parer à des objections évidentes. Certains représentants de la Théorie critique ont ainsi proposé de comprendre Marx au sens où l'on ne pourrait selon lui parler d'une « loi » des processus historiques que tant que les rapports de production sociaux se reproduisent encore « naturellement » et échappent donc à une organisation rationnelle planifiée par les hommes³⁷. Mais ce n'est pas sous cette

forme raffinée, historiquement circonscrite, que l'idée d'une loi du développement historique prit corps dans le socialisme du XIX^e siècle. L'optimisme scientifique de Saint-Simon ayant été bientôt renforcé par la diffusion de la conception marxienne de l'histoire, les adeptes du mouvement étaient majoritairement convaincus que leurs visions d'une communauté coopérative de libres producteurs ne faisaient qu'exprimer ce vers quoi l'évolution historique se dirigeait déjà nécessairement par sa propre dynamique interne.

Une telle conception déterministe du progrès était cependant problématique, notamment parce qu'elle favorisait un attentisme politique qui allait bientôt faire l'objet d'ardentes discussions dans les milieux socialistes³⁸ : beaucoup de débats qui eurent lieu au début du XX^e siècle parmi les sociaux-démocrates ou les communistes pour savoir comment exactement il fallait comprendre les références à une loi de l'Histoire, et s'il ne valait pas mieux les remplacer par une éthique dynamique de l'action transformatrice, témoignent de la confusion que le déterminisme historique des Pères fondateurs avait suscitée dans le mouvement socialiste³⁹. Un effet encore plus grave de cette idée d'une loi du progrès fut qu'elle empêcha pour longtemps de concevoir l'évolution historique comme une succession de défis toujours nouveaux, dont seules des réponses expérimentales permettraient d'établir dans quelle mesure ils sont porteurs d'améliorations sociales. Comme John Dewey le constatera plus tard avec sobriété⁴⁰ : en présupposant des lois historiques, le socialisme s'est interdit de se comprendre lui-même comme un mouvement qui doit passer par des expériences sociales pour déterminer, en fonction des conditions historiques données, la meilleure façon de réaliser son idée directrice de liberté sociale. Chacun de ses représentants savait d'avance à quoi ressemblerait la nouvelle forme de liberté réalisée, sans se sentir tenu de vérifier en pratique les possibilités de transformation que recérait un environnement en mutation rapide.

Cette façon d'exclure l'expérimentation comme méthode historique pratique ne dépendait pas d'une décision en faveur d'une réforme ou au contraire d'un bouleversement révolutionnaire de l'ordre existant. Même celui qui tablait sur une réalisation seulement progressive des principes socialistes d'organisation ne pensait pas que ceux-ci dussent être définis au terme d'une exploration processuelle de possibilités et de dimensions inexploitées, mais prétendait posséder d'emblée une certitude apodictique à leur sujet. L'inaccessibilité à une conception expérimentale de l'agir historique était dans le socialisme lui-même catégorique et non graduelle : la croyance en une loi de l'histoire ne laissait aucun doute quant à la prochaine étape

dans la transformation de la société, de sorte qu'il ne semblait même pas nécessaire de procéder à un test en situation des potentiels disponibles.

Cette incapacité du socialisme à intégrer l'expérimentation historique s'est d'emblée et plus fortement qu'ailleurs traduite dans le domaine vers lequel son programme était d'abord presque exclusivement orienté. Sur le plan des implications sociales des conditions économiques, en effet, l'idée ne tarda pas à s'imposer – au plus tard chez Marx – que le marché ne pourrait céder la place qu'à une économie planifiée et centralisée, ce qui ôtait tout espace intellectuel pour des médiations ou des rééquilibrages institutionnels. Du fait de ce blocage théorique, conséquence d'une pensée qui trouvait ses catégories dans le schéma préétabli d'une succession de stades historiques, le socialisme s'est interdit pendant des décennies d'explorer expérimentalement les voies d'une possible réalisation de la liberté sociale dans la sphère économique ; non moins que les représentants de la doctrine économique dominante à laquelle ils s'opposaient, les penseurs de cette mouvance avaient d'emblée décidé comment une forme adéquate de production du bien-être économique devrait s'articuler sur le plan institutionnel. Si la science économique officielle, telle qu'elle s'enseigne en chaire, invoque jusqu'aujourd'hui l'image d'un marché « libre » de toute influence politique, comme s'il s'agissait d'un dogme incontesté, le socialisme reste lui aussi fixé, du moins dans la conscience publique, sur l'idée que seule une économie planifiée et centralisée peut remplacer avec succès l'économie capitaliste de marché.

Si nous repassons en revue les trois présupposés fondamentaux que j'ai tenté d'identifier rétrospectivement comme constituant le fardeau théorique du socialisme, il apparaît à plus proche examen qu'ils résultent tous trois de leur inscription dans le contexte intellectuel et social de la phase initiale de la modernisation capitaliste. La première prémisse de la conception socialiste de la société et de l'histoire montre déjà clairement comment, sans s'en rendre compte, on tire ici d'une situation historique spécifique des conclusions quant à l'ordre souhaitable de toute société future. Car l'idée qu'il n'y aurait désormais plus besoin d'une négociation démocratique des objectifs communs, et que l'on pourrait laisser toute la charge de l'intégration sociale à la volonté unie des producteurs associés, cette idée ne pouvait sans doute venir qu'à des esprits que la formidable dynamique de l'industrialisation naissante conduisait à chercher aussi dans la puissance organisatrice de ce mode de production la source de la gestion politique. À cet égard, l'erreur consistant à croire

que l'on pourrait désormais se dispenser de garantir les droits individuels de liberté était le prix que les premiers socialistes durent payer pour leur foi aveugle dans le pouvoir d'intégration illimité du travail social. Il n'en va pas autrement de la seconde hypothèse problématique que nous avons rencontrée en examinant les points d'accord dans la théorie sociale de Saint-Simon jusqu'à Marx. Là encore, c'est seulement sur l'arrière-plan de l'essor effréné de la première industrialisation que se comprend la conviction selon laquelle le système social capitaliste se trouve nécessairement doté d'un ennemi intérieur en la personne d'un prolétariat révolutionnaire, auquel le mouvement socialiste pourrait s'adosser d'une manière durable. À ce stade, en effet, quand ni la législation sociale, ni le droit de vote n'avaient encore été conquis, il avait peut-être pu sembler pour un court instant que le prolétariat industriel était à tel point soudé par l'exploitation forcée, la baisse des salaires et la menace permanente du chômage, que ses membres allaient développer un commun intérêt à voir disparaître le capitalisme. Mais la suite, qu'on peut grossièrement résumer par le terme d'« embourgeoisement », a démenti ce pronostic lié au contexte d'une époque spécifique, ainsi donc que la méthode de l'imputation d'intérêts objectifs. On accordera finalement la même validité limitée à la troisième prémisse de la théorie sociale des fondateurs du socialisme, posant l'existence d'une loi du progrès dans l'histoire de l'humanité. Simplement, ce ne sont pas cette fois les conditions socio-économiques de la révolution industrielle, mais plutôt les conditions intellectuelles de l'époque, qui laissèrent leur empreinte sur la pensée de nos auteurs. La vision de l'histoire des saint-simoniens, comme celle de Louis Blanc ou de Karl Marx, emprunte beaucoup à l'esprit de progrès qui animait les premiers penseurs des Lumières, chez lesquels la confiance dans les bienfaits de la science et de la technique prenait fréquemment la forme d'énoncés nomologiques concernant l'amélioration progressive des conditions d'existence des hommes⁴¹. Cette philosophie optimiste de l'histoire transparaît encore un demi-siècle plus tard dans les premières théories socialistes et jusque dans le matérialisme historique : la forme d'organisation sociale que l'on cherche à instaurer en pratique, sous la dénomination de « socialiste », est ici comprise comme le stade historique qui, par un enchaînement causal nécessaire, succédera dans un avenir prévisible à la société actuelle.

On peut affirmer aujourd'hui, sans guère avoir à se mettre en peine de justifications, que c'est cet ancrage des idées socialistes dans l'esprit et la société de la révolution industrielle qui est responsable de leur rapide et silencieuse

obsolescence peu après la Seconde Guerre mondiale. Quand, dans les années 1960 et 1970, l'environnement social se fut radicalement transformé sous l'effet des innovations technologiques, des changements structurels, des réformes politiques, les idées des Pères fondateurs devaient perdre tout leur pouvoir d'attraction originel – déjà pour la simple raison que le contenu de leur théorie sociale était profondément enraciné dans les conditions du début du XIX^e siècle. Toute tentative visant à ressusciter aujourd'hui les anciens idéaux doit donc commencer par le laborieux effort de les dissocier progressivement de présupposés entre-temps vidés de leur substance, pour se donner les moyens de les reformuler d'une manière plus conforme au contexte actuel. C'est seulement si la vision primitive de la liberté sociale peut être déployée dans une théorie de la société et de l'histoire adaptée aux conditions présentes, qu'elle retrouvera peut-être une part de son ancienne virulence. Il convient cependant de rester prudent, dans la mesure où les trois prémisses évoquées ci-dessus ne pourront être simplement supprimées sans compensation : parce qu'elles constituent des éléments nécessaires d'une doctrine visant à fournir les mobiles pratiques d'une action tournée vers l'avenir, il faudra leur trouver un substitut théorique sur un plan plus abstrait, affranchi de l'esprit industrialiste. J'entreprendrai dans les deux prochains chapitres de développer des propositions en vue d'une telle reformulation. Tout d'abord, dans le contexte d'une critique de l'économie capitaliste de marché, je montrerai quelle doit être aujourd'hui la vision socialiste de l'histoire si elle veut continuer, malgré l'abandon de toute croyance nomologique et de toute présupposition d'un automatisme historique, à nourrir la confiance en la réalisabilité des progrès annoncés ([chap. III](#)). Dans la dernière étape, il s'agira d'esquisser les transformations fondamentales que le socialisme devrait opérer dans sa conception de la société et donc aussi dans l'horizon même de son projet, s'il se décidait enfin, après de longues hésitations, à prendre sérieusement acte de la différenciation fonctionnelle des sociétés modernes ([chap. IV](#)).

Chapitre III

LES VOIES DU RENOUVEAU (1) : LE SOCIALISME COMME EXPÉRIMENTALISME HISTORIQUE

Au seuil de ce troisième chapitre, il nous faut résumer brièvement les résultats de nos précédentes réflexions, afin d'apprécier les défis auxquels sera confrontée une tentative de renouvellement du socialisme. Si nous devons décrire en une seule phrase les traits constitutifs de ce mouvement théorique, il faudrait, après ce qui a été dit jusqu'ici, recourir à une formulation paradoxale : le socialisme, qui porte le vaste et fécond projet d'intégrer le legs contradictoire de la Révolution française par une institutionnalisation des libertés sociales, le met en œuvre dans une forme de pensée qui reste tributaire dans presque tous ses aspects des contenus d'expérience de la révolution industrielle. Pour faire plus clairement encore ressortir le paradoxe, on pourrait dire en empruntant un schéma marxien que, dans le socialisme, la force de production normative de l'idée de liberté sociale est bloquée par le cadre théorique d'un discours issu de la révolution industrielle, qui l'empêche de déployer effectivement tout son potentiel ; les premiers théoriciens du mouvement, trop liés aux présupposés conceptuels de la société du travail forgée par le capitalisme manchestérien, n'étaient pas en mesure d'exploiter pleinement les motifs pour eux inassignables, largement en avance sur leur temps, d'un projet pratico-politique qui visait à organiser la société de l'avenir comme une communauté de sujets agissant les uns pour les autres.

La problématique fondamentale du socialisme a fait l'objet, depuis au moins la fin de la Seconde Guerre mondiale, d'autres diagnostics similaires, animés d'un esprit de critique sympathisante. Il faut citer ici en premier lieu les travaux du cercle réuni en France autour de la revue *Socialisme ou barbarie*, et dont Cornelius Castoriadis peut être considéré comme le principal représentant¹. Mais on mettra également au nombre de ces efforts visant à réactualiser l'idée première et l'adapter à notre époque, la tentative faite par Jürgen Habermas immédiatement après la chute du Mur pour dégager le noyau durable du socialisme². À la différence du marxisme dit « analytique », qui cherche seulement à se débarrasser des problèmes évoqués plus haut en présentant le socialisme comme une alternative purement normative aux

théories libérales de la justice³, cette autre tradition, représentée par Cornelius Castoriadis et Jürgen Habermas, maintient que cette doctrine constitue bel et bien une théorie attachée à s'assurer réflexivement de ses propres conditions de possibilité et à instaurer sur un plan pratique une nouvelle forme de vie collective. Le socialisme ne vise donc pas seulement à dégager une conception améliorée de la justice sociale, ou à fonder un impératif moral de la manière la plus convaincante possible : la référence à ce mouvement tourné vers l'avenir comporte toujours aussi l'intention de rendre enfin la société moderne « sociale » au plein sens du terme, en libérant des forces ou des potentiels déjà présents en elle. Aborder à ce niveau le défi qui attend aujourd'hui une tentative de renouvellement du socialisme, c'est se trouver confronté à une série de problèmes ardues, liés aux traits hérités de cette première période de l'industrialisme où le socialisme voit le jour. Il s'agit en effet de définir à un niveau supérieur de généralité des référents objectifs susceptibles de remplacer tous les présupposés trompeurs – en termes notamment de théorie de l'histoire ou de la société – introduits par les premiers penseurs du mouvement pour répondre aux exigences qu'ils s'étaient posées à eux-mêmes. Ni le projet normatif d'instauration de libertés sociales, ni l'idée d'une force qui incarnerait déjà celles-ci au sein de la société, ni le postulat d'une tendance historique qui se porterait spontanément au-devant des objectifs fixés par la pensée, ne peuvent être simplement repris dans la forme sous laquelle ils furent jadis formulés par les Pères fondateurs : chacun de ces trois présupposés fondamentaux, qui, pris ensemble, constituent le socialisme comme une théorie visant à déterminer des changements pratiques, demande à être complété d'une manière acceptable pour la conscience avancée de notre temps. Le socialisme, s'il doit avoir un avenir, ne peut être aujourd'hui ressuscité que sous une forme postmarxiste.

Ainsi se trouve approximativement esquissé le programme que je vais tâcher de remplir, au moins dans ses grandes lignes, au long des deux chapitres suivants. Il s'agira de formuler en termes plus abstraits, plus conformes à notre époque, les différents éléments de la théorie de l'histoire et de la société développée par le socialisme classique, de manière à préserver la légitimité et la plausibilité historique d'un projet qui nous appelle à tourner nos forces unies vers l'élargissement de nos libertés – mais de nos libertés sociales, cette fois, et non plus individuelles. Toutefois, je ne pourrai pas procéder dans cette première esquisse comme je l'ai fait au deuxième chapitre, où j'ai traité l'un après l'autre ces trois piliers de la théorie sociale du socialisme. Pour trouver à chaque fois une solution sur un plan plus

abstrait, je devrai constamment aller et venir entre ces trois thèses, parce qu'il ne sera souvent possible d'introduire une correction dans un domaine qu'en apportant des changements ailleurs. Comme toujours, tout est lié dans cette tentative pour se redonner une image de la société et de l'histoire sur laquelle le socialisme sera susceptible de faire fond : on ne peut modifier aucune prémisse de la conception traditionnelle – désormais obsolète – sans toucher aux autres.

Il me semble néanmoins pertinent, dans cette actualisation théorique du socialisme, de revenir au point dont j'étais précédemment parti pour reconstruire les prémisses de sa théorie sociale. Car la volonté de nommer l'endroit au sein de la société moderne où la liberté sociale trouvera désormais son ancrage institutionnel constitue en somme le pivot de tous les efforts pratiques du socialisme originel. Comme nous l'avons vu, les premiers penseurs socialistes partagent sans exception la conviction que la compréhension purement individualiste de la liberté et donc le conflit au sein du système de légitimation du nouvel ordre libéral trouvent leur cause sociale dans les contraintes d'un système économique qui incite tous ses membres à ne suivre que leurs propres intérêts, et à ne voir par conséquent dans leurs partenaires d'interaction que de simples concurrents. Au début, certes, une grande incertitude règne encore quant au fonctionnement exact de cette économie de marché alors en plein essor – il faudra attendre Marx et son analyse du capitalisme pour y voir un peu plus clair⁴. Mais tous s'accordent déjà pour dire qu'un dépassement radical de l'individualisme est nécessaire avant tout dans la sphère économique, si le projet d'une réconciliation de la liberté et de la fraternité, donc d'une « socialisation » de la société, doit avoir la moindre chance de succès. C'est cette identification de la solidarité à créer et de la redéfinition du système économique, de la liberté sociale et de l'économie coopérative, qui explique que l'on a pu très tôt, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du mouvement, réduire le socialisme à un simple programme de politique économique. Parmi les socialistes régnait la conviction que les forces de désocialisation et d'individualisation avaient leurs racines dans le nouvel ordre économique capitaliste, d'où l'on conclut hâtivement qu'en remplaçant la liberté individuelle par la liberté sociale dans ce domaine spécifique, on créerait d'un coup les conditions nécessaires à l'instauration de relations solidaires entre les membres de la société. À mon avis, cette déduction décisive pour l'ensemble du socialisme traditionnel appelle deux corrections indépendantes l'une de l'autre, si l'on veut rendre le projet socialiste à nouveau productif aujourd'hui. La première de ces corrections porte sur la nature des idées qui furent développées déjà à l'époque

en vue de la transformation nécessaire du système économique ; la seconde concerne l'intention générale de penser les libertés d'une future société solidaire uniquement dans les catégories d'une liberté sociale liée à la sphère économique. J'aborderai dans ce chapitre la première de ces deux corrections, pour traiter ensuite, dans le chapitre suivant, la question de la forme de liberté propre à une future société qu'on pourrait qualifier de « socialiste ». Il apparaîtra au cours de ces discussions que des corrections au sein de ce noyau économique du socialisme originel obligent aussi à modifier ses deux autres prémisses théoriques : aussi bien sa conception de l'histoire que son modèle social sous-jacent.

Des tout premiers socialistes, il est peut-être encore possible de dire avec une certaine dose de bienveillance herméneutique qu'ils comprenaient leurs projets d'un ordre économique alternatif comme une manière de tester la marge de manœuvre que le nouveau médium du marché offrait au développement de relations solidaires et coopératives entre les acteurs ; on peut du moins comprendre ainsi les efforts d'Owen pour fonder des associations de producteurs, ainsi que les tentatives déployées notamment en France pour créer une banque centrale qui veillerait à une juste répartition du capital d'amorçage mis à la disposition des entreprises, plus particulièrement au bénéfice des classes défavorisées. De telles initiatives visaient essentiellement à permettre aux masses laborieuses, au travers de coopératives autogérées, de jouer un rôle significatif dans un marché normativement encadré par des mesures de régulation des prix et des garanties juridiques – il s'agissait en somme, pour utiliser un terme qui ne devait apparaître que bien plus tard, d'instaurer un « socialisme de marché » en créant les conditions d'une liberté sociale au sein de la sphère économique⁵. Si un tel programme peut paraître rétrospectivement assez naïf, face à l'irrépressible et brutale dynamique avec laquelle les détenteurs du capital commençaient alors déjà à promouvoir leurs intérêts, il ne présente pas seulement le charme de débuts audacieux, mais témoigne aussi d'une avantageuse disposition à « apprendre en faisant ». En effet, les premiers socialistes ne discernaient pas encore clairement à quel genre de système économique leurs activités politiques et intellectuelles les confrontaient. Malgré leur confiance illimitée en un progrès qui mènerait infailliblement au socialisme, il leur fallait d'abord évaluer quelle dose de morale le marché pouvait supporter. C'est seulement avec l'entrée en scène de Marx que cette approche qu'on pourrait peut-être encore qualifier d'« expérimentale » se transforme fondamentalement : le jeune exilé ne tarde pas à faire valoir contre ses compagnons de lutte que le marché, dans la forme

qu'il a prise entre-temps, représente un ensemble de rapports sociaux dont on ne peut extraire arbitrairement tel ou tel segment en fonction de considérations morales. Marx, de loin l'économiste le plus doué parmi les premiers socialistes, identifie les éléments essentiels de cette nouvelle formation sociale non seulement dans l'échange régi par la loi de l'offre et de la demande, mais aussi dans la propriété privée des moyens de production et dans la fondamentale dépossession du prolétariat qui crée la valeur. Ces trois éléments réunis forment à ses yeux une unité indissociable, une « totalité » au sens hégélien, à laquelle il commence déjà dans ses écrits de jeunesse à attacher le terme de « capitalisme ». On ne voit plus qu'occasionnellement transparaître dans les écrits de Marx la possibilité que le marché capitaliste ne constituerait peut-être pas une unité déjà figée en elle-même, mais un ensemble d'institutions en permanente transformation, capable d'évoluer, et dont il reste à tester la réformabilité par des expériences répétées⁶.

Mais pour l'essentiel, en choisissant une stratégie conceptuelle tributaire de la pensée hégélienne de la totalité, Marx a si fortement identifié le marché dans ses multiples formes au capitalisme, qu'il fut longtemps impossible, après sa mort, de concevoir le mode de production socialiste qui devait remplacer celui-ci, autrement que sous les traits d'une économie entièrement affranchie du marché. Et parce qu'il ne semblait exister d'autre contre-modèle que celui d'une économie planifiée et centralisée, il fallut se représenter la structure interne du nouvel ordre économique selon le schéma d'une relation verticale de tous les acteurs avec une instance de rang supérieur, alors même que l'intuition initiale comportait au contraire une intégration horizontale des producteurs. Quels qu'eussent donc été les mérites de l'analyse marxienne du capitalisme, pour autant qu'elle fournit au mouvement socialiste une théorie économique complète et systématique qui allait désormais concurrencer l'économie classique, elle joua pourtant un rôle globalement négatif pour celui-ci du fait de sa visée totalisatrice. Car en posant que le capitalisme constitue un système social unitaire dans lequel le marché tend à s'élargir constamment sous la pression des impératifs de valorisation dont il est porteur, Marx empêchait le socialisme de réfléchir aux voies institutionnelles d'une socialisation de l'économie, au-delà du modèle d'une économie centralisée et planifiée.

Certes, le marché capitaliste offre aujourd'hui une image qui semble à nouveau confirmer très exactement toutes les prédictions de Marx. Non seulement l'ancien prolétariat industriel et le nouveau prolétariat des services ont perdu toute perspective d'emploi stable dans des conditions socialement protégées, non

seulement les rentes du capital rapportent plus que jamais, de sorte que la différence de revenus entre les quelques nantis et la masse de la population s'est vertigineusement creusée : de plus en plus de secteurs publics ont aussi été entre-temps soumis au principe de rentabilité économique, de sorte que le pronostic d'une « subsomption réelle » de tous les domaines d'existence au capital semble se réaliser petit à petit⁷. Cependant, il n'en a pas toujours été ainsi dans l'histoire de la société capitaliste de marché, et il n'existe aucune nécessité historique qu'il continue à en être ainsi à l'avenir. La tâche principale pour ressusciter la tradition socialiste consiste donc à revenir sur l'assimilation opérée par Marx entre économie de marché et capitalisme, pour dégager des espaces permettant d'imaginer d'autres manières d'utiliser le marché. Si nous revenons à l'intuition première du socialisme, selon laquelle les promesses de la Révolution française devaient se réaliser par l'institutionnalisation de la liberté sociale dans le champ économique, trois modèles sont en principe disponibles pour construire une telle relation horizontale entre des acteurs soucieux d'agir les uns pour les autres et d'une manière complémentaire : il y a d'abord le marché, tel que le concevait Adam Smith quand il voyait dans la loi de l'offre et de la demande l'effet d'une « main invisible », au moyen de laquelle les intérêts économiques de citoyens bien intentionnés et dotés de droits égaux devaient pouvoir se renforcer mutuellement⁸. Puis il y a la vénérable vision d'une « association de libres producteurs », qui signifie manifestement que les individus en état de travailler organisent et administrent d'une manière autonome la vie économique dans le cadre d'une société civile capable de s'imposer un autocontrôle démocratique. Enfin, nous pouvons nous représenter l'exercice de la liberté sociale sur le terrain de l'économie au sens où les citoyens, par une décision démocratique, chargent un organe étatique de diriger et de surveiller le processus de reproduction économique dans l'intérêt du bien-être collectif⁹. Un socialisme fondamentalement redéfini ne devrait écarter a priori aucun de ces trois modèles. Ceux-ci s'accordent en effet sur l'idée élémentaire que l'allocation de moyens permettant la satisfaction de besoins partagés par tous doit être confiée à des acteurs qui peuvent se comprendre comme agissant les uns pour les autres sur la base d'égales opportunités de participation, et tous trois doivent à ce titre être d'abord envisagés comme des propositions équivalentes pour trouver une alternative au marché capitaliste – n'oublions pas, dans ce contexte, que Smith voyait initialement le marché comme une institution économique où des sujets animés par le souci de leur propre intérêt se rencontrent avec un sentiment de bienveillance envers les intérêts justifiés de leur

vis-à-vis¹⁰. Or si chacun de ces trois modèles offre pareillement un moyen plausible de traduire sur le plan institutionnel l'intention normative de réaliser la liberté sociale au sein de la sphère économique, aucun ne doit être retenu ou exclu sur la base d'une décision préalable apodictique, soustraite à toute vérification. Un socialisme renouvelé devrait au contraire s'appuyer sur des expériences pratiques pour déterminer lequel de ces trois principes d'organisation – par le marché, par la société civile ou par l'État démocratique de droit – est le mieux à même de réaliser la liberté sociale dans la sphère économique. Mais avant d'aborder ce versant de mes réflexions, je dois d'abord réexaminer un second pilier du socialisme classique. Car l'idée d'élargir les espaces de liberté sociale dans le domaine économique en recherchant expérimentalement les moyens de leur traduction institutionnelle n'est pas compatible avec la vision, dont les socialistes se sont faits les promoteurs depuis Saint-Simon jusqu'à Karl Marx, d'une histoire humaine dictée par la loi du progrès.

Comme je l'ai brièvement évoqué au chapitre II, John Dewey avait déjà reproché au socialisme dans sa formulation traditionnelle d'être fermé à une conception expérimentale des processus de transformation historique. Si en effet l'on présuppose, affirme Dewey, que la forme du prochain stade de l'évolution historique est déjà déterminée, si donc l'on sait d'avance qu'au mode d'organisation capitaliste succédera un mode d'organisation socialiste de la société, alors il n'est plus besoin de se mettre en quête des potentiels déjà donnés dans le présent, pour établir quelles mesures permettront d'atteindre les améliorations recherchées¹¹. Une telle objection n'a pas une fonction purement corrective, elle porte sur le principe même de la démarche : elle veut signaler qu'une méthode intellectuelle consistant à expérimenter des transformations limitées dans les espaces de liberté disponibles est essentiellement incompatible avec la présupposition de lois historiques. En effet, soit les énoncés concernant les mesures à prendre pour faire avancer la société découleront de la compréhension objective des lois historiques, soit ils résulteront de l'exploration pratique de possibilités de transformation spécifiques liées à un contexte particulier. Cependant une telle conception expérimentale de l'histoire, impliquant que le processus historique apporte à chaque étape des potentiels d'amélioration nouveaux, qu'il s'agit d'abord de mettre au jour, requiert elle-même un fil directeur permettant d'apprécier ce qui, dans une situation concrète, constituerait une amélioration : on ne peut en effet considérer tel caractère comme un « potentiel » que si l'on a préalablement déterminé, ne serait-ce qu'approximativement, à quoi il offrirait un point d'appui approprié.

John Dewey introduit ici une idée très spéculative, qui de loin peut faire songer à Hegel, mais qui de manière surprenante apparaît si proche de la conception socialiste initiale de la liberté sociale qu'elle peut suggérer une solution au problème qui se présente ici : la recherche expérimentale de la réponse la plus complète à une situation considérée comme socialement problématique doit en effet se guider, selon Dewey, sur la volonté normative d'écarter les obstacles qui s'opposent à la communication non contrainte entre les membres de la société dans la recherche d'une résolution intelligente des problèmes¹². Dewey établit la supériorité normative d'une telle manière de faire, basée sur la coopération et la liberté sociale, à partir de raisonnements qui empruntent largement à une philosophie de la nature, et, par là, nous renseignent sur le genre de force évolutionnaire auquel un socialisme révisé pourrait s'adosser, s'il voulait se comprendre comme l'expression non seulement d'une injonction morale, mais aussi d'une tendance historique. Le point de départ des réflexions de vaste portée développées par Dewey est la thèse selon laquelle le comportement « associatif » ou « communautaire » constitue un trait fondamental de toute situation donnée, pour autant que l'évolution ne s'accomplit que sous la forme d'une libération et d'une réalisation de potentiels présents, par la mise en contact de « choses singulières » d'abord isolées : ce qui se réalise dans les différents phénomènes, ce sont les possibilités non manifestées et en ce sens « futures » qu'ils portent en eux, et qui se libèrent quand ils commencent à communiquer les uns avec les autres. Ainsi se dessine dans toute réalité une tendance à libérer par l'« interaction » de ses composantes des possibilités inexploitées, et à générer ainsi de nouvelles réalités : cette tendance se retrouve à tous les niveaux du réel, du physique jusqu'à l'organique et au « mental ». Le dernier échelon de cette structure stratifiée est occupé par le « social », parce que les « formes spécifiquement humaines d'association¹³ » augmentent encore la richesse et la subtilité des potentialités libérées. À ce niveau social de l'évolution, en effet, la dimension interactive de toute réalité présente la qualité spécifique d'une communication porteuse de sens, de sorte que les potentiels antérieurement libérés peuvent maintenant être dotés de significations supplémentaires, et se trouver ainsi démultipliés. Mais, comme aux niveaux précédents, la règle est ici que plus les éléments singuliers sont en mesure d'interagir, plus il leur sera possible de libérer et de réaliser de nombreux potentiels. D'où Dewey croit pouvoir finalement déduire que, dans le domaine des communautés humaines, les possibilités latentes ne se réalisent pleinement que lorsque tous leurs membres peuvent participer aussi

librement que possible au mode de communication caractéristique de ce niveau de réalité, passant par la transmission d'un sens.

Mais que ce trait fondamental du « social », à savoir la communication non contrainte entre les membres de la société, constitue effectivement une « force » au sein de la réalité sociale et suscite en celle-ci une tendance historique, cela tient selon Dewey à une autre circonstance, indépendante de ce premier constat. Chaque groupe jusque-là exclu de l'interaction aspire à être intégré dans les processus sociaux de communication, parce que l'isolement et le cloisonnement entraîneraient nécessairement le danger d'une perte de liberté interne, mettant en péril toute prospérité et toute croissance autonome. En ce sens, ce sont pour Dewey les protestations périodiques de certains groupes sociaux exclus de l'interaction globale qui font que la structure de communication illimitée sous-jacente à toute réalité sociale devient progressivement, au cours de l'histoire humaine, la réalité effectivement vécue au sein de la société¹⁴. Si nous revenons, à partir de là, à la question du fil directeur qu'il faut nous donner dans la recherche expérimentale de solutions appropriées à des situations perçues par tous comme problématiques, la réponse de Dewey présentera un caractère plutôt méthodologique : les expériences socio-historiques conduisent vers des solutions d'autant plus satisfaisantes et d'autant plus stables – semble-t-il vouloir affirmer, d'après ce qui vient d'être rapporté – que toutes les personnes concernées par le problème se trouvent impliquées dans ces tentatives. Car, avec chaque élargissement de la communication au sein d'une communauté, croît aussi la capacité de celle-ci à reconnaître de nouveaux potentiels inexploités, susceptibles de contribuer à la résolution productive de la difficulté apparue. Si, à des fins d'exemplification, nous retraduisons cette proposition méthodologique dans le langage de la philosophie hégélienne de l'esprit objectif, elle reviendrait à dire que nous ne pouvons mesurer les progrès accomplis au sein de la sphère sociale, qu'au degré où les changements opérés ont permis aux acteurs, c'est-à-dire aux sujets interreliés, de se libérer des liens de dépendance qui leur étaient imposés jusque-là et des déterminations hétéronomes auxquelles ils ne pouvaient souscrire. Si une modification dans la structure institutionnelle d'une société satisfait à cette condition, si elle permet donc aux individus de s'émanciper d'entraves qui limitaient jusque-là l'égalité de participation de tous à l'autoconstitution sociale, alors elle peut être considérée selon Hegel comme une étape dans le processus de réalisation générale de la liberté¹⁵. Pour Hegel aussi, pourrait-on dire, les « améliorations » au sein de la sphère sociale résultent de la suppression

progressive des barrières qui bloquent la libre communication entre les membres de la communauté, les empêchant d'examiner et de définir rationnellement les règles de leur vie commune. De telles réflexions apportent plus qu'on ne pourrait croire de prime abord au traitement de notre problème, consistant donc à détacher le socialisme de la croyance jusqu'ici prévalente en une loi du progrès dans l'histoire, pour l'ancrer dans un projet d'expérimentation historique. En établissant que la suppression progressive des barrières communicationnelles et des contraintes limitant les interactions entre individus fournit le point de vue supérieur qui seul permet de mesurer les améliorations sociales, Hegel comme Dewey nous donnent en effet un outil théorique grâce auquel l'idée de liberté sociale peut apparaître à la fois comme le fondement historique et le principe directeur d'un socialisme à vocation expérimentale¹⁶.

Pour conférer quelque plausibilité à cette idée qui pourrait à première vue paraître assez arbitraire, il faut brièvement rappeler la conception de l'histoire qui avait cours dans les débuts du socialisme. Nous avons vu que les socialistes considéraient leur propre théorie, dans son orientation pratique vers l'avenir, comme une prise de conscience soit du progrès inévitable des forces productives de l'humanité, soit de l'état présent d'une lutte des classes qui ne pousse pas moins inéluctablement la société vers l'avant. Dans les deux cas, cette prise de conscience du passage désormais nécessaire à une formation supérieure, adaptée à son époque, trouvait son représentant social dans un prolétariat dont on admettait sans examen qu'il avait un intérêt objectif aux transformations visées. Mais quand ces certitudes premières – concernant la marche inéluctable du progrès et l'existence d'un prolétariat révolutionnaire – se furent effondrées, et eurent même été reconnues comme des fictions scientifiques propres à cette période de la révolution industrielle, le socialisme se trouva privé de tout point d'appui fondé dans un progrès objectif de l'Histoire et susceptible de fournir une base sociale à ses exigences normatives ; il risquait par là, et il risque encore aujourd'hui, de devenir une théorie purement normative de la justice parmi beaucoup d'autres, qui doit comprendre ses exigences comme une simple invocation de ce qui devrait être, et non comme l'expression de quelque chose qui serait déjà voulu en quelque manière¹⁷. Pour échapper à cette situation, qui signifie au fond la disparition du socialisme en tant qu'expression d'une tendance historique, il convient de chercher une autre forme d'ancrage historique. Croire que l'on peut renoncer à un tel ancrage et n'y voir que vaines spéculations, c'est en réalité avoir déjà admis que nous

pouvons à l'avenir, dans notre compréhension politico-morale de nous-mêmes, nous passer de toute vision socialiste. Mais si nous maintenons cette exigence, il me semble que les réflexions de John Dewey (et de Hegel) que nous venons d'évoquer représentent la meilleure possibilité pour le socialisme de retrouver à un niveau supérieur d'abstraction une dynamique ancrée dans le processus historique et susceptible de soutenir ses propres revendications. On peut en effet considérer que l'idée deweyenne selon laquelle l'histoire humaine est traversée par un mouvement d'expansion de la communication et de l'interaction sociale ressemble fortement au schéma que les premiers socialistes croyaient pouvoir étendre à la sphère économique. Car vouloir comme ces derniers supprimer les obstacles à la réalisation conjointe des trois principes de la Révolution française en instaurant des conditions de liberté sociale dans le domaine des échanges économiques, cela ne signifie finalement rien d'autre que chercher dans l'élargissement de la communication sociale une manière de dépasser l'opposition, apparue au cours de l'Histoire et désormais considérée comme un obstacle normatif, entre la liberté individuelle et la solidarité. Aucun des premiers penseurs socialistes n'avait autant que Proudhon, sous l'influence de Hegel, conscience que le socialisme devait viser à prolonger un principe qui oriente toute l'histoire humaine vers un élargissement de la communication sociale. Il écrit quelque part, dans un sens déjà très proche de Dewey, que la force qui meut toute évolution de la société, voire tout développement vivant, réside dans la tendance à mettre en œuvre des réciprocités d'une manière toujours plus large et donc toujours plus complète¹⁸.

Rapporté à une telle dynamique historique, le socialisme ne peut plus se comprendre simplement comme l'expression des transformations sociales rendues nécessaires par le formidable développement de forces productives qui ne sont plus en adéquation avec les structures existantes ; on ne peut pas davantage y voir, comme Marx le fait parfois, l'organe réflexif de l'état le plus avancé de la lutte des classes, si l'on entend par là un enchaînement inévitable de conflits entre des collectifs porteurs d'intérêts immuables. Il faut au contraire considérer le socialisme comme l'expression spécifiquement moderne du fait que des groupes constamment renouvelés au cours de l'Histoire, variables en fonction des circonstances sociales, s'efforcent de faire entendre publiquement leurs revendications en essayant d'abattre certaines barrières communicationnelles et d'élargir ainsi le champ de la liberté sociale. Une telle « lutte » traverse en effet toute l'histoire humaine et perdure jusqu'aujourd'hui, puisque à la suite de l'élargissement des échanges sociaux et de la

différenciation accrue de la carte politique, des groupes en recombinaison permanente découvrent que leurs intérêts n'ont pas encore été pris en compte dans la forme de l'organisation sociale et dans les « rapports de production » existants. La seule possibilité pour ces groupes d'obtenir la reconnaissance publique de leurs revendications consiste, en invoquant des normes déjà implicitement acceptées, à conquérir le droit d'intervenir dans la définition des règles sociales et, ainsi, à repousser un peu plus les limites de la communication sociale. Si le socialisme se projette rétrospectivement dans un tel processus de lutte pour la reconnaissance, il doit rapporter sa propre naissance à l'instant où, au sein de cet ordre social moderne qui trouve sa caution normative dans la Révolution française, l'on prit conscience que les intérêts légitimes de la population laborieuse ne pouvaient être satisfaits que par la suppression des barrières communicationnelles au sein de la sphère économique. À ce moment-là, l'organisation capitaliste du marché apparut comme l'institution sociale qui empêchait toutes les couches de la population de profiter au même titre de l'abolition des liens de dépendance et de détermination hétéronome qui prévalaient jusque-là. Mais le socialisme ne pouvait rester fixé sur ce moment historique, s'il voulait effectivement s'affirmer comme l'instance réflexive qui, au sein du nouvel ordre social moderne, rend consciente cette force de communication sociale qui traverse l'histoire de l'humanité : la modernité amenant des groupes en constante recombinaison à se heurter sans cesse à de nouvelles barrières qui les empêchent de bénéficier des promesses institutionnalisées de liberté, d'égalité, de fraternité, il devait en quelque sorte accompagner les débats qui résultaient de ces expériences pour, à chaque fois, offrir aux personnes concernées ses services comme défenseur de leurs légitimes revendications d'intégration à la communication sociale. Le droit au « social », auquel le socialisme souscrit déjà par son seul nom, signifie dans les sociétés modernes l'exigence générale d'écarter tous les obstacles sociaux susceptibles d'empêcher la mise en œuvre de la liberté dans une activité solidaire et réciproque ; et tant qu'on n'aura pas atteint ce but normatif – qui est plus qu'une simple injonction morale, parce qu'il exprime le principe structurel déterminant de toute réalité sociale¹⁹ –, un socialisme ainsi compris conservera sa raison d'être. Il incarne les attentes sociales dans une société où une interprétation unilatérale des principes fondamentaux de légitimation permet constamment, sous couvert de liberté individuelle, de faire triompher les intérêts individuels au mépris de la promesse normative de solidarité.

Avant d'entreprendre dans le chapitre suivant de tirer les conséquences de cette

conception élargie du socialisme pour son idée originelle de liberté sociale, je veux d'abord reprendre le fil de mon argumentation où je l'avais laissé avant ma digression sur la valeur historique du « social ». Nous avons vu que le socialisme, après avoir renoncé à sa croyance première en une loi du progrès, n'est plus en mesure de dire d'avance par quelles voies les libertés sociales ont le plus de chance de se réaliser au sein de la société. Il lui faut expérimenter et explorer sans cesse les idées les plus différentes, qui ne doivent pour commencer présenter d'autre qualité que d'esquisser des manières d'organiser la création de valeur économique non plus sous la forme d'un marché capitaliste privé, mais par l'institutionnalisation d'activités de coopération et d'assistance mutuelle. Au-delà de ce trait, rien n'exclut catégoriquement que de nouvelles connaissances ne conduisent à considérer différents modèles d'intervention économique, selon le genre de besoins que l'on vise à satisfaire, et que la procédure d'expérimentation ne doive donc intégrer la possibilité de systèmes économiques mixtes. Une telle expérimentation de différentes combinaisons doit simplement toujours veiller à donner au « social » toute la force possible au sein de la sphère économique, en permettant à toutes les personnes concernées de satisfaire réciproquement leurs besoins dans des activités complémentaires, libres de toute influence et de toute contrainte.

Le socialisme ainsi compris doit cependant avoir conscience qu'il ne peut espérer de soutien pour de telles expériences que dans la mesure où l'on aura démontré d'une manière convaincante que le système économique capitaliste peut encore être transformé, voire peut-être supprimé, dans ses caractères fondamentaux ; c'est pourquoi l'ennemi naturel du socialisme reste – tout comme à l'époque de Marx – la théorie économique officielle diffusée du haut des chaires académiques, qui depuis deux cents ans s'efforce de justifier le marché capitaliste comme le seul moyen efficace de coordonner les échanges économiques dans des conditions de croissance démographique et donc d'augmentation des besoins. L'une des tâches les plus urgentes du socialisme consiste aujourd'hui à débarrasser le concept de marché de toutes les déterminations spécifiquement capitalistes qui lui ont été associées ultérieurement, afin de déterminer quelle dose de morale il peut supporter²⁰. Une telle entreprise, à laquelle des auteurs tels que Karl Polanyi, Amitai Etzioni et Albert Hirschman se sont déjà attelés²¹, doit commencer par distinguer différentes sortes de « marché » en fonction de la nature des biens échangés, et se demander s'ils se prêtent pareillement à une détermination anonyme des prix par l'offre et la demande, alors qu'ils concernent des besoins qui ne présentent pas du tout le même caractère

de nécessité vitale. Mais une déconstruction de l'idéologie dominante du marché ne doit pas en rester là : on peut également contester que la simple propriété des moyens de production justifie la captation des revenus du capital ainsi générés, puisque l'augmentation exponentielle de ces derniers n'est en rien fondée dans une prestation correspondante. On peut ici renvoyer aux travaux de Friedrich Kambartel, qui s'efforce depuis déjà plusieurs années de démontrer que le système de légitimation du marché n'est pas compatible avec l'existence de rentes du capital et de profits liés à la spéculation²². Plus généralement, ce travail philosophique sur l'arsenal conceptuel de la théorie économique officielle met en lumière l'imprécision avec laquelle est utilisée la catégorie de l'efficacité économique, habituellement utilisée comme argument décisif dans la justification des marchés capitalistes : en effet, elle identifie subrepticement le discours purement quantitatif de la valorisation maximale du capital à une conception qualitative de la productivité, porteuse d'une promesse d'augmentation du bien-être global de la société²³. Toutes ces déconstructions de la théorie économique dominante ont en commun qu'elles essaient de détruire l'idée profondément ancrée selon laquelle les marchés dépendraient, par la nature même de leur fonctionnement, de la propriété privée et héréditaire des moyens de production, et ne pourraient donc exister avec des chances de succès que sous une forme capitaliste. Si l'on pousse cet effort de démystification assez loin, une série d'autres caractéristiques apparaîtront comme autant d'éléments artificiels ajoutés par pur intérêt, afin de légitimer le marché dans sa forme actuelle – pourquoi par exemple le marché du travail devrait-il être naturellement compris comme un système d'incitation, alors qu'il n'est nullement établi, sur un plan psychologique, que la perspective d'une augmentation de revenus incite effectivement à améliorer ses performances²⁴, et pour quelle raison faudrait-il autoriser sur le marché financier des gains spéculatifs liés aux échanges de devises, qui n'apportent manifestement rien à l'économie réelle, ni par conséquent au bien-être global de la société ?

Poser de telles questions est une nécessité impérieuse pour un socialisme dont la vision de lui-même a évolué, et qui ne peut donc plus être sûr de la meilleure manière de réaliser dans la sphère économique son objectif normatif de création de la liberté sociale. Il s'agit d'analyser l'institution du marché et d'identifier les composantes disparates qui s'y combinent librement, pour réexaminer sur nouveaux frais si elles pourraient se prêter à des formes coopératives de coordination de l'agir économique relativement à des besoins d'un haut degré de complexité. Rien, dans un tel examen, ne doit être exclu de la réflexion critique, sous prétexte que cela irait de

soi : on doit pouvoir évoquer tant la possibilité théorique d'une remise en question du droit successoral que l'idée d'une responsabilité collective des producteurs²⁵. De telles expériences de pensée ne seront toutefois utiles à un socialisme révisé que dans la mesure où elles pourront réellement être comprises comme des tests destinés à explorer les possibilités d'une expansion de la liberté sociale dans la sphère économique. Même s'il convient par principe d'écarter toute certitude quant à l'état final d'une forme socialiste d'économie, cette abstention ne doit pas aller jusqu'à dissoudre entièrement les contours de l'objectif visé, de ce que John Dewey appelait « *the end in view*²⁶ » ; il faut donc considérer comme valables et utiles, dans le passage en revue expérimental des modèles institutionnels, toutes les propositions qui, d'une manière ou d'une autre, souscrivent au but normatif consistant à émanciper les personnes économiquement actives de la contrainte, de la tutelle et de la dépendance, de manière à leur permettre d'envisager leur propre rôle comme une contribution volontaire à l'effort d'égalité de satisfaction des besoins de tous les membres de la société – ce qui suppose l'établissement de rapports de réciprocité. Comme il y a cent ans, quand on s'empoignait déjà sur l'intérêt et la possibilité d'une « étatisation » et d'une « socialisation » des moyens de production²⁷, la question décisive dans la poursuite de cet objectif immédiat reste de savoir si une émancipation progressive des travailleurs doit aller de pair avec une expropriation juridique du capital privé ou s'il est possible d'arriver à ce résultat tout en conservant les formes de propriété existantes, c'est-à-dire par une marginalisation ciblée du pouvoir de disposition privé. Nous disposons entre-temps pour l'une et l'autre option – socialisme de marché d'une part, « socialisation » du marché par le bas, à travers l'introduction d'un revenu de base garanti et d'instances démocratiques de contrôle, d'autre part – d'une série de modèles théoriques ayant fait l'objet d'expériences de pensée²⁸. Choisir entre ces options, comme nous l'avons dit, ne peut cependant rester une question de considérations théoriques ; il faut constamment se battre pour gagner péniblement de nouveaux espaces de liberté et de nouvelles niches sociales, dans lesquelles, tout en conservant les pratiques déjà confirmées et en observant le principe de « *minimum mutilation*²⁹ », on peut étudier en conditions réelles lequel de ces modèles nous rapproche le plus de l'objectif recherché.

La logique de l'expérimentalisme historique veut en effet que les projets et les arrangements nouveaux, d'abord construits sur le seul plan de la pensée, prennent d'autant plus d'importance pour l'orientation pratico-politique qu'ils ont pu être fréquemment mis à l'épreuve dans les conditions de l'économie réelle. À cette fin, le

socialisme révisé doit disposer d'archives internes rassemblant toutes les tentatives déjà faites dans le passé pour socialiser davantage la sphère économique, il doit se donner par ce moyen une sorte d'« aide-mémoire » qui établirait les effets positifs et négatifs imputables aux mesures testées³⁰. Le spectre des témoignages historiques conservés dans de telles archives s'étendrait des documents concernant les premières expériences d'associations de producteurs et de consommateurs, jusqu'aux comptes rendus des efforts entrepris par les syndicats pour « humaniser le travail », en passant par la restitution aussi complète que possible des divers « débats sur la socialisation » après la Première Guerre mondiale ou de la politique socialiste de construction de logements menée à la même époque à Vienne et dans d'autres villes – plus la documentation historique réunie dans de telles archives serait riche, plus nous en saurions sur les entreprises qui ont fait long feu dans le passé, et sur celles qui pourraient à l'avenir offrir des perspectives prometteuses pour transformer le marché dans un sens social³¹. Naturellement, un socialisme ainsi révisé dans le sens d'une pratique expérimentale devra surtout rester attentif aux tentatives actuelles de renouvellement des formes économiques. Il serait peut-être plus juste de dire qu'il doit se faire l'avocat de telles initiatives pratico-politiques, à chaque fois qu'elles paraissent de nature à favoriser la liberté sociale dans le secteur économique. Il existe un plus grand nombre de pratiques économiques qu'on ne pourrait le croire à première vue, qui peuvent actuellement prétendre constituer de telles expériences en conditions réelles. Comme Erik Olin Wright l'a montré d'une manière convaincante dans son livre *Utopies réelles*³², on trouve aujourd'hui une multitude d'initiatives politico-économiques – depuis les coopératives de la ville basque de Mondragón, jusqu'aux Fonds de solidarité des travailleurs mis en place au Canada – qui s'inscrivent dans l'esprit d'un socialisme à vocation expérimentale.

Toutes ces réflexions montrent en outre que c'est depuis longtemps une erreur de ne voir dans le socialisme que l'expression intellectuelle des intérêts de la classe ouvrière industrielle, et plus encore le simple porte-voix d'un prolétariat révolutionnaire par nature. Cette idée de l'ancrage définitif de la théorie dans un groupe spécifique fut, à l'origine du mouvement, le résultat d'une évidente imputation d'intérêts objectifs, et elle a depuis été manifestement réfutée, tant par la transformation structurelle de l'emploi que par la dissolution du mouvement ouvrier. Ce serait une erreur de vouloir en perpétuer le souvenir nostalgique et de s'échiner à la ramener artificiellement à la vie, ne serait-ce que parce que la question inévitable du substrat social d'un socialisme révisé doit désormais être traitée dans une tout

autre perspective, à un degré supérieur d'abstraction. Si un tel socialisme s'inscrit dans un vaste processus historique de liquidation des liens de dépendance et des barrières qui entravent la communication, s'il s'efforce de prolonger ce processus dans les conditions avancées des sociétés modernes, alors il ne doit pas voir sa propre idée fondamentale incarnée seulement dans le mouvement social par lequel le désir de cette émancipation s'exprime, à chaque instant historique, avec le plus de force et de netteté. Se focaliser sur de tels mouvements, c'est-à-dire sur des organisations structurées dans la durée pour exprimer la révolte de certains groupes spécifiques, ne comporte pas seulement l'inconvénient d'enfermer le socialisme dans l'expression d'une étroite portion du large courant des sentiments justifiés d'hétéronomie et d'exclusion sociale ; l'idée de la « représentation » d'intérêts déjà exprimés, à laquelle le socialisme souscrit quand il se présente comme l'organe d'un mouvement social, contredit son autre prétention d'être le porte-voix des intérêts encore inexprimés d'innombrables autres mouvements³³. L'idée même qu'il faudrait à chaque fois trouver un référent collectif à la théorie apparaît dans toute son ambivalence, quand on se rappelle que les mouvements sociaux doivent leur existence à des conjonctures difficilement déchiffrables, dictées par des circonstances contingentes. De tels mouvements vont et viennent selon les fluctuations de l'histoire et, depuis quelque temps, de l'attention médiatique, sans que cela signifie quoi que ce soit quant à l'existence effective de rapports d'hétéronomie et d'humiliante dépendance dans la sphère économique – le nouveau prolétariat des services, par exemple, en raison de l'isolement dans lequel travaillent ses membres et de leur exclusion des circuits où se forme l'opinion publique, n'est guère en mesure d'accéder à une formulation commune de ses intérêts, et par conséquent ne trouve plus d'avocat politique dans aucun mouvement social. Il doit pourtant être considéré par le socialisme comme un destinataire important de ses propositions normatives³⁴.

Tout cela doit nous inciter à reposer dans des termes entièrement nouveaux la question inévitable du substrat social des idéaux socialistes, de leur incarnation préalable dans le contexte de la société existante. Après ce que Hegel disait des grandes personnalités de l'histoire universelle, et le socialisme marxiste du prolétariat, dépeints comme les acteurs en qui la conscience du nouveau se fait jour au cœur de l'ancien, un socialisme actuel n'a plus le droit de se chercher un référent dans l'ordre concret des subjectivités individuelles ou collectives, car ce serait donner un poids démesuré à des réalités transitoires et contingentes, soumises à des

mutations de plus en plus rapides. Il est bien plus logique de repérer l'anticipation réelle d'une condition future là où les traces d'un élargissement attendu des libertés sociales se sont déjà déposées dans des conquêtes institutionnelles, des innovations juridiques et des évolutions mentales irréversibles. De telles avancées dans la liquidation de liens de dépendance acceptés jusque-là, tous ces événements historiques que Kant a interprétés comme des « signes historiques³⁵ », peuvent garantir à un socialisme actuel la réalisabilité de ses espérances – bien plus que les manifestations de mouvements sociaux, si nombreuses soient-elles. Ce ne sont donc pas des subjectivités insurgées, mais des améliorations objectives, non des mouvements collectifs, mais des conquêtes institutionnelles, qui constitueront les vecteurs sociaux des revendications normatives que le socialisme cherche à faire valoir dans les sociétés modernes. Ce sont les avancées réalisées sur le terrain qui lui permettront de faire apparaître les contours d'un processus de progrès, attestant aussi la réalisabilité de ses propres visions dans l'avenir.

Relativement à la sphère économique, sur laquelle mes analyses se sont concentrées jusqu'ici, ce changement de perspective nous amène à voir par exemple dans la législation sociale du début du xx^e siècle, dans le principe de codétermination adopté en République fédérale ou dans le salaire minimum mis en place par différents pays, non pas de simples événements contingents, mais les premiers jalons, conquis de haute lutte, d'une socialisation du marché du travail. En prolongeant ces avancées institutionnelles selon un axe fictif orienté vers le futur, les socialistes pourront reconnaître quelles nouvelles mesures permettraient de s'approcher d'une réalisation de la liberté sociale sur le plan économique. Dans tous les cas, il ne faudra présupposer, ni d'un tel état final, ni des étapes qui y conduisent, qu'ils pourraient être définis dès aujourd'hui et une fois pour toutes, comme sur une planche à dessin. Le but et les moyens vont au contraire se corriger mutuellement en fonction des résultats des expériences menées et sans cesse renouvelées sur le terrain, de sorte qu'il n'est pas possible de se faire par avance une idée sûre de l'objectif visé – mais c'est justement pour cette raison qu'on ne peut pas non plus exclure d'emblée que la forme économique pressentie par le socialisme à travers le concept de liberté sociale ne conduise pour finir à des rapports qu'on pourrait adéquatement décrire comme un « socialisme de marché ».

En tout état de cause, le choix de chercher la matérialisation de ses revendications dans des acquis institutionnels, plutôt que dans des collectifs sociaux, change presque tout pour le socialisme. Les destinataires des connaissances acquises

dans sa pratique expérimentale ne sont plus les membres d'un groupe particulier, mais l'ensemble des citoyens, qu'il s'agit de convaincre qu'ils ne peuvent réaliser leur liberté individuelle, dans des domaines essentiels de leur existence, qu'à travers une coopération solidaire avec tous les autres membres de la collectivité. Ce qui doit garantir la réalisabilité du socialisme, ce n'est plus l'existence d'un mouvement social porteur d'objectifs conformes aux siens, c'est sa propre capacité normative à initier dans les conditions données des réformes institutionnelles pointant dans la direction voulue. Plus un tel socialisme aura derrière lui d'innovations juridiques et d'évolutions mentales où se révèlent dès à présent des éclats de son propre projet, plus il pourra être convaincu de l'efficacité de ses visions dans l'avenir.

Cette image ébauchée d'un socialisme fondamentalement modifié comporte certes encore une difficulté, qui renvoie à un autre décalage entre les nouveaux objectifs et l'idée initiale du mouvement. On prendra la mesure de cette divergence persistante en songeant que si l'ancien socialisme se donnait pour destinataire la classe ouvrière, c'était aussi parce qu'il ne devait plus y avoir à l'avenir de bourgeois. Dans le système social recherché, toute liberté devait se réaliser sous la forme de la coopération économique, de sorte qu'il n'y avait pas besoin d'une autre sphère, où les membres de la société agiraient non pas en tant que producteurs, mais en tant que citoyens. Si je dis que le socialisme doit se tourner vers tous les citoyens, cela n'est donc pas directement conciliable avec ses prémisses initiales. Car je me réfère ici positivement à une formation démocratique de la volonté qui, selon la conception classique du socialisme, ne devrait plus exister comme telle à l'avenir. Pour résorber cette tension gênante, il me faudra débarrasser après coup l'idée de liberté sociale de son lien exclusif avec la sphère économique : j'aborde ainsi la deuxième étape de ma tentative pour donner au socialisme une nouvelle efficacité en l'affranchissant de son ancien cadre de pensée.

Chapitre IV

LES VOIES DU RENOUVEAU (2) : L'IDÉE D'UNE FORME DE VIE DÉMOCRATIQUE

La question de savoir pourquoi les premiers socialistes n'ont jamais essayé de transposer à d'autres domaines leur nouveau concept de liberté sociale reste une énigme théorique. Dans le deuxième chapitre, j'ai attribué cette étrange omission au fait que tous les auteurs du mouvement émergent imputaient ce qu'ils appelaient l'« égoïsme privé » uniquement aux comportements induits par la société capitaliste de marché, et croyaient pour cette raison devoir concentrer tous leurs efforts politiques sur l'abolition de cette dernière. Incapables de pressentir la portée émancipatrice des droits de l'homme et du citoyen proclamés par la Révolution française, ils ne voyaient dans ceux-ci qu'une permission accordée aux particuliers de s'enrichir et croyaient pouvoir entièrement s'en passer dans une future société socialiste. Depuis lors, le socialisme souffre de l'incapacité à trouver par lui-même, avec ses propres moyens conceptuels, un accès productif à l'idée de démocratie politique. Une foule de projets a certes vu le jour, visant à réaliser la démocratie économique, les conseils ouvriers et d'autres institutions similaires d'autogestion collective, mais ils restaient justement cantonnés à la sphère économique, pour la bonne raison que l'on considérait qu'il n'y aurait à l'avenir aucun besoin d'une formation éthico-politique de la volonté populaire, c'est-à-dire d'une législation démocratique du peuple par le peuple. Même l'adjonction ultérieure, quelque peu prématurée, de l'adjectif « démocratique » ne permit pas vraiment de corriger ce défaut du socialisme primitif, qu'on pourrait décrire comme une sorte de fondamentalisme économique : la formule, en effet, n'éclairait nullement le rapport qui devait s'établir entre la coopération économique dans la liberté sociale et la formation démocratique de la volonté. On préférait reprendre telle quelle la définition libérale de la démocratie et, pour le reste, tout laisser en l'état, donnant ainsi naissance à une construction hybride dépourvue de toute unité intellectuelle¹. Lorsque le déficit démocratique se fit sentir à l'intérieur même du mouvement socialiste, il eût alors mieux valu passer en revue les écrits de la génération des fondateurs, pour repérer les passages où avait pu se produire la confusion fatale ; on

se serait alors rendu compte que celle-ci renvoyait en dernière instance à l'incapacité d'adapter l'idée novatrice de liberté sociale à la réalité entre-temps apparue d'une société engagée dans un processus de différenciation fonctionnelle, et de l'appliquer d'une manière diversifiée aux sphères sociales en cours d'autonomisation.

Remontons donc à l'heure de la naissance théorique de l'idée de liberté sociale, afin de remédier après coup à cette erreur. Chez les premiers socialistes et chez le jeune Marx, ce concept visait essentiellement à supprimer la contradiction brutale qu'ils détectaient dans le processus de réalisation des principes de légitimation du nouvel ordre libéral capitaliste : le fait que celui-ci introduisait dans les échanges économiques médiatisés par le marché un individualisme effréné et une référence exclusive à la liberté, qui condamnaient à la misère les classes défavorisées, alors que l'« égalité » et la « fraternité » étaient aussi censées régner, outre la « liberté », parmi les membres de la société. L'idée de liberté sociale devait permettre d'échapper à cette situation contradictoire, puisqu'on semblait avoir ainsi trouvé un mécanisme ou un schéma d'action dans lequel la réalisation de la liberté des uns dépendait directement de la réalisation de la liberté des autres ; si en effet des mesures institutionnelles adéquates permettaient d'engrener les fins individuelles des membres de la société de telle sorte qu'elles ne puissent être atteintes que dans des conditions d'assentiment et de sympathie réciproques, la fraternité deviendrait la forme de réalisation de la liberté, et les deux principes coïncideraient dans une communauté d'égaux. Tous les premiers socialistes, de Louis Blanc jusqu'à Proudhon et Marx, en concluaient que la contradiction détectée et donc l'inégalité établie ne pourraient être supprimées que lorsque la société serait organisée sur le modèle d'une telle communauté, composée d'individus dont les modes d'activité se complèteraient librement : avec l'opposition entre liberté et fraternité disparaîtrait aussi celle entre riches et pauvres, parce que chaque membre de la société verrait dans l'autre le partenaire d'interaction auquel il devrait, ne serait-ce que pour assurer sa propre liberté, une certaine dose de sympathie et de solidarité.

Mais c'est précisément à cet endroit que se noue l'énigme que j'ai précédemment signalée dans la construction théorique des premiers socialistes : le modèle fécond de la liberté sociale, qui fournissait la clé pour penser la liberté individuelle et la solidarité comme des principes interdépendants et non plus contradictoires, n'a été développé par ces auteurs que relativement à la sphère de l'agir économique, sans même que soit évoquée la possibilité de l'appliquer à

d'autres sphères d'activité de la nouvelle société en train de naître. Une des causes essentielles de cette défaillance réside sans doute dans la conviction que la calamité de l'individualisme sans bornes résultait uniquement de l'isolement juridique de l'individu dans la nouvelle forme économique du marché ; mais une deuxième raison, non moins importante, doit être recherchée dans l'incapacité de ces penseurs à s'affranchir de l'esprit de l'industrialisme. Aucun des Pères fondateurs du socialisme n'était en mesure, aucun n'avait même la volonté de rendre compte du processus de différenciation fonctionnelle des sphères sociales, tel qu'il prenait alors place sous leurs yeux, parce qu'ils étaient tous convaincus que les exigences de la production industrielle assureraient aussi à l'avenir l'intégration de tous les domaines de la société. Leurs précurseurs libéraux et leurs adversaires intellectuels avaient depuis longtemps commencé à s'intéresser aux conséquences sociopolitiques qui, au moins depuis le XVIII^e siècle, découlaient pour la pensée et l'action de la différenciation de plusieurs sphères sociales, qu'ils abordaient de plus en plus comme autant de systèmes n'obéissant qu'à leurs propres lois fonctionnelles². Avec Hobbes, déjà, mais encore plus nettement avec Locke et Hume, le libéralisme avait noté qu'en distinguant la « moralité » et la « légalité », on s'oblige à différencier les deux sous-systèmes de la « société » et de l'« État », qui semblent chacun obéir à ses propres lois – les unes plutôt d'ordre privé et personnel, les autres plutôt d'ordre public et neutre. Transversalement à cette première distinction, et dans une certaine tension avec elle, les penseurs libéraux avaient aussi entrepris de démarquer un domaine purement privé d'une sphère publique et commune, pour rendre compte de la tendance de plus en plus répandue à nouer des liens d'amitié et d'amour fondés sur l'inclination émotionnelle. Enfin, la discipline encore débutante de l'économie politique avait pris d'énergiques initiatives visant à découpler l'économie de l'action étatique, dans l'intention notamment de protéger à l'avenir les transactions médiatisées par le marché de toute intervention politique³. Réagissant déjà à toutes ces différenciations libérales et les réélaborant sur un plan systématique, Hegel avait en outre proposé dans sa *Philosophie du droit* une manière de différencier ces différentes sphères d'action en fonction de leurs tâches spécifiques : le droit, comme médium englobant, devait se charger de garantir l'autonomie privée de tous les membres de la société, la famille devait assurer la socialisation et la satisfaction des besoins naturels, la société de marché devait veiller à un approvisionnement suffisant en produits de subsistance et l'État finalement opérer l'intégration éthico-politique de l'ensemble⁴. Même si l'opinion dominante, parmi les premiers socialistes, était

que ces séparations et ces démarcations allaient trop loin, puisqu'elles finissaient par remettre en question le pur primat de l'économie capitaliste, il aurait fallu au moins affronter le défi théorique que représentait l'hypothèse d'une différenciation fonctionnelle ; au lieu de cela, ils témoignèrent d'une totale incompréhension pour ces réflexions libérales et postlibérales, à l'instar de Marx dans sa célèbre critique contre le droit politique hégélien⁵.

À plus proche examen, la défaillance des premiers socialistes consiste à ne pas avoir suffisamment distingué entre un niveau empirique et un niveau normatif dans les diagnostics déjà disponibles sur un renforcement de la différenciation fonctionnelle : ils auraient alors pu objecter avec raison que, quant aux conditions présentes, l'autonomisation systémique par exemple de l'action étatique ou des relations privées n'était guère avancée, puisque les événements dans ces deux domaines se trouvaient encore largement déterminés par les impératifs économiques, tout en soulignant combien une telle autonomisation fonctionnelle des différentes sphères était souhaitable pour le futur⁶. Mais faute justement d'avoir dissocié les deux niveaux, ces auteurs passent inopinément de descriptions empiriques à des déclarations normatives : à l'image de la théorie sociale prémoderne, ils conçoivent – on le voit déjà clairement chez Saint-Simon, non moins que chez Marx – toujours le fonctionnement des sociétés comme une relation verticale à partir d'un centre directeur, avec la seule différence que cette place n'est plus occupée par l'État, mais par l'économie. Du point de vue d'une théorie de la société, il aurait été bien plus judicieux de reprocher au capitalisme de l'époque de ne pas laisser aux différents domaines d'activité la marge de liberté nécessaire pour développer l'autonomie à laquelle les destinaient les représentants du libéralisme. Dans cette perspective, on aurait pu approuver la tendance à la différenciation fonctionnelle et ainsi défendre la thèse selon laquelle l'amour et la politique démocratique, par exemple, méritaient d'être exclus des impératifs systémiques de la sphère économique, mais on serait resté extrêmement sceptique quant à la possibilité d'opérer effectivement une telle séparation dans les conditions économiques données. Par incapacité à s'engager dans une telle voie – consistant à envisager la différenciation fonctionnelle comme une tâche, et non comme un fait social –, le socialisme se mit d'emblée dans une position fautive relativement à la tradition libérale : bien que celle-ci n'eût à proprement parler jamais disposé d'une théorie sociale propre – abstraction faite peut-être de penseurs comme Adam Smith et Max Weber –, il pouvait sembler à la longue qu'elle l'emportait sur son adversaire socialiste même au plan de la puissance d'explication

sociologique, pour cette seule raison que la théorie socialiste n'avait prêté aucune attention au phénomène de la différenciation fonctionnelle.

Cette profonde carence des premiers socialistes nous aide aussi à comprendre l'origine de ce qu'on pourrait appeler leur constante « cécité au droit » : dans une approche qui contestait toute différenciation des sphères, les récents droits universels du citoyen ne pouvaient être pris en compte que pour autant qu'ils revêtaient une signification fonctionnelle relativement au centre directeur que constituait l'économie. On devait dès lors perdre entièrement de vue le sens propre de ces droits, ainsi que le rôle émancipateur qu'ils pouvaient jouer dans la sphère de la formation de la volonté politique⁷. De sorte que les premiers socialistes restèrent dès le départ fermés aux potentiels apportés, en termes de décloisonnement de la communication, par l'institutionnalisation des droits fondamentaux. Rien n'aurait pourtant été plus naturel que d'utiliser aussi le concept de liberté sociale, qu'ils avaient eux-mêmes forgé, pour rapporter avec Rousseau l'émergence de ces droits nouveaux à un processus de formation de la volonté collective. Car s'il était vrai – comme le stipulaient les documents fondateurs de la Révolution française, inspirés par *Le Contrat social* – que les seuls droits universels légitimes, les seuls donc qui pussent désormais prétendre être respectés par les individus, étaient ceux auxquels chacune des personnes concernées pouvait en principe souscrire, alors on se trouvait manifestement renvoyé à un processus de délibération et d'examen que chacun ne pouvait accomplir pour son propre compte, mais que tous devaient accomplir collectivement en complétant leurs convictions les unes par les autres⁸. Il eût été facile pour les premiers socialistes de faire des droits fondamentaux tout juste proclamés la condition préalable d'une telle procédure d'autolégislation publique, s'ils avaient su appliquer leur propre concept de liberté sociale à cette nouvelle forme d'action politique. En effet, les libertés individuelles déjà établies auraient alors pu être comprises comme un premier pas vers la création d'un environnement où chacun pourrait en principe prendre part à cette activité collective de discussion et de concertation, qui présente manifestement le même schéma de complémentarisation réciproque que la satisfaction des besoins communs dans la coopération économique. Dans cette vision élargie de la liberté sociale, la formation démocratique de la volonté serait apparue comme un acte communicationnel dont l'accomplissement non contraint exige que toutes les personnes concernées jouissent au moins des libertés d'expression et de conscience qui leur sont garanties dans leurs droits fondamentaux. Mais ces penseurs furent incapables d'intégrer ainsi les libertés

fondamentales dans leur propre pensée, parce que celle-ci n'accordait aucun rôle indépendant à l'agir politique au sens de la formation démocratique de la volonté. La plupart des socialistes considéraient que tout ce qui serait à l'avenir requis en matière de législation publique pourrait être accessoirement assuré par les producteurs dans le cadre de la régulation coopérative de leurs activités de travail.

Enfin, cette étonnante cécité à l'égard de la signification démocratique des droits fondamentaux explique aussi pourquoi les socialistes furent si longtemps dans l'incapacité de conclure une alliance systématiquement fondée avec l'aile radicale des républicains libéraux⁹. Ce mouvement était né, lui aussi, de la volonté de réaliser les promesses encore inexaucées de la Révolution française par le biais d'une réinterprétation des principes directeurs de cette dernière, sauf qu'ici cette réinterprétation ne prenait pas sa source dans les insuffisances de la sphère économique, mais dans les déficits de la constitution politique des nouvelles formes étatiques. Leur erreur décisive, aux yeux du républicanisme radical, était l'insuffisante prise en compte de la volonté populaire dans la législation politique, de sorte que le but suprême des efforts de réforme dans la période postrévolutionnaire devait être d'obtenir au nom de l'égalitarisme l'égal participation de tous les citoyens au processus législatif de formation de la volonté collective. On voit sans peine qu'un tel catalogue de revendications fait entendre, à partir d'un autre endroit et avec d'autres inflexions, la même exhortation à comprendre la liberté déjà institutionnalisée dans le sens d'un engagement réciproque et égalitaire, d'une coopération sans contrainte, afin d'arriver à conférer au principe de souveraineté populaire le caractère souhaité d'une procédure démocratique de délibération : même si un républicain allemand comme Julius Fröbel ou, un peu plus tard, un démocrate radical français comme Léon Gambetta n'ont pas eux-mêmes utilisé le terme, on reconnaît clairement dans leurs écrits la volonté d'appliquer l'idée de liberté sociale à la sphère de la formation démocratique de la volonté¹⁰.

L'incapacité des premiers socialistes à accepter comme un fait normatif la différenciation fonctionnelle des sociétés modernes se révèle non moins préjudiciable dans un autre domaine. La sphère privée, le champ social du mariage et de la famille, aurait en effet pu constituer au même titre que l'agir politique un domaine d'application de l'idée de liberté sociale, même si celle-ci n'avait été initialement formulée que dans le but de modifier l'organisation des échanges économiques. Car il n'en va pas ici comme pour les droits civils, que les socialistes

de la première heure ne cherchent pas tant à élargir ou à réformer qu'à abandonner purement et simplement : parce que les femmes y sont traitées en inférieures, comme des membres de la société soumis à l'autorité masculine, presque tous ces penseurs reconnaissent dans le domaine des relations familiales traditionnelles un profond besoin d'émancipation – à la regrettable exception de Proudhon, qui toute sa vie célébra la famille patriarcale, et n'accordait par conséquent aux femmes aucun rôle en dehors de l'éducation des enfants et des travaux domestiques¹¹. Déjà les saint-simoniens avaient cherché des solutions institutionnelles pour mettre fin à la domination traditionnelle de l'homme dans le couple et la famille¹². Un demi-siècle plus tard, Engels publia sa fameuse enquête sur les origines de la famille, où il rapporte le pouvoir masculin dans les relations personnelles au pouvoir de disposition sur la propriété privée¹³. Mais aucun des auteurs socialistes qui prennent parti au XIX^e siècle en faveur du mouvement des femmes ne songe à mobiliser, pour déterminer les conditions d'instauration de relations personnelles libres et égales, le modèle qui leur a précédemment servi à décrire le projet de bouleversement des rapports de production. Bien que le concept même de liberté sociale, de toute évidence, ait d'abord été calqué sur le modèle concret de l'amour, avant d'être transposé aux relations sociales de travail, les socialistes – lorsqu'ils s'intéressent à la cause féminine – ne tentent à aucun moment d'exploiter maintenant ce concept en sens inverse, pour un projet de libéralisation du mariage et de la famille. Or, telle aurait été précisément la voie à suivre, ici aussi, puisque toutes les relations fondées sur l'amour et l'inclination personnelle, depuis le début des Temps modernes, peuvent être rapportées à l'idée normative selon laquelle les individus doivent se compléter mutuellement et constituer l'un pour l'autre une des conditions de la liberté, de manière à, ensemble, permettre à chacun de se réaliser soi-même¹⁴. Les premiers socialistes auraient donc sans difficulté pu prendre leur propre idée de la liberté sociale, adaptée au cas particulier des relations sociales à caractère affectif, comme modèle normatif des rapports qui doivent régner dans le couple et la famille pour que leurs membres puissent se compléter librement dans leurs projets de vie respectifs. Qu'ils ne se soient pas engagés dans cette voie, et qu'ils n'aient donc pas profité de l'occasion pour tirer de leur vision initiale de la liberté sociale d'autres pistes pour l'avenir, cela doit encore être rapporté à leur incapacité à prendre acte, ne serait-ce que sommairement, de la différenciation fonctionnelle des sociétés modernes : à chaque fois, en effet, qu'ils essaient de se prononcer sur la forme future des relations familiales, c'est en les rattachant aux conditions de production, en ne

considérant que le rôle de la famille dans les relations de travail, au lieu d'y voir une sphère dotée d'un sens spécifique, dans laquelle des formes particulières de liberté sociale devraient se réaliser¹⁵.

L'erreur, ici, était donc manifestement la même qui avait déjà empêché les socialistes de faire le lien de façon productive avec les droits libéraux : parce qu'on ne tenait pas compte de la portée normative propre des relations privées, parce qu'on ne voyait en celles-ci qu'un complément fonctionnel du processus économique, qu'on croyait donc en somme pouvoir s'en remettre à un monisme économique, on ne voyait aucune raison de développer une sémantique spécifique de la liberté pour réclamer des améliorations dans la sphère d'action de l'amour, du mariage et de la famille. Tout ce que les socialistes trouvèrent à proposer, pour épauler le mouvement émergent des femmes, se trouvait encore une fois formulé dans les catégories de la politique économique, et se ramenait donc à libérer les femmes du joug du patriarcat en les intégrant aux nouveaux rapports associatifs qui seraient mis en place dans le futur mode de production¹⁶. Pendant des décennies, malgré toutes les tentatives de rapprochement de part et d'autre, on en resta donc à une relation tendue et malheureuse entre le mouvement ouvrier socialiste et le féminisme naissant : tandis que les féministes prenaient conscience que l'égalité des femmes exigeait plus que de simples mesures concernant le droit de vote et l'accès au travail, qu'il s'agissait donc d'œuvrer à un changement culturel fondamental partant des conditions traditionnelles de socialisation, pour que les femmes se libèrent des stéréotypes sexuels imposés et arrivent ainsi à trouver d'abord leur propre voix, les représentants du mouvement ouvrier, eux, restaient insensibles à de telles conclusions, parce qu'ils s'accrochaient obstinément au primat de la sphère économique, seule déterminante à leurs yeux¹⁷. Les choses auraient été différentes aussi pour le féminisme, les deux mouvements auraient pu d'emblée nouer d'autres rapports, si les socialistes avaient accepté de payer leur tribut à la différenciation fonctionnelle des sociétés modernes, en essayant d'interpréter la sphère des relations personnelles comme un foyer spécifique de liberté sociale : alors en effet, grâce à ce critère normatif – celui d'une existence libre avec et pour autrui, y compris dans les liens sociaux fondés sur l'amour réciproque –, ils n'auraient pas tardé à se rendre compte que l'oppression des femmes commençait ici, dans les relations affectives cultivées au sein de la famille, où elles se voyaient contraintes, sous peine de représailles ouvertes ou subtiles, d'adopter des images de la féminité et des stéréotypes comportementaux qui ne leur laissaient aucune chance de découvrir leur

sensibilité, leurs désirs et leurs intérêts individuels. Le problème était donc moins d'inclure pleinement les femmes dans la production économique que de leur permettre de définir librement l'image qu'elles souhaitaient donner d'elles-mêmes, par-delà les imputations masculines. La lutte pour la liberté sociale dans la sphère de l'amour, du mariage et de la famille aurait donc avant tout dû chercher à affranchir les femmes, dans ces repaires de la puissance masculine, vis-à-vis de la dépendance économique, de la tutelle fondée sur la force et des activités imposées, pour leur permettre d'abord de devenir des partenaires de plein droit dans des relations conçues selon un esprit de réciprocité. Et c'est seulement dans de telles conditions d'inclination réciproque et sans contrainte que les deux parties seraient en mesure d'exprimer, avec le soutien affectif de leur partenaire, des besoins et des désirs qu'ils pourraient percevoir comme l'expression véritable de leur être authentique.

Mais le socialisme ne s'est justement pas engagé dans cette voie consistant à construire aussi les relations personnelles à l'aide du concept de liberté sociale, pour en tirer un principe spécifique susceptible d'inspirer des mesures destinées à améliorer la condition des femmes. Tout comme il s'était montré aveugle au contenu rationnel des objectifs républicains, il resta insensible à l'objection déjà soulevée à l'époque par le mouvement des femmes, pour lequel instaurer l'égalité devait d'abord signifier créer les présupposés nécessaires d'une expression non contrainte d'expériences authentiquement féminines – une exigence qui, comme on sait, sera reprise un siècle plus tard sous le mot d'ordre de la « différence¹⁸ ». L'incapacité d'apprécier correctement l'importance normative de ces deux mouvements montre à nouveau, de la manière la plus claire, combien l'horizon théorique du socialisme était dès le départ étroitement circonscrit : inaptés à comprendre le sens d'une lutte pour la réalisation des libertés sociales dans d'autres sphères que celle de l'agir économique, les socialistes ne se rapportaient tant au républicanisme « de gauche » qu'à un féminisme en voie de radicalisation qu'en les ignorant totalement, ou bien en les accusant de « trahison de classe » au profit de la bourgeoisie, sitôt que les exigences de ces mouvements ne cadraient pas avec leurs propres objectifs, d'ordre purement économique. Et quand ces courants de pensée, au cours du XX^e siècle, devinrent trop puissants pour pouvoir être ignorés, on chercha à maîtriser une situation devenue indéchiffrable en introduisant la formule malheureuse de la « contradiction secondaire », par opposition à la « contradiction principale » – par quoi on ne faisait encore une fois que montrer combien on était déterminé à s'accrocher à l'héritage industrialiste du déterminisme économique¹⁹. La tentative

pour renouveler le socialisme en corrigeant aussi après coup sa faible réceptivité à la différenciation fonctionnelle constitue toutefois une entreprise beaucoup plus difficile qu'il ne pourrait y paraître au premier regard : car il ne suffit pas de remplacer l'« économisme » par l'idée de sphères d'activité autonomes, obéissant chacune à des normes indépendantes. Dans le cadre d'un projet politiquement motivant, tourné vers l'avenir, il faut en même temps préciser comment ces sphères normativement différenciées se rapporteront les unes aux autres dans la société future.

Avant d'aborder directement cette question, il est peut-être conseillé de commencer par récapituler les résultats auxquels nous sommes parvenus concernant l'incapacité du socialisme classique à concevoir le phénomène de différenciation des sphères. Nous étions partis du constat qu'aucun des premiers représentants du mouvement n'avait entrepris d'appliquer l'idée de liberté sociale à d'autres domaines de la reproduction sociale que celui de l'agir économique : ils se contentaient d'examiner le mode de production capitaliste sous l'angle normatif des mesures qui permettraient de le transformer dans le sens d'une association plus étroite des membres de la société, sans même se demander si d'autres sphères de la reproduction ne devaient pas elles aussi être examinées de ce point de vue de la réalisation de la liberté sociale. Nous avons ensuite vu que cette lacune s'expliquait par le fait qu'aucun des premiers socialistes n'avait pris acte du processus de différenciation fonctionnelle qui se mettait progressivement en place dans les sociétés modernes : entièrement acquis à l'esprit de l'industrialisme, et par conséquent convaincus que toute évolution sociale était et serait encore à l'avenir déterminée par l'état de la production industrielle, ils ne voyaient aucune raison de se confronter à la question d'une autonomie – qu'elle fût déjà acquise empiriquement, ou essentiellement souhaitable – des sphères d'activité sociale. C'est ce refus d'admettre la réalité d'un processus de différenciation fonctionnelle qui explique que les socialistes n'ont jamais tenté de tirer parti de leur idée de liberté sociale dans la construction normative d'autres sphères d'activité : si de tels systèmes partiels ne pouvaient présenter une logique fonctionnelle propre, parce que toutes les évolutions qui s'y produisaient étaient censées découler de principes et d'orientations économiques, il n'était pas non plus nécessaire de rechercher dans ces sphères des formes spécifiques de réalisation de la liberté sociale²⁰.

Pour remédier maintenant à ce faux pas dans la construction théorique du

socialisme, il ne convient pas seulement de montrer quel sens il y a à relier également chacun des autres domaines d'activité à une forme spécifique de liberté sociale : si le socialisme veut continuer à offrir la vision d'une forme de vie meilleure, il doit de surcroît indiquer comment ces sphères autonomes de liberté sociale pourront un jour s'articuler adéquatement entre elles. Concernant la première de ces deux tâches, j'ai commencé à y répondre lorsque j'ai reproché au socialisme traditionnel son incapacité à prendre en compte le sens normatif de l'agir démocratique d'une part, celui des relations sociales à caractère personnel d'autre part : si en effet les règles constitutives que les participants doivent suivre dans l'un et l'autre de ces domaines permettent de concevoir leurs actions comme des contributions mutuellement complémentaires à la constitution d'un « nous », alors tout porte à y reconnaître également des sphères fondées sur la liberté sociale. Ce n'est pas seulement le système économique, mais aussi les deux autres domaines des relations personnelles et de la formation démocratique de la volonté qui, selon cette approche élargie, peuvent être compris comme des sous-systèmes sociaux dans lesquels les attentes fonctionnelles ne sont satisfaites que lorsque les participants considèrent que leurs contributions respectives s'articulent librement les unes aux autres et se complètent mutuellement : pour les sphères de l'amour, du mariage et de la famille, cela signifie qu'ils peuvent y reconnaître des formes de relation où la réciprocité promise n'est possible que si tous les membres parviennent à exprimer sans entraves leurs besoins et leurs intérêts, et sont en mesure de les satisfaire avec l'aide de leur partenaire ; pour la sphère de la formation démocratique de la volonté, cela implique que les participants doivent pouvoir comprendre l'expression de leurs opinions individuelles comme des contributions mutuellement complémentaires au projet commun d'une définition de la volonté générale²¹. Dans les deux cas, comme déjà relativement au système économique, il serait faux et trompeur d'admettre la conception libérale selon laquelle il s'agit ici de sous-systèmes sociaux dans lesquels les sujets trouvent l'opportunité de réaliser des intentions privées, définies de manière purement individuelle, et où les liens et les obligations réciproques doivent donc être décrits comme potentiellement menaçants²². À l'inverse, un socialisme révisé part du fait que ces trois domaines constituent des sphères d'activité dans lesquelles devraient régner des rapports de réciprocité sans contrainte et donc des conditions de liberté sociale²³. Ce socialisme ne peut donc se contenter de la perspective de supprimer l'hétéronomie et le travail aliéné dans la sphère économique : il sait bien que la société moderne ne sera pas devenue

authentiquement *sociale*, tant que la contrainte, la manipulation et la coercition n'auront pas été éliminées aussi des deux autres sphères des relations personnelles et de la formation démocratique de la volonté.

Si j'ai ainsi pu esquisser à gros traits les raisons pour lesquelles un socialisme renouvelé devrait différencier son concept normatif central et le transposer à des sphères sociales plutôt négligées jusqu'à présent, cela ne suffit pourtant pas encore pour remplacer l'ancienne vision d'une forme de vie meilleure, réduite en définitive à des transformations économiques, par une autre, plus complexe. Car il ne s'agit pas seulement de se représenter les systèmes partiels actuels portés chacun à un état plus avantageux, apportant à chacun un gain de liberté sociale : il faut encore proposer l'image d'une interaction adéquate entre ces différents systèmes partiels. Si le socialisme ne veut pas renoncer à son ambition traditionnelle de tracer, dans la conscience des forces historiques qui le portent, les contours d'une forme de vie future, assez tangible pour susciter l'envie de la mettre en œuvre sur le mode expérimental, il doit maintenant, après avoir admis l'hypothèse des différenciations fonctionnelles, pouvoir dire quelque chose sur la manière dont les différentes sphères de liberté sociale s'articuleront entre elles à l'avenir.

À cet endroit difficile, nous pouvons prendre appui sur des intuitions qui apparaissent déjà clairement chez Hegel, et dont de faibles traces se retrouvent aussi dans la pensée de Marx. Si l'on interroge la philosophie sociale de Hegel pour savoir comment celui-ci se représentait l'articulation des sphères sociales qu'il avait déjà différenciées d'un point de vue fonctionnel, on se voit inévitablement renvoyé à l'usage qu'il fait de l'image de l'organisme vivant. À chaque fois qu'il entreprend de décrire globalement l'architecture des sociétés modernes régies par la division du travail, le philosophe semble en effet se guider sur l'idée d'une coopération de tous les systèmes partiels en vue de la conservation d'un tout organique : les sphères sociales sont censées se rapporter les unes aux autres comme les organes d'un corps, pour autant qu'elles remplissent, chacune selon ses propres normes, des fonctions qui, prises ensemble, servent l'objectif principal de la reproduction de la société. L'énigme que semble tout d'abord présenter cette convenance interne du processus de division du travail, à savoir le fait que les parties opérant de manière autonome visent secrètement le bon fonctionnement d'un tout d'ordre supérieur, s'éclaire d'un coup quand on comprend qu'elle résulte de la transposition des qualités d'un organisme vivant à des entités sociales²⁴. Si nous laissons de côté la question de savoir si un tel modèle organiciste doit trouver une application empirique dans

l'étude du passé et du présent des sociétés – une hypothèse à laquelle il est possible de faire une série d'objections²⁵ –, nous pouvons néanmoins y trouver le point de départ d'une réflexion normative. On dira à cet égard que les différents systèmes partiels, dans une société fondée sur des principes sains et bien ordonnés, devraient se rapporter au but supérieur de la reproduction sociale de telle sorte qu'ils en garantiraient la réalisation harmonieuse à la manière d'organes interdépendants remplissant différentes fonctions. C'est à quoi Marx semble penser quand il repère dans toute l'histoire le retour régulier d'une « inadéquation » entre les forces productives et les rapports de production²⁶. Car un tel diagnostic de crise, ce constat d'une disproportion constamment reconduite entre deux systèmes partiels, suppose à l'inverse que l'état futur, désormais soustrait aux crises, puisse être décrit en termes d'une coopération « organique » de différents domaines fonctionnels²⁷.

Une telle lecture normative de l'analogie organiciste nous servira de fil directeur pour répondre à la question précédemment esquissée, concernant la détermination de l'articulation adéquate des trois sphères de liberté. Nous avons vu qu'un socialisme renouvelé ne doit pas seulement pouvoir reconnaître dans chacun des systèmes partiels déjà identifiés par la théorie sociale classique – les systèmes des relations personnelles, de l'agir économique et de la formation démocratique de la volonté – un potentiel de liberté sociale, qu'il lui restera ensuite à concrétiser sur le mode expérimental ; il a aussi besoin de se faire une première image approximative de la forme d'interdépendance qui reliera ces différentes sphères entre elles. Si nous recourons, pour résoudre ce problème, à l'analogie de l'organisme, telle que Hegel et Marx l'ont déjà mobilisée dans leur réflexion, nous serons portés à conclure que la convenance interne d'un tout articulé consiste dans l'établissement d'une relation désirable entre les sphères qui le composent : les trois sphères de liberté devraient à l'avenir se rapporter les unes aux autres de telle sorte que chacune n'obéisse autant que possible qu'à ses propres normes, mais que toutes ensemble, dans une interaction sans contrainte, elles assurent la reproduction permanente de l'unité supérieure constituée par la société globale. On peut considérer que l'image de cette interaction de sphères de liberté indépendantes, mais ajustées à un but commun, résume l'idée d'une forme de vie démocratique. Elle préfigure les structures formelles, encore à concrétiser sur le mode expérimental, d'une vie en société dans laquelle les sujets abordent leurs relations personnelles, économiques et politiques sous l'angle d'un engagement pratique et réciproque, coopérant ainsi dans l'exécution des tâches nécessaires au maintien de leur communauté. Le terme

« démocratique », ici, ne signifie pas seulement que chacun peut participer de plein droit et sans contrainte aux procédures de formation politique de la volonté : comprise comme une forme de vie complète, la démocratie signifie que chacun peut, à chaque niveau de la médiation entre l'individu et la société, faire l'expérience d'une participation égalitaire où se reflète, dans la particularité fonctionnelle de la sphère concernée, la structure générale de la participation démocratique²⁸.

Cette idée d'une forme de vie démocratique, dans laquelle le socialisme devrait aujourd'hui poursuivre l'image d'une société libérée, possède relativement aux anciennes visions socialistes de l'avenir l'avantage de rendre justice au sens normatif spécifique des différents domaines fonctionnels, sans pour autant renoncer à l'espoir de voir se mettre en place une totalité cohérente. Parler d'une *forme* de vie dans une société ainsi différenciée, c'est en effet présupposer la possibilité d'un ordre intelligemment construit et harmonieusement articulé, qui représente plus que la simple somme de ses parties. Il s'agira alors de tracer habilement les limites entre les trois sphères de liberté sociale, de telle sorte qu'elles se renforcent réciproquement et sans contrainte, comme les organes d'un corps vivant, dans la reproduction de l'unité supérieure de la société²⁹. On remarque aisément, dans une telle formulation, que cette nouvelle image d'un avenir meilleur ne résulte de rien d'autre que d'un effort pour réactualiser l'ancienne idée de liberté sociale mobilisée par les premiers socialistes, en la transposant au plan des processus sociaux globaux : ce ne sont pas seulement les producteurs, comme le voulaient les ancêtres du mouvement, ni même les citoyens politiques avec leurs différents partenaires, comme je l'ai ajouté précédemment pour corriger la première proposition, ce sont aussi les trois domaines fonctionnels eux-mêmes qui doivent nouer entre eux une relation de complémentarité mutuelle afin de réaliser leur fin commune. Par cette transposition de la liberté sociale au niveau des unités sociales elles-mêmes, le socialisme révisé se montre, comme nulle part ailleurs, tributaire d'une logique plus hégélienne que marxiste : la société de l'avenir n'apparaît plus ici comme un ordre dirigé par le bas, centré sur les rapports de production, mais comme un ensemble organique de cercles fonctionnels indépendants, coopérant dans un même but, et dont les membres, de leur côté, agissent les uns pour les autres dans des conditions de liberté sociale. L'anticipation ainsi introduite – l'idée, autrement dit, d'un libre échange entre des sphères de liberté intersubjectives trouvant leur finalité supérieure dans la reproduction sociale – ne doit pas être comprise à son tour comme une vision d'avenir arrêtée, soustraite à toute évolution. Comme tous les éléments anticipatifs

de la nouvelle doctrine, comme tout ce par quoi elle s'efforce de donner forme à l'avenir, cette visée « suprême » représente un simple schéma d'orientation, qui se borne à indiquer la direction dans laquelle il convient d'expérimenter des possibilités de mise en œuvre institutionnelle. Les conditions sociales qu'un savoir à fondement empirique suggère d'établir dans les différentes sphères afin de permettre aux individus d'agir les uns pour les autres sur un pied d'égalité demandent donc à être réexaminées du point de vue supérieur d'un art des séparations adéquates : face à un projet de modification, autrement dit, il faut toujours se demander de surcroît s'il laisse à la sphère d'action correspondante la marge d'autonomie nécessaire pour continuer à subsister à long terme comme un organe, régi par des lois normatives propres, d'une forme de vie démocratique.

Au moins deux aspects de ce schéma d'orientation restent cependant à élucider, si l'on veut garantir au socialisme révisé la capacité à susciter des interventions transformatrices. D'une part, la forme de vie démocratique telle que nous l'avons esquissée jusqu'ici semble donner l'impression désastreuse qu'il n'y aurait besoin ni dans le présent ni dans l'avenir d'une quelconque instance directrice, capable d'initier les transformations souhaitées et de les pérenniser sous la forme d'un processus expérimental ouvert. Car l'analogie avec l'organisme, qui a été délibérément choisie ici, suggère de se représenter ces processus de transformation – à l'instar du fonctionnalisme systémique dominant – comme le résultat d'une activité finalisée, anonyme et globale, qui ne requiert aucune intervention active, aucune recherche de la part de sujets humains³⁰. À cet égard, le schéma d'orientation esquissé jusqu'ici appelle une correction qui ferait apparaître, dans ce jeu d'interaction des différentes sphères de liberté sociale, le lieu à partir duquel les processus nécessaires de transformation, de délimitation et d'adaptation pourraient être mis en œuvre et dirigés. Et c'est seulement quand une telle instance de pilotage et de réflexion aura été identifiée qu'un socialisme révisé saura sur quel terrain il doit d'abord intervenir pour mettre en œuvre les expériences qu'il recommande de mener sur l'organisme social. Mais il y a plus : la vision de l'avenir que j'ai évoquée ne précise pas non plus dans quel cadre social de référence s'inscrit l'idée d'une forme de vie démocratique. Face à cette question, on admet généralement sans examen que les processus de transformation nécessaires doivent prendre place dans les limites de la société constituée en État-nation – ce qui est entre-temps devenu hautement improbable, du fait de l'interdépendance croissante des États particuliers et des processus concomitants de transnationalisation, de sorte que le socialisme doit

aussi poser sur nouveaux frais la vieille question de sa relation à l'État-nation³¹.

La première de ces deux lacunes subsistantes oblige à se représenter la coopération organique de sphères de liberté indépendantes d'une manière qui permette en même temps d'y reconnaître un centre actif, capable de gérer à long terme leurs efforts d'articulation et de démarcation réciproque. La réponse à ce problème difficile soulève de surcroît la question importante des destinataires auxquels doit s'adresser un socialisme révisé, à partir du moment où il veut comprendre la société comme une construction fonctionnellement différenciée et doit donc attribuer aux acteurs une multitude de rôles sociaux – à l'opposition entre « travailleurs » et « capitalistes » s'ajoutant, d'une manière non moins pertinente et dans une dynamique conflictuelle non moins marquée, la relation entre partenaires dans un couple, entre membres d'une même famille, entre citoyens d'une même communauté politique. Pour illustrer les difficultés qui résultent d'une telle multiplication des groupes de référence, rappelons combien toute cette thématique constituait aux yeux du socialisme classique une problématique simple et nettement circonscrite. Au mépris de toutes les différenciations fonctionnelles, la société était alors encore considérée comme entièrement déterminée par la sphère économique, de sorte que le prolétariat pouvait être conçu comme l'unique destinataire de la théorie socialiste, ne fût-ce que parce qu'en raison de son travail productif, il avait tenu, tenait et tiendrait encore à l'avenir les leviers centraux de la composition des rapports sociaux. Si donc le déterminisme économique doit à juste titre être abandonné et remplacé, avec la prudence requise, par l'hypothèse de domaines fonctionnels dotés chacun d'un sens normatif propre, il ne paraît plus possible de tabler sur *un seul* acteur qui, en raison de son activité dans le secteur considéré comme déterminant, veillerait également sur la constitution future de la sphère privée et du système politique. On voit plutôt se dessiner une pluralité de groupes d'acteurs remplissant des fonctions spécifiques, auxquels revient la configuration de leurs domaines respectifs, de sorte que notre socialisme éclairé par une théorie plus exacte de la société semble devoir être privé de son interlocuteur privilégié. Il lui faudrait alors en quelque sorte adresser des messages différents à différents destinataires, selon la sphère concernée : il y a là un malaise théorique, auquel on ne remédiera que s'il est possible d'apporter une réponse positive à la question préalable d'une éventuelle instance de pilotage au centre de tous ces domaines autonomes dont il a fallu admettre la réalité. Alors en effet, les sujets agissant depuis un tel centre pourraient ensemble constituer le collectif auquel un socialisme révisé chercherait à

communiquer sa vision d'une forme de vie démocratique, pour l'inciter à mettre en œuvre des recherches expérimentales.

Sur ce point aussi, nous pouvons trouver des suggestions utiles chez John Dewey, qui fut sans doute le premier à s'interroger systématiquement sur l'organe social qui, dans une société complexe, serait en mesure de diriger d'une manière réfléchie un processus de croissance perçu comme désirable³². Avant lui, et sur d'autres prémisses intellectuelles, Émile Durkheim avait déjà développé des réflexions similaires³³ ; après Dewey, Jürgen Habermas prendra appui sur les propositions précédentes pour prolonger énergiquement ce questionnement³⁴. La solution que John Dewey apporte au problème posé est entre-temps entrée au répertoire commun du pragmatisme, et peut être comprise comme le prolongement d'une idée deweyenne que j'ai déjà mentionnée, selon laquelle les potentiels inexploités d'innovation sociale ne peuvent être découverts que par une communication aussi large que possible entre toutes les personnes concernées³⁵. Si, en suivant cette idée, l'on se demande maintenant quelle instance au sein d'une société fonctionnellement différenciée doit assumer la tâche de gestion intégrative de la collectivité, tout porte à désigner l'organe institutionnel d'un « public » auquel toutes les personnes concernées peuvent se joindre sans contrainte ni limite. Du fait de la multiplicité des voix entendues et donc des points de vue exprimés, une telle coopération permettrait en effet à la société d'être rapidement alertée sur les problèmes rencontrés soit dans les sphères particulières, soit au niveau de leur articulation mutuelle, et d'examiner un nombre correspondant de tentatives de réajustement. Retranscrit dans le langage organiciste que j'ai utilisé jusqu'à présent, le raisonnement de Dewey établit que, parmi les systèmes d'action sociaux, celui qui peut assumer la gestion réflexive du développement global et orienté de la collectivité est celui à qui il incombe de donner un cadre institutionnel à la formation démocratique de sa volonté. Dans l'interaction de sphères de liberté se complétant mutuellement sur un plan fonctionnel, la sphère de l'agir démocratique se distingue comme *prima inter pares*, parce qu'elle constitue le seul espace où les dysfonctionnements rencontrés dans tous les recoins de la vie sociale commune peuvent être exprimés d'une manière audible pour tous et donc traités comme une tâche collective. Si l'on ajoute à ce rôle de précurseur épistémique³⁶ le fait que seul l'espace politique public possède, en vertu de sa capacité de légitimation du législateur, le pouvoir de transformer des solutions plausibles en lois contraignantes, alors il ne peut plus subsister aucun doute sur la fonction directrice qui lui revient : dans la coopération de sphères de liberté

indépendantes et articulées entre elles à des fins de division du travail, c'est l'espace public démocratique de citoyennes et de citoyens délibérant collectivement qui se charge de veiller au bon fonctionnement de la structure organique d'ensemble et d'en corriger au besoin l'agencement interne. Mais les modalités de la différenciation fonctionnelle, qui jusque-là semblaient évoluer de leur propre mouvement, deviennent alors à nouveau l'objet d'une formation démocratique de la volonté³⁷. Ce qui dans l'organisme vivant s'opère spontanément en raison de sa structure interne, la maturation résultant de la coopération d'organes dépendants les uns des autres et mutuellement solidaires, serait, dans la vie démocratique, directement pris en charge par ses acteurs eux-mêmes, agissant correctivement, avec l'instrument de la délibération publique forgé par leurs soins, sur les effets sédimentés de l'ensemble de leurs propres activités.

Cette perspective ouverte sur ce qui constitue l'idée pleinement développée d'une forme de vie démocratique permet aussi de préciser à qui un socialisme renouvelé devrait adresser son exhortation à poursuivre courageusement l'effort engagé dans le passé, et à persévérer dans l'exploration expérimentale de nouvelles formes d'élargissement de nos libertés sociales. Il ne peut s'agir que des citoyennes et des citoyens rassemblés dans l'espace public, ce sont eux qu'il faut encourager à agir pour le changement en abattant avec circonspection les barrières et les obstacles qui s'opposent encore, dans toutes les sphères essentielles de la société, à la réalisation d'une activité libre et tournée vers autrui. Le socialisme ne doit aujourd'hui chercher son groupe de référence ni dans une classe déterminée, que ce soit le prolétariat industriel ou une classe d'employés défavorisés, ni dans un quelconque mouvement social. Il doit plutôt essayer d'agir sur l'ensemble des personnes qui, au sein de la sphère pré-étatique de la coopération démocratique, sont réceptives aux protestations contre tous les dysfonctionnements, les injustices et les abus de pouvoir, témoignant de limitations symptomatiques de la liberté sociale au sein des différentes sphères de la société. Depuis que l'hypothèse de tendances révolutionnaires objectives, ancrées dans la situation sociale, s'est écroulée comme un château de cartes, les classes ou les mouvements sociaux ne peuvent plus, comme nous l'avons vu, être mobilisés par un socialisme révisé comme cautions de futurs succès³⁸. La croyance à la mission historique de telles subjectivités collectives devrait plutôt être remplacée – nous l'avons également dit plus haut – par la conviction que la ligne de progrès tracée par la succession des conquêtes institutionnelles ne souffrira pas d'être interrompue arbitrairement, et se prolongera

donc encore à l'avenir. Ce n'est alors pas un inconvénient, il est même avantageux que le socialisme trouve aujourd'hui dans l'espace public démocratique un destinataire qui ne coïncide justement pas avec une subjectivité collective, mais, parce que sa composition sociale se modifie constamment, présente des limites floues en termes de personnel, et constitue globalement une structure fluctuante et fragile. Car ce sont précisément ce caractère ouvert, cette attention vibrante portée aux perspectives et aux thèmes les plus divers qui seuls garantissent que les protestations contre les pertes de liberté parviennent effectivement à se faire entendre depuis tous les recoins de l'édifice social, pour être ensuite mises à l'épreuve de la narration historique d'un récit de progrès qu'il s'agit de prolonger dans la pratique. Considérer désormais les citoyennes et les citoyens réunis dans l'espace public comme les destinataires du discours socialiste ne signifie donc pas seulement renoncer définitivement à la croyance illusoire en une base solide, donnée d'avance, du socialisme ; cela signifie en outre et avant tout vouloir représenter politiquement les efforts d'émancipation dans tous les sous-systèmes de la société actuelle selon la perspective normative de la « liberté sociale ». Si aujourd'hui le socialisme ne lutte plus seulement pour supprimer l'hétéronomie et le travail aliéné dans la sphère économique, mais aussi pour éliminer la contrainte, la domination et la coercition dans les relations personnelles et dans la formation démocratique de la volonté, il ne peut trouver les partisans de son projet normatif que dans les arènes de l'espace public politique. Car c'est seulement là qu'il rencontre les membres de la société dans des rôles qui leur permettent de s'engager pour améliorer les choses, alors même qu'il n'y va pas directement de leurs propres intérêts. En ce sens, le socialisme est aujourd'hui avant tout l'affaire des citoyennes et des citoyens politiques, et plus seulement des salariés – même si c'est également pour la défense de ces derniers qu'il faudra encore et toujours se battre à l'avenir.

Reste la question difficile, profondément enracinée dans l'histoire du mouvement ouvrier, de savoir si le socialisme doit être compris comme un projet de dimension nationale ou comme une entreprise fondamentalement internationaliste. La réponse à cette question est beaucoup plus complexe qu'il ne pourrait paraître au vu de la situation actuelle d'une dissolution croissante des frontières nationales. D'un côté, presque tout – bien plus de choses, en tout cas, que lorsque le mouvement prit son essor au XIX^e siècle – nous incite aujourd'hui à comprendre d'emblée la vision du socialisme comme un projet socio-politique qui ne peut trouver son application qu'au-delà des frontières de l'État-nation : en effet, la régulation normative des

différentes sphères d'action semble s'être dans l'intervalle à tel point soustraite au contrôle « souverain » des États particuliers, qu'on ne peut plus guère escompter que les améliorations recherchées par le socialisme dans ces sphères se réalisent à l'échelle d'un seul pays. Il n'est que de songer au système économique capitaliste, qui est devenu une structure beaucoup trop ramifiée, au fonctionnement beaucoup trop enchevêtré sur le plan international, pour que tel ou tel État-nation puisse encore exercer sur lui le moindre pouvoir de contrôle. La doctrine socialiste devrait donc évoluer parallèlement à cette tendance à l'interdépendance croissante des États, en inscrivant ses expériences d'élargissement des libertés sociales à un niveau qui ne tiendrait plus compte des frontières étatiques. Et comme les initiatives en vue de telles explorations expérimentales doivent toujours procéder en quelque manière de l'espace public démocratique, celui-ci devrait lui aussi rapidement faire l'objet d'une vaste transnationalisation, pour pouvoir encore tenir tête aux contre-forces opérant à l'échelle mondiale. Non seulement tout cela est plus facile à dire en théorie qu'à mettre en œuvre dans la réalité³⁹ : la thèse ne rend pas non plus complètement justice à la réalité sociale, qui présente plus de décalages développementaux que ne le suggère la notion de « société mondiale⁴⁰ ».

Les difficultés commencent quand on prend conscience que les sphères d'action précédemment distinguées présentent à des degrés très divers la tendance à se ranger sous une régulation globale, qui ne serait plus liée à l'État-nation. Si le système économique est effectivement largement contrôlé et régulé aujourd'hui au niveau de la « société mondiale », la même chose n'est pas vraie de la sphère de la famille, des relations intimes et des amitiés, dont la structure interne est encore largement déterminée par les données normatives et juridico-politiques du pays ou de l'aire culturelle concernée – tandis que le mariage homosexuel commence à s'imposer en Europe comme un projet légitime et légalement admis, il reste inconcevable dans d'autres régions du monde, en raison des traditions qui continuent à y prévaloir. Une deuxième difficulté vient de ce que les ordres sociaux fonctionnellement différenciés – ceux que présuppose le socialisme renouvelé, à la différence de ses prédécesseurs – ont au plus haut point besoin de s'appuyer sur des constitutions et des droits fondamentaux, pour permettre à leurs membres de passer sans contrainte entre leurs différents rôles. Mais tant que de telles règles constitutionnelles sont créées et garanties par des États de droit particuliers, encore souverains à cet égard, il n'est sans doute pas avisé de renoncer entièrement à inscrire les processus de différenciation dans un cadre social national⁴¹. L'exigence formulée par Ulrich Beck,

de ne penser désormais au sein de la théorie sociale que dans les catégories d'un cosmopolitisme « méthodologique⁴² », était en ce sens largement prématurée, puisqu'elle ne tenait pas compte du fait que de larges pans de notre réalité sociale restent encore déterminés par des systèmes de règles qui n'ont qu'une validité nationale. Une troisième difficulté à laquelle se heurte ici la tentative de renouvellement du socialisme, résulte enfin du fait que la société met un certain temps à prendre conscience de la réalité de l'internationalisation croissante ; même si les règles normatives des sphères d'activité particulières sont aujourd'hui de plus en plus déterminées sur le plan transnational, de grandes parties de la population continuent à imputer à « leurs » instances étatiques la capacité à édicter et à modifier de telles règles sur le modèle démocratique. Ce serait mal comprendre ce retard de l'opinion publique que d'y voir l'effet d'un sens défaillant des réalités, ou de l'idolâtrie tant invoquée de la conscience quotidienne. Il faut plutôt y reconnaître l'expression d'un besoin politico-pratique d'imputer les événements marquants de son environnement à des instances visibles pour tous, auxquelles on peut ensuite demander des comptes ou dont on peut réclamer l'intervention. Mais quelle que soit l'interprétation correcte de ce décalage temporel, de ce hiatus entre l'évolution factuelle et sa prise en compte publique, il représente un écueil grave pour le succès d'un socialisme révisé. Car, d'un côté, on ne peut pas simplement ignorer cette prise de conscience « retardée » des citoyennes et des citoyens dont il s'agit de gagner l'intérêt et l'esprit à notre projet normatif ; mais, d'un autre côté, on ne peut pas non plus nier froidement l'étendue effective de la perte de souveraineté nationale, juste pour obtenir au plus vite l'adhésion du public. Ce serait s'exposer dans le premier cas au danger de l'élitisme et de l'avant-gardisme, dans le second à celui du nationalisme.

Tous ces décalages ne font que montrer combien il serait aujourd'hui inconsideré et prématuré de comprendre le socialisme d'emblée et sans autre différenciation comme un projet « internationaliste ». Bien sûr, il n'a d'autre but que de promouvoir à l'échelle mondiale des expériences qui se donnent pour objectif la création d'une forme de vie démocratique : sous son égide intellectuelle, des tentatives doivent être menées dans tous les pays pour instaurer dans les sphères des relations personnelles, de l'agir économique et de la formation de la volonté politique, les conditions d'une activité tournée vers autrui, sans contrainte ni privilège – lesquelles sphères, à leur tour, se compléteront l'une l'autre dans la totalité organique d'une forme de vie. Dans ce sens normatif, le socialisme – comment en serait-il autrement ? – constitue

bel et bien une entreprise « cosmopolitique » ou « internationaliste ». Il n'appelle pas seulement les citoyennes et les citoyens d'Europe ou des régions économiquement développées, il appelle les habitants de tous les pays à pousser les principes de liberté, d'égalité, de fraternité établis par la Révolution française au-delà de la forme que leur a donnée le libéralisme, pour effectivement faire de la société une réalité « sociale ». Mais si cette vision doit constituer le lien intellectuel qui réunit les expériences faites en divers endroits pour élargir le champ de nos libertés sociales, le socialisme doit aussi être davantage qu'un tel internationalisme normatif. Il doit aussi pouvoir se comprendre sur le plan organisationnel comme un mouvement planétaire, dans lequel les projets mis en œuvre à l'échelon local se complètent les uns les autres, les efforts de politique sociale accomplis en un lieu rejoignant et renforçant ceux accomplis ailleurs. Ramenée à une formule unique, la règle de cette sorte d'internationalisme socialiste pourrait être que les expériences menées dans une région doivent toujours en même temps augmenter les chances de succès de celles menées sous d'autres cieux. Et si ces interdépendances devaient se révéler si fortes que les projets ne pourraient être testés qu'à l'échelle planétaire – comme par exemple la taxe sur le capital recommandée par Thomas Piketty en vue d'une redistribution durable des richesses⁴³ –, il faudrait effectivement se fixer l'exigence comparativement élevée de peser simultanément, par des actions coordonnées, sur les décideurs politiques de tous les États. Ces deux points, tant la complémentarité que l'interconnexion planétaire d'expériences d'abord ancrées dans un contexte local, dépendent toutefois de l'existence d'un centre organisationnel susceptible d'assumer le travail de coordination nécessaire par le biais de représentations dans un maximum de pays, sur le modèle d'Amnesty International ou de Greenpeace. S'il veut être à la hauteur de la transformation des relations interétatiques, le socialisme doit aujourd'hui prendre exemple sur ces organisations non gouvernementales capables d'agir avec succès à travers le monde. Il doit se structurer en un réseau international qui sera l'organe représentatif de la volonté morale de réalisation des libertés sociales.

Par-dessous ce niveau d'une interconnexion organisationnelle ignorant toutes les frontières nationales, le socialisme doit certes rester enraciné dans des espaces géographiques qui possèdent assez de traits communs sur le plan culturel et juridique pour produire des espaces publics à caractère politique ; s'il doit en effet d'abord et surtout essayer d'agir sur le cercle de citoyennes et de citoyens qui s'engagent publiquement pour remédier aux dysfonctionnements sociaux, il ne peut le faire que

dans un périmètre où les sensibilités et les vigilances normatives s'accordent suffisamment pour que les individus conviennent d'une action commune, sur la base d'une vision convergente des problèmes. Que de tels espaces publics présentent aujourd'hui encore le caractère d'une communauté nationale, ou offrent déjà certains traits d'une construction transnationale, cela ne revêt qu'une importance secondaire : le seul point déterminant est que les sensibilités normatives des destinataires possibles se recouvrent suffisamment pour qu'ils perçoivent les problèmes non résolus dans la réalisation des libertés sociales comme autant de défis communs. Si nécessaire qu'il soit aujourd'hui, dans un monde interdépendant, de donner au socialisme une forme d'expression et d'organisation étendue à la planète entière, celui-ci doit avant tout agir localement pour mobiliser les gens sur un plan pratico-politique, dans des domaines circonscrits de l'agir collectif où l'individu peut donner un sens à son action. C'est sur ce terrain qu'il doit commencer à gagner les acteurs au projet éthique consistant à mettre au jour dans l'ordre social établi les potentiels d'une plus forte réciprocité et, ainsi, d'une future réalisation de la liberté sociale.

De cette tension où le socialisme se trouve pris, entre l'obligation de se ramifier à l'échelle internationale et l'exigence de s'ancrer dans les traditions locales, il résulte cependant qu'il doit être capable de se présenter aujourd'hui simultanément sous deux formes différentes. En déclinant une distinction célèbre opérée par John Rawls⁴⁴, on pourrait peut-être dire qu'il ne peut assumer la fonction d'un représentant planétaire de la liberté sociale que sous la forme d'une doctrine politique, tandis qu'il ne parviendra à mobiliser des publics concrets, ancrés à l'échelon local, que sous la forme d'une théorie éthiquement resserrée, ajustée aux données culturelles d'une région déterminée. Si, dans son premier rôle, il doit servir de courroie de transmission intellectuelle entre les différentes luttes dispersées à la surface du globe et faire abstraction de tous les environnements éthiques empiriques, pour éclairer ce en quoi ils s'accordent tous avec les principes épurés de la liberté sociale, il doit dans son deuxième rôle approvisionner en idées les expériences sociales menées à l'échelle locale et redevenir une « théorie globale » (Rawls) culturellement saturée, pour pouvoir gagner les cœurs et pas seulement la raison des acteurs. Vers l'extérieur, à destination de ce que depuis peu l'on appelle volontiers l'« espace public mondial », on dira que le socialisme ne peut apparaître que comme une doctrine « politique », éthiquement neutre, tandis que vers l'intérieur, vis-à-vis de ses différents destinataires concrets, il ne peut agir que sous la forme d'une

théorie productrice de sens et étroitement articulée au monde vécu⁴⁵.

Ce grand écart entre deux formes différentes d'une seule et même idée, le socialisme le maîtrisera d'autant plus facilement que, dans sa mission de mobilisation interne, il s'efforcera résolument d'ouvrir sur l'extérieur les systèmes éthiques empiriques et les rendra moralement réceptifs à des points de vue extérieurs. Aucun des espaces publics régionaux au sein desquels le socialisme essaye aujourd'hui de promouvoir la liberté sociale n'est aujourd'hui si hermétiquement séparé de son environnement et d'autres régions du monde, que leurs détresses et leurs aspirations ne soient perceptibles au sein de ses propres frontières ; c'est pourquoi aucun d'eux, dans la thématization de défis communs, n'aura plus le droit de faire abstraction des voies par lesquelles ces revendications externes pourraient être prises en compte dans la réponse interne apportée à de tels défis. Chacun des destinataires collectifs du socialisme se trouve à tel point entraîné dans le courant d'une transnationalisation morale qu'il ne peut se fermer plus longtemps aux exigences que lui adressent tous les autres destinataires. Telle est la tendance de l'évolution actuelle sur laquelle le socialisme doit s'appuyer pour réduire constamment l'écart entre ses deux branches théoriques : dans sa tentative pour gagner de l'intérieur les publics concernés à l'élargissement expérimental des libertés sociales, il doit porter avec véhémence et d'une manière clairement audible les voix de tous les groupes exclus jusque-là, pour que leurs intérêts soient désormais pris en compte dans la recherche de solutions appropriées. Plus on arrivera à intégrer ainsi l'autre dans l'exploration collective, ici et maintenant, de futures possibilités d'élargissement de la liberté, plus se réduira l'écart qui a jusqu'à présent séparé les deux formes théoriques du socialisme. Car avec chaque nouvelle voix de « dehors » qui se trouve intégrée dans les processus locaux de recherche, on voit s'élargir le cercle de ceux qui peuvent être considérés comme membres de la communauté d'expérimentation, et donc comme destinataires de la doctrine globale, chargée d'expériences éthiques. Quant à savoir si cette ouverture des espaces publics ancrés à l'échelon local permettra de combler le fossé entre les deux variantes du socialisme, de sorte qu'elles finiront par coïncider, parce qu'elles ne viseront plus qu'un seul et unique destinataire –, cela fait partie des questions auxquelles il n'est pas encore possible de répondre aujourd'hui. Seules des expériences inspirées par l'idée de liberté sociale pourront, encore une fois, apporter ici les réponses par lesquelles nous cherchons à circonscrire pas à pas et à nous approprier pour ainsi dire à tâtons un avenir indéterminé.

*

Avec ces réflexions qui anticipent largement sur l'avenir, me voici arrivé à la fin de ma tentative pour libérer le socialisme des scories d'une structure de pensée enracinée dans le XIX^e siècle, et lui donner un contenu approprié à notre présent. De nombreux détours, de nombreux emprunts à d'autres traditions de pensée ont été nécessaires pour arriver à dégager les fondements théoriques permettant de donner une forme encore convaincante pour nous aujourd'hui au projet normatif d'une harmonisation des principes de liberté, d'égalité et de solidarité, par-delà les limites du libéralisme. Non seulement il a fallu congédier définitivement l'idée du prolétariat comme sujet révolutionnaire, substituer un expérimentalisme historique à la conception que les Pères fondateurs se faisaient de l'histoire, et adapter l'idée directrice de liberté sociale aux données de la différenciation sociale, mais, dans le sillage de ces transformations, c'est avant tout l'ancienne vision d'une société dominée par l'économie qui a dû être remplacée par celle d'une forme de vie démocratique. Au terme de ces remaniements, le socialisme a pris une forme dans laquelle la plupart de ses anciens partisans peineront sans doute à reconnaître ce qu'ils considéraient jadis comme son intention profonde et son inspiration théorique. C'en est fini, semble-t-il, de la croyance en une tendance autodestructrice inhérente au capitalisme, fini aussi de l'espérance en une classe produite par le capitalisme lui-même, qui porterait déjà en elle le germe du nouveau. Ceux que de telles déceptions pousseront à accueillir avec scepticisme ma proposition devront cependant se demander si, en se cramponnant convulsivement à des illusions chéries, ils ne sont pas en train de laisser passer la chance, la dernière chance peut-être, de se donner à nouveau des raisons de croire en la réalisabilité future de leur projet. N'est-il pas plus réaliste aujourd'hui de fonder l'espoir en une transformation de l'ordre existant, non pas sur le dynamisme d'une classe quelconque, mais sur la trace continue d'un progrès social, pour l'émergence duquel le socialisme lui-même a lutté depuis deux siècles sur le front le plus avancé ? Et n'est-il pas plus conforme à la conscience nouvelle que nous avons aujourd'hui du conflit social, de plaider en termes moraux pour des élargissements de la liberté, non seulement dans les rapports de production, mais aussi dans les relations personnelles et dans les perspectives de codétermination politique ?

C'est seulement lorsqu'on transpose l'idée de liberté sociale aux trois sphères constitutives des sociétés modernes, comme j'ai tenté de le faire dans mes réflexions,

quand donc on applique cette idée non seulement au domaine de l'agir économique, mais aussi à celui de la formation politique de la volonté et à celui des relations personnelles, c'est alors seulement que se découvre dans toute son étendue ce pour quoi le socialisme doit aujourd'hui s'engager avec ses visions les plus authentiquement siennes. Au sein du capitalisme dans sa version démocratique et libérale, le socialisme représente la tendance historique à supprimer progressivement les dépendances et les exclusions sociales en faisant valoir toujours et partout qu'il n'est pas encore possible, dans les conditions données, d'associer comme promis la liberté, l'égalité et la solidarité. Pour cela, du point de vue socialiste, il faudrait d'abord transformer tous les domaines centraux d'activité de manière à créer les conditions institutionnelles permettant aux membres de la société d'agir sans contrainte les uns pour les autres. Un tel socialisme ne peut se contenter de la perspective d'éliminer toute hétéronomie et toute aliénation dans la sphère économique, ne serait-ce que parce qu'il sait que la société moderne ne sera pas devenue authentiquement sociale, tant que la contrainte, la manipulation et la coercition ont encore cours dans les deux autres sphères des relations personnelles et de la formation démocratique de la volonté. Relativement au sens théorique que les Pères fondateurs donnaient à leur propre projet, ce socialisme radicalement transformé veut à la fois plus et moins : d'une part, il ne peut se limiter, dans ses visions d'un avenir meilleur, à la seule perspective de socialiser le domaine de l'agir économique par des mesures appropriées, parce qu'il a compris entre-temps qu'il faut d'abord créer des conditions de liberté sociale aussi dans les relations affectives et familiales, non moins que dans les procédures de formation publique de la volonté ; mais d'autre part, à la différence de ses prédécesseurs, il ne peut dans ce projet s'appuyer sur un savoir concernant de supposées lois de l'histoire, et doit donc constamment redécouvrir, par des explorations expérimentales et des connaissances réajustées à mesure, ce qu'il convient de mettre en place dans les différentes sphères.

Mais ce sur quoi un tel socialisme révisé doit garder son regard fixé, malgré ce constant réajustement des moyens et des fins, ce qu'il doit continuer à rappeler en se retournant sur ces signes historiques encourageants que constituent les réformes déjà accomplies, c'est une forme de vie sociale dans laquelle la liberté individuelle se réalise non pas au détriment mais à l'aide de la solidarité. Je ne saurais finalement donner de cet objectif une meilleure image qu'en évoquant une libre interaction de toutes les libertés sociales dans la différence de leur fonctions respectives : c'est

seulement quand chaque membre de la société sera en mesure de satisfaire les besoins qu'il partage avec chacun des autres en termes d'intimité physique et émotionnelle, d'indépendance économique et d'autodétermination politique, de telle sorte qu'il pourra dans cette attente compter sur la sympathie et l'assistance de ses partenaires, c'est seulement alors que notre société sera devenue sociale au plein sens du terme.

APPENDICES

Notes

PRÉFACE

1. Axel Honneth, *Le Droit de la liberté*, trad. Frédéric Joly et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2015.
2. Cf. par ex. les contributions in *Special Issue on Axel Honneth's Freedom's Right, Critical Horizons*, 16/2, 2015.
3. Axel Honneth, « Rejoinder », *ibid.*, p. 204-226.
4. Domaine Wieland, du nom de l'écrivain Christoph Martin Wieland qui y séjourna à la fin du XVIII^e siècle. (N.d.T.)
5. Association de droit privé destinée à encourager, au niveau national, les étudiants particulièrement brillants. (N.d.T.)

INTRODUCTION

1. Cf. Samuel Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History* Cambridge (Mass.), Belknap Press of Harvard Univ. Press, 2010.
2. Cf. Titus Stahl, *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken* Francfort-sur-le-Main Campus, 2013.
3. Cf. Jacques Rancière, *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, 1981.
4. Karl Marx, *Le Capital*, Livre Premier, trad. Joseph Roy revue par Karl Marx, in *Œuvres, Économie I*, édition de Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1963, p. 607.
5. Cf. l'étude exemplaire de Pierre Bourdieu, *La Misère du monde*, Paris, Le Seuil, 1993.
6. Barrington Moore, *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt* White Plains (NY), M. E Sharpe, 1978.

CHAPITRE I.

L'IDÉE PREMIÈRE : LE DÉPASSEMENT DE LA RÉVOLUTION DANS LA LIBERTÉ SOCIALE

1. Cf. Wolfgang Schieder, « Sozialismus », *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Otto Brunner, Werner Conze et Reinhart Koselleck (dir.), t. V, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, p. 923-996 ; p. 924-927 pour cette question.
2. *Ibid.*, p. 930-934.
3. *Ibid.*, p. 934-939. Carl Grünberg fait remonter cet emploi moderne du terme « socialist » aux disciples de Robert Owen dans les années 1820 en Angleterre. Cf. Carl Grünberg, « Der Ursprung der Worte "Sozialismus" und "Sozialist" », *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* n° 2, 1912, p. 372-379.
4. Cf. l'introduction de Hans-Heinz Holz au deuxième tome des écrits politiques de Leibniz (*Politische*

Schriften II, édition établie par Hans-Heinz Holz, Francfort-sur-le-Main, Europäische Verlagsanstalt, 1967, p. 5 20).

5. Gottfried Wilhelm Leibniz, « Sozietät und Wirtschaft », *Politische Schriften II*, *op. cit.*, p. 127-130 ; p. 129 pour cette formule.

6. Charles Fourier, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (*Œuvres complètes*, t. I), Paris, Anthropos, 1966, p. 6-11 (Fourier parle ici de « phalanges », plutôt que de « phalanstères » [*N.d.T.*])

7. Wolfgang Schieder, « Sozialismus », *op. cit.*, p. 936.

8. Sur la naissance et l'origine du socialisme, cf. par exemple George Lichtheim, *The Origins of Socialism*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1969 ; du même, *A Short History of Socialism*, New York, Praeger Publ., 1970 ; George Douglas Howard Cole, *Socialist Thought*, t. I : *The Forerunners 1789-1850*, Londres, Macmillan ; New York, St Martin's Press, 1955 ; Jacques Droz (dir.), *Histoire générale du socialisme*, t. I : *Des origines à 1875*, Paris, PUF, 1972. On trouve une analyse intéressante, sur le plan de la sociologie de la connaissance dans l'ouvrage de Robert Wuthnow, *Communities of Discourse. Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment and the European Socialism*, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University Press, 1989, troisième partie.

9. Émile Durkheim, *Le Socialisme* [1928], Paris, PUF, 2011, p. 49 : « On appelle socialiste toute doctrine qui réclame le rattachement de toutes les fonctions économiques, ou de certaines d'entre elles qui sont actuellement diffuses, aux centres directeurs et conscients de la société. » Dans ses *Lectures in China*, John Dewey propose une définition très similaire à celle de Durkheim. Cf. John Dewey, *Lectures in China, 1919-1920*, Honolulu, University Press of Hawaii, 1973, p. 117 et suivantes.

10. Cf. à ce sujet Robert Wuthnow, *op. cit.*, p. 370 et suivantes.

11. John Stuart Mill, *Sur le Socialisme*, trad. Michel Lemosse, Paris, Les Belles Lettres, 2016 ; Joseph Schumpeter, « Les possibilités actuelles du socialisme », *Capitalisme, socialisme et démocratie*, trad. Gaëlle Fain, Paris, Payot, 1990.

12. Robert Owen, *Une nouvelle vision de la société*, Lyon, Atelier de création libertaire, 2012 ; sur Owen, cf. également George Douglas Howard Cole, *Socialist Thought*, *op. cit.*, t. 1, chap. IX et XI, et Jacques Droz *Histoire générale du socialisme*, *op. cit.*, p. 272-286.

13. Cf. Gottfried Salomon-Delatur (dir.), *Die Lehre Saint-Simons*, Neuwied, H. Luchterhand, 1962 ; Jacques Droz, *Histoire générale du socialisme*, *op. cit.*

14. Charles Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, *op. cit.*, p. 6-11 ; Jacques Droz, *op. cit.*, p. 349-358.

15. Cf. George Douglas Howard Cole, *Socialist Thought*, *op. cit.*, chap. XIX.

16. Cf. Louis Blanc, *Organisation du travail*, Paris, Nouveau Monde, 1850.

17. Sur les différences d'approche entre ces deux auteurs, cf. à nouveau George Douglas Howard Cole *Socialist Thought*, *op. cit.*, t. 1, chap. XV et XIX.

18. Je distingue ici entre deux conceptions du « socialisme », d'une manière qui n'est pas sans ressemblance avec la démarche de David Miller, quand il différencie deux approches d'une critique socialiste du capitalisme, selon qu'elles invoquent des principes de justice distributive ou des arguments relatifs à la « qualité de vie ».

Cf. David Miller, « In What Sense Must Socialism Be Communitarian ? » *Social Philosophy and Policy*, n° 6/2, 1989, p. 51-73.

19. Pierre-Joseph Proudhon, *Confessions d'un révolutionnaire*, in *Œuvres choisies*, Paris, Gallimard, 1967, p. 97.

20. *Ibid.*

21. À ce sujet, voir surtout les réflexions de Proudhon sur le principe de « réciprocité » (*ibid.*, p. 103 et suivantes).

22. Je n'envisage ici l'œuvre de Marx que dans la mesure où elle a joué un rôle significatif dans la compréhension de soi du mouvement socialiste. Je ne songe donc nullement à engager une discussion

fondamentale de sa théorie d'ensemble : il y aurait, dans une telle perspective, davantage et autre chose à dire sur les différents points abordés.

23. Karl Marx, « Notes de lecture », in *Économie et philosophie. Œuvres II. Économie II*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1968, p. 7-43 ; à ce sujet, cf. entre autres Daniel Brudney « Der junge Marx und der mittlere Rawls », *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Rahel Jaeggi et Daniel Loick (dir.), Berlin Suhrkamp, 2013, p. 122-163 ; sur l'ensemble de cette problématique, cf. aussi David Archard « The Marxist Ethic of Self-Realization : Individuality and Community », *Royal Institute of Philosophy Lecture Series* t. XXII, 1987 p. 19-34.

24. Karl Marx, *op. cit.*, p. 24.

25. *Ibid.*, p. 31.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, p. 33.

28. Cf. l'interprétation de ce passage chez Daniel Brudney « Der junge Marx und der mittlere Rawls » *op. cit.*, p. 127-133.

29. Karl Marx, « Notes de lecture », *op. cit.*, p. 33.

30. Daniel Brudney, *op. cit.*, p. 135 et suivante.

31. Sur ce développement décisif, cf. Jerome B. Schneewind, *L'Invention de l'autonomie*, Paris, Gallimard coll. NRF Essais, 2001, chap. XXII et XXIII.

32. Isaiah Berlin, « Deux conceptions de la liberté », dans *Éloge de la liberté*, trad. Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana, Paris, Calmann-Lévy, 1988.

33. Sur Rousseau cf. Frederick Neuhouser, *Pathologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau*, Berlin, 2012, en particulier p. 109 et suivante, p. 170, p. 204-208. Sur la problématique chez Marx : Lawrence A. Hamilton, *The Political Philosophy of Needs*, New York, Cambridge, Cambridge University Press 2003, p. 53-62.

34. Cf. Friedrich August von Hayek, *La Constitution de la liberté* [1960], trad. Raoul Audoine et Jacques Gareilo, Paris, Litec, 1994.

35. Quentin Skinner, *La Liberté avant le libéralisme*, trad. Muriel Zaghera, Paris, Le Seuil, 2016 ; Philip Pettit *Just Freedom. A Moral Compass for a Complex World*, New York, W. W. Norton and Co, 2014.

36. Sur le concept hégélien de liberté, cf. Axel Honneth, « Von der Armut unserer Freiheit. Größe und Grenzen der Hegelschen Sittlichkeitslehre », *Freiheit. Internationaler Hegelkongress 2011*, Francfort-sur-le-Main, 2013, p. 13-30.

37. Sur cette distinction, cf. aussi l'excellente étude d'Andrew Mason, *Community, Solidarity and Belonging. Levels of Community and their Normative Significance*, Cambridge, Cambridge University Press 2000, surtout le chap. I., vol. 1, p. 17-41.

38. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon, 1986, p. 307-311 ; cf. à ce sujet Andrew Mason, *op. cit.*, p. 55 et suivante.

39. Sur la position d'un tel individualisme holiste, cf. Philip Pettit, *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society and Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 271 et suivantes.

40. Il peut paraître à première vue surprenant de dire que la « fraternité » ou la « solidarité » font partie des principes qui, dans nos sociétés démocratiques modernes, sont déjà institutionnalisés comme des instances effectives de légitimation. On admettra cependant le bien-fondé de cette affirmation si l'on prend conscience que l'idée de justice distributive, si profondément ancrée dans toute culture démocratique, exige des redistributions au bénéfice des moins bien lotis, et en appelle donc bel et bien à un sentiment de solidarité entre tous les membres de la société. Cf. à ce sujet John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. Catherine Audard, Paris, Le Seuil, p. 299 et suivantes.

CHAPITRE II.
UN CADRE DE PENSÉE OBSOLÈTE,
LIÉ À L'ESPRIT ET À LA CULTURE
DE L'INDUSTRIALISME

1. Cf. encore une fois David Miller, « In What Sense Must Socialism Be Communitarian ? », *op. cit.*
2. Cf. Philip Pettit, *The Common Mind*, *op. cit.*, p. 271 et suivante.
3. Cf. Benedict Anderson, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte, 1996. Sur cet argument, cf. aussi Andrew Mason *Community, Solidarity and Belonging*, *op. cit.*, p. 38-40.
4. Cf. John Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, p. 135 et suivante. Cf. également Daniel Brudney, « De junge Marx und der mittlere Rawls », *op. cit.*, p. 148-158.
5. Le concept de « marxisme occidental » a été forgé par Maurice Merleau-Ponty dans *Les Aventures de la dialectique* [1955], et a été étendu depuis à la tradition très hétérogène, allant de Lukács à Marcuse, d'un marxisme non orthodoxe et critique. On trouvera une présentation d'ensemble de ce courant de pensée dans Martin Jay, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Cambridge, Polity Press, 1984. Perry Anderson en a proposé une synthèse – d'un point de vue trotskyste et donc avec un a priori négatif – dans *Sur le marxisme occidental*, trad. Dominique Letellier et Serge Niémetz, Paris, Maspero, 1977.
6. On trouve un premier recensement de ces options dans Eduard Heimann, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1949, chap. V. 3.
7. Cf. Gottfried Salomon-Delatour (dir.), *Die Lehre Saint-Simons*, *op. cit.*, en particulier p. 112-130 ; cf. aussi les aperçus généraux dans George Douglas Howard Cole, *Socialist Thought*, *op. cit.* chap. IV et V, et Jacques Droz, *Histoire générale du socialisme*, *op. cit.*, p. 336-349.
8. Cf. par exemple Pierre-Joseph Proudhon, *Théorie de la propriété* [1865], rééd. Paris, L'Harmattan, coll. Les Introuvables, 2000, chap. IX en particulier. Sur l'« anarchisme » de Proudhon cf. Jacques Droz, *op. cit.*, p. 515-519.
9. Karl Marx, *À propos de la question juive*, dans *Œuvres III. Philosophie* édition de Maximilien Rubel Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1982.
10. *Ibid.*, p. 358.
11. *Ibid.*, p. 356.
12. Parmi l'abondante littérature consacrée à l'argumentation de Marx dans *La Question juive*, je me contenterai de citer deux contributions récentes : Frederick Neuhouser, « Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit », *Nach Marx*, *op. cit.*, p. 25-47 ; Catherine Colliot-Thélène, *La Démocratie sans « démos »*, Paris, PUF, 2011, p. 45-54.
13. Cf. à ce sujet Wolfgang Schieder, « Sozialismus », *op. cit.*, p. 990 et suivantes. Sur la préhistoire du nom du Parti de la « social-démocratie » : *ibid.*, p. 997 et suivante. Sur l'histoire de la social-démocratie allemande, cf. Detlef Lehnert, *Sozialdemokratie zwischen Protestbewegung und Regierungspartei 1848-1983*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983.
14. Une tout autre argumentation sera développée par Eduard Bernstein qui sera justement le seul intellectuel du mouvement ouvrier à thématiser de manière cohérente, dès le début du XX^e siècle, les impasses théoriques d'un socialisme ancré dans l'industrialisme. La démocratie représente pour lui le noyau normatif de tous les objectifs socialistes, parce qu'elle n'est pas seulement une forme de gouvernement politique, fondée sur le principe de majorité, mais constitue la forme d'organisation adéquate de l'ensemble de la vie sociale. C'est en ce sens que Bernstein, s'avancant largement au-delà de son époque, décrit la démocratie comme « organisation de la liberté ». Cf. Eduard Bernstein, *Sozialdemokratische Völkerpolitik. Gesammelte Aufsätze* Leipzig, 1917, p. 1-15, p. 11 pour cette citation. Le radicalisme du « révisionnisme » de Bernstein est généralement négligé dans la littérature secondaire, généralement écrite soit du point de vue marxiste, soit en fonction d'enjeux internes au Parti. On peut excepter, à certains égards, la vaste étude de Bo Gustafsson, qui souligne avant tout l'influence des

fabien anglais : *Marxismus und Revisionismus. Eduard Bernsteins Kritik des Marxismus und ihre ideengeschichtlichen Voraussetzungen*, 2 tomes, Francfort-sur-le-Main, Europäische Verlagsanstalt, 1972, notamment p. 316-326.

15. Cf. à ce sujet la réflexion de Neuhouser dans « Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit », *op. cit.*

16. Cf. par exemple Axel Honneth, *Le droit de la liberté*, *op. cit.*, C., chap. VI. 3.

17. Cf. Gottfried Salomon-Delatour (dir.), *Die Lehre Saint-Simons*, *op. cit.*, p. 103-111, ainsi, encore une fois, que Jacques Droz, *Histoire générale du socialisme*, *op. cit.*, p. 337-339.

18. Chez Louis Blanc, cette idée d'un intérêt commun de tous les producteurs est clairement présumée dans *Organisation du travail*, *op. cit.*, p. 71. Proudhon parle souvent, dans le même sens, d'une « destinée » des classes laborieuses : cf. par exemple *Théorie de la propriété*, *op. cit.*, p. 104.

19. Sur l'ensemble de cette problématique, cf. Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975, I, 1 : « Le marxisme : bilan provisoire » ; Jean L. Cohen, *Class and Civil Society. The Limits of Marxian Critical Theory*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1982. Sur la tension entre les écrits systématiques et les écrits historiques de Marx, cf. également Axel Honneth, « Die Moral im Kapital. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik », *Nach Marx*, Rahel Jaeggi et Daniel Loick (dir.) *op. cit.*, p. 350-363.

20. Cf. par exemple Karl Marx, « Ébauche d'une critique de l'économie politique », dans *Œuvres. Économie II*, *op. cit.*, p. 44-141.

21. Cf. les célèbres formules dans la « Conclusion » du Livre I du *Capital* (« Tendance historique de l'accumulation capitaliste »), *op. cit.*, p. 1237 et suivantes.

22. *Studien über Autorität und Familie*, Institut für Sozialforschung, Paris, 1936 (trad. partielle : Th. W. Adorno, *Études sur la personnalité autoritaire*, trad. Hélène Frappat, Paris, Allia, 2007) ; Erich Fromm, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung* édition établie par Wolfgang Bonß, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1980.

23. Cf. par exemple Daniel Bell, *Vers la société post-industrielle*, trad. Pierre Andler, Paris, R. Laffont 1976.

24. Cf. l'étude exemplaire de Josef Mooser, *Arbeiterleben in Deutschland 1900-1970*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1984, p. 184 et suivante.

25. Au sein du socialisme radical, cette prise de conscience s'effectue avant tout dans le mouvement français d'après-guerre « Socialisme ou barbarie ». Cf. par exemple : Cornelius Castoriadis et Claude Lefort, *Socialisme ou barbarie : Anthologie*, Paris, Éditions Acratie, 2007. Sur l'activité générale de ce groupe, cf. François Dosse, *Castoriadis. Une vie*, Paris, La Découverte, 2014, chap. III et IV. Mais on pourra aussi se reporter à l'étude influente d'André Gorz, *Adieux au prolétariat : au-delà du socialisme*, Paris, Éditions Galilée, 1980. Dans la pensée radicale du postopéraïsme, la conscience de la décomposition du mouvement ouvrier se reflète dans la substitution de la « multitude » au prolétariat industriel dans le rôle du destinataire du discours théorique : cf. Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000. Mais c'est surtout dans la littérature, au cinéma et dans la musique que s'effectue le travail de deuil relatif à la disparition de la classe jadis considérée comme « révolutionnaire ». Cf. par exemple Alan Sillitoe, *La Solitude du coureur de fond* [1959], trad. François Gallix, Paris, Le Seuil, 1999 ou Bob Dylan, *Workingman's Blues #2*, 2006 (« Modern Times »). On trouve une description sociologiquement pénétrante de l'autodissolution du prolétariat classique dans l'ouvrage de Jefferson Cowie, *Stayin' Alive. The 1970s and the Last Days of the Working Class*, New York, New Press, 2010.

26. Cf. par exemple Gerald A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

27. Sur cette tradition philosophique dans laquelle s'inscrivent de nombreux représentants du premier socialisme, cf. Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, New York, Basic books, 1980, II, chap. 6.

28. Gottfried Salomon-Delatour (dir.), *Die Lehre Saint-Simons*, *op. cit.*, p. 55-66 ; cf. également George Douglas Howard Cole, *Socialist Thought*, *op. cit.*, chap. IV et V.

29. Gottfried Salomon-Delattre, *op. cit.*, p. 125-130.
30. George Douglas Howard Cole, *Socialist Thought, op. cit.*, p. 169.
31. Cf. les remarques de George Douglas Howard Cole, *ibid.*, p. 208.
32. Karl Marx, *Misère de la philosophie*, in *Œuvres I. Économie I, op. cit.*, p. 1-136.
33. Sur la tension entre ces deux approches, cf. Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société, op. cit.*, chap. I.
34. Cf. Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du Parti communiste*, in *Œuvres I. Économie I, op. cit.*, p. 157-195.
35. Parmi les nombreuses formulations que Marx a données de cette « loi », citons seulement celle-ci : « cette expropriation s'accomplit par le jeu des lois immanentes de la production capitaliste » (Karl Marx, *Le Capital, op. cit.*, p. 1239).
36. Gerald A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History. A Defence* [1978], Princeton/New Jersey, 2001.
37. Cf. par exemple Theodor W. Adorno, « L'idée d'une histoire de la nature », *L'Actualité de la philosophie et autres essais*, trad. Pierre Arnoux, Georges Felten et Julia Christ, postface de Jacques-Olivier Bégot, Paris, Éditions Rue d'Ulm, p. 31-55 ; Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* Francfort-sur-le-Main, Europäische Verlagsanstalt, 1971, surtout le chap. III.
38. Cf. par exemple Dieter Groh, *Negative Integration und revolutionärer Attentismus. Die deutsche Sozialdemokratie am Vorabend des Ersten Weltkriegs*, Francfort-sur-le-Main/Berlin/Vienne, Ullstein, 1974.
39. Cf. par exemple les dossiers réunis dans *Marxismus und Ethik : Texte zum neukantianischen Sozialismus*, Hans Jörg Sandkühler (éd.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1974 ; Nikolai Bucharin et Abram Deborin, *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1974.
40. Cf. John Dewey, *Liberalism and Social Action*, in *The Later Works*, t. II, 1935-1937, Carbondale Southern Illinois Press, 1980, p. 1-65 ; Maurice Merleau-Ponty développera une réflexion similaire relativement au marxisme orthodoxe (cf. Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique, op. cit.*, p. 487 et suivantes).
41. Cf. par exemple Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress, op. cit.*, II^e partie, chap. VI ; Peter Gay, *The Enlightenment : the Science of Freedom*, New York, Norton & Co., 1996, chap. II.

CHAPITRE III.

LES VOIES DU RENOUVEAU (1) : LE SOCIALISME COMME EXPÉRIMENTALISME HISTORIQUE

1. *Socialisme ou barbarie, op. cit.* Il faut certainement ranger dans la même catégorie les propositions de révision du groupe yougoslave *Praxis*. Cf. par exemple Predrag Vranicki, *Marxismus und Sozialismus*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1985 ; Gajo Petrovic, *Wider den autoritären Marxismus*, Francfort-sur-le-Main, Europäische Verlagsanstalt, 1969.
2. Jürgen Habermas, « La révolution de rattrapage », *Écrits politiques*, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Éditions du Cerf, 1990.
3. Cf. John Roemer (dir.), *Analytical Marxism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 ; Gerald A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality, op. cit.* Joshua Cohen et Joel Rogers ont souligné d'une manière très convaincante le déficit pratico-politique des idées que ce marxisme analytique se fait du socialisme : « My Utopia or Yours ? », *Equal Shares. Making Market Socialism Work*, Erik Olin Wright (dir.), Londres/New York, 1996, p. 93-109.
4. Sur la signification et les limites de la théorie économique de Marx, cf. Eduard Heimann, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen, op. cit.*, chap. VI.

5. Sur cette discussion, cf. par exemple Erik Olin Wright (dir.), *Equal Shares*, *op. cit.*

6. La grande exception dans l'œuvre de Marx, où le « capitalisme » est le plus souvent décrit comme une « cage d'airain » (*ehernes Gehäuse*, selon la formule de Max Weber), est l'« Adresse inaugurale » de l'Association Internationale des Travailleurs, qui évoque une lutte entre l'« économie politique de la classe moyenne » et celle de la « classe ouvrière » pour définir le mode de production convenable. Dans ce contexte, il présente le « mouvement coopératif » ou les « manufactures coopératives » comme de « grandes expériences », comme s'il admettait ici que le « contrôle de la production sociale par la clairvoyance et la prévoyance » (!) résulterait d'expériences menées dans le cadre du marché (capitaliste). Cf. Karl Marx, « Adresse inaugurale » dans *Œuvres I. Économie I*, *op. cit.*, p. 459-468. Sur la critique de la conception, dominante chez Marx, du capitalisme comme système soumis à ses propres lois, cf. Axel Honneth, « Die Moral im Kapital. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik », *op. cit.*

7. Sur la première tendance, cf. Thomas Piketty, *Le Capital au XXI^e siècle*, Paris, Le Seuil, 2013. Sur la deuxième, cf. Wolfgang Streeck, *Du temps acheté. La crise sans cesse ajournée du capitalisme démocratique*, Paris, Gallimard, coll. NRF Essais, 2014, en particulier le chap. III.

8. Cf. Adam Smith, *La Richesse des nations*, trad. Germain Garnier, Paris, Flammarion, 1999 (éd. originale Londres, 1789) ; Lisa Herzog, *Inventing the Market : Smith, Hegel, and Political Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

9. Sur la distinction de ces trois modèles, cf. Erik Olin Wright, *Utopies réelles*, trad. Vincent Farnea et Joâc Alexandre Peschanski, Paris, La Découverte, 2017, chap. 7.

10. Lisa Herzog, *Inventing the Market*, *op. cit.* ; Samuel Fleischhacker, *On Adam Smith's « Wealth of Nations »*. *A Philosophical Companion*, Princeton, Princeton University Press, 2004, II^e partie.

11. Cf. John Dewey, *Liberalism and Social Action*, *op. cit.*, p. 41-65.

12. Cf. notamment John Dewey, « The Inclusive Philosophic Idea » [1928] *Later Works*, *op. cit.*, t. III p. 41-54. Sur le développement suivant, cf. aussi John Dewey, *Expérience et nature*, trad. Joëlle Zask, Paris Gallimard, 2012.

13. John Dewey, « The Inclusive Philosophic Idea », *op. cit.*, p. 43.

14. John Dewey, *Lectures in China, 1919-1920*, *op. cit.*, p. 64-71. C'est Arvi Särkelä qui a attiré mon attention sur la particularité de cette approche deweyenne. Cf. son article « Ein Drama in drei Akten. Der Kampf um öffentliche Anerkennung nach Dewey und Hegel », in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n^o 61, 2013, p. 681-696.

15. John Dewey a clairement vu cette parenté entre sa propre conception d'une force supprimant les barrières communicationnelles au sein du « social », et la vision hégélienne de l'histoire comme progrès dans la conscience de la liberté. Cf. John Dewey, « Lecture on Hegel » [1897], *John Dewey's Philosophy of Spirit*, John R. Shock et James A. Good, New York, Fordham University Press, 2010. Sur l'interprétation de la philosophie hégélienne de l'histoire dans le sens esquissé ici, cf. aussi la lecture impressionnante de Rahel Jaeggi dans *Kritik von Lebensformen*, Berlin, Suhrkamp, 2013, p. 423 et suivantes.

16. Sur la logique d'un tel expérimentalisme historique, cf. aussi *ibid.*, chap. 10.1.

17. C'est déjà ici, si je ne me trompe, que réside toute la différence avec l'autocompréhension du projet théorique que John Rawls a développé avec une clarté et une prudence admirables, dans une série d'ébauches, constamment reprises au fil des années : il pense en effet qu'une conception politique de la justice a aujourd'hui pour tâche de rappeler un certain nombre d'idéaux normatifs déjà acceptés, de manière à attirer l'attention des membres des sociétés démocratiques sur les principes d'équité auxquels ils doivent souscrire sur cette base, et les réconcilier ainsi avec les institutions déjà en place (John Rawls, *La Justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice*, trad. Bertrand Guillaume, Paris, La Découverte, 2008, p. 17-22), alors que le socialisme conscient d'être porté par des tendances historiques, veut au contraire renvoyer aux promesses non tenues dans l'ordre social existant, et dont la réalisation exige une transformation des données institutionnelles. Les différences ne résident donc pas seulement dans le point de référence éthique présumé – là l'autonomie individuelle, ici la

liberté sociale –, mais aussi dans la perspective pratico-politique ainsi mise en place : perspective de réconciliation morale chez Rawls, perspective de dépassement permanent dans le socialisme.

18. Pierre-Joseph Proudhon, *Solution du problème social*, cité dans George Douglas Howard Cole *Socialist Thought*, *op. cit.*, p. 217.

19. On peut en ce sens étendre au socialisme la célèbre formule de Dewey à propos de la démocratie : « Considérée comme une idée, la démocratie n'est pas une alternative à d'autres principes de vie en association. Elle est l'idéal de la communauté elle-même. Elle est un idéal au seul sens intelligible du terme, à savoir la tendance et le mouvement d'une chose existante menée jusqu'à sa limite finale, considérée comme rendue complète, parfaite. » (John Dewey, *Le Public et ses problèmes*, *op. cit.*, p. 156.)

20. La prémisse de cette tâche permanente du socialisme est celle qui guidait déjà Marx, et qui consiste à considérer que l'économie capitaliste est d'emblée médiatisée ou coproduite par les catégories de la théorie économique dominante, de sorte que c'est seulement à travers la critique de ces dernières qu'il est possible de questionner la réalité. Cf. avant tout Michael Theunissen « Möglichkeiten des Philosophierens heute », *Negative Theologie der Zeit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1991, p. 13-36, en particulier p. 21 et suivantes). À la différence de Marx, toutefois, je pense que cette critique nécessaire de la théorie hégémonique de l'économie ne doit pas viser le concept même de « marché », mais plutôt l'amalgame interne de cette notion avec des traits spécifiques au capitalisme.

21. Cf. Karl Polanyi, *La grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, trad. Catherine Malamoud et Maurice Angeno, Paris, Gallimard, 1983 ; Amitai Etzioni *The Moral Dimension. Toward a New Economy*, New York, The Free Press, 1988 ; Albert O. Hirschman, *Entwicklung, Markt, Moral. Abweichende Bemerkungen*, Munich/Vienne, Carl Hanser, 1989. Sur l'importance d'Etzioni et de Hirschman dans cette perspective, cf. Axel Honneth, *Vivisektionen eines Zeitalters. Porträts zur Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Berlin, Suhrkamp, 2014, chap. 7 et 8.

22. Cf. Friedrich Kambartel, *Philosophie und politische Ökonomie*, Göttingen, Wallstein, 1998, notamment p. 11-40.

23. *Ibid.*, p. 25.

24. Cf. John Roemer, « Ideologie, sozialer Ethos und die Finanzkrise », *Der Wert des Marktes*, Lisa Herzog et Axel Honneth (dir.), *op. cit.*, p. 609-622.

25. Sur la problématique du droit successoral, cf. Jens Beckert, *Unverdientes Vermögen. Zur Soziologie des Erbrechts*, Francfort-sur-le-Main/New York, Campus, 2004 ; du même auteur, « Erbschaft und Leistungsprinzip », *Erben in der Leistungsgesellschaft*, Francfort-sur-le-Main, Campus, 2013, p. 41-64. Sur l'idée d'une responsabilité collective des producteurs, cf. Friedrich Kambartel, *Philosophie und politische Ökonomie*, *op. cit.*, p. 32 et suivantes.

26. Par cette idée d'une « *end in view* », Dewey a voulu traduire le fait que les fins dernières ne doivent pas être comprises comme des buts fixes, mais comme des grandeurs qui demandent à être constamment réajustées aux expériences faites en chemin. « La fin équivaut alors à une fin en vue ; elle est sans cesse renouvelée, réactivée, cumulative à chacun des stades de cette marche. Elle ne désigne plus un point d'arrêt final, extérieur aux conditions qui y ont mené ; elle désigne le développement continu du sens des tendances présentes, donc précisément ce qu'on a appelé "moyen" au sens rigoureux du terme. Le processus en jeu est l'art et ses produits sont des œuvres d'art, quelle que soit l'étape à laquelle on les considère. » (John Dewey, *Expérience et nature*, *op. cit.*, p. 339.) Si le socialisme s'était approprié plus tôt cette conception renouvelée du but et du moyen, il se serait épargné une grande partie des inconvénients qui résultaient de la référence à une « fin dernière ».

27. Une présentation très claire des positions en présence à cette époque est donnée dans le texte de Karl Polanyi, « La théorie fonctionnelle de la société et le problème de la comptabilité socialiste. Réponse au Pr. Mise et au Dr Weil », in *Essais de Karl Polanyi* Michele Cangiani et Jérôme Maucourant (éd.), Paris, Le Seuil, 2008, p. 317-325 (merci à Christoph Deutschmann de m'avoir indiqué cette référence).

28. Cf., pour la première option, Michael Nance, « Honneth's Democratic *Sittlichkeit* and Market Socialism », ms. inédit, 2014 ; John Roemer, *A Future for Socialism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994 ; pour la seconde, Diane Elson, « Markt-Sozialismus oder Sozialisierung des Marktes », dans *Prokla*,

20^e année, n^o 78, 1990, p. 60-106. La différence que je signale en opposant ces deux types de systèmes économiques postcapitalistes recouvre à peu près la distinction opérée par John Rawls entre les « démocraties de propriétaires » (« property-owning democracy ») et le « socialisme libéral » (John Rawls, *La Justice comme équité*, op. cit., p. 191-194). Pour une présentation d'ensemble, cf. Jon Elster et Karl Ove Moene (dir.) *Alternatives to Capitalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

29. Cf. l'étude précieuse de Michael G. Festl *Gerechtigkeit als historischer Experimentalismus. Gerechtigkeitstheorie nach der pragmatischen Wende der Erkenntnistheorie*, Constance, Verlag der Konstanzer Universität, 2015, p. 407-409. Ce principe offre déjà quelques points de repère importants pour aborder la question difficile qu'Andrea Esser m'a un jour adressée au cours d'une discussion : comment des expériences socialistes du passé, compte tenu de la transformation des contextes historiques, pourraient-elles être aujourd'hui « falsifiées » ? On pourrait répondre, sur cette base, qu'il faut considérer comme ratées les expériences qui se sont révélées préjudiciables aux pratiques confirmées de formation de la volonté dans le cadre de l'État de droit.

30. Sur ce projet de constituer une « encyclopédie des précédents » dans le contexte d'un expérimentalisme historique, cf. à nouveau l'étude de Michael G. Festl, op. cit., p. 402-423.

31. Dans quelle piètre situation se trouve aujourd'hui le projet socialiste, c'est ce qu'on peut mesurer au fait que presque aucun de ces documents n'est aujourd'hui disponible dans une édition de qualité. Le catalogue des libraires donne admirablement le pouls du mouvement : il y a quarante ou cinquante ans, les éditions Rowohlt proposaient encore un solide recueil sur le thème « Socialisme et anarchisme », qui rassemblait des témoignages historiques essentiels. Il a depuis longtemps disparu de la liste des ouvrages disponibles.

32. Erik Olin Wright, op. cit., en particulier le chap. VII.

33. Cf. à nouveau Michael G. Festl *Gerechtigkeit als historischer Experimentalismus*, op. cit., p. 387 et suivantes.

34. Sur la situation du prolétariat des services aujourd'hui, cf. deux études impressionnantes : Friederike Bahl *Lebensmodelle in der Dienstleistungsgesellschaft*, Hambourg, Hamburger Edition, 2014, et Philipp Staab, *Macht und Herrschaft in der Servicewelt*, Hambourg, Hamburger Edition, 2014.

35. Sur l'importance de ce concept kantien dans la perspective d'une philosophie de l'histoire, cf. Axel Honneth, « De l'irréductibilité du progrès », dans *Ce que social veut dire, I. Le déchirement du social*, trad. Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2013, p. 35-57.

CHAPITRE IV

LES VOIES DU RENOUVEAU (2) : L'IDÉE D'UNE FORME DE VIE DÉMOCRATIQUE

1. Ce qui signifie, à l'inverse, que lorsque la conversion à la « démocratie socialiste » n'avait pas lieu, on en restait à une opposition conceptuellement très opaque entre la « démocratie » et le « socialisme » ou le « communisme ». Cf. par exemple Arthur Roserberg, *Demokratie und Sozialismus. Zur politischen Geschichte der letzten 150 Jahren*, Francfort-sur-le-Main, Europäische Verlagsanstalt, 1962.

2. Cf. le survol éclairant proposé par Niklas Luhmann dans *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1997, vol. VII, chap. IV, p. 707-743. On trouve par ailleurs un excellent relevé de cette problématique chez Hartmann Tyrell, « Anfragen an die Theorie der gesellschaftlichen Differenzierung », *Zeitschrift für Soziologie*, 7/2, 1978, p. 175-193.

3. Sur toutes ces propositions de différenciation dans le premier libéralisme, cf. Stephen Holmes « Differenzierung und Arbeitsteilung im Denken des Liberalismus », *Soziale Differenzierung*, Niklas Luhmann (dir.), Opladen, 1985, p. 9-41.

4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervégan, Paris, PUF, 1998.

5. Karl Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel* (§§ 201-336), in *Œuvres III. Philosophie*

édition de Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1982, p. 871-1018.

6. C'est une telle approche que Uwe Schimank et Ute Volkmann proposent, relativement au travail de Niklas Luhmann dans « Ökonomisierung der Gesellschaft », *Handbuch der Wirtschaftssoziologie*, Andrea Maurer (dir.), Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008, p. 382-393.

7. Cf. Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. Rainer Rochlitz et Christiar Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, chap. III.

8. *Ibid.*, chap. IV.

9. Sur cette problématique, cf. Wolfgang Mager, « Republik », *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, op. cit., t. 5, p. 549-651, en particulier p. 639-648 sur ce sujet. Dans ce sous-chapitre consacré à la discussion qui se déroula dans le mouvement ouvrier allemand sur le rapport avec le républicanisme, l'auteur rappelle notamment que tant Marx (dans les « Gloses marginales » de la « Critique du programme du Parti ouvrier allemand » [1875]) que Engels (dans la « Critique du projet de programme social-démocrate » [1891]) plaidèrent à l'occasion pour une adhésion purement tactique aux objectifs du républicanisme démocratique. Le rapport extrêmement problématique des socialistes avec le républicanisme radical est également traité par Robert Wuthnow dans *Communities of Discourse*, op. cit., p. 367 et suivantes.

10. Sur Julius Fröbel cf. Jürgen Habermas, « Volkssouveränität als Verfahren », *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1992, p. 600-631, en particulier p. 613 et suivantes. [Ce texte ne figure pas dans la traduction française de l'ouvrage (*Droit et démocratie*, op. cit.), mais la revue *Lignes* en a publié une première version dans une traduction de Mark Hunyadi : « La souveraineté populaire comme procédure. Un concept normatif d'espace public », *Lignes*, n° 7, 1989, p. 29-58 (N.d.T.).] Sur Léon Gambetta cf. Daniel Mollenhauer, *Auf der Suche nach der « wahren Republik ». Die französischen « radicaux » in der frühen Dritten Republik (1870-1890)*, Bonn, Bouvier, 1997, en particulier les chapitres III, IV et V [on consultera en français, du même auteur : « À la recherche de la "vraie République" : quelques jalons pour une histoire du radicalisme des débuts de la III^e République », dans *Revue historique*, 1998/3 (n° 607) (N.d.T.)].

11. Cf. son pamphlet posthume : *La Pornocratie, ou Les Femmes dans les temps modernes*, Paris, 1875 [rééd. Paris, L'Herne, 2010 (N.d.T.)].

12. Sur le rôle de Barthélemy-Prospér Enfantin dans la mobilisation des saint-simoniens pour l'émancipation de la femme, cf. l'introduction de G. Salomon-Delattre à *Die Lehre Saint-Simons*, op. cit., p. 9-31, en particulier les pages 20 et suivantes.

13. Friedrich Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, Éditions sociales, 1975. Pour une critique de l'ouvrage de Engels, et notamment de son « monisme économique », cf. Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1986, t. 1, p. 62-68.

14. Sur cette question, cf. A. Honneth, *Le Droit de la liberté*, op. cit., C., chap. III., 1.

15. Sur la relation malheureuse entre le mouvement ouvrier et le mouvement des femmes dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, cf. Ute Gerhard, *Frauenbewegung und Feminismus. Eine Geschichte seit 1789*, Munich, Verlag C. H. Beck, 2009, p. 57-59. À quoi l'on peut ajouter Mechthild Merfeld *Die Emanzipation der Frau in der sozialistischen Theorie und Praxis*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1972, 2^e partie.

16. Cf. la reconstruction éclairante d'Antje Schrupp « Feministischer Sozialismus ? Gleichheit und Differenz in der Geschichte des Sozialismus », <http://www.antjeschrupp.de/feministischer-sozialismus/>, consulté le 01.07.2015.

17. C'est encore August Bebel dans un ouvrage devenu classique (*La Femme et le socialisme* [1879], trad. H. Bavé, Paris, Éd. Georges Carré, 1891), qui s'approche le plus de l'idée que l'émancipation de la femme, so affranchissement des liens conjugaux et familiaux traditionnels, requièrent une sémantique spécifique de la liberté. On retrouve cependant chez lui aussi la tendance à ne considérer le « mariage bourgeois » que comme une « conséquence des rapports de propriété bourgeois », et à se limiter par conséquent à la perspective d'une socialisation des conditions de production, sans traiter des rapports de socialisation au sein même de la famille

(cf. *ibid.*, chap. 28).

18. On trouvera une clarification utile, utilisable aussi sur le plan d'une théorie générale de la société, dans l'ouvrage de Kristina Schulz, *Der lange Atem der Provokation. Die Frauenbewegung in der Bundesrepublik und in Frankreich 1968-1976*, Francfort-sur-le-Main/New York, Campus, 2002, chap. V, 2.

19. Sur l'histoire de cette désastreuse distinction, cf. Wolfgang Fritz Haug et Isabel Monal « Grundwiderspruch, Haupt-/Nebenwiderspruch », *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Wolfgang Fritz Haug (dir.), t. 5, Hambourg, Argument, 2001, p. 1040-1050.

20. Combien cette incapacité fatale à admettre la différenciation fonctionnelle pèse aujourd'hui encore sur l'héritage socialiste, c'est ce dont témoigne la naïveté théorique avec laquelle Gerald Cohen expose en 2009 sa vision d'une société socialiste sans même mentionner la séparation de différentes sphères dotées chacune de sa propre logique d'action ; l'auteur préfère chercher le modèle d'une telle société future dans l'image d'un camp de tentes, où il n'existe naturellement aucune délimitation stable entre différents domaines d'activité, qui demanderaient à être organisés selon des règles spécifiques. Cf. Gerald A. Cohen, *Pourquoi pas le socialisme ?*, trad. Myriam Dennehy, Paris, L'Herne, 2010. À quoi la meilleure réponse serait la formule laconique d'Émile Durkheim, un partisan résolu de la nécessité des différenciations fonctionnelles, selon laquelle « la vie sociale n'est pas une vie de camp » (Émile Durkheim, *L'Éducation morale. Cours de sociologie dispensé à la Sorbonne en 1902-1903*, Paris, F. Alcan, 1934, p. 112).

21. Pour approfondir ce point, cf. A. Honneth, « Trois, et non deux concepts de liberté. Pour une autocompréhension élargie de notre vie morale », trad. Pierre Rusch, *Incidence*, n° 11, automne 2015.

22. Dans le prolongement de ce que j'ai dit plus haut (cf. *supra*, note 20, p. 93) sur la tâche permanente d'une critique de la théorie économique officielle, il apparaît que le socialisme doit toujours aussi livrer la critique de la construction théorique à travers laquelle la réalité sociale se trouve préformée dans chacune des deux autres sphères des relations personnelles et de la formation de la volonté politique – livrer la critique, autrement dit, du standard libéral de la famille ou de la théorie dominante de la démocratie, enracinée dans le concept de liberté négative. Si l'on accepte le fait (normatif) de la différenciation fonctionnelle dans le sens esquissé ici – largement inspiré de Hegel –, on doit dépasser la critique de l'économie politique et mettre aussi en cause les disciplines hégémoniques qui traitent des deux autres sous-systèmes constitutifs et qui les ont toujours orientés d'avance par leurs choix conceptuels.

23. Cette division tripartite des sphères constitutives ne s'accorde du reste pas seulement avec Hegel et Durkheim (sur Durkheim, cf. *Leçons de sociologie*, Paris, PUF, 1950), mais aussi avec la différenciation opérée par John Rawls relativement à la « structure fondamentale » de la société, qu'il considère comme l'objet premier de sa théorie de la justice. Cf. J. Rawls, *La Justice comme équité*, *op. cit.*, p. 28.

24. La meilleure analyse du rôle de la notion d'organisme dans la *Philosophie du droit* de Hegel a été proposée par Michael Wolff dans son article « Hegels staatstheoretischer Organizismus : zum Begriff und zur Methode der Hegelschen "Staatswissenschaft" », *Hegel-Studien*, n° 19, 1985, p. 147-177. On trouve aussi dans cette étude des indications sur la manière dont Marx se référera positivement à cet élément méthodique de la doctrine hégélienne de l'État, pour en nourrir son propre projet. Cf. *ibid.*, p. 149 et suivante. Sur l'utilisation de l'idée d'organisme dans l'idéalisme allemand, cf. Ernst-Wolfgang Böckenförde, « Organ, Organismus Organisation, politischer Körper », *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialer Sprache in Deutschland*, *op. cit.*, t. 4, p. 519-622, p. 579-586.

25. Relativement à Durkheim, qui fait systématiquement usage de cette analogie, cf. Hartmann Tyrell, « Émile Durkheim – Das Dilemma der organischen Solidarität », dans *Soziale Differenzierung*, *op. cit.*, p. 181-250.

26. Ainsi dans la célèbre formulation extraite de l'avant-propos de la *Critique de l'économie politique* : « À un certain degré de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en collision avec les rapports de production existants, ou avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors, et qui n'en sont que l'expression juridique. Hier encore formes de développement des forces productives, ces conditions se changent en lourdes entraves. Alors commence une ère de révolution sociale. » (« Avant-propos » de la *Critique de l'économie politique* [1859], in Karl Marx, *Œuvres I. Économie I*, *op. cit.*,

p. 273).

27. Sur la conception marxienne de l'organisme, cf. Lars Hennings, *Marx, Engels und die Teilung der Arbeit : ein einführendes Lesebuch in Gesellschaftstheorie und Geschichte*, Berlin, 2012, p. 204 et suivante.

28. L'idée de comprendre la démocratie non seulement comme une forme de gouvernement, mais comme une forme de vie complète, remonte elle aussi à John Dewey. Cf. par exemple J. Dewey, *Democracy and Education*, dans *The Middle Works* [1899-1924], Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press 1985, t. 9, p. 92-94, ainsi que *Le Public et ses problèmes*, *op. cit.*, p. 156. Cette idée a ensuite été reprise et prolongée par un élève de Dewey, Sidney Hook. Cf. S. Hook, « Democracy as a Way of Life », dans *Southern Review*, n° 4 [1938], p. 46-57, ainsi que Roberto Frega, *Le Pragmatisme comme philosophie sociale et politique*, Lormont, 2015, p. 113-133. Je me rattache ici à cette tradition pragmatiste, à laquelle j'ajoute cependant l'idée systématique de la différenciation fonctionnelle, pour caractériser de cette manière les sphères d'action qui, articulées les unes aux autres, peuvent par leur structure démocratique et associative dessiner une forme de vie complète.

29. Je reprends ici des suggestions faites par Michael Walzer dans une perspective libérale, afin d'en tirer profit pour l'idée du socialisme. Cf. M. Walzer, « Liberalism and the Art of Separation », *Political Theory*, 12/3, 1984, p. 315-330.

30. Pour un point de vue critique sur cette prémisse de la théorie dominante de la différenciation, cf. Uwe Schimank, « Der mangelnde Akteursbezug systemtheoretischer Erklärungen gesellschaftlicher Differenzierung » dans *Zeitschrift für Soziologie*, n° 14, 1985, p. 421-434.

31. Sur l'historique de ce vieux débat, cf. le recueil de documents rassemblés et longuement commentés par Georges Haupt, Michael Löwy et Claudie Weill, *Les Marxistes et la question nationale 1848-1914*, Paris, Maspero, 1974.

32. Cf. John Dewey, *Le Public et ses problèmes*, *op. cit.*

33. Cf. Émile Durkheim, *Leçons de sociologie*, *op. cit.*, p. 110 et suivantes.

34. Jürgen Habermas, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme catégorie constitutive de la société bourgeoise*, trad. M. B. de Launay, Paris, Payot, 1988. Il existe tout d'abord d'importantes différences entre la conception « fonctionnaliste » de Dewey et la conception « institutionnaliste » de Habermas (de même qu'entre la première et l'approche de Hannah Arendt), qui s'atténuent cependant à mesure que ce dernier comprend l'espace public comme un simple médium de la société civile (cf. Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, *op. cit.*, chap. VIII).

35. Cf. *supra*, p. 85 et suivantes.

36. Sur le rôle épistémique des mouvements qui se forment et s'expriment au sein de l'espace public démocratique, cf. Elizabeth Anderson, « The Epistemology of Democracy », *Episteme. A Journal of Social Epistemology*, n° 3/1, 2006, p. 8-22.

37. Sur cette perspective, cf. Hans Joas, *La Créativité de l'agir*, trad. Pierre Rusch, Paris, Le Cerf, 1999 chap. IV, 3.

38. Cf. *supra*, p. 99 et suivantes.

39. Sur ces difficultés, cf. Kate Nash (dir.), *Transnationalizing the Public Sphere*, Cambridge, Polity, 2014.

40. Quelques lectures très profitables sur cette question : Groupe de travail sur la société mondiale (*Forschungsgruppe Weltgesellschaft*), « Weltgesellschaft : Identifizierung eines "Phantoms" », *Politische Vierteljahresschrift*, n° 37/1, 1996, p. 5-26 ; Lothar Brock et Mathias Albert, « Entgrenzung der Staatenwelt. Zu Analyse weltgesellschaftlicher Entwicklungstendenzen », *Zeitschrift für internationale Beziehungen*, n° 2/2, 1995, p. 259-285.

41. Hartmann Tyrell, « Anfragen an die Theorie der gesellschaftlichen Differenzierung », *op. cit.*, p. 187.

42. Ulrich Beck et Edgar Grande, « Jenseits des methodologischen Nationalismus : Außereuropäische un

europäische Variationen der Zweiten Moderne », dans *Soziale Welt*, n° 61, 2010, p. 187-216.

43. Thomas Piketty, *op. cit.*, chap. XIV.

44. Cf. John Rawls, « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique », *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, C. Audard (dir.), Paris, Le Seuil, 1988.

45. Le socialisme est toutefois, pour reprendre le langage de John Rawls, une « théorie globale » qui offre de bonnes raisons d'espérer qu'il pourra un jour devenir, à la différence d'autres « théories globales », la plate-forme théorique d'un « consensus général » dans les conditions d'un « pluralisme raisonnable ».

Index des noms

- ADORNO, Theodor W. N37
ANDERSON, Benedict 49
ANDERSON, Perry N5
ARCHARD, David N23
ARENDDT, Hannah N34
- BAYER, Hannah 16
BEBEL, August N17
BECK, Ulrich 131
BELL, Daniel N23
BERLIN, Isaiah 40
BERNSTEIN, Eduard N14
BLANC, Louis 29-30, 55, 59, 65, 72, 105, N18
BLANQUI, Auguste 55
BLOCH, Ernst 18
BOURDIEU, Pierre N5
BRUDNEY, Daniel 37-38, N23, N28
- CASTORIADIS, Cornelius 76
COHEN, Gerald A. 67, N20, N26
COHEN, Joshua N3
COLE, Georges D. H. N7, N17, N31
CONDORCET. Marie Jean Antoine Nicolas de CARITAT, marquis de 64-65
COWIE, Jefferson N25
- DEUTSCHMANN, Christoph N27
DEWEY, John 69, 84-90, 95, 126, N9, N15, N19, N26, N28, N34
DROZ, Jacques N17
DURKHEIM, Émile 13, 26-27, 30, 126, N9, N20, N23, N25
DYLAN. Robert ZIMMERMAN, dit BOB N25
- ENFANTIN, Barthélemy Prosper N12
ENGELS, Friedrich 112, N9, N13
ESSER, Andrea N29
ETZIONI, Amitai 93, N21

FESTL, Michael G. [N29](#), [N30](#), [N33](#)
FEUERBACH, Ludwig [33](#), [35](#)
FOURIER, Charles [25-26](#), [28](#), [55](#), [N6](#)
FRÖBEL, Julius [111](#), [N10](#)

GAMBETTA, Léon [111](#), [N10](#)
GILMER, Eva [15](#)
GORZ, André [N25](#)
GROH, Dieter [N38](#)
GROTIUS, Hugo [23](#)
GRÜNBERG, Carl [N3](#)
GUSTAFSSON, Bo [N14](#)

HABERMAS, Jürgen [76](#), [126](#), [N34](#)
HAUPT, Georges [N31](#)
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich [34](#), [40-41](#), [55](#), [66](#), [85](#), [87-90](#), [99](#), [107](#), [119](#), [121](#), [N22](#), [N23](#), [N24](#)
HEIMANN, Eduard [N6](#)
HIRSCHMAN, Albert O. [93](#), [N21](#)
HOBBES, Thomas [106](#)
HOLZ, Hans Heinz [N4](#)
HÖLZING, Philipp [15](#)
HOOK, Sidney [N28](#)
HORKHEIMER, Max [62](#)
HOYNIGEN-HUENE, Paul [15](#)
HUME, David [106](#)
HUNYADI, Mark [N10](#)

JAEGGI, Rahel [N15](#)
JAY, Martin [N5](#)

KAMBARTEL, Friedrich [93](#)
KANT, Immanuel [40](#), [99](#)
KÖHLER, Frauke [16](#)

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm [24-25](#), [N4](#)
LICHTHEIM, George [N8](#)
LOCKE, John [106](#)
LÖWY, Michael [N31](#)
LUHMANN, Niklas [N2](#), [N6](#)
LUKÁCS, Georg [N5](#)

MARCUSE, Herbert [N5](#)

MARX, Karl 20, 33-38, 40-41, 45, 50, 53, 55-56, 60-61, 66-68, 70-72, 78, 80-82, 84, 90, 93, 104-105, 107-108, 119-121, N4, N6, N9, N12, N19, N20, N22, N24, N33, N35

MASON, Andrew N37

MERFELD, Mechthild N15

MERLEAU-PONTY, Maurice N5, N40

MILLER, David N1, N18

MILL, James 34, 38

MILL, John Stuart 13, 27

MOORE, Barrington 21

MOOSER, Josef N24

NANCE, Michael N28

NEUHOUSER, Frederick 15, N15

NISBET, Robert N41

OWEN, Robert 18, 24-25, 27-28, 50, 59, 65, 79, N3, N12

PETTIT, Philip 41, 48

PIKETTY, Thomas 133

POLANYI, Karl 93, N27

PRIES-HONNETH, Christine 16

PROUDHON, Pierre-Joseph 29-33, 41, 50, 55, 59, 66, 90, 105, 111, N8, N18, N21

PUFENDORF, Samuel von 23

RAWLS, John 37, 49, 135, N17, N23, N28, N45

RAZ, Joseph 42

ROGERS, Joel N3

ROSENBERG, Arthur N1

ROUSSEAU, Jean-Jacques 35, 40, 53, 109, N33

SAINT-SIMON, Henri de 27-28, 45, 54, 58-59, 64-65, 67-68, 71, 84, 108

SALOMON-DELATOUR, Gottfried N12

SÄRKELÄ, Arvi N14

SCHIEDER, Wolfgang 24, N13

SCHIMANK, Uwe N6

SCHMIDT-GRÉPÁLY, Rüdiger 15

SCHRUPP, Antje N16

SCHULZ, Kristina N18

SCHUMPETER, Joseph A. 13, 27

SILLIETOE, Alan N25

SKINNER, Quentin 41

SMITH, Adam 34, 82-83, 108

STAHL, Titus 16

THEUNISSEN, Michael [N20](#)

TURGOT, Anne Robert Jacques [64](#)

TYRELL, Hartmann [N2](#)

VOLKMANN, Ute [N6](#)

WALZER, Michael [N29](#)

WEBER, Max [13](#), [60](#), [108](#), [N6](#)

WEILL, Claudie [N31](#)

WIELAND, Christoph Martin [N4](#)

WOLFF, Michael [N24](#)

WRIGHT, Erik Olin [97](#)

WUTHNOW, Robert [N8](#), [N9](#)

L'ouvrage a paru originellement
sous le titre *Die Idee des Sozialismus*
aux Éditions Suhrkamp en 2015.

Honneth, Axel (1949-)

Sciences sociales : science politique : idéologies politique : socialisme

Philosophie : philosophie et sociologie : structures sociales

Philosophie politique : liberté sociale : reconnaissance intersubjective

© *Suhrkamp Verlag, Berlin, 2015.*

© *Éditions Gallimard, 2017, pour l'édition en langue française.*

Éditions Gallimard
5 rue Gaston-Gallimard
75328 Paris
<http://www.gallimard.fr>

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard

LA RÉIFICATION. Petit traité de Théorie critique, coll. NRF essais, 2007.

CE QUE SOCIAL VEUT DIRE, t. I : Le déchirement du social, coll. NRF essais, 2013.

CE QUE SOCIAL VEUT DIRE, t. II : Les pathologies de la raison, coll. NRF essais, 2015.

LE DROIT DE LA LIBERTÉ. Esquisse d'une éthicité démocratique, coll. NRF essais, 2015.

Aux Éditions La Découverte

LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE, Cerf, 2000 ; rééd. Gallimard, coll. Folio essais n° 576.

LA SOCIÉTÉ DU MÉPRIS. Vers une nouvelle Théorie critique, La Découverte, 2006 ; nouv. éd. La Découverte poche, 2008.

LES PATHOLOGIES DE LA LIBERTÉ. Une réactualisation de *Philosophie du droit* de Hegel, La Découverte, 2013.

UN MONDE DE DÉCHIREMENTS. Théorie critique, psychanalyse, sociologie, La Découverte, 2013.

L'IDÉE DU SOCIALISME

TRADUIT DE L'ALLEMAND
PAR PIERRE RUSCH

Nos sociétés sont travaillées par une contradiction étonnante et inexplicable : jamais autant de gens n'ont simultanément dénoncé les conséquences sociales et politiques générées par la mondialisation ; jamais autant de gens n'ont été incapables de dépasser l'état de choses existant et d'imaginer un état social innovant au-delà du capitalisme. Cette dissociation de l'indignation d'avec tout objectif d'avenir est quelque chose de nouveau dans l'histoire de la modernité.

Les processus socio-économiques apparaissent désormais bien trop complexes, voire totalement opaques à la conscience publique pour que soient jugées possibles des interventions humaines ciblées. La célèbre analyse du fétichisme développée par Marx dans le *Capital* ne prend qu'aujourd'hui son sens historique : ce n'est pas dans le passé du capitalisme, lorsque le mouvement ouvrier imaginait encore pouvoir transformer la situation donnée, mais seulement de nos jours que triomphe la conviction générale selon laquelle les relations sociales sont aussi peu transformables dans leur substance que le sont les choses extérieures.

Si l'indignation générale suscitée par la répartition scandaleuse de la richesse et du pouvoir ne nous rend manifestement plus capable d'identifier un objectif accessible, la raison n'en est pas la disparition de l'alternative au capitalisme incarnée par le régime soviétique qui ne dispensait certains avantages sociaux qu'au prix de la privation de liberté, moins encore une transformation radicale dans notre compréhension de l'histoire et le culte du présent immédiat, mais la prédominance d'une conception fétichiste des rapports sociaux.

À la lumière de cette analyse, Axel Honneth élabore les modifications conceptuelles nécessaires — notamment la « liberté sociale » — afin que les idées socialistes retrouvent leur virulence perdue.