

3) Echange économique et cohésion sociale

L'analyse du texte de Montesquieu nous a permis d'approfondir le sens de la formule fameuse : « **le commerce adoucit les mœurs** ». prise hors de son contexte, cette formule semble indiquer que le commerce a toujours un impact positif, bienfaisant, sur les mœurs. Mais ce n'est pas ce que dit Montesquieu, selon lequel il n'y a pas deux, mais *trois* types de mœurs : les mœurs barbares (fondées sur des rapports de force violents entre les hommes ou les nations), les mœurs douces (fondées sur des rapports pacifiques, non-violents, notamment contractuels), et les mœurs *pures* (fondées sur la vertu : générosité, charité, etc. bref sur le respect des exigences morales.)

A la lumière de cette tripartition, comment comprendre la formule selon laquelle le commerce rend les mœurs « douces » ? C'est évidemment une bonne chose pour les mœurs barbares : le commerce substitue à des rapports violents (guerre, pillage, brigandage, etc.) des rapports pacifiques, fondés sur des accords volontaires comme les *contrats* commerciaux. On peut donc dire **que le commerce « perfectionne » les mœurs barbares**, qu'il les rend meilleures. En revanche, on peut dire le contraire concernant les mœurs pures : cette fois, le commerce fait « rétrograder » les mœurs en les rendant « seulement » douces : les rapports sont certes pacifiques, mais ils ne reposent plus sur un principe moral. Ce n'est plus la prise en compte de l'intérêt des autres ou de l'intérêt général qui est au fondement du rapport humain, c'est la recherche par chacun de son intérêt personnel. On peut donc dire **que le commerce « corrompt » les mœurs pures**.

Mais il faut distinguer, avec le texte, deux domaines d'application : celui des rapports entre *nations*, et celui des rapports entre *individus*.

En ce qui concerne les nations, Montesquieu affirme que le commerce « guérit des préjugés destructeurs » : c'est en effet de la méconnaissance entre les peuples que naissent souvent les conflits, cette méconnaissance aboutissant à une représentation caricaturale de l'autre débouchant sur une diabolisation : c'est le cas du « Turc » dans l'Europe des XVI^e et XVII^e siècle, censé être une sorte de barbare sanguinaire qui ne rêve que pillage et tuerie. En établissant des rapports concrets entre les nations, le commerce permet aux peuples de se connaître, et par là même de détruire ces représentations erronées.

Par ailleurs, pour Montesquieu le commerce *pacifie* les rapports entre nations dans la mesure où il les rend « mutuellement dépendantes » ; le propre de l'échange commercial est en effet qu'il bénéficie aux deux parties : l'une des nations s'enrichit en vendant, et l'autre peut grâce à l'achat renforcer la satisfaction de ses besoins ; en retour, l'enrichissement de la première lui permet d'acheter ce dont elle-même a besoin, etc. Dans un système commercial, chaque nation a donc besoin des autres, aussi bien pour lui vendre ce dont elle a besoin que pour lui acheter ce qu'elle vend : c'est cette inter-relation des besoins qui fait du commerce un facteur de paix selon Montesquieu, dans la mesure où chaque partenaire s'intéresse à la prospérité des autres.

On retrouve donc ici l'idée-clé selon laquelle le commerce perfectionne les mœurs lorsqu'il s'agit de mœurs barbares, en substituant l'échange contractuel à l'affrontement violent. Mais Montesquieu ne dit rien concernant une possible « corruption » des mœurs pures entre nations ; la raison est simple : **il n'existe pas** de tels rapports entre nations.

Le commerce ne peut pas pervertir des rapports fondés sur la morale et la générosité entre les nations, puisque les rapports internationaux ne sont *jamaïs* fondés sur des principes de ce genre : le propre des relations internationales est que chaque pays veille à son intérêt à *lui*.

Qu'en est-il en revanche des rapports entre individus ? Là encore, le principe de perfectionnement des mœurs pures fonctionne : là où il y avait des rapports de « guerre » entre individus (brigandage), il y a désormais des rapports pacifiques, des échanges commerciaux qui unissent commerçants et clients. Mais, contrairement aux rapports internationaux, les rapports entre individus peuvent être purs : l'assistance aux plus démunis, les devoirs de solidarité entre les membres d'un même village, etc. témoignent du fait que, entre individus humains, les rapports peuvent être régis par une logique étrangère à celle qui prévaut dans les échanges commerciaux, où chaque acte doit être justifié par un gain personnel. Et, cette fois, le commerce joue bel et bien son rôle corrupteur, **en substituant à la logique « morale » de la solidarité ou de la charité une logique proprement commerciale**. Celle-ci repose intégralement sur la recherche par chacun de son intérêt bien compris, ce qu'illustre par exemple le « cadeau » dans le domaine commercial. Dans l'espace commercial, il n'y a pas de « cadeau » : il n'y a que des « gestes commerciaux », c'est-à-dire que chacun sait très bien que la raison d'être du cadeau n'est pas de faire plaisir à celui qui le reçoit, mais de maximiser l'avantage de celui qui l'offre (fidélisation du client, etc.) L'esprit de commerce détruit donc la dimension « désintéressée » des rapports interindividuels : dans une société régie par l'esprit de commerce, on ne *rend* plus service, on *vend* ses services (on devient « prestataire de service ») ; on ne donne plus, on prête, avec intérêt. En ce sens, le commerce corrompt bien les mœurs, **puisqu'il détruit la dimension éthique des rapports humains**.

On voit donc que, loin de constituer une simple apologie du commerce, la formule de Montesquieu, prise dans son contexte, révèle en réalité une *ambivalence* fondamentale des effets du commerce sur les échanges humains.

II) L'Etat et la société

Définition de l'Etat : l'Etat est une instance centralisée à laquelle se rattachent le pouvoir législatif (pouvoir d'édicter les lois), le pouvoir exécutif (pouvoir de faire appliquer les lois) et le pouvoir judiciaire (pouvoir de trancher les litiges au sujet de la loi). Ces pouvoirs ne sont pas nécessairement unifiés sous l'égide du chef de l'Etat : ils peuvent au contraire être des espaces séparés. La monarchie absolue représente parfaitement le cas d'un Etat au sein duquel les trois pouvoirs sont confiés à la même autorité (le monarque) ; en revanche, l'Etat républicain se caractérise par un principe de séparation des pouvoirs ; en France, le pouvoir législatif appartient au parlement (Assemblée nationale, Sénat), le pouvoir exécutif au gouvernement (ministres) ; le chef du pouvoir exécutif est le chef de l'Etat... qui *n'est donc pas le chef du pouvoir législatif* ; en France, le « chef » du pouvoir législatif, c'est le peuple : le Peuple est [le] Souverain) ; le pouvoir judiciaire est lui-même indépendant des deux autres pouvoirs : les Juges n'ont pas le droit de dire la loi ou de la modifier, mais les députés n'ont pas non plus à leur dire comment il faut juger.

A) Les 4 positions fondamentales à l'égard de l'Etat

1) L'anarchisme

L'anarchisme est une doctrine qui prône l'instauration de l'anarchie, c'est-à-dire d'une société sans Etat. Attention : « anarchie » ne signifie donc pas désordre ou chaos (sans quoi il n'y aurait pas d'anarchistes), mais bien : société au sein de laquelle le pouvoir politique n'est pas confié à l'Etat.

Il y a deux manières de considérer les sociétés « anarchiques », c'est-à-dire les sociétés sans Etat. La première consiste à les voir comme des sociétés « primitives », qui n'ont pas encore inventé l'Etat, qui sont encore insuffisamment développées ou civilisées pour pouvoir passer à ce mode suprême d'organisation politique des sociétés humaines qu'est le mode étatique. C'est la manière dont l'écrasante majorité des occidentaux considèrent les sociétés non étatiques jusqu'au XX^e siècle.

La seconde consiste à dire que si les sociétés sans Etat n'ont pas d'Etat, *c'est parce qu'elles n'en veulent pas*. C'est la thèse que défend Pierre Clastres dans son livre au titre évocateur : « La société contre l'Etat ». En prenant appui sur l'analyse de la société des indiens Guayaki, Pierre Clastres montre deux choses : (1) cette société est bien une société sans Etat, au sein de laquelle aucune instance centralisée n'exerce le pouvoir politique. Il y a bien un chef de tribu dans cette société (tribale), mais ce chef n'a ni pouvoir législatif (il ne peut pas choisir les règles auxquelles les membres de la tribu doivent se soumettre), ni pouvoir exécutif (il n'a pas de ministres, et il ne dispose d'aucune force publique lui permettant de faire appliquer les lois par la contrainte), ni pouvoir judiciaire (il ne peut pas décider, lors d'un litige, qui a tort ou raison.) Son seul instrument est la *parole* qui, comme telle, n'est pas une « arme » dans la mesure où elle ne peut pas contraindre les individus à quoi que ce soit. La parole du chef sert principalement à persuader les individus ou les clans de renoncer *d'eux-mêmes* au conflit : il ne s'agit donc pas de contraindre les individus à la paix, mais de les *inciter* à la paix ; ce sont donc bien les clans qui décident en dernière instance, eux qui possèdent le « pouvoir ». Et ce qui donne sa force à la parole du chef, c'est son « prestige » : le prestige, ce n'est pas une force que « je » possède, c'est une force que *les autres* me reconnaissent, et que je perds immédiatement s'ils cessent de le faire. Bref, aucun camp, aucune instance, aucune « administration » ne dispose du pouvoir politique dans la société Guayaki : c'est une société sans Etat. Ce qui ne signifie *évidemment* pas qu'il s'agit d'une société sans règles : mais ces règles sont le résultat d'une négociation perpétuelle entre les différents clans.

La seconde chose que démontre Pierre Clastres, c'est que si cette société est sans Etat, c'est *qu'elle lutte perpétuellement contre* sa transformation en société étatique. Dès qu'un clan tend à devenir dominant, dès qu'il est en passe de devenir suffisamment fort pour pouvoir imposer les (ses) règles sociales, imposer un (son) jugement lors d'un litige, il est immédiatement combattu par les autres clans. La société Guayaki lutte activement pour préserver l'égalité relative entre les différents clans qui composent la tribu, égalité qui empêche toute « centralisation » du pouvoir : la formulation des règles, l'usage de la

contrainte, le règlement des litiges doit rester le produit d'une négociation interclanique, et non devenir l'apanage d'un groupe social, jouant dès lors le rôle d'une Administration étatique. Cette analyse montre donc que si les indiens Guayaki (et d'autres sociétés primitives) n'ont pas d'Etat, c'est parce que la société tribale lutte *contre* l'Etat, c'est-à-dire contre sa transformation en société étatique. Et, en ce sens, il s'agit bien d'une société qui, en plus d'être « anarchique » (sans Etat), peut bien être considérée comme *anarchiste* (fondée sur le *choix* d'un mode d'organisation non étatique.)

Le fondement principal des doctrines anarchistes apparaît en filigrane dans cette œuvre de Clastres : la centralisation du pouvoir politique, c'est toujours sa confiscation par *l'un* des clans. Le pouvoir de l'Etat n'est pas un pouvoir exercé par une institution « neutre », impartiale et dépourvue de tout intérêt propre : le pouvoir de l'Etat est toujours un pouvoir qui, soit s'exerce *au profit* de l'un des clans (le clan dominant), soit au profit... de l'Administration d'Etat elle-même (le clan des fonctionnaires). Dans une optique anarchiste, le pouvoir de l'Etat n'est donc jamais ce qui garantit l'égalité des droits de chacun et la liberté de tous : c'est un instrument au service de la *domination* de l'un des clans.

Nous verrons plus bas que cette affirmation est à la fois ce qui rapproche les doctrines anarchistes et communistes (pour les communistes, l'Etat est bien un instrument au service de la classe dominante)... et ce qui les sépare (pour les anarchistes, l'Etat ne peut *jamais* devenir un dispositif de libération des opprimés).

2) Le libéralisme

Attention : il faut d'emblée distinguer deux sens possibles du concept de « libéralisme » : le libéralisme proprement *politique*, et le libéralisme *économique*. Cette distinction est importante, car c'est elle qui permet de rappeler que ce qu'on nomme aujourd'hui « libéralisme », *mais aussi* le socialisme et le communisme sont, en réalité, des positions particulières *au sein* du libéralisme politique.

Le libéralisme politique renvoie en réalité à la conception républicaine de l'Etat. Dans une optique républicaine, la fonction de l'Etat n'est pas de garantir le *bonheur* ou le *bien-être* des citoyens (Etat paternaliste), il n'est pas non plus de faire respecter les commandements de Dieu (Etat théocratique) : **la seule et unique fonction de l'Etat est de garantir la liberté de chacun**, c'est-à-dire de garantir à chaque citoyen la jouissance de ses droits. Être libre, d'un point de vue républicain, c'est avoir le droit de faire tout ce qui ne prive pas autrui des mêmes droits ; en ce sens, la liberté républicaine implique la notion d'« Etat de droit », c'est-à-dire d'Etat au sein duquel tous les individus sont soumis à la loi, qui est la même pour tous les individus.

Le libéralisme politique désigne donc la doctrine selon laquelle la fonction de l'Etat est de garantir, non la *prospérité* ici-bas (bonheur, bien-être), ni le *Salut* dans l'Au-delà, mais la *liberté*.

Cette conception de l'Etat est commune aux trois optiques que nous allons parcourir maintenant : les « libéraux », mais aussi les socialistes et les communistes *s'accordent* dans l'affirmation selon laquelle la valeur absolue, celle qui donne sa raison d'être (et

donc sa légitimité) à l'Etat, c'est la liberté. En ce sens, dire par exemple que « pour les libéraux », la seule valeur sacrée est la liberté alors que, « pour les socialistes », l'égalité est également importante — est une absurdité. Nous verrons que, dans l'optique socialiste, si les inégalités peuvent et doivent être combattues par l'Etat, *c'est parce qu'elles contredisent la possibilité d'être libre*. C'est encore le respect de la liberté qui donne sa valeur à l'égalité.

a) La justification du libéralisme politique

On peut apporter deux arguments principaux en faveur du libéralisme politique. Le premier s'oppose aux conceptions paternalistes, théocratiques (ou autres) de l'Etat, c'est-à-dire à toutes les conceptions qui font de l'Etat un instrument au service d'autre chose (bonheur, Salut, etc.) que de la liberté. Le point clé est celui qu'énonce l'article 1 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen : tous les hommes sont dotés de raison et de conscience. En ce sens, ils sont tous capables de forger leur propre conception du bonheur (sur terre ou dans l'Au-delà), de même qu'ils sont tous capables de se forger leur conception de la justice. Par conséquent, si tous les individus sont capables de déterminer par eux-mêmes ce qui est bien pour eux (bonheur, Salut) et ce qui est bien en général (juste), chacun a le droit de vivre selon son propre jugement, et nul n'a le droit d'imposer à autrui sa propre conception du bonheur ou de la justice. La fonction de l'Etat n'est donc pas d'imposer une certaine conception du bonheur ou de la justice, mais de permettre à chaque individu de vivre selon ses propres conceptions, dans la mesure (donc) où il n'empêche pas autrui d'exercer ce même droit. Conclusion : la fonction de l'Etat est de garantir la liberté de chacun, conçue comme droit égal à vivre conformément à ce qu'il pense et désire.

Le second argument s'oppose à l'anarchisme ; comme le rappelle explicitement la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, la garantie de la liberté *exige* l'institution d'une « force publique » capable de *contraindre* chaque individu de respecter de respecter la liberté d'autrui. La thèse républicaine est que, dans une société anarchique, c'est la « loi du plus fort » qui s'imposerait : le jeu des rapports de force conduirait à une domination qui s'exercerait au profit du groupe social le plus puissant. Pour éviter cette domination, il faut donc instaurer une « contre-domination », c'est-à-dire la domination d'une institution qui « surplombe » les clans, une institution non partisane, une institution visant la garantie des droits *de tous* et non l'avantage de telle ou telle partie du corps social. L'Etat est une instance de domination, puisqu'il est conçu comme une institution à laquelle *personne*, aucun individu ni aucun groupe social, ne peut résister ; mais cette domination de l'Etat est une domination « négative », au sens où elle a pour fonction de lutter *contre* la domination de l'homme sur l'homme. On pourrait dire que l'Etat républicain est une institution qui domine les hommes pour les empêcher de se dominer les uns les autres.

On voit donc que l'Etat ne pourra être républicain que s'il n'utilise sa force *que* pour garantir les droits de chacun ; dès qu'il se met au service d'un groupe social, il cesse d'être républicain pour devenir — dictatorial. On voit donc que le pire danger, pour un Etat républicain, c'est de se mettre à exercer sa domination, non au profit de la garantie

des droits de tous, mais à *son* profit : c'est ce qui donne sens à la formule-clé de la Déclaration selon laquelle la force publique est mise en œuvre pour garantir l'intérêt de tous les citoyens, *et non pour servir l'intérêt de ceux qui gouvernent*. Nous avons déjà vu ce qu'il convient de faire lorsque l'Etat cesse de mettre sa force au service de la garantie des droits de chacun pour se mettre au service d'un clan ou de lui-même : c'est alors *le peuple tout entier* qui doit se soulever, usant de ce droit qui est aussi un *devoir* : la résistance à l'oppression.

Ce qui oppose la conception républicaine de l'Etat aux conceptions non républicaines (paternalistes, théocratiques, etc.), c'est le *but* de l'Etat, ce qu'il *doit* faire ; ce qui l'oppose aux doctrines anarchistes, c'est *ce qu'il fait effectivement* :

— D'un point de vue républicain, l'Etat empêche un clan d'instaurer sa domination (à laquelle mènerait une société anarchique) ;

— D'un point de vue anarchiste, l'Etat *est toujours* au service de la domination d'une classe (ou de lui-même) : seule une société sans Etat, où aucun clan ne « possède » le pouvoir, pourra empêcher la domination d'un clan sur les autres.

Il est donc extrêmement difficile d'instaurer un « dialogue » entre la doctrine républicaine et l'anarchisme : chacun considère comme un problème ce que l'autre considère comme la solution du problème politique.

Mais ce désaccord fondamental ne doit pas nous cacher la *convergence* fondamentale entre les deux doctrines : pour l'une comme pour l'autre, ce qu'il s'agit de sauver, de garantir, c'est bien la *liberté* des hommes.

b) Du libéralisme politique au libéralisme économique.

Ce que l'on appelle libéralisme économique n'est pas une doctrine économique : il s'agit bien d'une doctrine politique, au sens où elle concerne les limites du pouvoir de l'Etat. L'argument libéral le plus simple est le suivant : puisque l'Etat a pour fonction de garantir à chacun la jouissance de ses droits fondamentaux, *il est totalement impossible qu'il puisse légitimement porter atteinte à ces droits fondamentaux*. Toute restriction des droits fondamentaux autre que celles qui permettent à *chacun* de jouir de ces droits est une abomination politique, un contresens républicain. L'idée importante est que, parmi les droits fondamentaux reconnus par la Déclaration, se trouve le droit de *propriété*. Par conséquent, l'Etat ne doit jamais porter atteinte à la propriété privée (par des prélèvements, des impôts, des confiscations, etc.) sauf si cela est nécessaire à la garantie des libertés.

Retenons bien cette formule, car nous allons voir que c'est de son interprétation que dépend le choix entre libéralisme et socialisme. D'un point de vue libéral, les seules atteintes au droit de propriété qui sont tolérables, c'est celles qui permettent le financement des institutions de l'Etat lui-même (dont on a besoin pour garantir les libertés) : financement des institutions politiques (par exemple : des activités du parlement), des forces de police et de l'armée (appartenant au pouvoir exécutif), des tribunaux (pouvoir judiciaire).

En revanche, ce que l'Etat n'a *évidemment* pas le droit de faire, c'est de porter atteinte à l'un des droits fondamentaux (comme la propriété privée) au nom de quelque chose qui

n'est pas la liberté et qui n'est même pas mentionnée dans la Déclaration : l'égalité socio-économique des individus. Un Etat « Robin des bois », qui violerait le droit de propriété en « prenant » aux riches pour « donner » aux pauvres au nom de l'égalité socio-économique est absolument *anti-républicain*, puisque jamais l'Etat ne peut violer un droit fondamental au nom de l'égalité sociale. La seule et unique chose qui puisse justifier une atteinte à la propriété, c'est la garantie de la liberté. L'égalité socio-économique *n'est pas*, d'un point de vue républicain, une condition de la liberté : l'Etat ne doit donc pas porter atteinte à la propriété privée pour tenter d'instaurer une égalité sociale, même relative, entre les citoyens.

La conclusion de ce raisonnement est évidemment que l'Etat ne doit pas chercher à intervenir dans le secteur économique : il doit laisser les individus agir librement, sans chercher à réduire leur liberté par des normes contraignantes, *sauf* lorsque ces normes visent *directement* la garantie des libertés, comme l'interdiction de l'esclavage : je ne peux pas faire d'un être humain un objet de propriété, je ne peux pas « acheter » un, être humain.)

Retenons cet argumentaire, qui est le point décisif dans l'opposition entre libéralisme et socialisme.

On peut proposer deux autres arguments en faveur du libéralisme économique. Nous avons déjà vu le premier, sur lequel je ne reviens pas : c'est l'argument d'Adam Smith selon lequel, dans le domaine économique, la recherche par chacun de son intérêt personnel conduit à l'optimisation de l'intérêt général : ce qui rend absurde l'intervention de l'Etat dans ce secteur *au nom* de l'intérêt général (les individus n'ayant pas besoin de l'Etat pour rechercher égoïstement leur intérêt). Rappelons tout de même que, pour Adam Smith, cela ne contredit nullement l'idée d'une intervention « locale » de l'Etat dans le domaine économique : d'une part, l'Etat peut édicter les règles qui empêchent le mécanisme de concurrence de se gripper (interdiction des monopoles), et d'autre part, l'intervention de l'Etat reste légitime à l'égard de tous ceux qui ne participent pas pleinement au jeu de l'économie : les enfants, les vieillards, les handicapés, etc. Prélever une partie de la propriété des participants pour permettre aux personnes âgées et aux handicapés de se nourrir et de se loger reste tout à fait légitime pour Adam Smith.

Enfin, dernier argument (que j'emprunte au — très libéral — théoricien de l'économie Friedrich Hayek) : dès que l'Etat veut prendre des décisions qui concernent le domaine proprement économique, il ne peut plus soumettre ses décisions à la validation du suffrage des citoyens, cessant ainsi d'être démocratique : il doit s'en remettre à des experts qui n'ont (et ne peuvent avoir) aucune légitimité démocratique. On peut demander l'avis de tous les citoyens concernant la peine de mort, le droit de vote des étrangers, la Constitution, etc., c'est-à-dire sur des questions *politiques*, qui n'exigent aucune compétence technique particulière. En revanche, on ne peut consulter tous les citoyens sur la question de savoir s'il faut ou non inciter les banques centrales à baisser leurs taux directeurs : l'écrasante majorité d'entre eux n'ont tout simplement pas les connaissances requises pour pouvoir énoncer un jugement réfléchi, ni même pour évaluer la pertinence d'une argumentation. La validité des décisions de l'Etat échappe alors totalement au contrôle démocratique.

3) Socialisme et liberté

Ce qui est intéressant, c'est que les principes fondamentaux du libéralisme *ne sont pas* remis en cause par les doctrines que l'on peut rapporter au « socialisme ». L'erreur à ne pas commettre consisterait à dire que, pour les socialistes, la liberté ne serait plus la seule valeur suprême : il faudrait aussi y ajouter « l'égalité », c'est-à-dire non plus seulement l'égalité *des droits*, mais l'égalité socio-économique.

Or ce n'est pas du tout à cette logique que répond la pensée socialiste, au sein de laquelle la liberté, la garantie des droits fondamentaux *reste la seule et unique* finalité de l'Etat. L'Etat socialiste n'a pas pour *but* de limiter les inégalités sociales entre les hommes ; et, s'il le fait, ce ne peut être que parce que cette limitation des inégalités *est nécessaire* à la préservation de l'égalité *des droits*. Bref : l'Etat ne doit intervenir dans le champ des échanges socio-économiques que dans la mesure où cette intervention *est* nécessaire à la préservation de la liberté.

Ce qu'il faut donc montrer, pour comprendre le socialisme, c'est en quoi les inégalités *sociales* peuvent remettre en cause l'égalité *des droits*, c'est-à-dire en quoi de trop grandes inégalités peuvent remettre en cause la liberté des individus.

On peut repartir des avertissements lancés par des auteurs qui n'appartiennent pas au courant du "socialisme". Il est ainsi intéressant de repartir des critiques que Robespierre lui-même adressait à la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, dans un plaidoyer visant à limiter le droit de propriété au nom de la garantie des libertés ; ce qui nous introduira aux remarques que Tocqueville (un penseur qui n'a pourtant rien d'un "socialiste" !) effectuait concernant la condition ouvrière et ce, dès les années 1840.

a) Robespierre : pauvreté et domination

Dans un texte intitulé De quelques articles additionnels importants, daté de 1793 (le texte se trouve [Fichier] ici, accompagné du texte de Tocqueville), Robespierre rappelle que la liberté a été définie comme "le premier des biens de l'homme, le plus sacré des droits qui vient de la nature" ; nous retrouvons donc ici l'affirmation du primat de la liberté sur tous les autres biens. Mais, dit Robespierre, le caractère sacré de la liberté implique sa limitation : c'est précisément parce que la liberté est sacrée que l'exercice de *ma* liberté doit respecter celle *d'autrui* ; "vous avez dit avec raison qu'elle avait pour borne les droits d'autrui".

L'Etat peut donc légitimement intervenir (par la police, par exemple), pour interdire à l'individu de transgresser les limites que le respect de la liberté d'autrui assigne à l'exercice de sa propre liberté. La question est alors de savoir si une telle intervention de l'Etat ne serait pas aussi légitime dans le domaine économique : l'Etat ne doit-il pas encadrer, par la loi notamment, l'exercice du droit de propriété pour garantir le respect des libertés de tous ?

Pour justifier sa réponse (positive) à cette question, Robespierre doit montrer que l'exercice non régulé du droit de propriété peut porter atteinte au respect des libertés. Réguler la propriété privée, c'est intervenir dans le domaine économique : puisqu'il s'agit, soit d'interdire l'achat ou la vente de certains biens, soit de limiter l'étendue de la

propriété, soit de prélever une part de la propriété d'un individu pour la transférer à un autre individu, etc.

Au premier abord, on ne voit pas bien ce qui, dans l'exercice du droit de propriété, peut priver autrui de l'exercice de sa liberté. En quoi le fait que je possède des biens, voire que j'en possède énormément, peut-il porter atteinte à la liberté d'autrui ? On pourrait répondre : il est un bien qui ne peut être acheté ou vendu sans détruire la liberté : ce bien, c'est l'homme lui-même. Lorsque l'individu se vend (ou vend un autre individu), alors il perd le droit de disposer de lui-même, puisque le droit de propriété est un droit d'user et d'abuser d'un bien qui m'appartient. Ici, l'exercice illimité du droit de propriété semble bien entrer en contradiction avec le respect des libertés : la propriété des hommes, c'est-à-dire l'esclavage, doit être interdit.

Le problème est que ceci ne remet pas en cause le texte de la Déclaration de 1793, puisque l'esclavage y est *déjà* interdit par l'article 18 : "Tout homme peut engager ses services sous termes ; mais il ne peut se vendre ni être vendu. Sa personne n'est pas une propriété aliénable."

Pour justifier l'ajout "d'articles additionnels" à la Déclaration, Robespierre doit donc montrer que la non-limitation du droit de propriété en dehors de l'esclavage peut encore porter atteinte au respect des libertés ; il cherche alors à montrer que cette illimitation conduit à des formes de « contrats de travail » qui ne se différencient de l'esclavage... que par le nom qu'on leur donne.

Reprenons l'argumentaire de Robespierre. Que vise-t-il ? Le premier constat est que son argumentaire ne vise pas à justifier la suppression de *toutes* les inégalités socio-économiques. Le fait de vouloir instaurer une société strictement égalitaire (en ce qui concerne les conditions socio-économiques) est une "chimère" pour Robespierre. C'est une chimère dans la mesure où, d'une part, il est douteux que l'Etat soit à même de produire de lui-même une société de ce type, et d'autre part il est peu probable qu'il puisse le faire sans porter gravement atteinte au respect des libertés individuelles. Etablir une société strictement égalitaire en ce qui concerne les richesses individuelles ne pourrait donc se faire que si l'on accepte de placer l'impératif d'égalité (socio-économique) *avant* le respect de la liberté. Ce que Robespierre, en accord sur ce point avec le texte de la Déclaration, se refuse à faire.

Ce ne sont donc pas les inégalités socio-économiques qui doivent être combattues. Mais ce n'est pas non plus la richesse démesurée des plus favorisés : ". Âmes de boue ! qui n'estimez que l'or, je ne veux point toucher à vos trésors, quelque impure qu'en soit la source." La richesse démesurée peut être un scandale moral, un indécent éthique... mais elle ne constitue pas une contradiction politique tant que l'on n'a pas montré en quoi elle porterait atteinte *aux libertés*. Or en quoi la richesse considérable d'un individu priverait-elle un autre individu de la jouissance de ses droits fondamentaux ?

Il ne reste plus qu'une solution, si l'on veut comme Robespierre justifier l'intervention de l'Etat dans la régulation de la propriété individuelle (et donc dans le secteur socio-économique). Puisque ce ne sont ni les inégalités entre riches et pauvres que l'on doit combattre, ni la richesse démesurée des nantis... c'est nécessairement la pauvreté des plus

démunis qui doit être combattue. Il faut alors expliquer pourquoi "l'extrême pauvreté" constitue une privation de liberté, une négation des droits fondamentaux de l'individu.

L'argument-clé est simple : celui qui n'a rien à vendre (parce qu'il ne possède rien) et qui ne peut subvenir par lui-même à ses besoins (puisque'il ne possède rien) possède toujours une ultime chose : lui-même. Celui qui meurt de faim peut être conduit à accepter un contrat d'esclavage pour survivre. Et certes, nous savons que l'esclavage est interdit : mais qu'est-ce qui sépare encore un contrat de travail d'un contrat d'esclavage lorsque l'individu est conduit à accepter n'importe quelles conditions de travail, n'importe quel salaire pour pouvoir survivre ?

Tel est le point clé de l'argument de Robespierre, qui éclaire l'illustration de son propos par le "marchand de chair humaine". L'illimitation du droit de propriété conduit à l'esclavage, sous une forme explicite ou implicite ; car celui qui possède beaucoup peut imposer à celui qui ne possède plus rien de travailler pour rien, à n'importe quelles conditions et dans n'importe quelles conditions, pour pouvoir uniquement survivre, plus ou moins longtemps. Ce qui correspond tout à fait à la condition de l'esclave. L'extrême pauvreté contredit donc bel et bien le principe de respect de la liberté, en établissant entre les plus pauvres et les plus riches des rapports de soumission. Le paysan miséreux devra vendre sa terre ; ayant vendu sa terre, il n'aura plus rien pour se nourrir ; n'ayant plus rien pour se nourrir, il devra accepter de (se) vendre lui-même à n'importe quel prix, acceptant tout décret de son "employeur", se pliant à tous ses caprices, pour pouvoir simplement subsister. Il perdra ainsi son statut d'homme libre.

L'Etat doit donc intervenir dans le secteur économique pour lutter contre la pauvreté, en régulant la propriété de manière à garantir à chacun des conditions de vie minimales, puisque ces conditions de vie sont la condition de l'exercice de la liberté. Chez Robespierre, c'est tout l'enjeu de la « réforme agraire », qui vient prélever une partie des terres des grands propriétaires pour restituer un lot à chaque paysan qui lui permette de vivre : celui qui peut vivre par lui-même n'aura jamais besoin de se vendre comme esclave. C'est ainsi le fondement théorique de la doctrine socialiste qui se trouve posé, puisque l'on a déduit la légitimité d'une intervention de l'Etat dans le domaine socio-économique (et une atteinte au droit de propriété) pour sauvegarder la liberté. Si l'égalité relative doit être maintenue par l'Etat (l'égalité relative se définissant ici par le fait que la pauvreté est rendue "honorable"), ce n'est pas parce que les inégalités socio-économiques comme telles contredisent les principes républicains, mais parce que la misère est incompatible avec la sauvegarde des libertés.

b) Tocqueville : inégalités et oppression

On peut aboutir à des conclusions relativement similaires en partant d'une autre critique, adressée au fonctionnement des sociétés démocratiques par un penseur qui, lui, n'a rien d'un "socialiste", et dont les idées sont plus souvent convoquées par le courant libéral : Alexis de Tocqueville.

Commençons par formuler quelques remarques concernant l'emploi par Tocqueville de la notion de "démocratie". Pour Tocqueville, la "démocratie" ne désigne pas seulement un système politique au sein duquel l'égalité des droits conduit à l'institution du droit de vote universel, par lequel chacun se voit reconnu le droit de participer à la désignation des gouvernants, ainsi conçus comme "représentants" du peuple. Cela, c'est la définition classique de la démo-cratie ("pouvoir du peuple"), c'est-à-dire d'un régime politique au sein duquel le peuple tout entier est "souverain", et désigne ses représentants. Pour Tocqueville, cette égalité politique des citoyens entraîne avec elle une égalisation des conditions socio-économiques.

Sans entrer dans le détail de la pensée de Tocqueville, on peut expliquer cette articulation de l'égalité politique et de l'égalisation socio-économique en remarquant que, lorsque c'est le peuple tout entier, et non plus l'élite sociale, qui désigne ses chefs (d'Etat), il est compréhensible que les politiques publiques tendent à prendre davantage en compte le sort des "masses". Par conséquent, pour Tocqueville, le terme de "démocratie" ne renvoie pas seulement à un type de régime politique, mais à un processus au sein duquel l'institutionnalisation de l'égalité politique (égalité des droits) entraîne à sa suite une réduction des inégalités socio-économiques (égalisation des conditions). Sauf...

Sauf en ce qui concerne cette "grande et malheureuse exception" que constitue le rapport entre les grands industriels et la main d'œuvre ouvrière. Qu'est-ce qui explique cette exception ? "Eux, il leur faut travailler tous les jours pour ne pas mourir ; car ils n'ont d'autre propriété que leurs bras." L'ouvrier est par excellence le membre du corps social qui ne possède rien (il ne possède rien d'autre que lui-même, que sa force de travail : ce que Tocqueville appelle "ses bras"). L'ouvrier de l'industrie, c'est généralement un paysan pauvre emporté par l'exode rural ; c'est donc un individu qui ne peut subvenir par lui-même à ses besoins, (en cultivant sa terre, etc.) : il a besoin de travailler pour vivre. S'il ne travaille pas, il meurt ("il leur faut travailler tous les jours pour ne pas mourir"). Il est donc fort compréhensible qu'il soit prêt à accepter n'importe quelles conditions de travail. La pauvreté conduit donc ici encore à la soumission (et l'on voit le parallèle que l'on peut dresser entre le rapport paysan sans terre / grand propriétaire terrien, et le rapport ouvrier / propriétaire de l'usine) : "L'oppression les a dès longtemps appauvris, et ils sont plus faciles à opprimer à mesure qu'ils deviennent plus pauvres." Les inégalités socio-économiques conduisent donc, ici encore, à une suppression des libertés.

De l'autre côté, nous dit Tocqueville, les grands industriels sont puissants et peu nombreux (ce qui découle principalement du fait de la "dotation initiale" nécessaire pour "entreprendre" ce genre d'industries.) Etant puissants et peu nombreux, ils peuvent s'organiser, c'est-à-dire organiser les conditions de leur domination sur la population ouvrière. Contrairement à la masse des ouvriers, qui vont se faire concurrence pour l'obtention d'un emploi (pour survivre), et donc logiquement conduire à une dégradation des conditions d'embauche (celui qui sera employé sera celui qui aura accepté les conditions d'embauche les plus dégradées), les grands industriels peuvent s'entendre. sur

des salaires égaux.... et bas : "Etant peu nombreux, ils peuvent aisément se liguer entre eux, et fixer au travail le prix qu'il leur plaît."¹

Tel est le paradoxe de cette "exception" démocratique que constitue pour Tocqueville la condition ouvrière au XIX^e siècle : alors que partout ailleurs la démocratie politique (égalité des droits) entraîne une démocratisation économique (égalisation des conditions, hausse générale des salaires), dans le domaine de la grande industrie la domination économique conduit à une domination politique (les ouvriers ne peuvent pas faire valoir leurs droits), ce qui conduit à un renforcement de la domination économique, etc. "L'oppression les a dès longtemps appauvris, et ils sont plus faciles à opprimer à mesure qu'ils deviennent plus pauvres. C'est un cercle vicieux dont ils ne sauraient aucunement sortir."

Il y a donc bien chez Tocqueville une articulation de l'inégalité *économique* et de l'inégalité *politique* : c'est cette fois encore la pauvreté qui conduit à la domination politique, à la suppression de facto des libertés. Robespierre pensait principalement à la pauvreté du paysan, qui, privé de terre, était obligé de se vendre à n'importe quelles conditions à ceux qui possédaient toutes les terres. L'intervention de l'Etat dans l'économie semblait alors devoir prendre la forme d'une réforme agraire. Chez Tocqueville, c'est l'ouvrier de l'industrie qui incarne la figure du pauvre... mais dans les deux cas, la pauvreté conduit à la domination.

Encore une fois, il faut se garder de faire de Tocqueville un penseur "socialiste" ; mais c'est justement parce que la critique qu'il dresse est une critique interne à un système libéral qu'elle est intéressante. Tocqueville ne nous dit (presque) rien sur ce qu'il revient à l'Etat de faire pour mettre fin au cercle vicieux. Mais il souligne qu'il serait sage pour l'Etat de s'en préoccuper. sage, plus que juste : c'est moins l'injustice de la domination que pointe Tocqueville dans ce texte, que son caractère socialement dangereux. De ce problème social de l'exploitation croissante des ouvriers du monde industriel, Tocqueville nous dit qu'"il n'en est pas de plus grave, ni qui mérite mieux d'attirer l'attention particulière du législateur ; car il est difficile, lorsque la société tout entière remue, de

¹ : Tocqueville va plus loin. La situation de domination qui est celle des grands industriels sur la main d'œuvre ouvrière leur permet de transférer vers cette main d'œuvre tous les surcoûts éventuels qu'ils rencontrent. Relisons le passage : "Lorsqu'une concurrence, ou d'autres circonstances fortuites, font décroître les gains de celui-ci, il peut restreindre leurs salaires presque à son gré, et reprendre aisément sur eux ce que la fortune lui enlève." Les économistes contemporains reformuleraient cette phrase en disant que les industriels peuvent considérer les salaires comme des variables d'ajustement : si l'entrée sur le marché d'un concurrent plus compétitif oblige l'entrepreneur, pour conserver ses parts de marché, à baisser ses prix de vente, il peut transférer cette baisse sur les salaires, ce qui laisse indemne la marge bénéficiaire de l'entreprise : le pouvoir d'achat des salariés, en diminuant, a absorbé l'effet déflationniste de la concurrence. Pour Tocqueville, les ouvriers de l'industrie ne peuvent pas se résister à ce "chantage à la concurrence" (qui n'est pas sans rappeler notre moderne "chantage à la délocalisation"...): la situation de domination dans laquelle ils se trouvent les empêche justement d'entraver cet accroissement de la domination. S'ils veulent faire grève, l'industriel peut attendre tranquillement que "la faim les lui ramène" (ce que dit Tocqueville un peu plus loin dans le texte) : car ils ont besoin de travailler tous les jours pour survivre...

tenir une classe immobile, et, quand le plus grand nombre s'ouvre sans cesse de nouveaux chemins vers la fortune, de faire que quelques-uns supportent en paix leurs besoins et leurs désirs."

Si la domination économique conduit à l'oppression des libertés... elle peut aussi conduire à la révolution. Pour garantir le respect des libertés de tous et (donc) la paix sociale, il revient donc au législateur, à l'Etat, de mettre fin ou de limiter la domination économique que les grands industriels exercent sur la population ouvrière. Et l'on ne voit pas comment le législateur pourrait entraver cette domination sans intervenir dans le domaine économique, soit par la loi (droit du travail), soit par un transfert de richesses (services publics, sécurité sociale, etc.) financé par des prélèvements sociaux. Bref : sans une politique sociale de l'Etat.

c) Les trois piliers de l'action sociale de l'Etat

Le problème qui articule inégalités et domination est, nous l'avons vu, celui de la pauvreté, conduisant à la soumission. C'est de cette idée que reposent les trois espaces d'intervention de l'Etat dans le champ socio-économique au sein d'une doctrine socialiste. D'un point de vue socialiste, il faut en effet :

- _ faire entre la satisfaction de *tous* les besoins fondamentaux dans les droits fondamentaux de l'homme ; idée que nous avons déjà croisée avec l'idée de « droit au bonheur » (optique brésilienne). Tout individu a le *droit* de satisfaire ses besoins alimentaires, le *droit* d'accéder à un système de soins, le *droit* de bénéficier d'une éducation, etc. La fonction de l'Etat ne change pas : il s'agit toujours de garantir à chacun la jouissance de ses droits fondamentaux ; mais, parmi ces droits, figurent désormais des droits *sociaux* qui exigent (dans la mesure où le secteur privé, fondé sur l'exigence de rentabilité, ne peut prendre en charge l'éducation des pauvres, leur prise en charge médicale, etc.) que l'Etat devienne lui-même prestataire de service : c'est la notion de service public (d'éducation, de santé, etc.) Le financement des services publics exige évidemment un prélèvement effectué sur la richesse des particuliers (par l'impôt notamment), un service public n'ayant (par nature) pas vocation à être *rentable*.

- _ garantir à tous ceux qui ne peuvent pas travailler (soit parce qu'ils sont trop vieux, soit parce qu'ils sont malades ou handicapés, soit parce qu'ils ne trouvent pas de travail) la possibilité de subvenir à leurs besoins fondamentaux (et à ceux de leurs enfants). Ce qui exige cette fois un système d'allocation sociales (retraites, assurance chômage, sécurité sociale, etc.) permettant à chacun, même s'il ne peut pas travailler, de vivre une vie décente.

- _ empêcher les rapports employeur / employés de se transformer en rapports de domination, en fixant des conditions de validité aux contrats de travail. C'est alors la question du droit du travail qui devient la question-clé, l'Etat (socialiste) visant à établir les conditions qui permettent à un contrat de travail de respecter la dignité, la liberté et les droits fondamentaux de ceux qui travaillent. Ces conditions, qui apparaissent en France au cours du XIX^e siècle, portent sur l'*âge* légal du travail (qui sera fixé à 8 ans en 1841, si l'usine compte plus de 20 employés), la *durée* légale du travail (il faut attendre 1893

pour que la durée maximale d'une journée de travail — dans un atelier, une usine ou une mine — pour un enfant de 13 ans soit limitée... à 10 heures), les *conditions* de travail (hygiène et sécurité), le salaire minimum, etc.

Services publics, sécurité sociale (au sens large), droit du travail : tels sont les trois espaces d'intervention de l'Etat dans le domaine des échanges socio-économiques au sein d'un cadre socialiste ; dans les trois cas, cette intervention est légitimée (d'un point de vue socialiste évidemment), non par une lutte contre les inégalités comme telles, mais par la garantie des droits fondamentaux, de la liberté de chacun.