

Le solidarisme (et les Droits de l'homme) au prisme d'une critique marxiste libertaire

dans E . D'Hombres, 2015, *Du solidarisme à l'économie solidaire*, Lyon, Chroniques sociales.

Bruno Frère, Chercheur qualifié du FNRS Université de Liège

ne citer qu'en référence au livre

Bruno Frère

L'ouvrage de Léon Bourgeois suscite un nombre de questions importantes qu'il n'est pas possible d'aborder à l'occasion de cette simple étude. Mais il me semble que l'une d'entre elles synthétise toutes les autres quant à sa centralité et à la complexité de la réponse qu'elle appelle, tant pour la sociologie que pour la philosophie politique. Celle-ci est très bien épinglée en pointillé de son introduction par Marie-Claude Blais : « La solidarité, cette idée pratique qui traverse les engagements de Bourgeois au service de la mutualité et de la coopération (et de l'éducation) doit se voir conférer des assises théoriques et ce, afin d'être transformée en doctrine politique »¹. Notre ambition sera de montrer en quoi, malgré sa force et la grandeur de son humanisme, il reste difficile de construire une théorie politique de l'économie alternative et solidaire solide à partir du Solidarisme.

En effet, comme je chercherai à le montrer dans un premier temps, plutôt que de travailler à mettre en forme les intérêts économiques des coopérateurs, qu'il salue par ailleurs, dans un projet politique spécifique commun, Bourgeois entreprend de faire l'éloge d'une vertu morale qui serait, pour ainsi dire, de l'ordre de leur ADN – la solidarité – laquelle viendrait contrebalancer l'égoïsme capitaliste inscrit tout aussi naturellement dans le patrimoine génétique de l'humanité. Bourgeois procède de la sorte à un geste relativement kantien, qui consiste à faire de l'homme – solidaire – une sorte de Dieu. C'est ce que firent avant lui des jeunes hégéliens comme Feuerbach et ce que font encore aujourd'hui des auteurs comme L. Ferry ou G. Haarscher², penseurs des Droits de l'homme.

¹ M.C. Blais, « Solidarité, une doctrine pour la république sociale », in L. Bourgeois, *Solidarité. L'idée de solidarité et ses conséquences sociales* (1896), Le Bord de l'eau, 2008, p. 14.

² L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Grasset, 1996 ; G. Haarscher, *Philosophie des Droits de l'homme*, Bruxelles, PUB, 1993.

L'originalité de Bourgeois consiste en ceci : il réfute que l'égoïsme individualiste soit la seule loi naturelle qui caractérise le comportement humain et préside à sa destinée. **L'humain** est aussi selon lui **foncièrement solidaire de ses semblables et redevable à leur égard**. À ce titre d'ailleurs Bourgeois critique dans *Solidarité* la dimension individualiste et égoïste qu'ont pu prendre les Droits de l'homme jusqu'à son époque³ Cependant nous tenterons de montrer, dans une deuxième partie de l'étude, qu'il n'évite pour autant pas le piège naturaliste et idéaliste que constitue leur fixation dans des textes universels, puisqu'il se contente d'indiquer que l'homme des Droits de l'homme est tout aussi naturellement solidaire qu'égoïste. Ces Droits naturels doivent donc en l'occurrence non pas être réinterrogés, mais plutôt extraits de leur carcan individualiste pour être « socialisés ». Le Droit naturel appelle à la réalisation de Droits humains individuels, de la même manière qu'il appelle à réaliser pleinement l'idéal de cette autre qualité que l'homme possède à l'état de nature : la solidarité. La modernité rend possible cette réalisation, car sont installées à présent les conditions de la démocratie libérale qui le permettent.

Le solidarisme à l'instar de l'humanisme de Feuerbach, peut être perçu au bout du compte comme une **exigence de respect d'obligations minimales** (assumer notre dette sociale par rapport à la société qui nous a élevés, ne pas maltraiter les autres dans leur intégrité physique ou culturelle, ne pas attenter à leurs droits de propriété, à l'égalité, etc.) qui assument autant de Droits de l'homme dont les autres comme moi jouissent. C'est ainsi au nom de caractéristiques intangibles de l'être humain telles que l'intégrité individuelle, la propriété ou la solidarité, dira Bourgeois comme les théoriciens contemporains des Droits de l'homme, que tous seraient tenus de respecter un ensemble de lois morales qui jouiraient d'une préséance à l'égard du droit positif et politique que se donnent *a posteriori* ces mêmes humains⁴. Plus que d'une politique, la pensée de Bourgeois relève donc d'une **éthique idéalisée et définie négativement**, puisqu'il s'agit de considérer l'être humain comme une victime potentielle qui ne cherche pas un projet de société mais une défense de droits dont beaucoup de monde convient depuis un certain temps. Son ouvrage sur la *Solidarité* peut donc à ce titre apparaître parfois quelque peu consensuel. Personne n'est *contre* les Droits de l'homme, et les opposants à ce livre ne doivent pas être très nombreux, à droite comme à gauche.

C'est pourquoi le solidarisme, comme nous le verrons dans un troisième temps, en dépit de l'avancée indéniable qu'il autorise en faisant passer les Droits de l'homme comme droits de la monade isolée à celle des Droits de l'homme solidaire, nous semble tomber sous le joug de la critique matérialiste et politique que Marx adresse à ceux-ci, ainsi que nous le montrerons dans la troisième partie de cette étude. Se pencher par exemple sur les manuscrits de jeunesse du philosophe ou sur *Le capital* (et son effrayant chapitre consacré à l'« illustration de la loi générale de l'accumulation capitaliste »⁵), permet de constater que son matérialisme consistait avant tout à plonger dans la vie réelle des hommes plutôt que dans la réflexion spéculative au sujet de droits inhérents à leurs caractéristiques naturelles. Le monde vécu depuis lequel parle Marx est celui de l'ouvrier, et sa description matérielle nous fait frémir aujourd'hui encore autant qu'un roman de Zola. L'aliénation, écrit-il, produit « d'un côté le raffinement des besoins et des moyens de les

³ L. Bourgeois, *Solidarité. L'idée de solidarité et ses conséquences sociales* (1896), Le Bord de l'eau, 2008, p. 76.

⁴ *Ibid.*, p. 87 ; G. Haarscher, *Philosophie des droits de l'homme, op. cit.*, p. 35.

⁵ K. Marx, *Le Capital, Livre I* (1867), Gallimard, 1963, p. 885-954.

satisfaisant, de l'autre (du côté de l'ouvrier, ndlr) le retour à une sauvagerie bestiale, la simplicité totale, grossière et abstraite du besoin [...]. Même le besoin de grand air cesse d'être un besoin pour l'ouvrier. L'homme retourne à sa caverne mais elle est maintenant empestée par le souffle pestilentiel et méphitique de la civilisation, si bien qu'il ne l'habite plus que d'une façon précaire, comme une puissance étrangère qui peut chaque jour se dérober à lui, dont il peut chaque jour être expulsé s'il ne paie pas »⁶.

Des recherches récentes continuent à prétendre que le matérialisme de Marx est un économisme⁷. Nous avons montré pour notre part qu'il était en réalité une sociologie très exigeante⁸. Il veut consister, pour ainsi dire, en un plongeon direct dans les affres de la misère prolétaire de l'époque. Il tente de nous faire palper des doigts les étoffes trouées et sales des ouvriers, de nous faire goûter l'âpreté de leur quotidien à base de pommes de terre aigres, de nous faire sentir le froid glacé qui s'infiltrait dans les corons mal chauffés, de nous faire comprendre la violence et le désespoir de l'alcoolisme, l'horreur de l'esclavage des femmes et des enfants dans les mines. En cela, aurait dit Lefort, le matérialisme de Marx veut être, pure « exposition⁹ ». Rien de plus, rien de moins, même dans les textes comme le *Manifeste du Parti Communiste* que l'on prend à tort pour de la pure idéologie ou de la propagande. Ce matérialisme-là dénonce au même titre que les conditions du salariat les conditions de vie des femmes, des enfants ou de la minorité qu'était à l'époque le lupen-prolétariat qui servait souvent de chair à canon. Et les principes de cette dénonciation sont inscrits immédiatement dans les conditions matérielles des vies misérables, pas dans le ciel abstrait et immuable des Droits de l'homme ou du Solidarisme.

Bien entendu ces principes ouvrent une porte vers eux, mais ceux-ci sont alors à entendre comme des universaux concrets, émergeant d'événements particuliers, comme nous le verrons dans la quatrième partie de notre enquête en évoquant la Commune de Paris (1871). Ils donnent une prise sur les réalités vécues des ouvriers, des réalités qui sont grosses par ailleurs de rapports sociaux associatifs, mutuellistes et coopérativistes, qui offrent des micro-exemples d'organisations politiques alternatives et plutôt libertaires. Ces micro-exemples s'élaborent *ici et maintenant* – dans la contingence et l'enchevêtrement de vies auxquelles on ne donne pas immédiatement et facilement sens – plutôt que dans le ciel des idées, comme c'est le cas des théories des socialismes utopiques ou doctrinaires de Cabet, Fourier et quelques autres (partie 5 de l'étude).

L'homme et ses caractéristiques naturelles lui ouvrant autant de droits deviennent, dans la logique purement humaniste, de nouvelles transcendances, des spectres, des fantômes. Ils remplissent le rôle du sujet de la « loi morale » que Kant, puis Feuerbach et enfin Bourgeois héritent en fait du christianisme, verrons-nous dans une septième partie. Le solidarisme comporte, par devers lui, une **dimension idéaliste**. Il s'y « manifeste un désir de juger ce qui existe à partir d'une référence “au-delà” » qui reste abstraite (la solidarité pour Bourgeois, les droits de l'homme pour d'autres). Pour Marx la *société actuelle* se juge et se critique à partir de ce qu'elle contient, à partir de *la société existante*, dans la contingence.

⁶ K. Marx, *Manuscrits de 1844* (1844), Garnier-Flammarion, 1997, p. 186.

⁷ S. Heine, *Oser penser à gauche. Pour un réformisme radical*, Aden, 2010, p. 138 ; R. Keucheyan, *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, La Découverte, 2010, p. 119 et 125.

⁸ B. Frère, *Le nouvel esprit solidaire*, Desclée de Brouwer, 2009.

⁹ C. Lefort, « Relecture du Manifeste communiste », in *Essais sur le politique*, Seuil, 1986, p. 195-212.

Ce matérialisme marxiste que je tâcherai de faire jouer au-delà des idéalismes ici évoqués, est aussi proche de Deleuze, Foucault ou Derrida, qui me permettra de conclure. Il s'agit d'un matérialisme qui « s'efforce de faire persévérer ce qui existe, de l'amener à un maximum de vie et de puissance en le libérant des tribunaux imaginaires », fussent-ils ceux des Droits de l'homme ou de la solidarité¹⁰. « Ce qui existe » c'est par exemple, les tentatives associatives et coopératives politiques de la Commune de Paris.

La tentative est ardue car hasardeuse : éviter de se référer à quoi que ce soit, si ce n'est à des événements concrets, pour exiger des droits nouveaux, chercher à donner de la puissance à des désirs, à des formes de vie existantes d'ores et déjà politiques, aider tel ou tel groupe social à accéder à la capacité d'énoncer de façon articulée sa situation plutôt que de la laisser à l'état de *pathos* suscitant l'indignation humaniste, et la charité solidaire... voici autant de tâches dont on ne sait sur quel modèle politique elles déboucheront, puisqu'elles ne se théorisent que dans la contingence, sans points de référence absolus, sans fondements ni horizons aucuns, dans une forme de « messianique sans messianisme ». Deleuze dirait que le sujet n'existe que « comme forme dérivée et contingente ». Foucault dirait que « l'homme n'est pas une vérité éternelle mais une configuration historique » dont l'avenir est incertain. Bensaïd et Derrida diraient qu'il est ouverture aux possibles, lesquels ne sont pas moins réels que le réel. On peut préférer cette incertitude à l'apaisement que constitue la référence salvatrice à des caractéristiques humaines érigées en « droits naturels et éternels ». Mais cette incertitude est aussi la promesse de la démocratie qui, sans garant aucun, s'élabore imparfaitement, d'événements en événements, sans connaître son propre horizon.

1. Solidarisme et individualisme : deux lois naturelles pour une morale de l'humanité

Léon Bourgeois n'est pas Adam Smith, et il serait tout à fait erroné de le classer parmi les tenants de la pensée économique libérale néoclassique de son temps comme par exemple Vilfredo Pareto ou Léon Walras, qui travaillent alors à indiquer que l'équilibre social ne peut être atteint que par le respect d'une concurrence libre et non faussée dans la recherche du profit. Cependant, sa démarche a ceci d'originale qu'elle ne cherchera pas véritablement à infirmer les prémices de l'individualisme néoclassique mais plutôt à leur en adjoindre d'autres, solidaristes, qui doivent tout autant valoir pour lois naturelles.

Contre les socialistes marxistes, Bourgeois reconnaît aux économistes d'avoir bien vu que la propriété est un phénomène naturel chez l'homme. Il écrit à ce sujet qu'elle « est, comme la liberté elle-même, un droit inhérent à la personne humaine ; la propriété individuelle n'est pas seulement une conséquence de la liberté, elle en est aussi la garantie : ce caractère du droit à la propriété est donc un absolu »¹¹. On le voit, Bourgeois s'inscrit d'emblée dans une **théorie naturaliste des droits de l'homme**.

Ce sont d'ailleurs les sciences naturelles qui nous amènent à justifier la concurrence pour

¹⁰ E. Delruelle, *L'humanisme : inutile et incertain ?*, Bruxelles, Labor, 1999, p. 84.

¹¹ L. Bourgeois, *Solidarité, op. cit.*, p. 54.

la propriété, nécessaire à la survie : « Les découvertes des sciences naturelles, dans la seconde moitié du XIX^e siècle ont apporté tout d'abord à la thèse individualiste des arguments puissants. Les lois de la lutte pour l'existence semblaient donner à la fois l'explication et la justification de la concurrence sociale. Les individus, les types spécifiques sont dans la nature à l'état de concurrence perpétuelle. [...] Le progrès des sociétés est du même ordre que le progrès des espèces : la concurrence économique n'est qu'une des formes de la concurrence vitale. »¹²

Bourgeois reconnaît qu'il n'est pas possible de porter atteinte à cette « loi naturelle » que représente la recherche de propriété individuelle et de profit : les causes et les effets dans l'ordre économique sont même « nécessaires » ajoute-t-il. Ils sont un « fait ». Et c'est la raison pour laquelle les économistes ont raison de soumettre à la science des « faits économiques » toute tentative de remède. En revanche, il est possible de domestiquer les effets de cette force naturelle qu'est la concurrence, comme d'ailleurs ont été asservies bien d'autres forces naturelles. Comment ? En se mettant à l'écoute de cette autre règle ressortissant du droit naturel : la solidarité¹³.

Pour en attester, Bourgeois se met à nouveau à l'écoute des sciences naturelles : la solidarité existe dans la nature au même titre que l'individualisme et la recherche de profit personnel. Il cite à ce sujet les observations de Charles Gide : « La solidarité est d'une importance capitale dans les sciences naturelles, c'est un fait au même titre que la lutte de tous contre tous puisqu'elle caractérise la vie¹⁴ ». La concurrence existe, certes, mais, de façon non moins naturelle, la solidarité peut exister entre plusieurs individus de la même espèce dans la nature dans le but d'assurer la survie collective. C'est d'ailleurs ce constat qu'appuie, en l'étayant, l'auteur anarchiste Kropotkine, cité par Bourgeois. En se penchant aussi sur la coopération d'espèces différentes comme celles des abeilles et des fourmis¹⁵, de différents oiseaux¹⁶ et de plusieurs mammifères¹⁷, il montre, contre Darwin, qu'il est possible de s'associer contre un même prédateur, contre un même péril naturel, pour **améliorer son bien-être alimentaire** ou pour **améliorer son bien-être social**.

On le voit, la re-caractérisation de l'homme à l'état sauvage comme étant potentiellement également un « bon » sauvage est un désir partagé à l'époque. La solidarité est une loi de l'évolution au même titre que celle de l'individu libre poursuivant son intérêt (la survie pour les biologistes, l'intérêt économique pour les individualistes qui appliquent cette « loi » biologique de l'évolution à la société).

À chaque argument individualiste un contre-argument « solidariste » est donc avancé¹⁸.

¹² *Ibid.*, p. 61.

¹³ *Ibid.*, p. 58-60.

¹⁴ *Ibid.*, p. 63.

¹⁵ P. Kropotkine, *L'entraide* (1902), Bruxelles, Agone, 2008, p. 33-39.

¹⁶ *Ibid.*, p. 39-56.

¹⁷ *Ibid.*, p. 56-69.

¹⁸ « Dans l'histoire des sociétés comme dans celle des espèces, on a reconnu que la lutte pour le développement individuel est la condition première de tout progrès; que le libre exercice des facultés et des activités personnelles peut donner seul le mouvement initial ; enfin que plus s'accroît cette liberté première de chacun des individus, et se fortifie, par l'accroissement de ses activités physiques, psychiques et morales, ce moteur premier de toute action sociale, plus l'action sociale en peut et doit être à son tour accrue. Mais on a reconnu en même temps que, si ces forces individuelles sont livrées à elles-mêmes, leur énergie, même parvenue à son plus haut point d'intensité, n'est

Bourgeois procède de manière à ce qu'il devienne possible de concéder raison aux uns et aux autres plutôt qu'en cherchant à assurer une quelconque réfutation. Économistes libéraux et socialistes auraient donc respectivement raison dans leur naturalisme respectif. Car Bourgeois demande : « Y a-t-il une contradiction entre cette loi de la solidarité des êtres et la loi du libre développement de l'individu que la biologie a aussi nettement et définitivement établie et que les théories individualistes voient au fondement de toute évolution » ? Non, répond-t-il, bien au contraire, chacune d'elles, isolément, est insuffisante. Ces deux forces naturelles doivent se coordonner. Leur coordination est une condition nécessaire et suffisante : elle autorise l'action commune. « Ainsi se dégage la vérité définitive : des activités individuelles isolées croissent lentement ; opposées, elles s'entre-détruisent, juxtaposées, elles s'additionnent : c'est le concours des actions individuelles qui donne la loi synthétique de l'évolution biologique universelle.¹⁹ »

« Dans l'histoire des sociétés comme dans celle des espèces, la lutte pour le développement personnel (le libre exercice des facultés et des activités personnelles) est la condition de tout progrès. Mais en même temps, si ces forces individuelles sont laissées à elles-mêmes, leur énergie ne suffira pas à maintenir l'individu lui-même dans un état durable de prospérité et de sécurité.²⁰ »

Seule l'association avec les autres peut ainsi assurer au développement personnel de se poursuivre.

« Ainsi la loi de solidarité des actions individuelles finit par apparaître dans les sociétés humaines avec le même caractère qu'entre les vivants, c'est-à-dire non comme une cause de diminution, mais comme une condition du développement, non comme une nécessité extérieure imposée mais comme une loi d'organisation indispensable à la vie, non comme une servitude mais comme un moyen de libération.²¹ »

Il faut donc obéir à cette loi naturelle qu'est la solidarité de façon strictement kantienne, achève Bourgeois : en la respectant telle une loi, par respect pour la loi²². Elle est, du point de vue moral, un peu à la manière de ce que promeut l'éthique des Droits de l'homme, le plus petit dénominateur commun de toutes les morales, qu'elles soient celles de Jésus, de Spinoza, de Socrate, de Moïse, ou d'Allah. Et à ce titre, « la législation positive ne sera que l'expression de l'association, basée sur l'observation de ce qui se passe à l'ordre naturel »²³. Elle ne crée pas le droit, elle l'observe. Le droit positif et les droits de l'homme doivent respecter le droit naturel et ses maximes principales (propriété, solidarité, liberté, etc.).

Cette conception des relations sociales de Bourgeois est, concédons-le, quelque peu idéaliste et pacifiante. Dans tous les cas elle se prévaut de l'ordre établi, naturel, et laisse entendre qu'il n'est pas nécessaire de vouloir transformer celui-ci par l'action politique. Rien ne doit faire obstacle à la liberté des individus puisque c'est naturellement qu'elle se verra adjointe à celle des

pas seulement impuissante à produire des combinaisons sociales de quelque importance et de quelque durée : elle ne suffit pas à maintenir l'individu lui-même dans un état durable de prospérité, de sécurité, voire d'existence » (L. Bourgeois, *Solidarité, op. cit.*, p. 68-69). Nous sommes ici clairement dans une pensée d'inspiration hobbesienne : les hommes s'associent mais uniquement parce qu'il serait trop dangereux et moins profitable de rester de sauvages individu(aliste)s à l'état de nature.

¹⁹ L. Bourgeois, *Solidarité, op. cit.*, p. 66-67.

²⁰ *Ibid.*, p. 69.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 73.

²³ *Ibid.*, p. 81.

autres, venant spontanément à l'association pour la renforcer²⁴. La liberté sociale ne porte pas atteinte à la liberté individuelle, loin de là. En en autorisant le prolongement, elle lui assure d'inébranlables garanties. Il suffit de se contenter de respecter la loi naturelle qui est aussi loi morale souveraine.

Le désir de socialité est un désir naturel qui nous conduit vers les autres, quelles que soient leurs caractéristiques respectives. Car nous ne sommes pas tous dotés des mêmes talents à l'état de nature. Et s'il existe des inégalités naturelles entre les êtres (les sauvages, les femmes, etc.), ces inégalités ne sont pas graves, semble dire Bourgeois, puisque nous sommes de toute façon tous redevables les uns des autres. Le droit positif ne doit pas les corriger mais se contenter de ne pas les renforcer : « les inégalités naturelles seront les seules causes d'une différence qui ne devra jamais être accrue par une inégalité de droits »²⁵.

Du coup tout se passe comme si les forts allaient naturellement assumer les charges qui sont les leurs à l'égard des faibles. Comme si ces mêmes puissants allaient reconnaître que ces faibles sont leurs égaux dans l'association. Plus aucune lutte ne semble nécessaire, comme en atteste encore son passage au sujet de l'association commerciale :

« Dans une entreprise, les individus établissent un ensemble de liens et d'accords, d'obligations réciproques auxquelles ils reconnaissent ce double caractère d'être en fait les meilleurs moyens d'atteindre le but, de réaliser l'objet pour lequel ils se sont réunis, et d'être en droit, combinés de telle manière qu'aucun des associés n'en éprouve de dommages ou n'en obtiennent d'avantages particuliers, que chacun prenne équitablement sa part de charges et de bénéfices, de profits et de pertes, et qu'ainsi se trouvent à la fois réalisées les conditions naturelles, nécessaires, d'une entreprise Commune. »²⁶

Mais qui contrôle et en fonction de quelles normes ? Posées par qui ? Qui est le propriétaire du capital dans l'association commerciale ? Et des outils de production ? De la sorte, sous couvert de « solidarité », le patron peut envisager comme légitime de diminuer le salaire du travailleur qui, n'ayant pas assez produit (et donc rempli sa part de charge dans l'association), doit assumer que l'entreprise souffre de sa paresse ou de son manque de performance. Dans le même ordre d'idée, c'est toujours en arguant de la solidarité nationale qu'il faudrait accepter de travailler plus vieux, pour des salaires moindres, avec une couverture médicale plus faible. La sauvegarde de la sécurité sociale et la bonne gouvernance de l'État, « en bon père de famille », sont à ce prix.

Aucun contenu politique n'est donné à la notion de solidarité : elle peut justifier à peu près tout puisqu'elle n'est pas portée par des individus qui, en ayant une définition politique précise en fonction d'intérêts communs bien identifiés en situation, essaieraient de l'imposer dans un champ de lutte et d'opposition. Le solidarisme est à Bourgeois ce que la déclaration des Droits de l'homme est à ses concepteurs : le reflet de consciences généreuses qui cherchent dans la fiction d'un homme à l'état de nature un idéal régulateur moral susceptible de présider partout au droit positif. La déclaration des Droits de l'homme n'a d'ailleurs pas d'autre but, de son propre aveu, que de servir d'idéal aux pays membres :

²⁴ *Ibid.*, p. 82.

²⁵ *Ibid.*, p. 87.

²⁶ *Ibid.*, p. 80.

« L'assemblée générale proclame la présente déclaration universelle des Droits de l'homme comme l'idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations afin que tous les individus et tous les organes de la société ayant constamment cette Déclaration à l'esprit, s'efforcent, par l'enseignement et l'éducation, de développer le respect des droits et libertés et d'en assurer, par des mesures progressives d'ordre national et international, la reconnaissance et l'application universelles. »²⁷

“Avoir à l'esprit” une règle ou un texte, c'est exactement la définition d'une morale : un précepte qui est inscrit dans ma conscience, qui regarde le rapport que j'entretiens avec moi-même, indépendamment de toute obligation ou sanction extérieure. Pour le reste, ajoutez la Déclaration, prenez votre temps (“adoptez des mesures progressives”) et ne craignez pas de devoir rendre compte de vos actes »²⁸.

2. Le solidarisme : un naturalisme évolutionniste et messianique?

Le point d'ancrage de *Solidarité* est la fameuse **dette sociale** théorisée par Bourgeois. Nous sommes tous redevables à la société : les hommes, contraints à l'association par le passé (loi naturelle) ont produit le meilleur de la société dans laquelle nous évoluons. À un point tel qu'ils sont prêts à reconnaître ce qu'ils lui doivent par un quasi-contrat, *a posteriori*²⁹. C'est là le parti pris évolutionniste délicat que pointe judicieusement M.C. Blais dans son introduction et qui laisse entendre d'erechef que les inégalités se justifient ou ne doivent pas faire l'objet de lutte, puisque nous évoluons sans cesse vers un mieux. L'État n'est presque pas nécessaire pour faire respecter le quasi-contrat puisqu'il est par nature vertueux et minimal. À son sujet « la seule loi positive qu'il soit en droit d'édicter est celle l'autorisant à assurer par des sanctions impératives l'acquittement de la dette sociale, l'exécution de l'obligation qui résulte pour chacun des hommes de son état de débiteur envers tous ». Mais ce faisant « il ne porte aucune atteinte à la liberté de l'individu » et d'ailleurs ne se mêle en aucun cas des « contrats passés entre particuliers »³⁰. Car en fin de compte, « la répartition de la dette sociale résulte de la nature »³¹, conclut Bourgeois. Et c'est spontanément que les humains s'y adonnent dans la solidarité. « Aucune puissance extérieure, aucune autorité politique ou sociale, État ou Société, ne peut intervenir autrement que pour reconnaître les conditions naturelles de cette répartition »³². L'État veille tout au plus à ce que la liberté individuelle soit respectée et qu'un minimum soit reversé à la société par ses débiteurs qui ont su faire fortune.

La démocratie de Bourgeois est une **démocratie libérale** qui a commencé à éclore et qui tend, de par son évolution, vers son **achèvement dans la perfection solidariste**. Telle est la promesse messianique de son ouvrage.

C'est appuyé sur ce messianisme solidariste que Bourgeois nous semble mettre fin à

²⁷ Préambule à la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789).

²⁸ E. Delruelle, *L'humanisme : inutile et incertain ?*, Bruxelles, Labor, 1999, p. 11.

²⁹ « L'association permettant aux individus de développer plus librement leurs facultés, l'humanité n'a cessé de progresser vers un mieux. Tout homme au lendemain de sa naissance prend possession de ce monde meilleur. » (L. Bourgeois, *Solidarité*, *op. cit.*, p. 91-92).

³⁰ *Ibid.*, p. 98.

³¹ *Ibid.*, p. 100.

³² *Ibid.*

l'Histoire, comme Hegel voulut le faire avant lui et comme de nombreux autres le feront après. Il y a bien une Terre promise chez Bourgeois, une Terre idyllique, démocratique et libérale, dans laquelle chaque individu trouvera l'équilibre parfait entre ses intérêts égoïstes légitimes et l'élan solidaire qui le lie à ses semblables. Certes, Bourgeois ne pouvait en rien prévoir les deux drames mondiaux de la première moitié du XX^e siècle et le flot d'autres horreurs modernes (les goulags, la révolution culturelle chinoise, Pol Pot, le Rwanda et les autres). Mais « leur accumulation ne démentirait en rien l'orientation idéale de la plus grande partie de l'humanité vers la démocratie libérale. Comme telle, comme *telos* d'un progrès, cette orientation aurait la forme d'une finalité idéale. Tout ce qui paraît la contredire relèverait de l'empiricité historique »³³.

Bourgeois préfigure à sa manière l'eschatologie chrétienne que Derrida soupçonnera chez Fukuyama presque un siècle plus tard. Leur logique respective renvoie au langage spiritualiste de la « bonne nouvelle ». Pour Fukuyama comme pour Bourgeois, l'idéal futur vers lequel nous cheminons est à l'image de ce que porte l'homme en lui, à titre de fondamental anthropologique depuis la nuit des temps. Il est un être *naturellement* dépositaire et destinataire des droits à la propriété et à la solidarité, qui a commencé à réaliser la société parfaite³⁴.

Cette eschatologie messianique permet à Fukuyama aujourd'hui, comme à Bourgeois hier, de fermer les yeux sur l'urgence de la lutte politique pour glorifier l'action morale respectueuse de la « nature humaine » par un tour de passe-passe :

« D'une part il accrédite une logique de l'événement empirique dont il a besoin quand il s'agit de constater la défaite enfin finale des États dits marxistes (ou des Sociétés d'ancien régime non démocratiques pour Bourgeois) et de tout ce qui barre l'accès à la Terre promise des libéralismes économiques et politiques teintés de solidarité. Mais d'autre part, au nom de l'idéal transhistorique et naturel, il discrédite cette même logique de l'événement empirique, il doit la suspendre pour ne pas mettre au compte de cet idéal et de son concept ce qui précisément le contredit de façon si cruelle : en un mot tout le mal, tout ce qui ne va pas bien dans les États capitalistes et dans le libéralisme, dans un monde dominé par des forces étatiques ou non, dont l'hégémonie est liée à cet idéal prétendument transhistorique ou naturel. »³⁵

On peut ainsi légitimer l'égoïsme du *trader* – sur lequel on fermera les yeux – tout en adulant son engagement benévole et solidaire du dimanche matin auprès des sans-logis de New-York – correspondant à l'idéal transhistorique qui doit encore s'accomplir pleinement. On peut aussi se montrer compréhensif face à l'individualisme (loi naturelle) de l'actionnaire majoritaire de Total-Fina-Elf, tout en glorifiant le programme de microcrédit solidaire qu'il développe en Angola.

Il est probablement de la solidarité à aller chercher dans le prix Nobel de la paix reçu par Mohamed Yunus, lequel a élaboré un système de microcrédit au Bangladesh qui aide les petits paysans à s'extraire de la pauvreté. Il y aurait encore un bel élan solidaire dans le chef de PSA

³³ J. Derrida, *Spectres de Marx*, Gallilée, 1993, p. 99.

³⁴ Fukuyama parle aussi clairement que Bourgeois d'un état de nature chez l'homme. Quel est l'homme qui incarnerait au mieux le citoyen des démocraties libérales ? Il s'agit de l'homme en tant qu'Homme, déclare Fukuyama, lequel doit être la mesure de toute chose : le critère transhistorique et naturel. « Pour définir cette entité supposée naturelle, anhistorique et abstraite, cet homme en tant qu'Homme [...], Fukuyama prétend en revenir à ce qu'il appelle "le premier homme", c'est-à-dire l'homme naturel. » (*Ibid.*, p. 115)

³⁵ *Ibid.*, p. 117-118.

Peugeot-Citroën qui installe dans les couloirs de ses usines des machines à café Max Havelaar, issu du commerce équitable, ou qui finance, *via* sa fondation, des projets visant à promouvoir les droits de l'homme dans l'hémisphère-sud. Ce solidarisme-là est tout à fait compatible moralement avec le fait que PSA par ailleurs délocalise et licencie à tour de bras (ne devons-nous pas rester « compétitifs », ou « attrayants » pour les investisseurs ?) ou vise à diminuer une charge salariale handicapant sa productivité. Il est tout aussi compatible avec l'analyse concrète des situations « aidées » par la *Grameen Bank*, qui pratique des taux d'emprunts extrêmement élevés et contribue dans bien des cas à endetter davantage les paysans qu'à les aider, créant ce que Latouche a très justement appelé « un capitalisme aux pieds nus »³⁶. Il est enfin compatible avec le mouvement des « bonnets rouges », qui ont vu le MEDEF s'allier avec les salariés de l'agro-alimentaire breton contre des dispositions qui visaient à réduire l'impact écologique du trafic autoroutier français. Patrons et syndicats sont unis dans la solidarité, l'entente et la fraternité humaine consubstantielle et naturelle partagée par tous, pouvait-on presque entendre en tête de ce mouvement. Ceux qui n'étaient pas solidaires et qui apportaient de la contradiction, de l'opposition, du débat, bref, du conflit n'étaient pas entendus. C'était par exemple, les petits paysans locaux de la confédération paysanne, distribuant leur production localement, ne cherchant nullement à exporter à la consommation ou à transformer industriellement leur marchandise hors de France (pour l'y faire revenir ensuite dans les rayons des grandes surfaces). Ceux-là ne s'opposaient en rien à ce projet (bien mince) qui prenait enfin l'écologie aussi au sérieux que la sainte croissance. Mais ils n'étaient pas solidaires au sens moral, vague, désincarné et naturaliste du terme entendu plus haut.

À n'en pas douter tout le monde s'autorise aujourd'hui de la solidarité de la même façon que des Droits de l'homme. Reposant sur l'élan solidaire vers autrui que nous pouvons et devons réaliser à l'égard des autres, « ils sont en quelque sorte un supplément d'âme, une sorte de messe du dimanche. Tout le monde s'accorde à parler leur langage »³⁷. L'aumône que je fais au pauvre restera admirée tel un élan solidaire, un acquittement de la dette sociale, cela alors même que je jouis largement plus que lui, surtout si je suis aisé, du droit de propriété individuelle dont il est en théorie tout autant dépositaire que moi.

En définitive, la force de Bourgeois est d'avoir montré que **le même homme est tout aussi apte à l'égoïsme qu'à la solidarité**, ce qui n'est pas rien, reconnaissons-le, à l'époque où les théories de l'*homo-oeconomicus* deviennent largement majoritaires dans les sciences humaines. Mais sa faiblesse est d'avoir fait de l'une et l'autre de ces possibilités (égoïsme/solidarité) des états de faits de nature auxquels ils conviendrait de se soumettre, à la manière dont aujourd'hui, une éthique des droits de l'homme exige que l'on se soumette à toute une série de prescriptions morales en vertu de notre nature humaine, tout en composant largement avec des comportements économiques dont on sait les ravages humains qu'ils provoquent.

Les notions de solidarité, de liberté, d'égalité ou les Droits de l'homme tels qu'ils sont célébrés actuellement ne constituent pas un projet de société suscitant l'adhésion ou le rejet, mais une **éthique élémentaire** appelant à la compassion envers tout être humain considéré comme une victime potentielle à l'égard de laquelle nous sommes comptables et redevables de ces

³⁶ S. Latouche, « L'oxymore de l'économie solidaire », *L'alter-économie. Quelle « autre mondialisation ? »*, Revue du MAUSS, n° 21, 2003, p. 145-150.

³⁷ E. Delruelle, *L'humanisme...*, *op. cit.*, p. 20.

valeurs. Une telle éthique est fatalement consensuelle : qui ne désire pas pour chacun le minimum vital, le bien-être, la dignité ? Qui n'est pas indigné par le meurtre, la torture, la famine, l'humiliation, la solitude ? Le solidarisme, comme la pensée des Droits de l'homme peut sembler, sous cet aspect, une morale du bon sentiment et non une politique de luttes, de débats contradictoires.

« Cette morale-là se définit par l'“humanitaire”, la “solidarité”, la “nature humaine” et cela, ajoute-t-on souvent, en dehors de toute considération idéologique, par delà l'opposition entre la droite et la gauche. Mais observons que la même morale, ou pourrait-on dire également, la même idéologie, se réclame aussi du réalisme et de l'efficacité. La cité nous répète-t-on, doit être dirigée comme une entreprise. Il faut être réaliste, pragmatique dans la “gestion” des problèmes socio-économiques. Attention aux grands équilibres, à la compétitivité des entreprises, aux critères de convergence européens,... Ici non plus il n'y a pas d'idéologie qui tienne, droite et gauche sont dépassées. Telle est la pensée aujourd'hui dominante : à la fois droit-de-l'homme et gestionnaire. Un équilibre bien pesé entre éthique et réalisme, entre humanisme et efficacité. »³⁸

Il faut prendre des mesures écologistes mais les abandonner dès lors qu'elles risquent d'attenter à la croissance industrielle d'une région. Il faut aider les pauvres comme nous l'enseignent les Droits de l'homme, mais sans pour autant construire avec eux une alternative aux règles du marché qu'ils subissent de plein fouet. Il faut être charitable et solidaire comme nous l'enseigne le solidarisme, mais sans pour autant questionner les raisons pour lesquelles ne diminue pas le nombre de personnes qui ont besoin de notre charité et de notre solidarité.

3. Marx : ni solidarisme ni droit-de-l'homme

Je voudrais à présent m'attacher à montrer en quoi, selon moi, Marx reste aussi plus prometteur pour élaborer une théorie politique de l'association ou de l'économie solidaire, inspiré de la lecture qu'en fait Derrida depuis sa philosophie de l'événement. En effet, nous allons le voir, pour Marx, « l'homme n'est rien par nature, il est ». Il est actions et passions mêlées, égoïste et solidaire, certes, mais sans que ce ne soit là des caractéristiques d'un quelconque état de nature ni même ses seules caractéristiques. Et il peut être tout autre chose encore. Les hommes peuvent et doivent être détenteurs des droits qu'ils se déclarent, mais ils incarnent alors ces droits de façon tellement variée qu'aucun trait discursif et descriptif ne peut être aisément arrêté dans une Déclaration. Il n'est rien d'autre que ce qu'il fait, ses actions trouvant à être qualifiées, nommées *a posteriori* par de la parole politique.

Marx écrit, dans *La question juive*, que le biais initial de la Déclaration des droits de l'homme est d'avoir déclaré des Droits de l'Homme immuable, plutôt que des droits du Citoyen politique qui se transforme en fonction des événements qu'il suscite et subit dans le même temps. À ce stade non loin de Bourgeois, Marx entend en effet prouver que l'homme des Droits de l'homme n'est que le bourgeois de « la société bourgeoise, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté » et qui entend par cette déclaration se fonder en nature³⁹. Il cite l'article 2 de la déclaration de 1789 : « Ces droits (les droits naturels et

³⁸ *Ibid.*, p. 32-33.

³⁹ K. Marx, *La question juive* (1843), 10-18, 1968, p. 37.

imprescriptibles) sont : l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété ». En quoi consiste la liberté ? « art. 6 : La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de tout faire qui ne nuit pas aux droits d'autrui ». Il s'agit donc pour Marx de

« [...] la liberté de l'homme considéré comme monade isolée, repliée sur elle-même [...]. La liberté ne repose pas sur les relations de l'homme avec l'homme mais plutôt sur la séparation de l'homme d'avec l'homme. C'est le droit de cette séparation, le droit de l'individu limité à lui-même. L'application du droit de liberté, c'est le droit de propriété privée. Mais en quoi consiste ce dernier droit ? Le droit de propriété est le droit qui appartient à tout citoyen de jouir de sa fortune et d'en disposer à son gré, sans se soucier des autres hommes, indépendamment de la société ; c'est le droit de l'égoïsme. C'est cette liberté individuelle, avec son application, qui forme la base de la société bourgeoise. Elle fait voir à chaque homme, dans un autre homme, non pas la réalisation mais la limitation de sa liberté [...]. Restent les autres droits de l'homme, l'égalité et la sûreté. Le mot égalité n'a pas ici de signification politique ; ce n'est que l'égalité de la liberté définie ci-dessus : tout homme est également considéré comme une telle monade basée sur elle-même [...]. Et la sûreté ? La constitution de 1793 dit, art. 8 : "La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés". »⁴⁰

La sûreté, déduit Marx, est « la notion sociale la plus haute de la société bourgeoise, la notion de la *police* (...). La notion de sûreté ne suffit pas encore pour que la société bourgeoise s'élève au-dessus de son égoïsme ; la sûreté est plutôt l'assurance de l'égoïsme »⁴¹. Aucun des prétendus droits de l'homme ne dépasse donc l'homme égoïste, l'homme en tant que membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé. L'homme est loin d'y être considéré comme un être générique ; tout au contraire, la vie générique elle-même, la société, apparaît comme un cadre extérieur à l'individu, comme une limitation de son indépendance originelle. Le seul lien qui les unisse, c'est la nécessité naturelle, le besoin et l'intérêt privé, la conservation de leurs propriétés et de leur personne égoïste.

On le voit, Bourgeois rejoindra Marx dans une certaine mesure puisqu'il considérera les Droits de l'homme trop abstraits et portant *a priori* sur un être isolé, une monade⁴². Mais dans une certaine mesure seulement. En effet, Bourgeois ajoutera à ces Droits de l'homme une composante qui lui semble essentielle : la solidarité. Mais cette solidarité il la fera ressortir du

⁴⁰ *Ibid.*, p. 38-39.

⁴¹ La démonstration sera encore déployée dans *Le 18 Brumaire...* : « Liberté personnelle, liberté de la presse, de la parole, d'association, de réunion, d'enseignement, des cultes, etc., reçurent un uniforme constitutionnel qui les rendait invulnérables. Chacune de ces libertés fut proclamée comme un droit absolu du citoyen français, mais avec cette réserve constante qu'elles étaient illimitées dans la mesure où seulement elles ne se heurtaient pas aux droits égaux d'autrui et à la sûreté publique ». Cette sécurité publique, pense Marx, n'est en fait pas publique. Elle est la sécurité du bourgeois propriétaire. L'histoire du premier empire, de la restauration et du second empire, qu'il voit naître sous ses yeux, pullule d'exemples où l'une ou l'autre de ces libertés fondamentales furent interdites. Et « dans tous les cas où (des) lois organiques interdirent complètement ces libertés aux autres classes, ou n'en permirent la jouissance que dans des conditions qui sont autant de pièges policiers, ce fut chaque fois uniquement dans l'intérêt de la "sûreté publique", autrement dit la sûreté de la bourgeoisie. C'est pourquoi, dans la suite, on put, des deux côtés se prévaloir de la Constitution (des Droits de l'homme), aussi bien les amis de l'ordre, qui supprimaient toutes ces libertés, que les démocrates, qui les réclamaient intégralement » (K. Marx, *Le 18 Brumaire* (1852), Le Livre de Poche, 2007, p. 137-138). Ailleurs Marx soulignera que si, durant sa brève existence, la Commune de Paris fut si admirable, c'est précisément également parce qu'elle « put s'extirper d'un modèle *policiér* de l'organisation sociale, en proposant une gestion de la ville expansive et non répressive, par la classe ouvrière, la vraie forme « politique » enfin découverte ». (K. Marx, *La guerre civile en France* (1871), Montreuil-sous-Bois, Science marxiste éditions, 2008, p. 73)

⁴² L. Bourgeois, *Solidarité, op. cit.*, p. 79.

droit naturel, au même titre que les autres droits. De son côté, Marx note que le caractère problématique des droits de l'homme n'est pas tant que des hommes se déclarent des droits, que du contraire. En revanche il relèvera qu'ils le font systématiquement en les rattachant à la « nature humaine », le premier législateur (il cite : « droits naturels et imprescriptibles »), comme Bourgeois le fera en leur adjoignant la solidarité ou la dette sociale.

Ainsi Marx s'étonne-t-il également que la Constitution de Pennsylvanie (art. 9, § 3), inspirée directement de 1793, avance que « tous les hommes ont reçu de la nature le droit imprescriptible d'adorer le Tout-puissant selon les inspirations de leur conscience⁴³ ». En définitive, conclut-il

« [...] avec les droits de l'homme, (l'homme) ne fut pas émancipé de la religion ; il a reçu la liberté religieuse. Il ne fut pas émancipé de la propriété ; il a reçu la liberté de la propriété. Il ne fut pas émancipé de l'égoïsme de l'industrie ; il reçut la liberté de l'industrie. L'homme des Droits de l'homme est donc l'homme tel qu'il est membre de la société bourgeoise : l'homme non politique apparaît nécessairement comme l'homme naturel. Les Droits de l'homme prennent l'apparence de droits naturels [...]. L'homme égoïste est le résultat passif, simplement donné, de la société décomposée, objet de certitude immédiate, donc objet naturel. La révolution politique (de 1793, ndlr) décompose la vie bourgeoise en ses éléments, sans révolutionner ces éléments eux-mêmes et les soumettre la critique. Elle est à la société bourgeoise, au monde des besoins, des intérêts privés, du droit privé, comme à la base de son existence, comme à une hypothèse qui n'a pas besoin d'être fondée, donc comme à sa base naturelle. Enfin, l'homme tel qu'il est membre de la société bourgeoise, est considéré comme l'homme proprement dit, l'homme par opposition au citoyen, parce que c'est l'homme dans son existence immédiate, sensible et individuelle, tandis que l'homme politique n'est que l'homme abstrait, artificiel. »⁴⁴

Il l'écrivait également dans *La Sainte Famille* :

« L'esclavage de la société bourgeoise constitue en apparence, la plus grande liberté parce que c'est apparemment l'accomplissement de l'indépendance individuelle, l'individu prenant pour sa liberté propre le mouvement anarchique des éléments de sa vie, qui lui sont devenus étrangers, comme par exemple la propriété, l'industrie, la religion, etc., et ce mouvement ne dépend plus des liens généraux, pas plus qu'il n'est guidé par l'homme. Cette pseudo-liberté signifie au contraire l'achèvement de son asservissement et de son inhumanité. Ici le droit (de l'homme, ndlr.) a pris la place du privilège. »⁴⁵

L'on fait donc croire aux hommes qu'ils sont reconnus dans ce qu'ils possèdent et croient ici et maintenant. Formidable, se dit le pauvre : je suis l'heureux propriétaire de quelques biens de misère (ma maison et mes outils appartenant pour leur part aux actionnaires de ma firme) et je suis libre de croire en la promesse que me fait Dieu : le bonheur dans l'au-delà de la misère que je rencontre sur cette terre. Je suis le libre dépositaire de tout ceci, pourquoi engager une lutte politique qui ne serait qu'artificielle au regard de ces droits naturels qui me sont confirmés ?

Une telle question, ironiquement posée, n'inquiéterait pas Bourgeois, qui pourrait rassurer

⁴³ K. Marx, *La question juive*, op. cit., p. 36.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 43. Sur la critique des Droits de l'homme comme justification de la religion, de la propriété privée ou de l'entreprise privée comme forme contemporaine d'esclavage dans les États modernes : voir aussi K. Marx, F. Engels, *La sainte famille* (1845), Éditions Sociales, 1972, p. 138-139.

⁴⁵ K. Marx, F. Engels, *La sainte famille*, op. cit., p. 142.

ce miséreux en lui rappelant que la dette sociale que les autres entretiennent à son égard est son **droit à la solidarité élémentaire**. L'expression de celle-ci ne pourrait donc qu'être imminente, éventuellement sous la forme de l'obole ou de la charité (puisque, rappelons-le, l'État ne doit pas se mêler des contrats passés entre particuliers, comme par exemple entre un travailleur précaire et un employeur).

4. L'événement coopératif de la Commune de Paris

Pour Marx cette question a du sens, mais le raisonnement initial doit être retourné : l'homme artificiel et moral est celui des droits de l'homme, l'homme concret étant l'homme politique qui ne se justifie pas de droits naturels, mais qui cherche à en vivre pour les amener au surgissement politique revendicatif et à la parole.

Ainsi par exemple, c'est très exactement comme surgissement ou événement politique, plutôt que comme droit naturel ou comme utopie humaine à réaliser que les droits de l'homme se sont donnés à voir lors de la Commune de Paris.

« Les travailleurs n'attendaient pas de miracles de la Commune. Ils n'avaient pas d'utopies, toutes prêtes à introduire par décret du peuple. Ils savaient que pour réaliser leur émancipation et atteindre par cela cette forme supérieure vers laquelle tend la société moderne par toutes ses forces économiques, ils auraient à traverser de longues luttes et une série de phases historiques qui transformeraient les circonstances et les hommes. Ils n'avaient pas d'idéal à réaliser ; ils avaient à dégager les éléments d'un monde nouveau que porte dans ses flancs la vieille société en délabrement.⁴⁶ »

Quels sont ces éléments pratiquement dégagés par les ouvriers de la Commune durant sa brève existence ? Marx relève que les conseillers municipaux furent durant cette période élus au suffrage universel (ce qui atteste que, s'opposant à la démocratie parlementaire bourgeoise, il n'était pas pour autant antidémocrate) et surtout « responsables et révocables à court terme⁴⁷ ». La Commune qui n'était pas un corps parlementaire mais travailleur (ses conseillers municipaux étaient pour la plupart issus de la classe ouvrière) changea la police en agent responsable et toujours révocable de la commune, sans plus être l'agent du gouvernement central.

« Tous les employés des diverses branches de l'administration furent placés dans le même cas et tous, depuis les membres de la Commune jusqu'aux plus simples employés, furent payés au taux du salaire du travailleur. Les droits acquis et les frais de représentation des hauts dignitaires de l'État disparurent avec les hauts dignitaires eux-mêmes. Les fonctions publiques cessèrent d'être une propriété particulière des agents du pouvoir central. Non seulement l'administration municipale, mais encore toute l'initiative qui avait appartenu jusqu'alors à l'État, fit retour aux mains de la Commune [...]. Tous les établissements d'instruction publique furent ouverts gratuitement au peuple et purifiés de toute ingérence d'Église et d'État. Ainsi l'instruction devint accessible à tous, et la science elle-même fut débarrassée des chaînes que lui avaient imposées les préjugés de classe et l'oppression du gouvernement. Les fonctionnaires judiciaires devaient être dépouillés de cette fausse indépendance qui masquait leur abjecte servilité envers tous les gouvernements successifs auxquels ils prêtaient des serments de fidélité successivement violés. Comme tous les autres

⁴⁶ K. Marx, *La guerre civile...*, *op. cit.*, p. 74.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 69.

serviteurs publics, les magistrats et les juges devaient être électifs, responsables et révocables.⁴⁸ »

L'organisation de l'État, ou plutôt d'un pays, devait idéalement, poursuivait Marx, devenir fédérale et ce dans un sens tout à fait libertaire, comme le relève Bensaïd⁴⁹. Dans chaque grand centre industriel de France, le gouvernement centralisé devait céder la place au gouvernement des producteurs par les producteurs. De même « les communes rurales de chaque arrondissement administreraient leurs affaires communes au moyen d'assemblées de délégués réunis au chef-lieu, et ces assemblées enverraient à leur tour à la délégation nationale à Paris des délégués révocables et liés à leurs électeurs par un mandat impératif »⁵⁰ :

« La grande mesure sociale de la Commune fut son existence même. Ses mesures spéciales ne pouvaient qu'indiquer les tendances d'un gouvernement du peuple par le peuple. Telles furent : l'abolition du travail de nuit des garçons boulangers ; la défense, sous diverses peines, aux patrons de réduire le salaire de leurs ouvriers en leur infligeant des amendes sous divers prétextes, pratique par laquelle le patron se fait législateur, juge, receveur pour escamoter l'argent ; la remise aux associations ouvrières, moyennant indemnité, de tous les ateliers ou fabriques en chômage, soit que leurs capitalistes respectifs se fussent enfuis, soit qu'ils eussent préféré se mettre en grève. »⁵¹

La plupart de ces mesures ont effectivement vécu sous la Commune durant les deux courts mois de son existence et pour la plupart eurent à peine le temps d'être appliquées avant que celle-ci ne soit réprimée par Thiers qui avait reçu le blanc seing du Parlement⁵². Il ne nous appartient pas de tirer des conclusions expéditives. Naturellement, bien des principes relevés par Marx ci-dessus parmi les édits de la Commune, se seraient, avec le temps, usés et corrompus dans la pratique. Bien évidemment, certains d'entre eux pouvaient risquer de déborder sur des conséquences imprévisibles et éventuellement critiquables. Mais c'est bien là l'intérêt de droits qui surgissent lorsque des hommes se les décrètent : ils sont ouverts, pur surgissement à l'inconnu comme dirait Derrida.

Et c'est bien pour cela que les Droits de l'homme, en ce comprises la solidarité ou la dette sociale ajoutées par Bourgeois, peuvent avec Marx devenir un projet politique plutôt qu'une éthique. On peut avec lui

« [...] déplacer le centre de gravité des Droits de l'homme de l'énoncé à l'énonciation (c'est-à-dire la revendication). Fait alors sens en eux non pas la représentation d'une nature humaine fixée dans une série d'énoncés, mais l'aventure qui s'ouvre du fait que des hommes se déclarent mutuellement et publiquement leurs droits. Les Droits de l'homme politique ne constituent pas un ensemble de valeurs intangibles, un sol moral stable pour la société ; ils ouvrent au cœur de celle-ci un débat sans terme ni garant. C'est pourquoi leur formulation n'est pas fixe mais épouse les contours d'une histoire qu'elle contribue à façonner. »⁵³

Ils n'ont pas le même sens lorsqu'ils surgissent de la Révolution française que lorsqu'ils sont mobilisés dans les usines en grève au XIX^e Siècle, dans l'Amérique ségrégationniste, en mai 68, ou aujourd'hui, dans l'Europe de Schengen se fermant aux étrangers.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 69-70.

⁴⁹ D. Bensaïd, « Politiques de Marx », in K. Marx et F. Engels, *Inventer l'inconnu*, La fabrique éditions, 2008, p. 31.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ K. Marx, *La guerre civile...*, *op. cit.*, p. 78.

⁵² H. Lefebvre, *La Proclamation de la Commune*, Gallimard, 1965.

⁵³ E. Delruelle, *L'humanisme...*, *op. cit.*, p. 14.

Et ils n'ont pas le même sens dans l'ensemble de ces événements et au moment de l'événement de la Commune. Ils n'ont même pas grand-chose à voir avec ce qu'ils étaient initialement, lors de la révolution de 1791, lorsqu'ils furent énoncés dans une perspective plus individualiste. Cette perspective était d'ailleurs à l'époque tout à fait politiquement défendable : n'était-ce pas précisément les individus, tous les individus, y compris bourgeois, qui tombaient indistinctement sous le coup de l'arbitraire de l'Ancien Régime jusqu'alors ?

La Commune, si l'on veut, est donc un surgissement politique des Droits de l'homme qui s'est manifesté tout autrement que ce que suggéraient les mots de la Déclaration de 1793 (et même celle de l'ONU en 1948). Qu'est-ce que la possibilité, empruntée aux anarchistes, de la révocabilité des représentants du peuple si ce n'est un rappel permanent à ces représentants de la stricte limite de leur liberté à celle des citoyens qui les ont élus ? Qu'est-ce que l'égalité stricte des salaires pour les fonctionnaires, si ce n'est une autre déclinaison concrète de cette égalité, non vénérée mais rendue effective ? Que signifie la défense des patrons de réduire indûment les salaires ? Une déclinaison de la sécurité, pour la propriété ouvrière. Qu'est ce que la remise aux associations et coopératives ouvrières des ateliers et des fabriques ? Un exemple de propriété... socialisée et collectivisée plutôt que privée. Bref ce que nous retrouvons ici c'est effectivement, d'une certaine manière, des droits de l'homme. Mais il s'agit de droits de l'homme nés dans la pratique. Mieux : il s'agit de droits de l'homme immédiatement pratiqués et seulement rétrospectivement, potentiellement déclarés tels... assez loin donc des mots convenus de la Déclaration.

On peut dire que des droits de l'homme donc se donnent à voir en pratique à l'occasion de la Commune. Mais ils ne s'expriment pas comme idéaux. D'ailleurs, comme le répète Bensaïd, « la classe ouvrière n'espère pas de miracle de la Commune car elle n'a pas d'idéal à réaliser ou d'utopies toutes faites⁵⁴ ». Elle veut, par ses décrets, libérer ce qui se niche déjà dans la pratique ouvrière qui se vit.

Le déterminisme historique et économique dont on affuble trop souvent et trop rapidement Marx trouve vite ses limites. Ou, à tout le moins, doit-on parler de chaos déterministe avec Bensaïd : tout n'est pas possible mais il existe une pluralité de possibilités réelles entre lesquelles c'est la lutte qui tranche⁵⁵. « Les hommes, écrit Marx dans le *18 Brumaire*,

« font leur propre histoire mais il ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé. La tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants. Et même quand ils semblent occupés à se transformer, eux et les choses, à créer quelque chose de tout à fait nouveau, c'est précisément à ces époques de crises révolutionnaires qu'ils évoquent [...] les esprits du passé,

⁵⁴ D. Bensaïd, « Politiques de Marx », *op. cit.*, p. 44.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 98-99. Le présent, avec Marx, « n'est plus un maillon éphémère et évanouissant dans l'enchaînement du temps. Le passé ne contient plus en germe le présent, pas plus que l'avenir n'est son destin. Le présent est le temps de l'action et de la décision, où se jouent et se rejouent en permanence le sens du passé et celui de l'avenir. Il est le temps du dénouement entre une pluralité de possibles. Et la politique qui prime l'Histoire est précisément cet art du présent et du contretemps (Françoise Proust), autrement dit un art stratégique de la conjoncture et du moment propice ». C'est ce qu'a très bien compris Arendt. « A la prétention de faire l'Histoire, de contribuer, autrement dit, à l'accomplissement d'une fin programmée, (elle) opposait l'incertitude de l'agir politique. La substitution de l'Histoire à la politique élude en effet, à ses yeux, la responsabilité de l'action devant la *contingence désolante du particulier*. » (*Ibid.*, p. 100-101)

qu'ils leur empruntent leurs noms, leurs mots d'ordre, leurs coutumes, pour apparaître sur la nouvelle scène de l'histoire sous ce déguisement respectable et avec ce langage emprunté.⁵⁶ »

Mais les communards assument de donner à ce langage un poids susceptible de changer le cours de l'histoire : ils font passer des idées contenues dans la pratique (égalité salariale, etc.) à des idées déclarées tels des droits positifs, sans réellement savoir cependant s'ils font « bien » ou « mal ». Ainsi par exemple, de loin en loin, c'est parce qu'il y a eu cette interdiction faite aux patrons de diminuer indûment les salaires de ses employés qu'a, peut-être, existé un jour une loi sur le minimum salarial en France. Mais sur les barricades, qui eût pu le supposer ? De même aujourd'hui, et bien qu'elle soit loin d'une situation révolutionnaire, l'Allemagne d'Angela Merkel décidant d'instaurer un tel minima ne va-t-elle pas voir son économie chanceler ? Les résultats d'une action nous échappent toujours en partie. Comme le disait Raymond Aron, « les hommes font l'histoire mais ils ne savent pas l'histoire qu'il font. »

D'où vient le langage de la Commune, notablement anarcho-libertaire, de l'autogestion, de l'égalité salariale, de la révocabilité, etc. ? Dans quelles conditions matérielles émergent-elles ? Dans les coopératives et associations ouvrières. On a souvent pointé la façon dont Marx critiquait celles-ci, dès lors qu'elles se développaient en contexte capitaliste⁵⁷. Mais c'est pourtant là que se nichent ces éléments pour un monde nouveau. Il s'agit bien, d'une certaine manière, de coutumes passées auxquelles empruntent les communards et dont ils parlent avec des mots hérités des générations précédentes. Ce sont elles, entre autres, qui étaient tapies dans « la vieille société en délabrement ». Ces mots ne sont pas ceux de la Déclaration des Droits de l'homme ou du solidarisme, même si l'on peut les interpréter en ce sens, si l'on veut, à un très haut degré de généralité et de désincarnation.

5. Coopératives politiques contre coopératives utopiques

Les coopératives ont toujours été trop faibles pour assurer seules et par leur seule activité économique, la révolution économique. Mais elles n'en sont pas moins expressions révolutionnaires. D'ailleurs, disait déjà Marx dans *La lutte des classes en France*, sous la seconde République (1848-1852), « les coopératives ouvrières de production, tolérées comme sociétés purement commerciales, économiquement quasi inexistantes, devinrent politiquement autant de moyens de cimenter le prolétariat »⁵⁸. Ce qui n'est pas satisfaisant, c'est que la plupart d'entre elles se contentent de viser l'émancipation de leurs seuls membres, sans perspective politique.

Marx distingue en réalité la coopérative, d'où proviennent certains communards, de la coopérative telle qu'elle est soutenue par le socialisme qu'il appelle doctrinaire : le socialisme

⁵⁶ K. Marx, *Le 18 brumaire...*, *op. cit.*, p. 118. La contingence non-déterminée de l'action politique est très bien relevée par Emmanuel Barot, dans l'article qu'il rédige en guise d'introduction au *18 Brumaire* : chacun certes est dominé par l'histoire chez Marx, mais « ce n'est pas parce qu'il ne la fait pas, mais parce que d'autres, avant et maintenant la font aussi et parce que, pris dans un enchevêtrement de multiples relations sociales, les résultats de nos actions nous échappent toujours en partie. » (E. Barot, « D'un Napoléon à l'autre : l'intelligibilité d'un étrange présent », in K. Marx, *Le 18 Brumaire*, *op. cit.*, p. 66)

⁵⁷ B. Frère, « Une nouvelle voie pour le matérialisme politique. Remarques sur l'anthropologie négative de Marx et l'anthropologie positive de Proudhon », in *La revue du MAUSS* : « Que faire, que penser de Marx aujourd'hui ? », n°34, 2009, p. 243.

⁵⁸ K. Marx, *La lutte des classes en France* (1848-1850), Gallimard, 1994, p. 97.

utopique de Cabet, Saint Simon ou Fourier⁵⁹, ou le socialisme petit-bourgeois (les socialistes dits « du Luxembourg », comme Blanc). Le socialisme doctrinaire reste le socialisme de membres des classes dominantes, certes plus sensibles et éveillés que les autres, mais dominants quand même. Ils se contentent de rêver à l'émancipation locale des travailleurs par la coopérative, sans mesurer la force politique dont sont grosses ses pratiques autogestionnaires.

La coopérative des communards, écrit Marx,

« prétendait abolir cette propriété spéciale à une classe qui fait du travail de tous la fortune de quelques-uns. Elle voulait exproprier les expropriateurs, elle voulait faire de la propriété individuelle une vérité par la transformation des moyens de production, la terre et le capital, aujourd'hui instruments tout-puissants d'asservissement et d'exploitation du travailleur, en de simples instruments de travail libre et associé. Mais c'est du communisme, du communisme "impossible". Eh quoi ! Est-ce que les membres des classes dominantes qui sont assez intelligents pour voir que le système actuel n'est pas durable (les socialistes doctrinaires : Cabet, Blanc, etc., ndlr) ne sont pas devenus les malencontreux et bruyants apôtres de la production coopérative ? Si la production coopérative ne doit pas rester une chimère et un piège, si elle doit remplacer le système capitaliste, si les sociétés coopératives réunies doivent régler la production nationale sur un plan commun en la plaçant sous leur propre contrôle et mettre fin à l'anarchie constante et aux convulsions périodiques, conséquences fatales de la production capitaliste, que serait-ce, messieurs, sinon du communisme, du communisme "possible" ? »⁶⁰

On retrouve presque dans les mots de Marx les possibles de Bensaïd. Les coopératives soutenues et souvent créées par les socialistes doctrinaires (tels que les ateliers nationaux de Blanc⁶¹) en sont. Mais les coopératives ouvrières qui irriguaient la Commune en étaient d'autres. Et ces possibles-là, construits sur le socle des besoins ouvriers immédiats et des réponses que ces mêmes ouvriers leur apportent, faillirent remporter la lutte contre les gouvernements français et prussiens.

« Ainsi, tandis que l'utopie, le socialisme doctrinaire [...] qui escamote en imagination la lutte révolutionnaire des classes avec ses inexorables exigences, au moyen de petits artifices ou d'un gros sentimentalisme, tandis que ce socialisme doctrinaire, qui au fond, ne fait qu'idéaliser la société actuelle, en dessine une image sans ombres et voudrait imposer son idéal contre la société existante, tandis que le prolétariat abandonne ce socialisme à la petite bourgeoisie, il se groupe de plus en plus autour du socialisme révolutionnaire, autour du communisme.⁶² »

On relèvera ici une contradiction étrange sous la plume de Marx. L'une de ces contradictions qui font les grands auteurs, comme aurait dit Arendt. Mais elle s'explique par ses deux représentations opposées de la coopérative. Marx refuse à la fois l'utopie et l'idéalisation d'une « société actuelle » qui est toute entière mue par la logique du profit sur le marché, sans

⁵⁹ A noter parmi eux, Proudhon, auquel Marx réserve un traitement tout particulier puisque c'est à partir de lui puis contre lui qu'il élabore une grande partie de ses ouvrages, le considérant tantôt utopiste, tantôt non. Pour notre part, nous avons montré combien Proudhon était matérialiste plus qu'utopiste et combien, en fait, il restait le plus proche de Marx, sans peut-être la puissance de l'analyse de l'aliénation capitaliste assurée par ce dernier (B. Frère, *Le nouvel esprit solidaire*, *op. cit.* ; « Une nouvelle voie pour le matérialisme politique... », *op. cit.*).

⁶⁰ K. Marx, *La guerre civile en France*, *op. cit.*, p. 73-74.

⁶¹ Voir K. Marx, *La lutte des classes...*, *op. cit.*, p. 31-33.

⁶² *Ibid.*, p. 122. « Ce socialisme est la déclaration de la révolution en permanence, la dictature de classe du prolétariat comme point de transition nécessaire vers l'abolition des différences de classes tout court, vers l'abolition de tous les rapports de production sur lesquels elles reposent, vers l'abolition de toutes les relations sociales qui correspondent à ces rapports de production, vers le bouleversement de toutes les idées qui naissent de ces relations sociales. » (*Ibid.*)

visée politique globale, et dont peuvent émerger des « utopies » coopératives.

En même temps, cette société actuelle dont il critique l'idéalisation est mise en contrepoint de « la société existante ». *Société actuelle* et *société existante* ne seraient donc pas la même chose ? Non. Car Marx parle de la société telle qu'elle est : contenant à la fois le grain et l'ivraie, le beau et le laid, la monade en compétition et la coopération, l'individualiste et le solidariste (ce que verra bien aussi Bourgeois). Marx ne raille pas la coopérative ou l'association en soi. Il les raille lorsqu'elles sont portées de façon non politique, incarnées dans des discours sentimentaux et idéalistes qui ne veulent pas avoir de portée collective et qui se contentent de porter une « utopie », une image de la coopérative « sans ombres ». La *société actuelle* est la société dans laquelle les auteurs que critique Marx puisent des exemples coopératifs qui ne sont que les voies de garage d'un capitalisme dont ils respectent les règles. En effet, à aucun moment Cabet ou Fourier ne parlent d'agir aussi à l'échelle politique⁶³. Seule l'expérimentation de leurs projets coopératifs utopiques compte, même si pour ce faire ils doivent jouer les règles du marché.

Il en est de même pour les structures d'insertion de l'époque que furent les *ateliers nationaux* montés par Louis Blanc. Ces derniers, en effet, n'étaient déjà rien moins que des ateliers de « requalification », similaires à nos structures d'insertion par le travail, béquille du capitalisme et pourvoyeuse d'une main-d'œuvre jetable destinée aux postes précaires sur un marché du travail trouvant dans l'emploi intérimaire et/ou de courte durée (CDD/temps partiel, etc.) une variable d'ajustement appréciable⁶⁴. Ces projets ne visent pas à renverser la société de l'exploitation salariale. Ils visent à « occuper » les prolétaires (les précaires aujourd'hui), en attendant qu'ils y retrouvent un emploi. Ils se distinguent donc en cela des coopératives de la *société existante*, qui fournit à la Commune ses meilleurs combattants. Car celles-ci, en plus de révolutionner la pratique économique veulent révolutionner le contexte politique pour accélérer le changement.

Ces considérations sur Marx et les Droits de l'homme peuvent nous sembler éloignées de Bourgeois et du solidarisme. Il n'en est rien. Marx s'adressant à Bourgeois, s'il avait pu le faire, lui aurait certainement demandé, de la même manière qu'à Blanc, Fourier ou Cabet : « Vous dressez la solidarité comme un idéal réalisable dans la coopérative et l'association. Mais dans quel contexte concret se réalise-t-elle ? Entre qui s'établit-elle ? Et surtout qui menace-t-elle ? » Les coopérateurs des ateliers nationaux de Blanc, tout comme l'Icarie de Cabet furent au mieux des salles d'attente pour les ouvriers qui ne trouvaient pas à se faire exploiter dans les firmes conventionnelles. Au pire, elles furent des échecs concurrentiels et finirent par correspondre à tout autre chose que ce que prévoyait le plan initial. Dans les deux cas personne ne voyait un inconvénient à leur développement (le gouvernement de la seconde République finança même les ateliers nationaux tout comme les nôtres aujourd'hui, appuyés par l'Europe, financent

⁶³ Dans *Le 18 Brumaire*, Marx critique les Banques d'échange populaires et les associations ouvrières, dès lors qu'elles consistent pour quelques prolétaires à tirer leur épingle hors du jeu de l'exploitation par la coopération, sans donner à leur action une portée politique. Cette partie-là du prolétariat « intègre alors un mouvement où il renonce à transformer le vieux monde à l'aide des grands moyens qui lui sont propres, mais cherche, tout au contraire, à réaliser son affranchissement, pour ainsi dire, dans le dos de la société, de façon privée. » (K. Marx, *Le 18 Brumaire*, *op. cit.*, p. 130)

⁶⁴ R. Castel, « Au-delà du salariat ou en deçà de l'emploi ? L'institutionnalisation du précaire », in S. Paugam, *Repenser la solidarité*, PUF, 2007, p. 418 ; B. Frère, « The solidarity economy : emancipatory action to challenge politics », in R. Jozan, T. Voiturier, S. Sundar (eds.), *Reducing inequalities, a sustainable development challenge*, TERI press, 2013, p. 235-249.

« l'insertion »). En revanche, les ouvriers coopérateurs qui participèrent à la Commune posèrent des principes tellement révolutionnaires qu'ils furent arrêtés et, pour certains, fusillés⁶⁵.

6. Conjurer l'idéal, les spectres et les fantômes

Ce que Marx entend chasser, ce sont les spectres et les ombres qui véhiculent tous les idéalismes qui se trouvent en pointillé des humanismes modernes. Pour ces humanismes, que sont « la solidarité », « la liberté » ou « l'égalité » ? Les spectres d'idéaux humains à venir déjà lovés – mais en attente de réalisation – dans la nature humaine actuelle qui doit encore se dégrossir, se nettoyer de ses impuretés. Or pour Marx, ces notions ne peuvent être rien d'autre que ce qui émane du contexte de leur déclaration.

Se déclarer des « droits humains » inaliénables, et suffisamment vagues pour que tout le monde soit d'accord avec eux, ne fait pas sens dans le matérialisme libertaire qui se cherche ici. Qui aujourd'hui serait « contre » les droits de l'homme ? Qui aujourd'hui dirait que la « solidarité » ce n'est pas bien ? Qui aujourd'hui estimerait que la liberté n'est pas une valeur noble ? Personne : ni Bill Gates, ni Poutine (qui peut taxer les *Pussy Riot* d'antidémocrates enfermées en prison légitimement pour s'en être pris violemment à la « liberté religieuse »⁶⁶), ni les économistes qui préconisent les coupures dans les allocations et la sécurité sociale pour assurer que les États restent en mesure de rembourser aux banques les intérêts de leurs dettes⁶⁷. Décréter que l'homme a droit à la solidarité, à la propriété ou à la liberté en vertu de sa nature humaine, ou ne rien dire, revient au même. En tant que tels, les Droits de l'homme déclarés « naturels » servent de conscience morale au citoyen et de promontoire à certains philosophes qui se complaisent dans leur rôle de justiciers télégéniques. Le solidarisme, un peu identiquement, ne fait de mal à personne.

Mais Droits de l'homme et solidarisme commencent à avoir du sens lorsqu'il devient possible d'identifier politiquement ceux ou celles qui les enfreignent ou empêchent ceux qui veulent les décliner pratiquement, d'en jouir. Cette logique que Marx illustre par la Commune, s'ouvre à l'événement au cours duquel certains de ces droits (égalité, solidarité, etc.) surgissent dans une revendication qui porte des exigences concrètes, sur base d'expériences concrètes. Car l'événement est toujours opposition, désaccord, contradiction. Lors de la Commune, nous sommes loin de discussions humanistes autour de valeurs morales et bienveillantes qui font de toute façon l'unanimité. Les communards eux-mêmes connaissent des moments d'hésitations et de dissensions⁶⁸. Nous sommes dans de la lutte, dans du conflit, et rien ne s'en dégage

⁶⁵ H. Lefebvre, *La Proclamation de la Commune*, Gallimard, 1965.

⁶⁶ Rappelons que certaines des membres de ce groupe punk féministe ont connu plus d'une année de prison pour avoir chanté une chanson anti-Poutine dans une église orthodoxe.

⁶⁷ Ces mêmes États sont aussi ceux qui laissent les banques privatiser leurs bénéfices lorsqu'elles en font, et qui volent à leur secours pour collectiviser leurs pertes en les renflouant d'argent public dès qu'elles se trouvent en difficulté, comme ce fut le cas, en Belgique, en 2008, avec Fortis, et en 2012 avec Dexia.

⁶⁸ Les révolutions prolétariennes sont réflexives, explique Marx. Elles « se critiquent elles-mêmes, constamment, interrompent à chaque instant leur propre cours, reviennent sur ce qui semble déjà être accompli, pour le recommencer à nouveau, raillent impitoyablement leurs hésitations, les faiblesses et les misères de leurs premières tentatives, paraissent n'abattre leur adversaire que pour lui permettre de puiser de nouvelles forces de la terre et de se redresser à nouveau formidable en face d'elles, reculent constamment à nouveau devant l'immensité infinie de leurs propres buts, jusqu'à ce que soit enfin créée la situation qui rende impossible tout retour en arrière et que les

d'immuable.

L'humanisme de Bourgeois comme celui des Droits de l'homme (Ferry, etc.) ou de Fukuyama, hypostasie des caractères que l'on voudrait être intrinsèquement ou « naturellement » humains (la propriété individuelle, la solidarité, etc.) en entités quasi-divines, se signalant également comme point d'aboutissement idéal de l'histoire. Ils répètent en cela le geste posé par les jeunes hégéliens comme Feuerbach.

Feuerbach, cela est connu, s'est contenté de remettre l'homme sur ses pieds, alors qu'il marchait sur la tête, en lui restituant les traits qui lui sont propres et qui avaient jusqu'alors été inutilement hypostasiés en Dieu (bonté, solidarité, bienveillance, etc.).

« Feuerbach part du fait que la religion rend l'individu étranger à lui-même et dédouble le monde en un monde religieux, objet de représentation, et un monde temporel. Son travail consiste à résoudre le monde religieux à sa base temporelle. Il ne voit pas que, ce travail une fois accompli, le principal reste encore à faire. Le fait notamment que la base temporelle [l'homme et ses caractéristiques, ndlr] se détache d'elle-même, et se fixe dans les nuages, constituant ainsi un royaume autonome, ne peut s'expliquer précisément que par le déchirement et la contradiction internes de cette base temporelle [...]. Feuerbach, que ne se satisfait pas la pensée abstraite, en appelle à l'intuition sensible, mais il ne considère pas le monde sensible en tant qu'activité pratique concrète de l'homme. (Il) résout l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence de l'homme n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité elle est l'ensemble des rapports sociaux [ce que verra Bourgeois mais en naturalisant cette socialité dans la solidarité, ndlr]. Feuerbach, qui n'entreprend pas la critique de cet être réel, est par conséquent obligé de faire abstraction du cours de l'Histoire et de faire de l'esprit religieux une chose immuable, existant pour elle-même, en supposant l'existence d'un individu abstrait, isolé. »⁶⁹

Il est aussi le sujet des Droits de l'homme qui croit pouvoir traverser le temps chargé de ses caractéristiques propres, donc de son droit naturel à en disposer (la propriété, la solidarité, etc.), sans s'appuyer sur une pratique concrète. Feuerbach ou les penseurs contemporains prêchant les Droits de l'Individu ou de l'Homme ne prennent aucun risque : ils ne se coltinent pas la réalité un peu sale dans laquelle naissent les revendications de tels ou tels droits, toujours changeants, jamais identiques à eux-mêmes et non pétrifiables dans les mots d'une Déclaration.

Pour Marx, L'Homme de Feuerbach ou des Droits de l'homme, voilà bien le fantôme de tous les fantômes analyse Derrida. À l'instar de « l'homme solidaire », il n'est « qu'une sur-idéalisation et une spectralisation supplémentaire »⁷⁰. Il est une idée idéalisée à la place de Dieu. Il faut déployer la possibilité de dissiper ce fantôme, le simulacre spectral, pour la réduire à ses conditions de possibilités dans le monde matériel du travail, de la production et de l'échange, bref de la vie des humains réels qui *agissent* par exemple la coopérative et la Commune⁷¹. Car, dit Marx, l'homme n'est que changement, mutation, surgissement d'exigences de droits en continuelles transformations, car toujours porté par des conditions historiques – comme celles qui lui sont

circonstances elles-mêmes crient : *c'est ici qu'est la rose, c'est ici qu'il faut sauter* (Hic Rhodus, hic salta!). » (K. Marx, *Le 18 Brumaire*, *op. cit.*, p. 123-124)

⁶⁹ K. Marx, F. Engels, *L'idéologie allemande* (1848), 1952, p. 61-62, consulté : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

⁷⁰ J. Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 207.

⁷¹ *Ibid.*, p. 269.

contemporaines, à lui, Marx, et qui privent le prolétariat d'un grand nombre de choses. Ces conditions ne se traduisent pas dans les mots de Droits de l'homme, mais dans des termes plus précis qui construisent leur propre réalisation pratique, qu'il reste à essaimer : autogestion, propriété associative, etc⁷².

Ce que tentèrent de faire les ouvriers de 1871 lorsqu'ils cherchèrent, au-delà de leurs coopératives et associations, à imposer politiquement à tout Paris ces conditions de l'action économique était un projet politique (il voulait concerner toute la Cité), sans certitude aucune sur la société qui adviendrait. Car les hommes ont à donner à leur vie individuelle et collective une signification qui n'est pas pré-assignée ; ils ont à le faire aux prises avec des conditions réelles qui n'excluent ni ne garantissent l'accomplissement de leur projet⁷³. Nous l'évoquions, qui eut pu certifier que la propriété associative ou coopérative eut donné le meilleur des mondes possibles ? Personne. Ce pourquoi il s'agissait de ne pas transformer ce projet en but ultime de l'action, en fin obligée et idéalisée de l'Histoire. Donner une telle signification aux événements n'est plus possible, dès lors que l'on transforme leurs gestes en une providence communiste (ou en providence solidariste ou en providence droits-de-l'homme, ndlr), qui aurait agencé l'histoire en vue de produire à jamais de la propriété collective, de la révocabilité des dirigeants ou de l'autogestion ; car une telle providence se donne un monde rationnel, connaissable de bout en bout, tellement brutal, solide et englobant que nous en étoufferions⁷⁴. Il est à noter, d'ailleurs, que les Russes, sous l'ère soviétique, ont étouffé de la sorte, pliant sous le poids d'une dictature stalinienne effroyable qui n'avait plus rien d'autogestionnaire ou de « marxiste », au sens entendu ici.

Conclusion : un messianique sans messianisme

Aussi pouvons-nous, avec Derrida, reprendre les mots de l'*Idéologie allemande* : Tous les fantômes que nous avons passés en revue (solidarité, propriété, liberté etc.) étaient des représentations idéales au service de la représentation idéale ultime : l'Individu, le Sujet des Droits

⁷² C'est, par exemple, en partant des luttes des femmes au Maghreb plutôt qu'en brandissant une charte que l'on a une chance (insistons sur l'incertitude) de mettre à mal les théocraties et leurs charias. Et il faudra par ailleurs accepter d'étudier la façon dont ces femmes reformulent les Droits de l'homme à leur guise en fonction de leur situation « dérivée » à titre de « configuration historique » qui ne ressemblera probablement en rien à notre Humanisme. Sophie Heine, par exemple, voit juste sur la façon dont les Droits de l'homme se déclinent différemment en fonction des cultures (S. Heine, *Oser penser à gauche...*, *op. cit.*, p. 92), et doivent rester ouverts à de nouveaux progrès (*ibid.*, p. 58). Mais si l'on accepte d'envisager ces déclinaisons depuis leurs bases matérielles (conditions de vies, d'expressions, etc.), l'on risque d'être bien obligé de constater que les notions morales qui entendent les saisir à l'échelle des Droits de l'homme sont trop générales pour permettre de véritablement les palper et créer des transversalités avec d'autres luttes. Par exemple, si l'on parvient à tisser lentement mais sûrement de telles transversalités entre travailleurs et travailleurs sans papiers, ce ne peut pas seulement en se référant au droit de l'homme que serait la dignité. Mais, comme l'écrit Sophie Heine, c'est surtout en remarquant que le travail au noir des seconds peut concurrencer le travail légal des premiers (et leur faire risquer le chômage). Les uns et les autres peuvent alors se rejoindre dans la lutte pour la régularisation (*ibid.*, p. 174). Mais S. Heine, en persistant à camper l'universalisme des Droits de l'homme, ne tire pas les conclusions qui s'imposent. Arrivé à ce stade, en effet, peu importe au bout du compte qu'une structure morale, un droit de l'homme (« la dignité »), vienne chapeauter cette lutte ou non. Des travailleurs font soudain effraction dans l'espace public pour défendre des sans papiers. C'est à ce genre de secousse sociale, aux irrégularités, aux accidents disparates plutôt qu'aux structures morales universelles qu'il faut prêter attention. Face à eux, les Droits de l'homme ne fondent rien. Ils sont éventuellement appelés à être redéfinis en en tenant compte.

⁷³ C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Gallimard, 1975, p. 78-79.

⁷⁴ *Ibid.*

de l'homme, même socialisé avec Bourgeois. Le solidarisme, prêtant le flanc à ces représentations fantomatiques, ne peut pas à notre sens fonder une politique, comme l'espère M.C. Blais.

Ces représentations sont toujours aujourd'hui mobilisées comme des abstractions faites de leur fondement réel. Elles sont conçues comme des représentations idéales, sorties de leur objectalité et élevées de la substance à l'utopie en marche. Elles constituent l'idée fixe de tous les théoriciens prompts à condamner tout qui ne respecte pas les Droits de l'homme ou leurs obligations naturelles (solidarité, etc.), sans daigner voir que des entités qui sont très respectueuses de ces derniers dans leur dimension formelle, charte à l'appui, censurent l'émergence de nouvelles revendications populaires par ailleurs. Nous pouvons citer à ce sujet la circulation des capitaux sans contrôle citoyen, qui conduit à tous les drames humains de la délocalisation, la libre concurrence du travail dans toute l'Union européenne, la fermeture des frontières de l'espace Schengen, l'absence de salaire minimal dans plusieurs pays, la pollution de nappes phréatiques par les pétroliers géants... l'ensemble de ces initiatives sont-elles contraires aux droits de l'homme⁷⁵ ? Non. Elles sont légales au regard du droit européen, lequel se prévaut des Droits de l'homme. Et ceux qui en sont responsables seront également les premiers à s'indigner, par exemple, de l'odieuse censure de la liberté de la presse qui règne dans tel ou tel pays, sauf si naturellement cette censure contribue à faire fructifier leur profit. Ils seront aussi les premiers à financer des programmes de développement au nom des Droits de l'homme (comme Total-Fina-Elf en Birmanie), sauf si ce développement menace leurs intérêts.

Dans l'ouvrage qui nous a servi de fil conducteur critique, Derrida suggère une **nouvelle Internationale**. Cette nouvelle Internationale

« se cherche à travers (les) crises du droit international, elle dénonce les limites d'un discours sur les droits de l'homme qui restera inadéquat, parfois hypocrite, en tout cas formel et inconséquent avec lui-même tant que la loi du marché, la "dette extérieure", l'inégalité de développement technoscientifique, militaire et économique maintiendront une inégalité effective aussi monstrueuse que celle qui prévaut aujourd'hui, plus que jamais, dans l'histoire de l'humanité. Car il faut le crier, au moment où certains osent néo-évangéliser au nom de l'idéal d'une démocratie libérale enfin parvenue à elle-même comme à l'idéal de l'histoire humaine : jamais la violence, l'inégalité, l'exclusion, la famine et donc l'oppression économique n'ont affecté autant d'êtres humains, dans l'histoire de la terre et de l'humanité [...]. Ne négligeons jamais cette évidence macroscopique, faite d'innombrables souffrances singulières : aucun progrès ne permet d'ignorer que jamais, en chiffre absolu, jamais autant d'hommes, de femmes et d'enfants n'ont été asservis, affamés ou exterminés sur terre.⁷⁶ »

Cette nouvelle Internationale ce n'est pas seulement ce qui cherche un nouveau droit international à travers ces crimes. C'est un lien d'affinité, de souffrance, d'espérance, d'expériences pratiques de la coopération ou de l'association qui sont autant de micro-événements qui cherchent leur discours politique revendicatif, comme autour de 1871. Ce lien dirait Derrida est discret, presque secret mais de plus en plus visible – on en a plus d'un signe⁷⁷. Cette nouvelle Internationale regroupe ceux qui,

⁷⁵ J. Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 271.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 141.

⁷⁷ *Ibid.*

« même s'ils ne croient plus désormais ou n'ont jamais cru à l'Internationale socialiste-marxiste (mutation religieuse et effrayante du marxisme initial auquel entend revenir Derrida, ndlr), à la dictature du prolétariat, au rôle messiano-eschatologique de l'union universelle des prolétaires de tous les pays, continuent à s'inspirer de l'un au moins des esprits de Marx ou du Marxisme et pour s'allier, sur un nouveau mode, concret, réel, même si cette alliance ne prend plus la forme d'un parti ou de l'Internationale ouvrière. »⁷⁸

L'enjeu est de se disposer à lier les surgissements, les événements qui se cherchent des mots qui peuvent être ou non ceux de Droits de l'homme ancrés dans une matière vécue, pour véhiculer politiquement ce que ces surgissements et événements portent comme solutions à leurs maux.

Lier les surgissements donc, mais se préparer également à les accueillir. Car ce que portent en eux des événements comme la Commune de 1871, c'est la promesse de revenir, une promesse messianique donc mais une promesse ouverte, incertaine quant à son contenu, une promesse sans garant, attestant simplement que la domination *actuelle* contient toujours en elle-même *la possibilité d'une émancipation*. C'est ce qui fera écrire à Bensaïd que la trilogie qui comporte le texte sur la Commune est une poétique politique de l'histoire dans laquelle « il n'y a pas de mécanique du progrès, ni l'accomplissement d'un destin, mais une histoire où l'événement, les individus, les caractères ont toute leur place, où le possible (la société existante) n'est pas moins réel que le réel (la société actuelle). En ce sens, (cette) trilogie confirme la rupture avec les philosophies spéculatives de l'histoire consommée dès *La Sainte Famille* et *L'Idéologie allemande*⁷⁹ ».

Aussi pourrions-nous enfin conclure avec Derrida que

« ce qui reste aussi irréductible à toute déconstruction, ce qui demeure aussi indéconstructible que la possibilité même de cette déconstruction, c'est peut-être une certaine expérience de la promesse émancipatoire ; c'est peut-être même la formalité d'un messianisme structurel, un messianisme sans religion, un messianisme sans messianisme, une idée de la justice – que nous distinguons toujours du droit et même des Droits de l'homme – et une idée de la démocratie. »⁸⁰

La démocratie est une promesse. Ce qui signifie qu'elle n'est ni la démocratie libérale existante, ni un idéal pour l'avenir (Fukuyama). Il s'agit d'une promesse « qui commande de faire venir cela même qui ne se présentera jamais dans la forme de la présence pleine. [La démocratie] c'est l'ouverture de cet écart entre une promesse infinie [...] et les formes déterminées, nécessaires mais nécessairement inadéquates [la société existante, ndlr] de ce qui doit se mesurer à cette promesse »⁸¹. Dans notre texte, il s'agit des coopératives où s'expérimentent pratiquement les revendications de la Commune : autogestion, propriété associative de l'outil de production, etc. « Dans cette mesure, l'effectivité de la promesse démocratique, comme celle de la promesse communiste, gardera toujours en elle, et devra le faire, cette espérance messianique absolument indéterminée en son cœur, ce rapport eschatologique à l'à-venir d'un événement et d'une singularité, d'une altérité inanticipable. Attente sans horizon d'attente [...], juste ouverture qui

⁷⁸ *Ibid.*, p. 172.

⁷⁹ D. Bensaïd, « Politiques de Marx », *op. cit.*, p. 92. « La nouvelle poétique de l'histoire raconte donc le passé, non plus pour le reproduire, mais pour produire à travers ses effets propres un événement sans précédent historique. » (*ibid.*)

⁸⁰ J. Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 102.

⁸¹ *Ibid.*, p. 111.

renonce à tout droit de propriété, à tout droit en général, ouverture messianique à ce qui vient, c'est-à-dire l'événement qu'on ne saurait attendre comme tel⁸² ».

L'événement surgit sans avoir été établi par des plans, par une utopie, par des droits naturels, même si *a posteriori*, sa traduction politique sera peut-être lexicalement proche des droits de l'homme : la propriété associative n'est-elle pas une autre façon de dire la propriété, mais en la disant dans du conflit, de la lutte contre ceux qui lui préfèrent son sens strictement privé ?

Il est donc complètement erroné de vouloir jouer Marx contre la démocratie (que ce soit pour l'en féliciter ou pour le critiquer)⁸³. Des manuscrits dits de jeunesse aux écrits tardifs, la démocratie se présente comme surgissement révolutionnaire, messianique matérialiste, sans horizon d'attente spécifique, dans son athéisme strict, dans sa fragilité, dans l'incertitude des formes à venir de l'émancipation. Ce qu'il faut retenir de Marx, concluons-nous avec Derrida, ce n'est pas que l'idée critique ou la posture questionnante. C'est aussi

« une certaine affirmation émancipatoire et messianique, une certaine expérience de la promesse qu'on peut tenter de libérer de toute dogmatique et même de toute détermination métaphysico-religieuse, de tout messianisme. Et une promesse doit promettre d'être tenue, c'est-à-dire de ne pas rester "spirituelle" ou "abstraite" mais de produire des événements, de nouvelles formes d'action, de pratique, d'organisation, etc. Rompre avec la forme parti ou avec telle ou telle forme d'État ou d'Internationale, cela ne signifie pas renoncer à toute forme d'organisation pratique ou efficace.⁸⁴ »

La Commune fut un événement « pratique ». L'économie alternative et solidaire aujourd'hui en suggère d'autres, dès lors qu'elle fait naître des expériences économiques non capitalistes, souvent à la limite du droit économique (voir carrément dans l'illégalité⁸⁵). Souvent ces événements débordent les Droits de l'homme ou le solidarisme car ils ne sont tout simplement pas figeables dans des mots. Ils sont « sans contenu » comme dirait Derrida, un **messianique sans messianisme**.

⁸² *Ibid.*

⁸³ En se munissant par exemple exclusivement des passages dans lesquels il critique la forme bourgeoise parlementaire prise par cette démocratie, sans jamais parler des moments où il traite du surgissement démocratique de la révolution.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 147.

⁸⁵ B. Frère, « The solidarity economy... », *op. cit.*.