

Serge Audier

Le socialisme libéral



La Découverte

9 bis, rue Abel-Hovelacque
75013 Paris

2006

Table des matières

Introduction / Le socialisme libéral, une voie d'avenir pour la gauche ?	3
I Le « nouveau libéralisme » : révision ou mutation du libéralisme ?	
<hr/>	
Le tournant social du libéralisme : J.S. Mill	8
Contre le paternalisme : l'émancipation des femmes et des travailleurs, 9	
Prendre le socialisme au sérieux, 10	
Vers un libéralisme social-écologiste ?	
Les impasses de l'imaginaire capitaliste, 12	
□ Encadré : <i>Le « néo-hégélianisme » de Green : libéral ou républicain ?</i> , 14	
Le « nouveau libéralisme » de Hobhouse	16
Grandeur et limites du libéralisme classique, 16	
Pour l'intervention sociale de l'État, 18	
Vers un socialisme libéral, 20	
Redistribution, protection sociale, solidarité, 21	
II Le socialisme libéral français : une réponse républicaine et socialiste aux « libéraux »	
<hr/>	
Aux sources du socialisme libéral :	
le socialisme chrétien et républicain de Huet	25
□ Encadré : <i>Socialisme et individualisme : la synthèse de Leroux</i> , 27	
État solidaire, « droit au patrimoine », associationnisme, 27	
□ Encadré : <i>Garantir l'égalité des chances : le « droit au patrimoine »</i> , 28	

Naquet : le socialisme libéral, philosophie du « service public »	30
Ni libéralisme, ni collectivisme, 31	
La solution du service public, 31	
Pour un interventionnisme d'État socialiste libéral, 32	
□ Encadré : <i>Socialisme libertaire et anarchisme</i> , 33	
Le socialisme libéral, doctrine sociale de la République	34
Le pessimisme républicain de Renouvier, 35	
□ Encadré : <i>Socialisme et individualisme selon Jaurès</i> , 38	
La justification philosophique du « socialisme libéral », 39	
□ Encadré : <i>Le « révisionnisme » : Bernstein en France</i> , 42	
Sabatier, fondateur du mouvement « socialiste libéral », 44	
□ Encadré : <i>Le « socialisme libéral » d'Oppenheimer en France</i> , 46	
□ Encadré : <i>Le « socialisme coopératif », un « socialisme libéral »</i> , 48	
L'essoufflement du socialisme libéral	50

III Le socialisme libéral italien, des origines à l'antifascisme : un nouveau socialisme ?

Merlino : la voie libertaire du socialisme libéral	54
Essence et formes du socialisme, 54	
Contre le communisme, 54	
Contre les « économistes », 55	
Un socialisme de marché anticapitaliste, 56	
Un socialisme « libéral » et « juridique » : Rignano	57
Réviser le matérialisme historique, 57	
□ Encadré : <i>Une réforme « socialiste libérale » du droit successoral</i> , 58	
□ Encadré : <i>Gobetti : vers un « libéral-communisme » ?</i> , 60	
Un « socialisme juridique », 61	
Rosselli : le socialisme libéral, doctrine pour l'antifascisme	61
Pour un socialisme non marxiste, 62	
Le socialisme, dépositaire de la « fonction libérale », 63	
□ Encadré : <i>La « fonction libérale » du prolétariat selon Missiroli</i> , 65	
Méthode et système libéral, 66	
L'horizon fédéraliste européen, 67	
La synthèse du « libéral-socialisme » (<i>liberalsocialismo</i>)	68
Originalité du « libéral-socialisme », 68	
□ Encadré : <i>Capitini, le « Gandhi italien »</i> , 69	
Complémentarité du libéralisme et du socialisme, 70	
□ Encadré : <i>« Libéralisme » et « libérisme »</i> , 71	
État de droit, économie mixte, redistribution, 71	

IV Le socialisme libéral contemporain : quelle « troisième voie » ?

La version socialiste libérale des droits de l'homme	74
Les limites de l'individualisme libéral, 75	
□ Encadré : <i>La dimension politique des droits de l'homme : Lefort</i> , 76	
Quel statut pour les droits sociaux ?, 76	
Démocratie délibérative, laïcité, solidarité : une voie socialiste libérale ?	78
□ Encadré : <i>L'ordo-libéralisme, « troisième voie » socialiste libérale ?</i> , 80	
Pour une démocratie délibérative, 81	
□ Encadré : <i>L'avenir du socialisme selon Habermas</i> , 83	
□ Encadré : <i>Vers l'égalité des chances : la « société de partenaires »</i> , 86	
« Protection sociale » et « service social », 88	
Contrôler et renouveler les « élites » : quelle voie démocratique de gauche ?	89
□ Encadré : <i>Une version démocratique de la sociologie des « élites »</i> , 90	
Les promesses non tenues de la démocratie, 92	
□ Encadré : <i>Sen : un « libéral-socialisme venu de l'Inde » ?</i> , 94	
Grandeur et impasse du marxisme, 96	
Pour le clivage droite/gauche, 97	
□ Encadré : <i>La « troisième voie » de Giddens : un socialisme libéral ?</i> , 98	
Justice sociale, société civile et associationnisme	101
Repenser l'égalité, 102	
□ Encadré : <i>Le socialisme associationniste, la « réelle troisième voie » ?</i> , 103	
□ Encadré : <i>Le socialisme libéral contre l'impôt ?</i> , 104	
Société civile et État : la complémentarité, 105	
□ Encadré : <i>Libéralisme et socialisme selon Howe</i> , 107	
 Conclusion / Quel socialisme libéral pour le XXI^e siècle ?	 109
 Repères bibliographiques	 113

Introduction / Le socialisme libéral, une voie d'avenir pour la gauche ?

Quand les historiens analyseront les expressions surgies dans le champ politique depuis la fin du xx^e siècle, peut-être noteront-ils celles de « social libéralisme » et de « socialisme libéral ». En France notamment, elles sont devenues banales sans que leur sens soit bien défini. Péjoratives ou non, elles semblent désigner la mutation en cours des social-démocraties depuis les années 1990, suite à la fin du communisme et aux changements économiques liés à la mondialisation libérale. En gros, partisans et adversaires de cette mutation entendent par « socialisme libéral » une redéfinition sans précédent du socialisme qui aurait renoncé, ouvertement ou non, à ses thèmes classiques : non seulement la lutte des classes et la défense du monde ouvrier, mais aussi l'intervention de l'État dans l'économie et la protection sociale, une politique de solidarité visant à protéger les individus, une large redistribution des richesses, l'impératif sinon d'un dépassement, du moins d'une domestication forte du capitalisme, etc. Le socialisme libéral désignerait donc l'avenir, souhaitable ou redouté, d'une social-démocratie ayant plus ou moins rejeté ces formes d'intervention et convertie aux vertus du capitalisme, moyennant quelques encadrements et correctifs. La distinction entre gauche et droite ne serait plus dès lors de *nature* mais de *degré* : on a pu voir ainsi dans le socialisme libéral une voie centriste recevable tant par la droite que par un « libéralisme de gauche » très modéré. Aussi l'idée de socialisme libéral fut-elle

applaudie, en France, dans les cercles de la droite libérale. Pourtant, tout indique que cette issue idéologique aurait stupéfait les créateurs du socialisme libéral et qu'ils y auraient vu une trahison de leurs idéaux.

L'objectif de ce livre est précisément de sortir le socialisme libéral de ces confusions en montrant qu'il ne correspond pas à la vulgate dominante. Car il faut se méfier des erreurs de filiation faisant du centre-gauche du début du XXI^e siècle, voire du Parti démocrate américain, des exemples de socialisme libéral. Certes, le sens des mots est conventionnel, mais si l'on entend par socialisme libéral une tendance politique et intellectuelle qui a *réellement existé* et s'est ainsi désignée, alors celle-ci n'a pas grand-chose à voir avec l'acception commune. Pour le prouver, une généalogie s'impose afin d'exhumer cette tradition oubliée. Si l'idée de socialisme libéral a été défendue dans bien des contextes, c'est surtout en Italie qu'elle s'est imposée, quoique très minoritairement. Le livre le plus connu de ce courant, *Socialisme libéral* (1930), est l'œuvre du socialiste et antifasciste Carlo Rosselli. Contre le libéralisme « bourgeois » et le totalitarisme communiste, il prônait une refondation du socialisme évitant une *double impasse* : celle d'un libéralisme économique trop confiant dans les vertus du marché et indifférent aux injustices, et celle d'un socialisme menacé de dérives autoritaires pour n'avoir pas intégré les acquis du libéralisme politique : défense des droits de l'individu, distinction entre « société civile » et État, rôle du pluralisme, place du marché, etc. Les penseurs du socialisme libéral et du « libéral-socialisme », tel Guido Calogero, savaient que cette doctrine était déconcertante pour les libéraux : ainsi, Benedetto Croce, bien qu'inspirateur indirect de ce courant, jugeait l'idée de *libéral-socialisme* incohérente — sorte de « licorne », de « bouc-cerf » ou de « poisson mammifère », selon les mots de Calogero.

De fait, l'histoire moderne a été le théâtre d'un *conflit* entre « libéralisme » et « socialisme ». Le premier désigne un courant complexe qui s'affirme aux XVII^e et XVIII^e siècles contre l'absolutisme monarchique, autour d'événements décisifs — la *Glorious Revolution* de 1688 — et d'œuvres fondatrices — de Locke à

Montesquieu et Smith — en défendant certains thèmes clés : la tolérance religieuse, la protection des droits individuels, le constitutionnalisme, la distinction entre société civile et État, le rôle bénéfique du libre-échange, etc. Dans sa version vulgarisée, que résume souvent la formule « Laissez faire, laissez passer », le libéralisme économique pose que l'État, quoique indispensable, doit en principe limiter son intervention à la protection des personnes et des biens, voire à certains services d'intérêt public : pour le reste, le marché assurera l'harmonie générale dans l'intérêt du plus grand nombre. Ce discours libre-échangiste, qui s'épanouira au XIX^e siècle, se heurtera cependant, avec la révolution industrielle, à la critique « socialiste ». Courant multiforme, porté dans les années 1810 en Angleterre par Robert Owen et son mouvement coopératif, le socialisme se définit lui aussi diversement. On peut, avec Élie Halévy dans son cours posthume sur *l'Histoire du socialisme européen*, le résumer grossièrement en ces termes : « Il est possible de remplacer la libre initiative des individus par l'action concertée de la collectivité dans la production et la répartition des richesses. » Aussi le socialisme a-t-il fait l'objet de critiques virulentes des économistes libéraux. L'antisocialisme a même été une tendance lourde de la pensée économique, qui englobait aussi dans son refus les projets de solidarité portés par les « républicains ». Or il est significatif que la quasi-totalité des théoriciens du « socialisme libéral » se soient définis ou comme « socialistes » ou comme « républicains », mais très rarement comme « libéraux ».

Ce n'est qu'à la lumière de cette hostilité jamais éteinte des économistes libéraux pour les socialistes, mais aussi pour les républicains, que l'on peut saisir le sens du socialisme libéral. Car, loin d'être le fruit naturel de la doctrine libérale, celui-ci s'est imposé *contre le libéralisme économique* et son antisocialisme doctrinal. Le seul grand courant dit « libéral » qui se soit ouvert au socialisme a été le « nouveau libéralisme » anglais, esquissé par John Stuart Mill puis théorisé par Thomas Hill Green et Leonard T. Hobhouse : encore doit-on rappeler qu'il visait à *dépasser les limites du libéralisme classique* jugé incapable de

résoudre la question sociale et de légitimer un rôle accru de l'État. Aussi a-t-il exercé une influence sur le socialisme libéral.

Pour prouver l'irréductibilité du socialisme libéral au libéralisme classique, on examinera la *rupture historique* que marque le « nouveau libéralisme » (chapitre I), avant d'exhumer l'originalité de la voie française, portée surtout par les républicains (chapitre II), et d'analyser la complexité du courant italien (chapitre III). Notre hypothèse sera que le socialisme libéral, loin d'être une simple version ou interprétation du libéralisme classique, ouvre, au-delà de sa diversité, une voie originale. Car le libéralisme, *par son évolution interne*, ne pouvait muter spontanément en socialisme libéral. Celui-ci n'a pu naître que par l'intégration d'un *triple héritage* : celui du *libéralisme politique* — protection de la liberté individuelle, tolérance, distinction entre société civile et État, place du marché, etc. ; celui du *républicanisme* — recherche du « bien commun », rôle clé du civisme, complémentarité entre liberté et égalité ; et enfin, indissociable du mouvement ouvrier, celui du *socialisme* — exigence de dépasser ou du moins de réguler collectivement le capitalisme selon un idéal de justice. Cette généalogie d'un domaine très peu exploré soulignera le caractère *créateur* de cette synthèse, et invitera à réfléchir sur son actualité : que pourrait être une position socialiste libérale au XXI^e siècle ? L'examen des perspectives contemporaines (chapitre IV) confirmera que ce courant n'est pas une simple *adaptation de la social-démocratie au capitalisme* : renouant avec la tradition socialiste et républicaine, il vise à rendre effectives la citoyenneté et la solidarité, dans une relation critique aux principes du libéralisme économique.

I / Le « nouveau libéralisme » : révision ou mutation du libéralisme ?

Si le socialisme libéral a des origines diverses, l'une d'elles est le « nouveau libéralisme » anglais. Ainsi, l'italien G. Calogero, tout en évoquant le républicanisme de G. Mazzini qui concilie liberté et solidarité, mentionne l'idée de « socialisme libéral » avancée dans *Liberalism* [1911]* de L.T. Hobhouse, artisan majeur du *New Liberalism*. Ce courant tardif de l'ère « victorienne » (1837-1901) a transformé le « vieux libéralisme » en justifiant l'intervention de l'État pour affronter la question sociale, loin des dogmes du laisser-faire et de la liberté des contrats que la lutte anti-protectionniste de R. Cobden avait diffusés avec la création à Manchester de la *Ligue pour l'abolition des lois sur le grain* (1839). L'école dite de Manchester défendait ainsi un libre-échange hostile aux syndicats naissants et à l'intervention de l'État. Toutefois, alors que la montée du syndicalisme et du socialisme pousse à une forte législation sociale, Cobden et ses disciples échouent à convertir les ouvriers. Dans ce contexte, marqué aussi par l'avènement de la démocratie politique, le libéralisme évolue. Si sa version dogmatique prospère avec H. Spencer, défenseur de « l'individu contre l'État », une transformation s'opère : d'abord avec J.S. Mill, ensuite avec l'école « néo-hégélienne » de Th. H. Green, enfin avec L.T. Hobhouse — et J.A. Hobson — qui légitime l'action de l'État lors des réformes sociales (législation

* Les références entre crochets renvoient à la bibliographie en fin d'ouvrage.

sur le temps de travail, assurances santé, retraites, réforme fiscale visant les hauts revenus, etc.) du gouvernement libéral aux affaires de 1905 à 1915, qui rompt avec les dogmes libéraux. Aussi faut-il discuter la thèse, aujourd'hui dominante, qui fait du *New Liberalism* une simple « révision » de la doctrine classique : peut-être s'agit-il plutôt d'une *mutation* touchant les fondements de la doctrine, comme en témoigne son incorporation de tout un pan du républicanisme, notamment celui de Mazzini [1847]. Ce point est d'autant plus important que la postérité du « nouveau libéralisme » suscite des analyses divergentes. Longtemps, il fut érigé en précurseur indirect du keynésianisme et du modèle de protection sociale anglais institué après 1945 sous l'influence de Beveridge. Toutefois, avec l'avènement en 1995 du nouveau Parti travailliste de T. Blair, le *New Labour*, et sa doctrine la *Third Way* qui entendait rénover radicalement la social-démocratie, le « nouveau libéralisme » a été valorisé par les intellectuels qui défendaient un « libéralisme social » en harmonie avec le capitalisme contemporain. C'est désormais un lieu commun de faire du *New Labour* l'héritier du *New Liberalism* ou de voir en J.S. Mill un « authentique libéral de gauche pré-blairiste » (A. Laurent). Il se pourrait toutefois que, au-delà d'affinités superficielles, ces filiations rapides, qui négligent trop les contextes historiques, soient peu fondées, tant elles ignorent des pans entiers du « corpus ». Il faut donc revenir aux textes sans *a priori* idéologiques.

Le tournant social du libéralisme : J.S. Mill

L'évolution de J.S. Mill marque un tournant du libéralisme. Proche des thèses de son père James Mill, ami de Bentham et figure du « radicalisme philosophique », il en viendra, après sa crise personnelle de 1826, à transformer la doctrine utilitariste et à se détacher des dogmes du libéralisme économique. Son *Autobiographie* [1873] rappelle l'importance de sa rencontre avec le courant saint-simonien, vers 1830 : la critique des « doctrines communes du libéralisme » lui semblait « regorger de vérités importantes » démontrant la valeur relative et temporaire de la

« vieille économie politique qui part de la propriété privée et de l'héritage comme d'axiomes inattaquables et voit le *dernier mot* du progrès social dans la liberté de la production et de l'échange ». De plus, en posant l'« égalité absolue de l'homme et de la femme », le saint-simonisme, avec le socialisme d'Owen et de Fourier, méritait la « reconnaissance des générations futures ». Longtemps, Mill n'alla donc guère plus loin que la « vieille école des économistes » : la « propriété privée » et l'« héritage » lui semblaient le « *dernier mot* de la législation ». Bref, il était un « démocrate », mais « pas le moins du monde un socialiste ». Or son « hérésie » devait le porter, sous l'influence de sa future épouse Harriet Taylor (1807-1858), vers un idéal qui les rangeait tous deux « catégoriquement sous la bannière socialiste ». Tout en rejetant la tyrannie de la société sur l'individu, ils projetaient un nouvel état social qui ne serait plus « divisé en oisifs et industriels » et résoudrait le problème social futur : unir la plus grande liberté d'action individuelle à une « propriété commune des matières premières du globe » et à une « participation égale de tous aux profits de l'association du travail ». Marqué favorablement par la révolution de février 1848 en France, Mill avance ces thèses dans la deuxième et surtout la troisième édition (1852) des *Principes d'économie politique* [1871]. Les posthumes *Chapitres sur le socialisme* [1879] confirmeront son intérêt, avec plus de distance, pour ce courant hostile au libéralisme.

*Contre le paternalisme :
l'émancipation des femmes et des travailleurs*

Les divers aspects de la pensée de Mill sont indissociables. Comme *théoricien politique*, il prône une extension du suffrage et, après Tocqueville, un essor des libertés locales permettant l'autogouvernement des citoyens ; comme *militant féministe*, il défend, avec H. Taylor, l'égalité civile et politique des deux sexes ; comme *économiste et réformateur social*, il appuie l'aspiration du mouvement ouvrier à l'autonomie. Si l'émancipation féminine est pour lui la tâche urgente face à des préjugés

millénaires, celle des travailleurs participe d'un même combat contre la domination.

Face aux élites qui prônent, contre la misère ouvrière, une politique philanthropique et paternaliste renouant avec les hiérarchies sociales médiévales, Mill défend l'*auto-éducation* des travailleurs afin qu'ils prennent eux-mêmes en charge leur destin grâce à l'organisation autonome des coopératives de production et de consommation [Mill, 1845 ; 1871, vol. III, p. 758-796]. Si la protection des « supérieurs » était censée jadis protéger les plus faibles, ces « soi-disant protecteurs » sont devenus une menace tant pour les femmes subissant la « tyrannie » de leur mari que pour les ouvriers subissant l'oppression patronale. Ceux-ci prennent conscience de leurs intérêts propres : la montée du débat public en leur sein les conduit à ne vouloir plus compter que sur leurs forces. Aussi faudra-t-il abolir le rapport de domination au cœur du lien salarial, en substituant à l'entreprise *capitaliste* l'organisation *coopérative*. Le concept d'*association* éclaire les modalités de cet autogouvernement économique : ou bien, parfois, l'association des ouvriers avec l'entrepreneur, ou bien, plus généralement, l'association des travailleurs entre eux. Ainsi sera dépassé le conflit entre travail et capital en vue d'une coopération sociale harmonieuse.

Prendre le socialisme au sérieux

Contre l'abstraction de l'économie politique postulant l'immutabilité des « conditions sociales », il faut donc distinguer les lois de la *production* des richesses et celles de leur *distribution* [1871, vol. II, p. 199] : les premières, selon Mill, obéissent à une nécessité naturelle, tandis que les secondes dépendent des institutions. Les biens pouvant être distribués diversement, la propriété n'est pas un droit immuable : même l'individu ayant produit lui-même un bien ne peut en jouir sans la protection de sa communauté. Il y a une *variabilité historique et anthropologique* de la distribution. Si les socialistes l'ont montré, leurs projets sont-ils pour autant recevables ? Mill pose un critère expérimental pour juger le « communisme » — celui d'Owen

notamment —, forme radicale du socialisme prônant l'abolition de la propriété privée. En rupture totale avec les libéraux, il estime que s'il fallait choisir entre « l'état présent de la société avec toutes ses souffrances et injustices » et le communisme, alors les problèmes de celui-ci seraient comme une « poussière sur la balance ». De même, la propriété privée serait à rejeter si elle engendrait *nécessairement* les maux actuels : une distribution des biens en proportion inverse du travail fourni pour les produire — ceux qui subissent les conditions les plus dures gagnant le moins, et ceux qui peinent le moins gagnant le plus. Mais l'examen empirique ne rejette pas non plus *définitivement* la propriété privée. Car les lois sur la propriété en Europe ne respectent pas les principes offrant la *véritable justification* de la propriété privée : à l'origine, la propriété privée dérive non du *travail*, mais de la *conquête* — usurpation initiale qui perdure. Ainsi, des lois injustes ont institué la propriété sur des choses qui n'auraient pas dû en relever, et ont accordé une « propriété absolue » là où aurait dû prévaloir une « propriété relative ». Ces lois ont cumulé les avantages pour les uns, les obstacles pour les autres, violant l'égalité des chances. Si celle-ci n'est pas totalement réalisable, on peut corriger les inégalités de départ par une législation qui, en respectant le principe de la propriété privée, favorise la diffusion de la richesse et la subdivision des grands domaines. Le principe de la propriété individuelle n'implique donc pas *inéluçtablement* les injustices sociales que dénoncent avec raison les socialistes. Le juste principe d'une proportion entre travail et rémunération doit être un critère pour corriger les lois allant en sens contraire, comme celles sur l'héritage.

Réaliser la justice sociale exige aussi deux conditions : l'instruction universelle et une « juste limitation » de la population. Sans elles, ni le communisme ni aucun autre système n'éliminera la misère ; inversement, une fois réunies, la pauvreté disparaîtra, même avec les institutions existantes. Aussi faut-il juger prudemment le projet socialiste d'abolition de la propriété privée : « Nous sommes trop ignorants de ce qui peut être réalisé ou bien par le système individuel (*individual agency*) dans sa forme la

meilleure ou bien par le système socialiste dans sa forme la meilleure pour pouvoir décider laquelle des deux sera la forme finale de la société humaine » [1871, vol. II, p. 208]. Le choix dépendra de leur compatibilité avec le plus grand degré possible de spontanéité et de liberté. Or l'organisation rigide du communisme présente à cet égard des dangers. Mill préfère un socialisme moins égalitariste, respectant l'intérêt individuel et la coopération spontanée, tel l'associationnisme de Fourier, malgré ses limites. Il rejette en revanche le socialisme révolutionnaire [Mill, 1879]. Mais la faiblesse du socialisme en général tient à sa méfiance pour la concurrence, alors qu'elle empêche les monopoles et incite à travailler et innover [1871, vol. III, p. 794]. S'il ne rejette donc définitivement ni le socialisme ni le communisme, la solution pour Mill réside plutôt, à moyen terme, dans l'amélioration constante du système de la propriété privée par la *participation de tous à ses bénéfices*. D'où la nécessaire action des pouvoirs publics afin d'empêcher la concentration des richesses par une restriction du droit d'hériter et du droit de propriété — en particulier pour la propriété foncière — et par une action législative visant à protéger les conditions de travail et à diffuser l'éducation.

*Vers un libéralisme social-écologiste ?
Les impasses de l'imaginaire capitaliste*

Si les bienfaits de la concurrence sont sous-estimés par les socialistes, celle-ci n'est pas une valeur absolue mais un *moyen*, dans l'état actuel de l'humanité. La vision de la bonne société chez Mill rompt en effet avec les valeurs capitalistes. Comme Tocqueville, il critique la mentalité commerçante moderne et souligne, contre le culte du travail, la place du loisir pour la réalisation des plus hautes facultés. En outre, il dénonce les désastres environnementaux du productivisme à travers son tableau de l'« état stationnaire » caractérisé par une stabilisation du capital et de la richesse [Mill, 1871, vol. III, p. 752-757]. L'intérêt de sa vision, comparée à celle de Ricardo et de la « vieille école » (*old school*) des économistes, réside dans l'horizon heureux qu'ouvre

selon lui cet « état » si les naissances sont limitées — ce qui suppose l'émancipation des femmes. Les individus, cessant d'accumuler la richesse pour elle-même, renonceraient à leur concurrence acharnée pour coopérer et réaliser leurs plus nobles facultés. Absurde est en effet le désir des riches de doubler leurs moyens de consommer des choses qui ne sont que des signes ostentatoires de richesse. Mill déplore la frénésie du commerce des Américains où « la vie de tout un sexe est consacrée à la chasse aux dollars (*dollar-hunting*) et la vie de l'autre sexe à élever des chasseurs de dollars ». Le meilleur état de l'humanité serait celui où personne n'est pauvre ni ne désire devenir plus riche qu'autrui. Seuls les pays « arriérés » doivent chercher un accroissement productif. La société juste visera donc une *équitable répartition des richesses et du travail* — grâce à l'instruction généralisée et une législation sur l'héritage limitant la somme que chacun peut recevoir par succession ou donation à ce qui garantit une indépendance modérée [Mill, 1871, vol. II, p. 225] —, ce qui empêchera les grosses fortunes sans décourager l'effort. Il y aura certes des progrès techniques, mais dont le but sera la *réduction du temps de travail* en vue d'activités plus élevées.

Mill défend l'idéal, incompatible avec la concurrence moderne, d'une vie « frugale », solitaire et contemplative où chacun pourrait admirer les beautés de la nature. Préserver le milieu naturel est « utile » à l'individu et à la société car « il n'y a pas de grande satisfaction à contempler un monde où rien ne serait laissé à l'action spontanée de la nature », où « tous les quadrupèdes ou oiseaux qui ne seraient pas domestiqués pour l'usage de l'homme, seraient exterminés comme des rivaux » et où toute plante sauvage serait arrachée au nom des progrès de l'agriculture. On mesure l'abîme séparant le libéralisme social et écologiste de Mill des valeurs du capitalisme. D'où l'hostilité à son égard de « néolibéraux », tel F. Hayek. Et loin d'anticiper un centre-gauche en harmonie avec le capitalisme, il préfigure les thèses de l'économiste H. Daly — élève du théoricien de la « décroissance » N. Georgescu-Roegen — qui avancera en 1977 l'idée d'« économie stationnaire ».

Le « néo-hégélianisme » de Green : libéral ou républicain ?

Si la critique par Mill des libéraux classiques ouvre des perspectives, c'est le « nouveau libéralisme » qui opérera une refonte doctrinale, suite à l'école « néo-hégélienne » de T.H. Green (1836-1882) qui intègre une tradition alors marginale, l'idéalisme allemand de Kant, Fichte et Hegel. La lecture de Hegel par J.-H. Stirling (*The Secret of Hegel*, 1865) et E. Caird (*Hegel*, 1883) a des implications théologiques et sociales explorées par Green. Au Balliol College d'Oxford, il a marqué sa génération par son engagement social théorisé dans sa critique de l'orthodoxie libérale. Réfutant l'individualisme et les éthiques hédonistes, il défend une notion communautaire du sujet, d'inspiration religieuse, fondée sur l'idée d'autoréalisation (*self-realization*) personnelle et sociale. Déjà Mill avait infléchi l'utilitarisme de Bentham en soulignant le rôle du devoir et du dévouement, mais Green va plus loin avec sa morale du perfectionnement de soi (*self-perfection*) visant aussi le perfectionnement des autres, selon l'exigence du « bien commun ». La notion de « reconnaissance », cruciale dans l'idéalisme allemand, sous-tend son idée de « liberté positive », distincte d'une liberté négative, réduite à l'absence de contrainte, de certains libéraux : être vraiment libre, ce n'est pas suivre son caprice quitte à nuire aux autres, mais avoir la capacité positive (*a positive power or capacity*) de faire ou de jouir de quelque chose qui en est digne, et ce *en commun avec les autres* [Green, 1881, p. 371]. Un individu n'est pas vraiment

libre s'il s'impose *aux dépens des autres* et la société n'est pas un agrégat d'individus. Les libéraux comme Locke croient à tort en des « droits naturels » dans un « état de nature » — alors qu'il n'y a de droits que *reconnus par la société* en référence au « bien commun ». La propriété chère aux libéraux n'a pas ce statut *par nature* : elle n'existe que *garantie par la société*. Se référant à une tradition étrangère au libéralisme moderne, Green renoue avec Aristote et l'idée de l'« animal politique » : « En disant que la cité était une institution "naturelle" et que l'homme était *phusei politikos* [politique par nature], Aristote [...] donnait une doctrine des "droits naturels" dans le seul sens où elle est vraie » [Green, 1880, p. 363]. Cette priorité accordée au *civisme* situe Green dans une filiation qui est ici bien plus *républicaine* que *libérale*. Sur ces bases, il défend [1881] l'« interférence » de l'État contre le dogme libéral de la liberté des contrats qui doit être limitée si elle met aux prises des êtres trop inégaux, la force de travail étant une marchandise spécifique qui concerne les personnes. D'où le devoir de l'État de poser des restrictions pour *lever les obstacles* à la liberté de tous, en particulier des plus faibles — femmes et enfants — grâce aux lois sur le travail, l'hygiène, l'éducation. Loin d'être un obstacle, la loi peut ainsi *libérer les individus* pour en faire des citoyens. Certes, il vaudrait mieux que la société résolve elle-même ses problèmes, mais l'expérience montre que l'action étatique est nécessaire, même pour promouvoir les conditions de la moralité, notamment en luttant contre l'alcoolisme — un type d'action que Mill, dans *De la liberté* (1859), avait envisagé et refusé.

Encore modeste, la justification par Green de l'action de l'État sera amplifiée par son disciple David Ritchie (1864-1929) : *The Principles of State Interference* [1891] dénonce la « maladie métaphysique » consistant dans la croyance en un « individu abstrait » — comme si l'individu pouvait exister hors de tout lien communautaire — et dans l'opposition entre l'État et l'individu. Il critique Mill et les libéraux qui croient que « le pouvoir obtenu par l'État est arraché à l'individu, et, inversement, que tout le pouvoir que se procure l'individu se réalise aux dépens de l'État » [1891, p. 12]. De même, la société est irréductible à un « agrégat d'individus » : le citoyen d'un État et le membre d'une association n'ont pas la même relation au « tout » qu'une pierre à un tas de pierres. Certes, l'intervention étatique pose des problèmes que les libéraux aiment souligner. Mais l'action de l'État n'implique pas toujours l'action directe du gouvernement central : la « municipalisation » peut être préférable à la « nationalisation ». Pour les grandes industries au capital impersonnel, la responsabilité de la gestion par le gouvernement (central ou local) peut être souhaitable. Ainsi, avec la souveraineté populaire, l'opposition libérale entre l'individu et l'État devient caduque : l'État, c'est « nous », et les sociétés démocratiques exigent son action croissante. Un État fort et vigoureux doit stimuler un individualisme fort et vigoureux, si l'on entend par là non l'égoïsme étroit, mais la recherche par chacun de son bien-être dans le bien-être de sa communauté. Ce rejet de l'orthodoxie libérale est reformulé par un autre disciple de Green et de F.-H. Bradley, Bernard Bosanquet (1848-1923). Dans *The*

Philosophical Theory of the State [1899], qui se réfère aussi à Ritchie, il réfute le libéralisme de Mill : bien qu'ayant un « sens profond de la solidarité », celui-ci traite « la vie centrale de l'individu comme quelque chose qu'il faut protéger avec soin contre l'impact des forces sociales ». Au fond, « l'idée de l'individualité chez Mill est pleinement marquée par la tradition benthamienne selon laquelle la loi est un mal » [1899, p. 60]. Bosanquet avance une vision « moniste » de l'État radicalisant l'hégélianisme de Green : son livre est largement consacré à l'idée hégélienne de l'État ainsi qu'à la redéfinition de la théorie rousseauiste de la « volonté générale » (il s'ouvre par une citation en français de l'*Émile*).

Cependant, le néo-hégélianisme a suscité, au sein même du « nouveau libéralisme », les objections de L.-T. Hobhouse dans *The Metaphysical Theory of the State. A Criticism* (1918). En pleine guerre, il dénonce Hegel et la « théorie hégélienne de l'État-Dieu » : « Avec cette doctrine prit naissance la plus insidieuse et la plus subtile des influences intellectuelles qui ont miné l'humanitarisme des XVIII^e et XIX^e siècles. » Toutefois, Hobhouse a intégré des éléments du néo-hégélianisme de Green et de son école, dont la matrice conceptuelle est au moins autant républicaine que libérale.

Le « nouveau libéralisme » de Hobhouse

Le « nouveau libéralisme » trouve une théorisation achevée avec le sociologue L.-T. Hobhouse, formé à Oxford, marqué par la lecture de Mazzini, Mill et Green — malgré ses critiques du « néo-hégélianisme ». Grâce à son activité d'éditorialiste, depuis 1897, dans le libéral et progressiste *Manchester Guardian*, cet universitaire, titulaire de la première chaire de sociologie à Londres en 1907, a joué un rôle décisif — avec d'autres « nouveaux libéraux » comme J.-A. Hobson [1901] — dans la justification de l'intervention sociale de l'État contre les « vieux libéraux ». Dans *Liberalism* [1911], il formule ses thèses et l'idée de « socialisme libéral ».

Grandeur et limites du libéralisme classique

Le libéralisme, principe d'organisation fondé sur la liberté, a renversé les « vieux principes d'ordre social » hiérarchiques et autoritaires : son rôle a été selon Hobhouse plus « négatif » que « constructif » [1911, p. 8]. Pour qu'il dépasse cette fonction, il doit se renouveler à partir de ses thèmes clés. Les « éléments » du libéralisme sont la *liberté civile* contre l'arbitraire gouvernemental — d'où la *liberté fiscale*, la taxation devant échapper aux caprices du pouvoir —, la *liberté personnelle* incluant liberté de pensée et liberté religieuse, la *liberté sociale* qui ouvre à tous l'accès à toutes les fonctions, la *liberté économique* contre l'arbitraire douanier, la *liberté familiale* qui abolit le pouvoir absolu du mari, la *liberté locale, raciale et nationale* reconnaissant le droit à l'autogouvernement, la *liberté internationale* qui refuse la violence militaire arbitraire, enfin la *liberté politique* et la *souveraineté populaire*. On peut reprocher à cette typologie d'occulter l'histoire réelle du libéralisme — en sous-estimant, par exemple, l'hostilité de nombreux « libéraux » à la démocratie — et de mobiliser des concepts qui, loin d'être partagés par tous les « libéraux », appartiennent autant voire davantage au courant « républicain ». Hobhouse souligne en effet que, pour le libéralisme, la liberté et la loi ne sont pas antithétiques : si la loi impose des

restrictions à la liberté de certains, c'est pour préserver celle des autres. Le règne de la loi impartiale permet la liberté de la *communauté tout entière*. Ce pourquoi la liberté et l'égalité ne sont pas opposées : la lutte pour la pleine liberté, poussée jusqu'au bout, est *aussi* une lutte pour la pleine égalité.

Mais le « premier libéralisme » n'a pas rempli ces exigences et a conduit à des impasses doctrinales. Ainsi, la lutte contre l'autoritarisme étatique et religieux s'est fondée sur une « supposée harmonie de l'ordre naturel ». L'échec du « vieux libéralisme » s'accroît avec l'« école de Manchester » et la défense optimiste par Cobden du libre-échange — le commerce étant conçu comme un facteur d'unification et de paix internationale. D'où un projet centré sur la diminution des dépenses et des impôts, etc. Cette vision du gouvernement était bien trop restreinte, au moment où le capitalisme avait rendu les ouvriers totalement dépendants de leurs patrons, suscitant le scandale public du travail des femmes et des enfants. Même Cobden a concédé que le « libre contrat » ne concerne pas les enfants : incapables de négocier, ils ont besoin de la protection de la loi. Mais l'argument ne s'appliquait-il pas aussi aux adultes ? Soit un patron offrant du travail à 500 ouvriers, et négociant avec l'un d'eux qui dépend de ce travail pour vivre : s'ils divergent sur les termes du contrat, le premier perd certes un travailleur, mais il en a encore 499 pour faire sa tâche, tandis que l'autre est, de fait, condamné à mort. Où est ici la liberté du contrat ? Aussi les ouvriers ont-ils rééquilibré, en s'associant, le rapport de forces. La lutte syndicale s'imposait d'autant plus que manquaient des lois protégeant les salariés. Peu à peu s'est développée une législation, garantie par l'État, pour *tous* les ouvriers, contrôlant les conditions et horaires de travail. Contre le dogme libéral du libre contrat entre individus isolés, le système industriel se base désormais sur les conditions prescrites par l'État, et, dans ce cadre, repose sur les accords collectifs entre associations de salariés et patrons.

L'idée que ces lois seraient liberticides obéit au postulat que la liberté est l'antithèse de toute limitation. Or la liberté véritable, ou « liberté sociale » (*social freedom*), n'est pas celle d'un individu aux dépens d'un autre, mais celle de *tous les membres de la*

communauté. Ainsi, la liberté ouvrière dépend des limitations imposées à l'arbitraire patronal. De même, le « vieux libéralisme » a tort de défendre le droit absolu de propriété privée en dénonçant dans toute « taxation socialiste » une violation de la liberté. Même du point de vue libéral, la propriété absolue n'est pas toujours défendable : ainsi du « monopole de la terre » qui nuit à la « libre concurrence ». Un libéral « individualiste » conséquent pourrait même marcher ici sur des « lignes parallèles à l'ennemi socialiste ». En outre, ce monopole de la terre peut offrir à son propriétaire un enrichissement soudain dû à la croissance démographique et à la construction urbaine. L'augmentation de valeur de son terrain ne lui doit rien, mais doit tout au progrès général de la collectivité. Un autre cas de monopole est celui où la concurrence est impossible : gaz, électricité, etc. Face au risque d'abus des monopoles privés aux dépens des consommateurs, il faut un « contrôle public » ou une « propriété publique ».

Pour l'intervention sociale de l'État

Mill a certes ouvert la voie en plaidant pour le contrôle des contrats conclus sur des bases inégalitaires, même s'il a été trop réticent à étendre ce principe aux adultes. Mieux, il s'est rapproché du socialisme en défendant une « organisation coopérative de la société » : son *Autobiographie* offre ainsi, selon Hobhouse, un bon exposé du « socialisme libéral » (*Liberal Socialism*). Mais il est resté trop lié au « vieux libéralisme » dans sa vision de la liberté qui distingue deux types d'actions : celles qui regardent l'individu lui-même et celles qui concernent la collectivité. Suivant ce principe, les opinions et la moralité d'un individu n'ont pas d'importance sociale. Au contraire, selon Hobhouse, ce que pense et fait un individu intéresse la société, non pour le surveiller, mais en vue de son autonomie, condition même d'une communauté libre. Aussi la liberté est-elle une « nécessité de la société » plus qu'un droit individuel : « Elle ne se base pas sur la prétention de "A" d'être laissé en paix par "B", mais sur le devoir de "B" de traiter "A" en être rationnel. » Il est donc injuste de « laisser en paix le crime ou l'erreur » : la société

doit traiter le criminel ou l'ignorant comme des « êtres capables de droit et de vérité ».

Hobhouse théorise ainsi, après T.-H. Green, un « concept organique (*organic conception*) des relations entre individu et société » : si la vie de la société résulte des relations entre individus, ceux-ci, inversement, ne seraient rien sans la société. L'idée de l'individu comme « atome » est fautive : chaque sujet, par le langage, l'éducation et ses relations, est un être social. Ceci éclaire ses droits et ses devoirs vis-à-vis de sa communauté. Un droit individuel ne doit pas s'opposer au « bien commun » (*common good*) : les revendications de l'individu sont recevables si elles sont *reconnues* impartialement comme compatibles avec la liberté de tous. Cette vision « organique » éclaire aussi le rôle du patriotisme. La nation ne doit pas être une entité écrasant l'individu, mais le cadre démocratique dans lequel le « bien commun » se traduit par une « volonté commune » grâce à la participation civique. C'est pourquoi « la liberté nationale et la liberté personnelle naissent de la même racine » — une affirmation que peu de libéraux classiques reprendraient à leur compte, et qui éclaire les sympathies de Hobhouse — après Mill, Green ou Toynbee [1881] — pour le républicanisme de Mazzini [1847]. On peut en effet noter de forts échos mazziniens dans *Liberalism*, dont la courte bibliographie mentionne *Des devoirs de l'homme* et les *Pensées sur la démocratie en Europe*. Un de ses thèmes repris par Hobhouse, outre la critique du libéralisme classique, de l'utilitarisme et du socialisme autoritaire, est celui de la liberté nationale. Il se réfère ainsi avec approbation à « la doctrine de Mazzini selon laquelle chaque nation a sa fonction particulière à remplir dans la vie de l'humanité » [Hobhouse, 1912, p. 173].

Selon cette vision organique, le champ de l'intervention étatique est bien plus large que ne le croyaient les « vieux libéraux », et même Mill. L'État doit « contraindre » pour empêcher les relations de domination au sein de la société ; inversement, l'individu doit reconnaître ses devoirs vis-à-vis de la société et de l'État. Ainsi, l'État, loin de nier l'initiative individuelle, doit *garantir les conditions* pour que l'individu construise sa vie et devienne citoyen. Le « droit au travail » et le « droit à un salaire

permettant de vivre » sont *aussi valides* que les droits de la personne : une société incapable de garantir ce minimum à chacun est mal organisée. On ne doit donc pas culpabiliser les chômeurs dont l'échec est souvent dû à une carence du système économique. Que la réforme de celui-ci soit difficile ne retire rien au fait que le « droit au travail » est bien un droit. Au-delà, les protections collectives accordées, sous garantie de l'État, aux salariés — pour les accidents du travail, la santé, les retraites, etc. — répondent au constat que le marché *par lui seul* ne satisfait pas ces exigences pour les non-proprétaires. L'idéal du « vieux libéralisme » d'un individu organisant lui-même sa sécurité et sa retraite a été démenti par les faits et remplacé par l'idée d'une *responsabilité sociale de la société*, garantie par l'État. L'erreur des libéraux classiques est de croire que ces protections vont nuire à l'initiative individuelle, alors que, en donnant confiance face aux aléas du marché et de la vie, elles permettent à chacun de tracer sa voie.

Vers un socialisme libéral

On pourrait juger que ceci « n'est pas du libéralisme, mais du socialisme » puisque la défense des « droits économiques de l'individu » justifie une « organisation socialiste de l'industrie ». Pour Hobhouse, le mot *socialisme* a plusieurs sens et « il est possible qu'il y ait un socialisme libéral (*Liberal Socialism*), comme un socialisme qui est illibéral ». Le second, hostile à l'initiative et à la propriété privée, a deux formes : un « socialisme mécanique » fondé sur une vision déterministe de l'économie, et un « socialisme officiel » qui, confondant « liberté et concurrence », confie tout le pouvoir à un État central tenu par une avant-garde. Le « socialisme libéral », au contraire, est *démocratique* : il respecte les initiatives venues d'en bas et défend le développement personnel de chacun. Sa conception de la propriété privée n'est ni celle du « vieux libéralisme » ni celle du « socialisme officiel » : elle n'est pour lui ni un droit sacré ni un mal absolu à éradiquer. Le but doit être de corriger les injustices au point de départ qui donnent aux uns tous les atouts, et aux autres aucun. Il devrait y avoir, pour chacun, un « vrai droit à la propriété », traduit par un droit minimum aux « ressources

publiques » (*public resources*). Tout individu a droit à une protection sociale, ce qui suppose l'accès de chacun au « fonds commun » (*common stock*) et donc une *forte redistribution*. Ceux qui refusent la taxation des riches en faveur des pauvres se satisfont des pires injustices. Mais comment faire pour que la redistribution ne décourage pas l'initiative individuelle, source de prospérité ?

Redistribution, protection sociale, solidarité

Le libéralisme dogmatique ne voit pas que la propriété actuelle, concentrée dans une minorité par l'héritage, n'est plus un moyen pour chacun d'assurer les fruits de son travail, mais un moyen d'exploiter celui d'autrui. Une réforme s'impose donc, qui augmente le « fonds commun » à disposition de la société. Il faut d'ailleurs noter que, dans certaines formes primitives de « sociétés communales », chaque membre naît avec un statut donnant droit à une partie de la terre commune. Certes, ce système a été détruit par l'individualisme économique qui a permis des progrès matériels, non sans souffrances pour les masses : il ne s'agit pas de revenir en arrière, mais de redonner au « concept social de propriété » (*social conception of property*) la place qui lui revient dans ce contexte nouveau. Même dans une économie de marché, la base de la propriété est *sociale* : posséder un bien dépend des protections de la société et de l'État. L'individu qui croit ne devoir sa richesse qu'à lui-même ignore ce qu'il doit aux infrastructures publiques et au travail associé de millions d'individus, vivants et morts. De même, l'industrie moderne repose sur un *élément social*, la coopération de milliers de travailleurs. Quant aux propriétaires qui tirent profit des terrains valorisés grâce à l'urbanisation, leurs gains sont dus largement à la société. Il y a là, sans oublier la richesse gagnée par spéculation qui peut aussi être taxée, des ressources pour alimenter le « fonds commun ». Mais la question clé est celle de l'héritage. S'il ne faut pas, comme le socialisme dogmatique, le supprimer brutalement, une voie progressive s'impose. On doit en effet distinguer la richesse acquise par l'effort individuel et celle reçue par héritage, qui peut être très fortement taxée. Si

donc l'État ne doit pas être l'unique producteur de richesses — l'initiative individuelle étant indispensable —, il n'y a pas de limites *a priori* à son contrôle sur les ressources naturelles et l'héritage accumulé du passé. Le projet d'une taxe supplémentaire (*supertax*) sur les hauts revenus, d'où qu'ils viennent, répond à l'idée qu'il est douteux qu'un seul individu ait pour la société autant de valeur que plusieurs. Les grandes fortunes vont-elles d'ailleurs aux « génies » ? Le calcul de la valeur d'un Newton est en tout cas impossible et inutile, les grands créateurs n'exigeant qu'« un peu d'air frais et tranquille ». Même les patrons sont animés, selon Hobhouse, par d'autres motifs que la seule recherche du gain. On mesure ici l'abîme séparant ces thèses de celles du centre-gauche du début du *XXI^e* siècle — au-delà d'analogies superficielles — qui tient pour indépensables les écarts de revenus vertigineux du capitalisme contemporain. Pour Hobhouse, une large partie de la richesse produite étant d'origine sociale, elle doit revenir à la société : l'impôt n'est pas une spoliation. Seul un libéralisme soucieux de redistribution, par un impôt direct fortement progressif, pourra se renouveler face au défi de la solidarité.

Si le « nouveau libéralisme » n'anticipe que très partiellement le socialisme libéral continental, il l'a pourtant influencé. Ses précurseurs socialistes italiens évoqueront parfois Mill, suivis par la revue *La Révolution libérale* de P. Gobetti, qui éditera en 1925 *De la liberté*. L'idée de « socialisme libéral » chez Hobhouse sera relevée par les libéraux B. Croce et G. de Ruggiero puis par le « libéral-socialiste » G. Calogero. En France, les thèses de Mill susciteront l'intérêt des « républicains » autour de la revue *La Critique philosophique* qui se penchera, avec Ch. Renouvier et F. Pillon, sur le « socialisme » de Mill. Le républicain H. Michel consacrera aussi sa thèse latine de 1895 à l'individualisme de Mill et à sa vision du socialisme.

II / Le socialisme libéral français : une réponse républicaine et socialiste aux « libéraux »

L'idée qu'il y a eu, en France, une *réelle tradition* « socialiste libérale » — constituée de penseurs qui ont *explicitement assumé* cette position — peut étonner tant ce domaine est inexploré. On parle certes, au sens banal, de « socialisme libéral » à propos des « deux traditions » du socialisme [Winock, 1992], l'une autoritaire et étatiste, l'autre « libertaire » ou anarchiste. Si la formule « socialisme libéral » ne désignait que cette seconde tradition, elle recouvrirait alors un domaine bien connu. Tel n'est pourtant pas le cas. Cette méconnaissance durable d'une tradition explicitement « socialiste libérale », irréductible aux termes d'une telle typologie, tient peut-être à des préjugés liés aux luttes idéologiques qui ont parasité le travail historique sur les différentes voies du socialisme. Après l'échec électoral de la gauche en 2002, d'innombrables discours y ont vu en effet le signe d'une justice immanente : comme le socialisme français n'avait pas fait son *aggiornamento*, c'est-à-dire n'avait pas rompu explicitement avec le marxisme — auquel il serait resté, dit-on, attaché — et ne s'était pas converti entièrement au libéralisme économique, son échec aurait été mérité. Ce discours s'est accompagné de la réactualisation, avec les expressions « socialisme libéral » et « social libéralisme », de la fameuse dichotomie entre les « deux traditions » du socialisme, l'une jugée minoritaire mais parée de tous les mérites, celle de la « deuxième gauche », l'autre jugée majoritaire, mais porteuse de tous les échecs, celle de la gauche

« classique », marquée par l'étatisme et le marxisme. Le célèbre discours de M. Rocard au Congrès de Nantes de 1977 opposant les « deux cultures » de gauche, l'une « jacobine, centralisatrice, étatique », l'autre « décentralisatrice » et « régionaliste », a été mobilisés en ce sens, tout comme la généalogie officielle de la « deuxième gauche » — cette « culture dominée » selon J. Julliard qui déplore, dans *La République du centre* (1988), que la gauche ait préféré Louis Blanc à Proudhon, Jaurès à Georges Sorel, la SFIO au « syndicalisme d'action directe », et, enfin, la CGT à la CFDT. Une des difficultés de cette histoire officielle, qui occulte la complexité et la diversité de la « deuxième gauche », et à laquelle est identifié hâtivement le récit du « socialisme libéral » — qui privilégie l'anarchisme de Proudhon, la « révision » et la critique du marxisme par G. Sorel puis par le Belge H. De Man, et enfin le courant « personnaliste » — tient à un manichéisme discutable. Car si la révision et la critique du marxisme — rejetant ses aspects déterministes et prophétiques au nom d'une idée plus volontariste de l'action — ont pu nourrir le meilleur du socialisme démocratique (A. Philip), elles ont parfois été aussi l'une des matrices d'un socialisme nationaliste, autoritaire et antidémocratique, voire du fascisme européen. Les liens de Sorel avec l'Action française et son influence sur Mussolini, l'acceptation par De Man de l'occupation nazie — justifiée sur la base de son antiparlementarisme et de son culte pour l'« autorité » — sont autant de zones d'ombre d'un socialisme bien des fois antilibéral politiquement et qui n'a pas été non plus quelquefois sans liens avec l'antisémitisme et la xénophobie — la haine de Marx étant souvent une haine anti-allemande. Aussi serait-ce une erreur de définir tous ces courants comme « socialistes libéraux » : la critique du marxisme a certes joué un rôle clé à un moment tardif du socialisme libéral, mais elle a pu conduire également au pire. Le retour en force du marxisme après 1945 s'explique aussi par les dérives de l'anti-marxisme des années 1930.

Si l'idée de socialisme libéral ne servait qu'à renommer ces courants déjà très étudiés, son apport serait donc mince. Pourtant, la France est l'une des matrices méconnues d'un courant

complexe, le « socialisme libéral », que nous nous proposons d'exhumer en révisant des préjugés. D'abord, l'expression « socialisme libéral » ne remonte pas à la fin du XIX^e siècle, mais au moins un demi-siècle plus tôt ; ensuite, elle est portée certes par des socialistes, mais surtout par des *républicains* ; enfin, cette position est irréductible au « libéralisme », et plus encore à l'« anti-étatisme » [Audier, 2004, 2005]. Car elle a visé *deux adversaires* : un socialisme « autoritaire » jugé liberticide, mais aussi un « libéralisme » jugé impuissant devant la question sociale. Si l'on veut éviter de dresser un tableau imaginaire des idées du XIX^e siècle, on ne doit pas en effet ignorer qu'il y a eu de *vrais libéraux* — de F. Bastiat à G. de Molinari, P. Leroy-Baulieu ou encore E. d'Eichthal — qui ont souvent exprimé leur aversion envers le socialisme. Contre ces libéraux, le « socialisme libéral » s'est imposé comme une doctrine *républicaine* ou *socialiste républicaine* : loin d'être le fruit naturel du libéralisme, il constitue une position originale dont l'apogée coïncide, dans les années 1890, avec la mise en place de la politique sociale républicaine — contre des « libéraux » souvent très hostiles — à partir du thème central de la *solidarité*.

Aux sources du socialisme libéral : le socialisme chrétien et républicain de Huet

Le grand précurseur oublié du « socialisme libéral » est François Huet (1814-1869). Socialiste et républicain, il exerça, à l'université de Gand, une forte influence sur le socialisme belge par Émile de Laveleye (1822-1892). Son chef-d'œuvre, *Le Règne social du christianisme* [1852], veut réconcilier christianisme et socialisme : le « nouveau dogme social » de 1789 — liberté, égalité, fraternité — et le socialisme seraient issus de l'Évangile. Aussi faut-il libérer de la « théocratie » le christianisme originel, qui requiert la séparation des Églises et de l'État.

D'où une idée de l'État qui rompt avec l'anarchisme, le communisme et le libéralisme économique. Le tort des anarchistes, tel Proudhon, est de postuler une bonté originelle de

l'homme, rendant inutile le gouvernement. Or l'opposition entre individu et État est erronée : la société est faite pour les individus, et réciproquement. Le vrai « socialisme » évite l'individualisme, qui nie la solidarité, et le communisme, qui sacrifie l'individualité, qu'il s'agisse du *communisme égalitaire* d'un Cabet, qui délègue tout pouvoir au législateur, ou du *communisme théocratique* d'un De Bonald, qui nie toute liberté individuelle. Il y a donc « un bon et un mauvais socialisme » [Huet, 1852, p. 43]. Le premier concilie « la communauté et la propriété, la solidarité et la liberté », selon le précepte évangélique : « Aime ton prochain comme toi-même. » D'où la nécessaire « union du libéralisme et du socialisme ». Le « libéralisme » ne désigne pas la doctrine des « économistes », mais l'idée du « libre arbitre » issue du *cogito* cartésien : « “Je pense, donc je suis”, a dit le père de la philosophie moderne. Descartes eût pu ajouter : “Je pense donc je suis libre.” » C'est dire que « le socialisme ne commence qu'avec l'amour de la liberté, avec le libéralisme ». Aussi, « les opposer l'un à l'autre, comme on le fait quelquefois, n'est-ce pas opposer le tout et la partie ? » En vérité, « tout socialiste éclairé s'honore du nom de libéral ; tout libéral sincère est socialiste ». On confond à tort le libéralisme et l'individualisme, car la liberté de l'homme, loin de le détacher de ses semblables, nourrit la sociabilité. Il faut donc distinguer « socialisme libéral » et anarchisme : « Une liberté amie de l'ordre, un ordre compatible avec la liberté, voilà ce qu'exige le bonheur des États ; voilà le vœu d'un socialiste libéral » [1852, p. 50]. La notion se précise dans *La Science de l'esprit* [Huet, 1864] qui souligne l'impasse de l'« atomisme social », c'est-à-dire d'un « faux libéralisme » détruisant avec la solidarité la liberté. Quant au « communisme », son tort est d'imposer, au-dessus des individus, le « lien commun », tarissant ainsi la source de la fraternité qui périt avec la liberté et l'égalité : c'est un « faux socialisme ». Seule la doctrine dite du « spiritualisme » ne sacrifie ni l'individualité ni la société : « Posant comme également réelles, également inviolables, l'individualité et la communauté, il doit appliquer partout le vrai libéralisme et le vrai socialisme, le *libéralisme social*, le *socialisme libéral* » [1864, p. 306].

Socialisme et individualisme : la synthèse de Leroux

Le « socialiste libéral » de Huet est partiellement anticipé par le socialisme républicain de Pierre Leroux (1797-1871) qui vise à concilier socialisme et liberté. Leroux voit dans le « socialisme » la réalisation du message égalitaire évangélique, sans partager les tendances catholiques libérales de Huet. Dans « De l'individualisme et du socialisme » [1834], il introduit le mot « socialisme » *au sens péjoratif*. Le XIX^e siècle serait en effet exposé à deux menaces. D'abord, l'« individualisme de l'économie politique anglaise » justifiant l'atomisation des « hommes désassociés » par l'égoïsme et la concurrence ; ensuite, le « socialisme », au sens du projet ultra-égalitaire de Babeuf et de la doctrine saint-simonienne qui conçoit la société comme un vaste organisme exigeant la soumission des individus aux autorités qui l'incarnent. Tandis que, avec l'« individualisme », le

gouvernement est un « simple gendarme », il devient, avec le « socialisme », une « hydre géante qui embrasse de ses replis la société tout entière » [1834, p. 62]. L'individualisme, indifférent aux inégalités sociales, nuit donc à la liberté dont il se réclame car il la réserve à une minorité possédante ; quant au « socialisme », il détruit la liberté, et même la véritable « association » entre les hommes, car il impose *par contrainte* le lien social. Si ces deux tendances ont une part de vérité, elles sont, adoptées unilatéralement, dangereuses. Leroux ne se veut donc ni « socialiste » ni « individualiste » : il croit à la fois à l'« individualité » et à la « société ». Toutefois, dans les rééditions du même texte (1845 et 1850), il ajoutera une note revendiquant cette fois une identité « socialiste » et désignant le socialisme autoritaire des saint-simoniens par l'épithète « absolu ». Le socialisme républicain de Leroux anticipe ainsi les tentatives visant à concilier « socialisme » et « liberté ».

État solidaire, « droit au patrimoine », associationnisme

Comment concilier solidarité et liberté ? Celle-ci désigne la liberté de conscience, de la presse, de la famille, mais aussi la liberté du corps et du domicile, de l'usage des choses ou de la propriété, la liberté du travail, et enfin la liberté politique. Les libertés économiques, intégrées dans l'idéal républicain de fraternité, sont compatibles avec la solidarité garantie par l'État : il y a un « droit à l'assistance » et on peut taxer le citoyen dans les frais de l'assistance générale, même par contrainte. Car l'impôt facultatif « ne se conçoit logiquement que dans une théorie individualiste ». Tout homme a donc un « droit positif à être

Garantir l'égalité des chances : le « droit au patrimoine »

Le projet du « droit au patrimoine », apport essentiel de Huet aux théories socialistes de l'héritage, mérite d'être exhumé. Sa justification repose sur l'idée que la richesse ne résulte pas seulement du *travail*, mais dépend aussi des *dons de la Nature*. Ensuite, le droit à la propriété est un droit naturel de vivre garantissant à tout homme son indépendance vis-à-vis d'autrui. La Nature n'ayant « point créé de parias », chaque homme a le droit de revendiquer, en venant au monde, une part du patrimoine primitif. Réfutant des libéraux comme Thiers, Huet rejette la justification des inégalités de propriété au motif du travail car le fait même de travailler présuppose l'occupation d'une partie du sol donné à tous par la Nature. Antérieur au travail, le « droit originel sur ce fonds divin » confère à tout être humain des deux sexes, quel que soit le nombre de ceux qui l'ont précédé, un *droit absolu* de participer au « grand banquet de la nature et de la société ». Le retour à l'état originel étant impossible, il faut réformer la législation actuelle sur l'héritage afin que le capital et la propriété ne se concentrent pas toujours davantage dans les mêmes familles aux dépens des pauvres. Certes, il faut distinguer entre les « biens patrimoniaux », donnés par la

Nature, et les biens acquis par le travail et l'épargne. Les premiers, correspondant à la terre, devraient revenir, après le décès de leur possesseur, à tous les travailleurs ; les seconds peuvent être transmis par héritage aux enfants ou aux proches. Mais ces derniers ne posséderont pas *de la même manière* les biens acquis par leurs parents, puisque ce seront désormais des biens *transmis*. N'ayant donc aucun droit de les léguer eux-mêmes à leurs descendants, ces biens devront revenir aussi au « patrimoine général ». Ainsi, « incessamment alimenté par une source intarissable, le patrimoine général se composerait, à un moment donné, des anciens biens patrimoniaux et de tous les capitaux accumulés à chaque génération, qui, ne pouvant se transmettre qu'une seule fois gratuitement, viendraient, au décès des donataires, se joindre à la masse des premiers » [Huet, 1852, p. 273]. Cette richesse globale revenant à l'humanité entière devra être répartie *entre tous ses membres* pour qu'aucun ne soit handicapé, au point de départ, par la loterie sociale. Huet propose donc que ces capitaux, revenant de droit à chaque individu, soient répartis en deux temps pour éviter que les jeunes hommes et femmes, qui y ont tous droit, ne les gaspillent. Chacun a cependant besoin très tôt d'un capital pour avoir une « instruction élevée », seule garantie réelle d'égalité des chances. On pourrait

indemnisé » selon le principe que « les malheurs involontaires doivent être, autant que possible, partagés entre tous les hommes ». La règle de droit se définissant ainsi : « à chacun selon

ainsi donner à chacun, « sous garantie de tutelle », le tiers du capital lui revenant, et le reste à vingt-cinq ans. L'article de la loi sur les successions serait le suivant : « Chaque année se fait le partage des biens patrimoniaux devenus vacants par décès. Tous les jeunes gens [...] y prennent part. Les majeurs reçoivent une part double des mineurs. » En plus de sa part lui revenant de droit, chaque enfant peut recevoir de ses parents un supplément. Il y aurait donc un « couvert mis pour tous » à la « table du patrimoine commun » et le « droit au patrimoine » consacrerait l'« accord de la propriété et de la communauté ». Si rien n'interdit la bienfaisance des parents, l'« oisiveté héréditaire » ne serait plus possible. Les parents ont le droit de transmettre le fruit de leur travail et de leur épargne — ce qui encourage l'effort —, mais « le fils du pauvre est assuré d'un héritage ». Tandis qu'aujourd'hui, l'enfant du pauvre « tombe nu sur la terre nue », le droit au patrimoine le réintègre dans le genre humain. Sous ce régime « vraiment social », il y a donc « une assurance générale entre tous les parents et tous les enfants ». Ainsi, dans une société « libre et fraternelle », la « pauvreté héréditaire » serait exclue. Certes, une « égalité absolue de consommation » est irréaliste : il y aura « quelques pauvres par leur faute », mais plus jamais d'extrême inégalité. Car « l'hérédité

n'assurera plus au mal une durée indéfinie » et la distinction des classes s'effacera.

Ce projet du « droit au patrimoine » sera justifié « scientifiquement » par E. de Laveleye, qui signalera les affinités entre son maître Huet et des socialistes dits « collectivistes » comme le baron de Collin (1783-1859). Dans *De la propriété et ses formes primitives* [1891], dédié à J.-S. Mill et Huet, Laveleye explique que la propriété, à ses origines, était toujours *collective*. Aussi doit-on, pour résoudre la question sociale, réformer la propriété héréditaire et promouvoir un « partage plus équitable des biens et des produits ». Laveleye défend la réforme de Huet, mais estime qu'il faut l'actualiser. Si le « mouvement égalitaire », fidèle à l'Évangile, doit reconnaître à tous les hommes le « droit naturel de propriété », il ne peut s'agir d'« assurer à chacun, même dans les villes, un lot de terre, mais seulement un instrument de travail, une part dans une grande entreprise industrielle ou une profession ». Ces thèses de Huet et Laveleye influenceront le projet de « réforme socialiste du droit successoral » d'un précurseur du socialisme libéral italien, E. Rignano (voir encadré p. 58). Elles anticipent aussi les propositions d'« allocation universelle » et les projets de Ackerman et Alstott d'une « société de partenaire » (voir encadré p. 86).

l'étendue de son malheur involontaire ». Mais il faut éviter un État producteur « communiste », liberticide.

La réforme de Huet pour une vraie égalité des chances porte

sur le « droit au patrimoine » pour tout être humain : elle vise à transformer la législation sur l'héritage pour que tout homme — et femme — en âge d'étudier et de travailler puisse entrer dans la vie avec un *droit à un patrimoine* donné par la collectivité (voir encadré p. 28). Ainsi s'éclaire la demande en 1848 d'un « droit au travail », dont découle la « liberté de travailler », et donc le droit de *choisir une profession*. Il s'agit, pour le « jeune âge », de la liberté de « vocation ». Or, « grâce au patrimoine général, tous les enfants en jouissent » : on évitera ainsi de gâcher des talents handicapés par le hasard social, car un « concours universel » sélectionnera le « mérite » et non les privilèges — tandis qu'aujourd'hui, l'apprenti sans patrimoine au départ doit subir la servitude d'un patron despotique. Au-delà, la justice implique *l'abolition du salariat*. L'association du travail et du capital requiert en effet la réunion des deux qualités de capitaliste et de travailleur : tant qu'il ne sera pas associé aux bénéficiaires, l'ouvrier restera soumis à son patron. Grâce au droit au patrimoine pour tous, avec le capital, la faculté de concurrence et la liberté du travail, les progrès économiques conduiront à des bénéfices en « loisir », consacrant la victoire de l'esprit sur les besoins. L'abolition des divisions de classes suppose donc le droit au patrimoine garantissant aux travailleurs l'« instruction avec le capital », et permettra, en démocratisant la richesse, l'association en « libres corporations » pour une « démocratisation industrielle » dans la République.

Naquet : le socialisme libéral, philosophie du « service public »

Que le socialisme libéral soit d'abord une théorie républicaine, c'est ce que confirme la doctrine du député puis sénateur « radical » Alfred Naquet (1834-1916), négligée à cause de sa dérive dans le mouvement boulangiste qu'il regrettera publiquement. Républicain dès le second Empire, adhérent du Parti socialiste en 1900, Naquet a joué un rôle décisif dans la loi sur le divorce (1884) qui déchaînera contre lui une campagne antisémite.

Ni libéralisme, ni collectivisme

Naquet n'est pas un libéral : « Je suis, pour ma part, profondément socialiste. L'injustice, l'inégalité sociale me révoltent » [Naquet, 1890, p. 202]. Mais le « socialisme collectiviste » et marxiste serait une erreur : en socialisant toute la production, il serait liberticide et « aggraverait, au lieu de les apaiser, les maux dont nous souffrons ». L'abolition de la concurrence, loin d'apporter une prospérité équitable, donnerait tout pouvoir à une autorité hiérarchique. On remplacerait les entreprises par « un seul capitaliste : l'État », nouveau patron implacable, et le « collectivisme » détruirait l'initiative, source de prospérité. Non que le libéralisme soit sans faille et que l'État doive s'effacer : au contraire, l'idée féconde de « service public » montre les limites de l'individualisme. Il y a en effet un « double caractère de l'humanité », ni purement « individualiste », ni entièrement « communiste », et il faut trouver un modèle satisfaisant ces deux instincts indissociables. Sous l'Antiquité, la liberté individuelle était moindre, mais l'on n'imaginait pas « nombre de services publics » d'aujourd'hui : « Tout progrès se manifeste à la fois par des conquêtes de l'individu sur la société et par des conquêtes de la société sur l'individu », comme en atteste l'extension de l'État. L'enjeu est donc de savoir ce qui doit relever de l'État ou de l'individu. Faute de réponse simple, on peut adopter ce critère : « L'action collective peut et doit s'exercer toutes les fois que le passage d'une fonction de l'individu à la collectivité a pour effet, non de diminuer, mais de protéger, de garantir, de développer cette même liberté. »

La solution du service public

Ce critère suppose une analyse du capitalisme, source de richesses et d'inégalités. Si la libre concurrence est « bienfaitrice au premier chef », car elle améliore les produits et abaisse leur prix de revient, elle crée aussi des antinomies. Ainsi, une concurrence débridée nuit aux consommateurs en altérant le produit. Des entreprises impliquant des capitaux lourds peuvent être en

situation de monopole aux dépens des consommateurs. La concurrence peut aussi frapper les salariés, le rapport étant inégal entre travailleurs et capitalistes : si la coalition des ouvriers en syndicats est un contrepoids, le capital reste le plus fort. Les nécessités du marché font que même un patron soucieux d'augmenter les salaires serait perdant si ses concurrents ne suivaient pas. Bref, « la liberté absolue du commerce et de l'industrie est incapable d'engendrer les réformes sociales que le travailleur est en droit d'exiger ». Une autre antinomie explique la nécessité des services publics : si l'industrie privée est utile quand un profit immédiat est en jeu, elle devient impropre si la rentabilité à court terme n'est pas avérée, comme dans l'enseignement. Lorsque l'« excellence du produit est tout » et que « le bénéfice immédiat à encaisser n'est rien », l'initiative individuelle ne suffit pas.

Ces antinomies trouvent leur solution dans le « principe supérieur » qu'est l'« action de l'État » exercée par des règles et dans la substitution du « service public » à la « libre concurrence des individus ». Pour le consommateur, l'État réprime les fraudes et supprime les monopoles. L'organisation en services publics s'impose, gérée par l'État ou par la surveillance de compagnies dont c'est la mission. Doivent ainsi devenir services publics l'enseignement, les chemins de fer, les mines, etc. En outre, pour défendre les salariés, l'État doit « égaliser les situations entre les industriels » par des lois sur les horaires de travail, le repos hebdomadaire, l'hygiène, etc.

Pour un interventionnisme d'État socialiste libéral

Une forte régulation étatique favorise donc la liberté individuelle en dissolvant des « obstacles accumulés par la liberté contre la liberté ». D'où la distinction entre *action substitutive* et *action coercitive*. La première, celle des « socialistes collectivistes », remplace l'initiative privée par l'État ; la seconde, celle du « socialisme libéral », vise « non plus à se substituer aux citoyens, à remplir leurs fonctions à leur place, mais à exercer sur eux une contrainte par une série de mesures pénales, fiscales ou autres, à

Socialisme libertaire et anarchisme

La théorisation la plus aboutie et la plus oubliée du « socialisme libertaire » est celle du socialiste et républicain Georges Renard (1847-1930). Professeur au Collège de France, collaborateur à *La Revue socialiste* et à la revue dirigée par A. Millerand puis par J. Jaurès, *La Petite République*, Renard est parmi les rares socialistes à avoir défendu les thèses d'un précurseur italien du « socialisme libéral », F.-S. Merlino. Lui-même défend un « socialisme libertaire » contre les anarchistes reprochant au socialisme de sacrifier la liberté [Renard, 1895 ; 1898, p. 22]. Selon lui, l'expression « anarchiste-socialiste » est un non-sens, tant est profond le différend entre socialistes et anarchistes. Ceux-ci prônent un « individualisme outré » lié à un « amour de l'égalité poussé aussi à outrance ». Il y a donc une démarcation entre socialisme et anarchisme. L'homme étant un « individu » et un « être social », les anarchistes soulignent la première qualité et les socialistes la seconde. Pour ceux-ci, les intérêts particuliers doivent souvent se soumettre aux intérêts généraux. L'individu a l'obligation de faire à sa

collectivité « un sacrifice partiel et temporaire de sa liberté ». D'où l'objection erronée que le socialisme veut « diminuer la somme des libertés individuelles ». En vérité, le socialisme vise le « développement intégral de l'individu » et l'abolition des contraintes extérieures, mais il ne croit pas cet idéal réalisable à moyen terme, tant serait nécessaire une longue éducation morale. Pour éviter les écueils du « communisme absolu » et de l'« individualisme absolu », reste à savoir si c'est l'« élément social » ou l'« élément individuel » qui doit primer. Tout dépend du domaine : en matière sociale, le maximum de liberté individuelle doit être garanti, contrairement au domaine économique où « il sied de faire la plus grosse part à la collectivité, la plus petite à l'individu ». Car la part individuelle dans la production de la richesse sociale est très petite comparée à celle de la société. En outre, « au nom de la liberté civile et politique, comme au nom de l'égalité des conditions, il faut craindre l'accumulation du capital entre les mains des individus ». Tel est le sens du socialisme libertaire : « Si nous appelons socialiste le régime où prédomine la propriété collective ou sociale, c'est à un socialisme libertaire [...] qu'aboutissent nos premières déductions. »

les orienter, en dehors de leur volonté, sur une voie déterminée jugée la meilleure » [Naquet, 1900, p. 20].

Face à la question sociale, le « but-limite » selon Naquet est que les fonctions de capitaliste et d'ouvrier « se réunissent dans la même personne ». Mais nul besoin d'abattre le capitalisme ou de revenir à la petite propriété : les « sociétés par action » sont le « moyen indirect de morcellement de l'usine », car s'il est

impossible de la partager comme la terre, on peut en diviser le capital et les profits. Nul besoin non plus de coopératives de production et de consommation : il n'est pas indispensable de fusionner les fonctions de travailleur et de capitaliste *dans les mêmes individus* sur une production déterminée. Il suffit que les qualités de travailleur et de capitaliste soient réunies *dans l'ensemble de la « production universelle »* : on peut être salarié d'une société sans en posséder de capital et être actionnaire d'une autre comme seul capitaliste. L'erreur des marxistes est de croire que le capital se cumule inéluctablement en quelques mains : en vérité, la concentration industrielle est compatible avec une *démocratisation de l'actionnariat*. Inutile serait donc une révolution pour démocratiser la société : l'action de l'État y aidera.

Le « socialisme libéral » veut ainsi empêcher l'accumulation des capitaux pour en favoriser la diffusion, promouvoir l'actionnariat populaire, limiter le temps de travail et intervenir dans la distribution des richesses par l'impôt progressif. Mais Naquet est pragmatique : dans l'action, le « parti radical », devenu « parti socialiste libéral », devra peut-être prôner, avec les socialistes, une « intervention substitutive ». Quant aux « socialistes collectivistes », ils votent des lois sociales relevant de l'« intervention coercitive ». Un projet commun est donc possible selon Naquet avec des socialistes républicains comme Jaurès (voir encadré, p. 38).

Le socialisme libéral, doctrine sociale de la République

À sa façon, Naquet annonce la tendance d'une partie des républicains : à la suite de Charles Renouvier (1815-1903), nombre d'auteurs ont avancé des thèses explicitement socialistes libérales qui méritent d'être exhumées. Leur orientation, loin des dogmes libéraux, est centrée sur l'idée de solidarité sociale.

Le pessimisme républicain de Renouvier

Fondateur en 1872 de la revue *La Critique philosophique*, Renouvier revient à Kant pour repenser l'idée républicaine. Proche des socialistes jusqu'en 1848, il sera marqué par le coup d'État du 2 décembre 1851. S'ensuivra une refonte doctrinale, l'échec de la II^e République étant pour lui le résultat d'un socialisme immature et autoritaire. Quand il théorise son socialisme libéral — esquissé dès 1879 contre un socialisme « révolutionnaire » —, il constate, déçu par l'action sociale de la III^e République, la « lutte des classes » et l'égoïsme « bourgeois ».

Un socialisme « pessimiste ». — Renouvier et Prat [1899] distinguent quatre réponses doctrinales à la croissance industrielle et à la concentration des capitaux. Les deux premières sont celles des économistes libéraux. Les uns se veulent « réalistes » : la classe ouvrière est un instrument de production exigeant le plus bas coût d'entretien et l'État doit s'abstenir sur le plan économique et social. D'où une justification de la servitude ouvrière, porteuse de conflits sociaux. Les autres libéraux défendent un libéralisme « optimiste » postulant une harmonie sociale finale — vision pourtant « cruellement démentie par l'expérience », comme le prouve la croissance des inégalités : loin de se répartir équitablement, le capital se concentre dans une minorité. L'impasse de ce libéralisme est aussi culturelle, sa justification du capitalisme s'accompagnant d'une apologie du luxe qui corrompt les riches, mais aussi les pauvres en quête de « faux besoins ».

Cette réfutation dessine en creux les traits du « socialisme », subdivisé en une version « optimiste » (le « socialisme communiste ») et une version « pessimiste » (le « socialisme libéral »). Contre les « théories égoïstes ou optimistes de liberté pure » légitimant la concentration du capital, le « collectivisme » prône une socialisation intégrale des instruments de production et la distribution des tâches selon l'intérêt commun. Cela suppose l'abolition de la propriété personnelle qui permet à l'individu de vivre à l'écart de la communauté. Cette perte de garantie d'autonomie

serait remplacée par une juste distribution du travail et de la production. Ici transparaît un « optimisme » illusoire dont témoignent les deux modalités envisagées pour la répartition : ou bien on la confie à des « autorités », en postulant leur dévouement au bien commun, ou bien on opte pour une démocratie directe, attribuant au « gouvernement des majorités » le droit de statuer sur la vie sociale. Aussi le communisme partage-t-il avec le libéralisme optimiste une incapacité à saisir lucidement le poids des égoïsmes. La délégation de l'autorité à des « chefs excellents » trahit une ignorance du « caractère humain ». Non moins illusoire serait la démocratie directe : le « communisme égalitaire » n'est qu'un autoritarisme donnant tout pouvoir à la majorité.

Reste le « socialisme libéral » défendu par Renouvier. Non qu'il s'agisse d'une recette infaillible de succès, puisqu'il exclut la vision « optimiste » de la « secte des économistes » et des « communistes ». Le « socialisme libéral » se définit *négativement* : il évite l'impasse du « socialisme communiste » qui abolit la liberté en postulant la vertu des gouvernants et la bonne volonté des gouvernés. Échappant à cette dérive, il « demande à la raison et à la liberté des citoyens, pris en leurs qualités de producteurs et de consommateurs, de s'unir en des associations limitées, où ils mettraient en commun leurs capitaux ou épargnes et leurs facultés de travail, et auraient à s'entendre et à arrêter des conventions concernant leurs droits et devoirs comme actionnaires et comme travailleurs » [Renouvier et Prat, 1899, p. 427-428].

Cette méthode respecte la justice : elle serait adoptée si des individus instituaient sur « table rase » l'état social le meilleur. Aussi peut-on espérer que des coopératives se disséminent dans une société où règne encore le capitalisme. On passerait ainsi de la « société de guerre », un état où les individus cherchent leur profit maximal, à la « société de paix », un état conforme à la justice où personne n'use d'autrui comme d'un moyen et où tous coopèrent. Les vices du « commerce anarchique » seraient vaincus grâce à l'économie coopérative. Mais Renouvier reste pessimiste : pour que l'associationnisme prospère, il faudrait que

la « classe subordonnée » ait une moralité constante et que les classes dirigeantes restreignent leurs privilèges. Or la bourgeoisie résiste au progrès social et les coopératives restent faibles.

Réévaluer le rôle de l'État. — Ce pessimisme éclaire l'évolution de Renouvier sur l'État suite au *Manuel républicain* de 1848 : après avoir assigné à l'action étatique un rôle clé pour le droit au travail et la production, il privilégiera l'associationnisme, avant d'avancer une solution équilibrée, toujours centrée sur les associations libres, mais imposant à l'État le devoir de défendre les associations et la solidarité [Renouvier et Prat, 1899, p. 429 ; Renouvier, 1897, p. 636]. Si donc le dépassement du capitalisme passait par la voie politique, il serait « indispensable que le gouvernement provoquât, et n'autorisât pas seulement les associations », par des subventions, règlements, etc. Reste le risque que l'« oligarchie des riches » bloque ces mutations. Un danger semblable peut résulter des contradictions liées à la propriété : si l'appropriation individuelle est un droit et une « garantie » contre les empiètements abusifs de l'État, la distribution injuste de cette propriété prive ceux qui n'en ont pas des moyens de vivre. Cet « état de guerre » nuit à la solidarité, justifiant les désirs de « révolution violente ».

Il faut donc résoudre ce point : la propriété étant une garantie de liberté, « le problème politique rationnel est d'instituer parallèlement une autre garantie, qui ne serait au fond que la première, étendue à tous : le droit à l'usage de l'instrument de travail, sous une forme et dans une mesure à déterminer » [Renouvier et Prat, 1899, p. 431]. D'où le rôle de l'État dans la redistribution et la solidarité. Si le lien social est moral, une société juste doit veiller à l'éducation de ses enfants et donner assistance et moyens de travailler aux « sans ressources ». Sont légitimes des « secours d'assistance publique » — l'assistance privée n'étant pas une obligation stricte — pour les « incapables de travail », et mêmes ceux qui sont « les auteurs en grande partie de leurs infortunes ».

Cette philosophie de l'État, accompagnée d'une défense de l'impôt progressif et de la limitation du droit d'héritage,

Socialisme et individualisme selon Jaurès

L'idée que le socialisme a un lien profond avec l'« individualisme » peut surprendre aujourd'hui, alors qu'elle était banale dans les années 1890. Par exemple, R. Flint, dans *Socialism*, avance en 1895 cette thèse, suite à A.E. Schäffle, J.-S. Mackenzie ou A. Held. Un écrivain conservateur, M. Pachtler, souligne en 1892 que le socialisme n'est au fond que la conséquence de l'aspiration bourgeoise à la « liberté individuelle » concrétisée par la Révolution française. C'est toutefois par Jean Jaurès (1859-1914) que le thème du lien entre individualisme et socialisme est resté dans les mémoires, même s'il a été davantage exploré en France par Eugène Fournière (1857-1914). L'affirmation jauresienne selon laquelle le socialisme est un individualisme « logique et complet » se prête à des lectures idéologiquement orientées : elle est parfois instrumentalisée, depuis la fin du xx^e siècle, pour défendre un socialisme dit « moderne », adapté au capitalisme, voire à l'individualisme contemporain. Or il faut la restituer dans le

contexte de la parution de l'article « Socialisme et liberté » dans la *Revue de Paris*, le 1^{er} décembre 1898. Cette revue est républicaine et Jaurès veut convaincre ses lecteurs, qui n'ont pas ses positions mais dont certains ont partagé ses combats lors de l'affaire Dreyfus. L'idée d'« individualisme », alors diffuse, est défendue par les partisans de Dreyfus contre la « raison d'État ». En outre, Jaurès répond ainsi aux « libéraux » — vis-à-vis desquels il maintient toujours une distance — qui fustigent le socialisme comme liberticide. Son propos n'a donc rien à voir avec une conversion au libéralisme économique. Il critique le « socialisme d'État » allemand, auquel il reproche précisément d'accepter le « principe même du régime capitaliste » : la propriété privée des moyens de production et la division entre la classe des « possédants » et celle des « non-possédants ». Le « socialisme d'État » vise à *corriger* le capitalisme — par des règles, des services publics, etc. — et non à le *remplacer* : « Au contraire, le collectivisme, le communisme, en supprimant la propriété des moyens de production, créent une société nouvelle où il ne sera plus nécessaire de protéger une classe contre une

sera réélaborée par Henry Michel (1859-1904), disciple de Renouvier, qui explique dans *L'Idée de l'État* [1895] que l'opposition des « libéraux » entre l'État et l'individu est factice, le premier devant servir à l'émancipation du second. Il montre aussi que l'action étatique est conciliable avec la vie associative. Ces thèses, hostiles à ce que Michel appelle péjorativement l'« école libérale », seront rejetées par un libéral comme E. d'Eichthal, confirmant ainsi que le socialisme libéral est irréductible au libéralisme [Audier, 2005].

autre, toutes les classes étant définitivement absorbées dans l'unité de la nation. » Tandis que le « socialisme d'État », pessimiste, croit en la « contrainte » pour arbitrer les conflits de classe, les « collectivistes » et les « communistes » — dont se réclame Jaurès — jugent possible un régime de propriété collective. Car l'abolition de l'exploitation capitaliste et du salariat peut se faire ou bien par la *dissémination de la propriété* — c'est la solution, irréaliste pour Jaurès, des « radicaux » — ou bien par la *propriété collective*. Sinon, il faut se résigner à l'exploitation des « non-proprétaires ». Mais ce collectivisme ne menace-t-il pas la liberté individuelle ? Pour Jaurès, l'opposition entre « le communisme et l'individualité », entre « la centralisation et l'initiative » ou entre « le socialisme et la liberté » est artificielle. Car il n'y a nulle « liberté véritable » pour tous sans *propriété accessible à tous*, à savoir la « propriété sociale ». En vérité, le socialisme prolonge l'« individualisme révolutionnaire » en le dépassant : la Révolution française a certes proclamé les « droits de la personne », mais elle n'a pas réglé la question de la propriété en la confiant à une

minorité. D'où la critique socialiste, de Babeuf à Marx, qui a montré la nécessité d'une propriété collective.

À ceux qu'il appelle les « libéraux », Jaurès objecte que le socialisme qu'il défend n'est pas un centralisme rigide. Car, dans son collectivisme décentralisateur, la nation, détentrice des moyens de production, délègue l'exercice de celle-ci à des coopératives et syndicats où l'initiative individuelle est essentielle. C'est aussi vis-à-vis de ses amis républicains qui l'accusent de pousser trop loin le culte de l'individu que Jaurès veut défendre le socialisme, en objectant que si l'individu est dans le socialisme la « fin suprême », il s'accorde avec les idéaux de solidarité pour l'humanité. Mais ce plaidoyer n'a pas convaincu tous les républicains. Ainsi, A. Fouillée [1909] lui reproche d'être un « idéaliste qui s'inspire trop du matérialisme de Marx » : il aurait tort de croire au « collectivisme » et de défendre l'« égoïsme » prolétarien sur la base d'un « socialisme individualiste » — « quelque étrange que paraisse l'association des deux mots » — faisant de l'individu « le point de départ et le point d'arrivée ».

La justification philosophique du « socialisme libéral »

Refondé dans l'œuvre méconnue de Paul Gaultier [1908], le « socialisme libéral » se veut la solution à la question sociale : face au conflit entre égalité et liberté, il offre une « conciliation », supérieure au libéralisme et au socialisme.

L'impasse du libéralisme et les limites de la réaction socialiste.

— Les « libéraux » défendent souvent la « liberté au maximum »,

à savoir l'« abstention absolue des pouvoirs publics » : la richesse étant issue d'une « lutte pour la vie », l'État doit se borner à protéger les libertés. Cette position n'est pas indifférente à la justice : pour les « libéraux », les lois « naturelles » de l'offre et de la demande garantissent une répartition équitable. La sous-estimation des maux de la concurrence a été renforcée par le postulat utilitariste de la « concordance de l'intérêt général avec les intérêts particuliers ». D'où le refus de toute correction des inégalités. Mais ce libéralisme a suscité la réaction socialiste, fondée sur l'idée que les hommes sont « métaphysiquement égaux » : il est inacceptable que les uns subissent la misère et que les autres soient dans l'opulence, d'autant que ce sont les travailleurs qui sont lésés. L'« égalité juridique » ne suffit pas, seule l'« égalité réelle » donne à chacun sa part du patrimoine commun selon la justice. Aussi les « vrais socialistes » — marxistes ou réformistes, tel Renard — pensent-ils que l'égalité nécessite l'abolition de la *propriété privée* pour tous les objets ne relevant pas d'un usage quotidien. Or ce collectivisme est liberticide : il confère à l'État un pouvoir démesuré.

Il semble donc que l'égalité exclut la liberté, et inversement. Toutes deux forment une « antithèse à laquelle on ne peut échapper » : s'il est impossible de les concilier, il ne l'est pas moins de se passer de l'une et de l'autre à la fois. La solution ne repose ni sur la liberté ni sur l'égalité seules. Même si la liberté favorise la prospérité, l'optimisme des « économistes » est erroné. Il n'y a nulle « harmonie préétablie » entre richesse et mérite : la justice n'est pas le « produit naturel » du conflit des libertés et « l'intérêt général ne concorde pas toujours avec l'intérêt particulier ». La liberté économique favorise en effet la « tyrannie du capital ». Cet « échec des théories libérales » conduit-il à préférer l'égalité ? Non, car l'égalitarisme dogmatique nivelle les talents et ignore le « mérite » : on risque de bafouer la justice, de tarir l'effort — source de prospérité — et de justifier un État despotique. S'ensuivrait la destruction de la liberté, mais aussi de l'égalité revendiquée, car une immense bureaucratie imposerait de nouvelles hiérarchies.

Le « socialisme libéral », solution de l'antinomie. — Entre l'égalité et la liberté, on ne peut pas choisir : aucune ne peut seule réaliser bien-être et justice, et toutes deux manquent leur but : si le libéralisme « pur » nuit à la prospérité, l'égalitarisme intégral crée de nouvelles inégalités. D'où le risque de scepticisme. Mais la « solution du conflit » existe : le « socialisme libéral » pour qui liberté et égalité ne sont ni aisément conciliables, ni séparables. Si la liberté, selon sa logique, mène aux pires injustices, c'est faute d'une certaine « égalité de fait » corrigeant la propension du « libéralisme absolu » à faire des plus faibles des « sous-hommes » ; inversement, si l'égalité outrancière nuit à la prospérité, c'est pour avoir interdit l'initiative. *Ainsi, à condition de n'être pas portées à l'absolu, liberté et égalité, loin de s'exclure, se complètent.* Car davantage d'« égalité de fait » accroît la « somme de liberté positive » de chacun : en leur donnant droit à des aides, les faibles seront protégés du caprice des forts. Plus d'égalité favorise donc la liberté de tous ; inversement, plus de « liberté positive » produit plus d'« égalité par en haut », en incitant les faibles à améliorer leur sort. La devise « socialiste libérale » est ainsi : « Plus d'égalité pour plus de liberté et plus de liberté pour plus d'égalité. » Selon le « socialisme libéral », l'égalité exige le « soutien légal » des opprimés, et la liberté est irréductible au « libéralisme *a priori* » : c'est un « pouvoir d'agir, vraiment positif, qui a pour condition le droit de n'être pas lésé non seulement par action, mais par abstention en cas de besoin, c'est-à-dire le droit d'être secouru en cas de nécessité ».

La part de vérité du socialisme et du libéralisme. — Le « socialisme libéral » est donc un « socialisme » : s'il refuse de substituer l'État aux individus par la socialisation totale de la propriété, il lui confie la tâche d'« assurer aux moins-favorisés du sort un minimum d'égalité ». L'État a le droit et le devoir de réglementer le travail des enfants, des femmes et de tous les ouvriers. D'où l'institution d'un minimum salarial, de l'assistance maladie, de l'assurance contre les accidents, le chômage et la vieillesse. Bref, le « socialisme libéral » confère à l'État « le soin de prendre à la charge de la communauté, dans les limites du droit de chacun,

Le « révisionnisme » : Bernstein en France

Il est tentant de rapprocher le socialisme libéral français du « révisionnisme » allemand qui a transformé le marxisme. Ce courant « néo-kantien » a été comparé au républicanisme de Renouvier qui l'a anticipé. Dans *La Question sociale et le mouvement philosophique du XIX^e siècle* [1914], Gaston Richard examine l'« école néo-kantienne allemande », dont la formule « retour à Kant » (*Rückkehr zu Kant*), s'est traduite par l'exigence de dépasser le matérialisme marxiste et le collectivisme. Hermann Cohen (1842-1918), Friedrich Albert Lange (1828-1875) ou Paul Natorp (1854-1924) tendraient au fond vers un socialisme réformiste proche de Renouvier. Ainsi Lange défend-il les « sociétés coopératives pour rapprocher la production et la consommation ». Comme Renouvier, ces auteurs visent aussi « un état d'harmonie, de concorde, inhérent à une véritable communauté d'agents libres » [*Ibid.*, p. 338-339]. Mais c'est surtout Bernstein et ses débats avec Kautsky qui ont eu un écho en France. Son livre *Les Présupposés du socialisme* [1899], traduit dès 1900, a joué un rôle célèbre dans l'histoire du socialisme. Son propos est de réviser le marxisme : la prévision d'une concentration croissante des entreprises ne s'est pas entièrement vérifiée, la classe moyenne n'a pas été prolétarisée et le capitalisme ne s'est pas effondré ; indissociablement, le prolétariat a conquis son émancipation par l'action au niveau syndical et associatif. Le socialisme ne doit donc plus viser, par la prise violente du pouvoir, l'abolition du capitalisme mais sa

transformation grâce à la réforme sociale et politique. D'où l'idée que *le socialisme est, en un sens, l'héritier du libéralisme* : « Le libéralisme avait pour mission historique de renverser les barrières que l'économie et les institutions du Moyen Âge opposaient au développement économique. Peu importe qu'il ait d'abord adopté la forme du libéralisme bourgeois : il représente un principe d'une portée beaucoup plus universelle dont l'aboutissement est le socialisme. » Le but du socialisme est en effet la liberté individuelle, qui implique la liberté de toute « servitude économique », et donc une « organisation ». Aussi le socialisme est-il un « libéralisme organisateur » [Bernstein, 1899, p. 183]. Bernstein avancera même ailleurs l'expression « *socialliberalismus* » (dans l'opuscule de 1900, *Zur Frage : Socialliberalismus oder collectivismus ?*) déjà formulée par M. Stirner. Toutefois, les thèses de Bernstein n'ont pas entièrement convaincu en France : même Jaurès, malgré des convergences, a refusé une mise en question aussi profonde du marxisme et est resté fidèle à un horizon révolutionnaire dans le cadre d'une tactique réformiste. En revanche, des républicains kantien proches du socialisme libéral de Renouvier, comme H. Michel, ont salué les thèses de Bernstein à l'appui de leurs options réformistes.

toutes les mesures capables non seulement de faire prospérer la nation dans tous les domaines, mais aussi de suppléer l'exploitation des faibles en leur donnant, avec plus de sécurité et plus de bien-être, un point d'appui pour leurs efforts ».

Le « socialisme libéral » est aussi un « libéralisme » : il ne confie pas tout à l'État et refuse l'abolition de la concurrence. S'il accorde à l'État le droit d'intervenir dans les contrats entre patrons et ouvriers et s'il restreint la liberté économique par les « impôts d'assistance » et la réglementation industrielle, c'est pour protéger le « droit des faibles ». Ces entraves doivent renforcer la liberté physique, morale et intellectuelle du plus grand nombre : certains renoncements sont une condition d'émancipation. L'État est donc *un agent de libération de l'individu* face aux liens de la famille ou de la corporation, mais on ne doit pas lui confier un pouvoir démesuré : sa vocation est de permettre à chacun la « conquête de sa personnalité ». Ainsi, le « socialisme libéral » est « à la fois individualiste et étatiste, mais d'un étatisme qui n'est pas plus tyrannique et global que son individualisme n'est intransigeant et atomique ». Ce socialisme-là est dans le sens de l'histoire : s'il y a une tendance à la concentration économique, semblant préparer le « socialisme d'État », il y a aussi une tendance vers l'« affranchissement toujours plus complet de l'individu » et le maintien de la petite propriété.

Le « socialisme libéral » réalise ainsi l'idéal de « vraie justice » qui garantit un « minimum d'égalité » à tous et donne appui aux efforts des prolétaires : grâce à leur association libre en coopérations, mutualités, fédérations, etc., la rémunération de leur travail tend à répondre au mérite. L'association volontaire est donc le « couronnement » du « socialisme libéral », et laisse espérer, face au « chaos économique » libéral, une socialisation partielle des moyens de production.

Sabatier, fondateur du mouvement « socialiste libéral »

Si les thèses de Gaultier n'ont pas eu d'issue politique, il en va autrement de la plus significative tentative de création d'un mouvement « socialiste libéral », celle de Camille Sabatier (né en 1851), député d'Oran et auteur d'une somme, *Le Socialisme libéral ou morcellisme* [1905].

Le « morcellisme ». — Éphémère courant « socialiste libéral », le « morcellisme » naît avec la Ligue de la petite propriété (1895), républicaine et socialiste. Le *Manifeste* de 1896 érige la petite propriété en garantie de la liberté et rejette tant le communisme que le libéralisme économique. Cet « anticapitalisme conservateur », selon Maurice Faure (1850-1919), veut concilier liberté et justice contre l'« exploitation capitaliste » [Faure, *in* Sabatier, 1907, p. 12]. Défendant une « sécurité sociale complète » et universelle, les « morcellistes », hostiles à la grande propriété, souhaitent « l'abolition du salariat et la socialisation des moyens de production qui sont par nature même capitalistes ». D'où le rôle de l'État : contre le « laisser-aller » libéral, il doit « garantir la liberté des faibles contre la puissance des forts ». Ainsi, les « morcellistes » revendiquent la paternité du « solidarisme » républicain, en définissant la « solidarité » non au sens de la « charité » mais comme relevant d'un « droit ». Sabatier, en portant « la solidarité sur le terrain du droit social », anticipe Léon Bourgeois, lui aussi membre de la Ligue pour la petite propriété. Cette solidarité obéit à deux principes. D'abord, puisque « rien d'heureux n'arrive à personne qui n'ait été préparé par la collaboration de tous », tout bénéficiaire d'un avantage en est redevable plus ou moins à tous, si bien que « nul ne doit s'enrichir aux dépens d'autrui » ; ensuite, comme « rien de malheureux n'arrive à personne » qui ne soit, même de façon infime, causé par tous, on doit appliquer le principe selon lequel « quiconque cause à autrui un dommage est tenu à la réparation ». Pour qualifier cette exigence, respectueuse des libertés individuelles, d'une « responsabilité directe et personnelle des riches vis-à-vis des pauvres », Faure parle, avec Sabatier, de

« socialisme libéral ». Les théoriciens du « solidarisme », de Bourgeois à Bouglé, avanceront aussi l'expression [Audier, 2004a].

La propriété, garantie de la liberté. — L'option « anticapitaliste » du « socialisme libéral » apparaît dans sa relation au marxisme. Selon Sabatier, le « grand honneur de Marx » tient à une « capitale distinction » entre deux concepts de propriété : celle du *travailleur autonome* et celle du *capitaliste* fondée sur l'exploitation du travail d'autrui, destinée à être bannie comme l'esclavage. Le « travail utile » est, et sera, l'unique facteur légitime de propriété, contrairement à l'« exploitation du travail d'autrui ou capitalisme », condamnable comme les autres « délits ». L'autonomie du travailleur vis-à-vis de l'exploiteur capitaliste suppose la propriété des moyens de production — la *propriété-outil*. Mais celle-ci ne protège pas ceux qui sont ou seront inaptes à travailler : vieillards, malades ou infirmes. Pour sa « sécurité », tout individu a donc besoin d'une « réserve de subsistance », la *propriété-domaine*. D'où l'erreur des libertaires et libéraux anti-étatistes : « La sécurité sociale et l'harmonie des intérêts et des libertés exigent des lois », et « par suite, un État ». Le « communisme » est aussi une impasse car « l'État n'est pas un dieu » : l'ultra-étatisme renforcerait les tares du capitalisme en universalisant la « discipline des casernes » et en remplaçant l'arbitraire patronal par l'arbitraire bureaucratique.

On pourrait objecter que la propriété ne peut échoir à tous, sauf à être trop diluée. Elle risque alors de produire des inégalités et de se retourner contre la liberté : monopolisée, elle soumettra les prolétaires à l'exploitation capitaliste. C'est cette « antinomie de la propriété » que Renouvier a soulevée sans la résoudre : comme l'appropriation par tel individu de l'objet convoité interdit la propriété de tous les autres, le « but de liberté » semble manqué. D'où la tentation de se replier sur des « palliatifs » : l'impôt progressif et des « garanties » pour les travailleurs, notamment un système assurantiel. Si Sabatier revendique aussi ces procédés, l'« antinomie de la propriété » est selon lui soluble : afin que la propriété ne heurte pas la liberté et la justice, elle doit rester en proportionnalité avec le travail de chacun, sans

Le « socialisme libéral » d'Oppenheimer en France

Parmi les théories allemandes du « socialisme libéral », la plus influente en France a été celle du sociologue Franz Oppenheimer (1864-1944) qui baptise son *Système de la sociologie* [1922-1936, vol. I, t. II, p. XVI] « le système économique du socialisme libéral » (*Das oekonomische System des liberalen Sozialismus*). L'idée de « socialisme libéral » a été introduite grâce à la version française de *Theorie der reinen und politischen Ökonomie* [1910] en 1914 — préfacée par Ch. Gide — et à la traduction en 1913 de *Der Staat* de 1907. Ce « socialisme libéral » diffère de celui des républicains français. Il repose sur la réfutation de la loi d'« accumulation primitive » qui explique la genèse des inégalités de classes comme résultant de « relations purement économiques entre des citoyens libres et égaux » [Oppenheimer, 1910, vol. I, p. XIV]. Au contraire, selon Oppenheimer, ces inégalités viennent d'un événement *politique* : l'institution de l'État comme instrument de domination d'un groupe, conduisant à la naissance de la grande propriété et du capitalisme. Pour rétablir une certaine égalité grâce à l'abolition du capitalisme et du salariat, il faudrait donc détruire d'abord la grande propriété. D'où la réhabilitation du « libéralisme », mais un libéralisme authentique pour Oppenheimer, c'est-à-dire débarrassé de l'obstacle de la grande propriété. Si donc il reprend le concept de « lutte des classes », son diagnostic sur le libéralisme diffère de celui de Marx : « Celui-ci, ne considérant que le pseudo-libéralisme de la grande bourgeoisie, vit dans le

libéralisme, quel qu'il soit, l'ennemi irrécyclable du socialisme. Je pense au contraire que le vrai libéralisme qui ne sert pas les intérêts d'une classe, mais ceux d'une humanité lésée dans son droit et sa liberté, est identique au socialisme. » Il faut donc « faire appel du jugement qui a autrefois condamné le libéralisme » en adoptant un « socialisme réalisé par le libéralisme » [1910, vol. I, p. XXIII]. Les objections adressées au socialisme par les « théories bourgeoises » n'atteignent en vérité que le « socialisme collectiviste » qui veut l'abolition du marché, mais en rien le « socialisme libéral » [1910, vol. II, p. 324], qui est le seul « socialisme scientifique ». La concurrence serait donc le meilleur moyen de réaliser le socialisme dès lors qu'elle n'est pas faussée par les monopoles.

Favorable à cette doctrine, Ch. Gide (1847-1932) a souligné dans sa préface qu'elle n'était pas « socialiste marxiste », mais « socialiste-libérale » : si Oppenheimer croit aux bienfaits de la libre concurrence et aux « harmonies des rapports économiques », il réclame l'« abolition de la propriété » car celle-ci est le « seul et formidable obstacle » à la « libre concurrence » destinée à être profitable à tous les travailleurs. Gide reconnaît que la société dont rêve Oppenheimer, caractérisée par l'abolition du salariat et le système des coopératives, lui est « très sympathique ». La notion de « socialisme libéral » sera d'ailleurs reprise par un disciple de Gide, B. Lavergne (voir encadré p. 48).

toutefois confier à une « Autorité » d'évaluation un pouvoir démesuré. Il suffirait de tarir les voies d'acquisition ne relevant pas du travail direct : la « fraude », le « vol » et le « capitalisme ». Seules des lois injustes autorisent des « privilégiés » à posséder une propriété sans rapport avec leur mérite, contre les entreprises des autres travailleurs.

Le « socialisme libéral » : un étatismisme et un associationnisme.

— L'erreur des « libéraux » est de croire que « plus on restreint les droits de l'État, plus on accroît la liberté de l'individu ». La thèse inverse est souvent vraie : l'État doit protéger la liberté des prolétaires contre l'exploitation. Certes, « celui qui abuse de son revolver pour contraindre au coin d'un bois le passant à livrer sa bourse, viole la liberté individuelle », mais « celui qui abuse de ce qu'il est armé des moyens de production pour contraindre celui qui en est privé ne la viole guère moins ». L'État peut pécher tant par *action* que par *omission* : il doit intervenir dans les contrats mettant aux prises un prolétariat incapable de discuter librement des conditions imposées par l'employeur. Le « socialisme libéral », contre les « libéraux », assigne donc un rôle clé à l'action étatique qui peut aller aussi loin que l'acceptent les individus. Si Proudhon n'avait pas tort de voir dans la propriété une protection contre l'État, il faut s'en séparer car « l'individu et l'État ne s'opposent pas l'un à l'autre, mais au contraire naissent l'un de l'autre, celui-ci au service de celui-là ». Mieux, si l'État, qui est « perfectible », échoue à protéger les prolétaires *indirectement*, il doit agir *directement*, par *socialisation des moyens capitalistes de production* : « Mais c'est la solution marxiste ! me dira-t-on — Parfaitement [...], et c'est la seule qui soit pratique et juste » [Sabatier, 1905, p. 331].

Favorable à l'action étatique, le « socialisme libéral » est aussi un *associationnisme*. Certes, l'État est une grande association, mais non une « association libre » : il peut contraindre. Quant aux associations syndicales, elles sont « mixtes » si elles sont obligatoires. Restent les vraies « associations libres » se nouant et se dénouant selon les contrats individuels pour des fins variées.

Le « socialisme coopératif », un « socialisme libéral »

Une des dernières théorisations françaises importantes du socialisme libéral est due à Bernard Lavergne (1884-1975), disciple de Gide et théoricien du « socialisme coopératif ». Ce « socialisme à visage humain » serait l'unique voie, entre capitalisme et communisme, conciliant socialisme et liberté. Il la baptise « socialisme libéral ». Car si l'ordre coopératif est « par essence libéral », il est aussi « socialiste » : son but est d'« unir intimement » ces deux principes antagonistes, présentant « l'efficacité surprenante d'édifier sous nos yeux un véritable socialisme libéral » [Lavergne, 1949]. Significativement, Lavergne voit en Mazzini — l'inspirateur du socialisme libéral italien — le précurseur du « socialisme coopératif » [Lavergne, 1956].

On peut distinguer trois structures économiques — communisme mis à part — selon leur façon de répartir le profit. D'abord, le *capitalisme* « dans lequel l'actionnaire n'a pas d'autre qualité nécessaire que celle précisément d'apporteur de capitaux ». Aucun lien personnel n'est ici nécessaire entre l'actionnaire

capitaliste et l'entreprise qu'il possède. Ensuite, le *principe corporatif ouvrier* impliquant une distribution du profit entre les différents agents de la production. Si ces « associations ouvrières » peuvent être « altruistes », elles ont tendance, comme le capitalisme, à réaliser des profits « sur le dos du public ». Tout autre est le *principe coopératif*, centré sur l'intérêt du consommateur. Par ce mode de redistribution « désintéressé », les consommateurs bénéficient du profit de l'entreprise s'ils en sont aussi actionnaires. L'ordre coopératif se fonde sur des coopératives de consommateurs, c'est-à-dire « toutes les sociétés de production, de vente ou d'assurance qui sont constituées entre consommateurs pour satisfaire aux moindres prix possibles à leurs besoins personnels ou familiaux et dans lesquelles les profits réalisés, s'ils ne sont pas affectés au fond de réserve de la société, sont restitués aux sociétaires à proportion des achats effectués par eux » [Lavergne, 1949, p. 59]. Ce système, inauguré par la « Société des équitables pionniers de Rochdale » en 1844, implique la « confusion de la qualité d'usager et de la qualité d'actionnaire ou d'entrepreneur » — deux qualités dissociées

Ainsi, il y a deux grands instincts humains, l'un de liberté menant à la propriété, l'autre de sociabilité nourrissant les associations : l'équilibre social dépend de leur « jeu harmonique ». D'où l'impératif d'éviter toute antinomie entre liberté individuelle et association. Les individus doivent se reconnaître dans les *associations contraintes* comme l'État et dans les *associations libres*, ce qui suppose le droit d'y participer. Celles-ci peuvent

dans le capitalisme et même dans le « principe corporatif ouvrier ». Ce modèle de « régie coopérative » serait adapté à l'économie moderne.

Comme Gide, Lavergne juge que la doctrine coopérative rompt avec l'« école libérale », son but étant l'abolition du système capitaliste par la diffusion des coopératives, afin de « socialiser » peu à peu la production. D'où l'hostilité des « libéraux ». Toutefois, Gide serait allé trop loin dans sa critique de la « concurrence ». Car l'école coopérative veut aussi produire le plus efficacement possible le maximum de richesses pour le consommateur. Comme les libéraux, le « socialisme coopératif » défend la libre association des individus et est favorable au jeu de l'offre et de la demande. Mais il s'en sépare aussi : tandis que les libéraux veulent restreindre au maximum l'influence de l'État, le socialisme coopératif, soucieux d'« économie sociale », lui confère un rôle clé dans la protection des plus humbles. En outre, tandis que les libéraux défendent le capitalisme, le socialisme coopératif veut l'abolir : grâce aux organismes coopératifs, les qualités de producteur et de consommateur, opposées dans le capitalisme, se confondent « en la personne des sociétaires ».

L'école coopérative est donc plus proche du « socialisme associationniste et semi-libéral d'avant 1848 » : lui non plus ne prône pas l'expropriation des classes dominantes et parie sur l'efficacité de l'économie coopérative. Toutefois, l'école coopérative insiste sur l'intérêt du *consommateur*. Des théoriciens comme Jean Gaumont (1876-1972) ont ainsi souligné que Jaurès, malgré des convergences, aurait sans doute refusé le principe de l'« hégémonie du consommateur ». Plus grand est le clivage avec le marxisme. D'abord parce que le socialisme coopératif a un fondement « individualiste » et rejette le « socialisme d'État ». Ensuite, parce qu'il préfère à la « lutte des classes » l'aide mutuelle. Mais ce refus du conflit révèle aussi une convergence avec le marxisme : son but est la « socialisation des moyens de production » pour abolir la lutte des classes. Selon le socialisme coopératif, on peut donc modifier la *répartition sociale des revenus* sans rejeter la *structure de l'entreprise moderne*, tournée vers l'efficacité maximale. Car le mécanisme de *production* n'est pas indissociable du mécanisme de *distribution* : on peut combiner l'efficacité de la production capitaliste avec l'équité de la répartition socialiste.

créer des « miracles économiques » : l'association des individus en coopératives, source d'émulation et de solidarité, est compatible avec leur libre disposition de l'outillage. Telle est la formule « morcelliste » : « propriété privative, exploitation associée ».

Ces thèses supposent donc une analyse du capitalisme fidèle en partie au marxisme. Si Sabatier ne croit pas à la fin de la petite propriété, certaines industries exigent selon lui une forte

concentration. Alors, les « morcellistes » « préfèrent l'industrie nationale et disent : "Patron pour patron, nous préférons l'État." » Ici, le « socialisme libéral » est plus proche du socialisme étatiste que du libéralisme : il propose la « socialisation des moyens capitalistes de production », grâce au « procédé marxiste de la socialisation », mais « de ceux-là seulement ». Ainsi, le « morcellisme » est « une branche du socialisme français », mais aussi du républicanisme solidariste : il veut donner aux non-propriétaires un système de *garanties sociales* compensant leur « moindre liberté ».

L'essoufflement du socialisme libéral

L'éclipse en France de l'idée de « socialisme libéral » dans la seconde moitié du xx^e siècle tient à son essoufflement conceptuel. Non que les tentatives d'un socialisme d'inspiration libertaire voire partiellement libérale aient manqué, comme celle d'A. Philip. Mais il n'y a guère eu de théorisations novatrices du concept de « socialisme libéral ». Pire, cette idée s'est affadie, ne désignant plus qu'une option antimarxiste. En témoigne la distinction d'A. Camus dans *Combat* en 1944, entre un « socialisme marxiste de forme traditionnelle » et un « socialisme libéral, mal formulé quoique généreux », rejoignant « une tradition collectiviste française qui a toujours laissé place à la liberté de la personne et qui n'a rien emprunté au matérialisme philosophique ». De même, le socialiste catholique J. Lacroix [1945] a voulu substituer au « socialisme traditionnel » une synthèse de « travaillisme », de « socialisme humaniste » et de « socialisme libéral » opposant à la « contrainte » l'épanouissement au travail. Ce « flou » conceptuel se retrouvera dans le plaidoyer de H. Descamps [1981] pour l'« instauration du socialisme libéral » — une démocratie sociale « non étatique » et autogestionnaire par la « dépolitisation », la « régionalisation » et la fédération européenne. Toutefois, même dans ses formes élaborées, le « socialisme libéral » français présente des limites : une tendance à l'utopisme et à l'idéalisme parfois liée à un rejet de la modernité

et à une difficulté à penser la société salariale. Et l'hostilité occasionnelle au marxisme est ambivalente quand elle trahit un refus d'affronter les antagonismes sociaux et une incapacité à saisir le rôle potentiel du conflit dans l'émancipation des groupes dominés [Audier, 2005]. Quoi qu'il en soit, le socialisme libéral français, aux sources des idéaux actuels de solidarité, diffère des visions communes : il n'est ni essentiellement libéral ni anti-étatiste. Il s'inscrit, comme en Italie, dans le sillage des théories socialistes et républicaines.

III / Le socialisme libéral italien, des origines à l'antifascisme : un nouveau socialisme ?

On identifie souvent socialisme libéral et antifascisme. D'où la focalisation en Italie sur sa figure majeure, Carlo Rosselli (1899-1937), fondateur du mouvement « Justice et Liberté » (*Giustizia e Libertà*). Le risque est toutefois d'en occulter les sources qui remontent au *Risorgimento* : son inspirateur, Giuseppe Mazzini (1805-1872), a marqué bien des socialistes libéraux [Audier, 2002] en défendant des thèses républicaines proches de celles de son ami Leroux, visant à concilier liberté individuelle et solidarité sociale. D'autres figures du *Risorgimento* ont exercé une influence, comme C. Cattaneo, G. Ferrari et C. Pisacane. Vers 1860, le courant socialiste napolitain « Liberté et Justice » (*Libertà e Giustizia*), républicain et mazzinien, mais aussi positiviste, pose les prémisses du mouvement. Surtout, le socialisme libéral est anticipé dans *La Plebe* (1868-1883), laboratoire intellectuel du socialisme italien, avant *Critica Sociale* (1891-1926). Ces sources républicaines et socialistes éclairent la relation complexe du socialisme libéral à Marx. Si certains de ses théoriciens ont plaidé pour que le socialisme ne s'identifie plus au marxisme, ils ont souvent gardé de celui-ci une grande attention au conflit de classes et une approche réaliste du monde social que l'on ne trouve que rarement chez les républicains français, plus attachés à une vision consensualiste de la société.

Merlino : la voie libertaire du socialisme libéral

Tombé dans l'oubli, Francesco Saverio Merlino (1856-1930) est pourtant un penseur majeur de l'histoire du socialisme. Cet avocat, d'abord anarchiste, puis socialiste réformiste, est l'un des premiers critiques du marxisme. Sa réfutation de Marx en 1890-1891 a été examinée par E. Bernstein et son apport souligné par G. Renard, G. Sorel et E. Durkheim. Fondateur en 1899 de la *Revue critique du socialisme*, il a été marginalisé par des marxistes comme A. Labriola. Car Merlino n'est pas un « révisionniste » : il ne veut pas *réviser* le marxisme, mais le *réfuter* — sans méconnaître ses apports — en rejetant son identification au socialisme. S'il ne résume pas le socialisme libéral à venir, il en anticipe certaines orientations.

Essence et formes du socialisme

Il faut distinguer l'*essence* du socialisme de ses différentes *formes* [Merlino, 1898a, 1898b, 1898c]. La première est « indestructible », tant que durera la question sociale ; les secondes sont périssables. Il y a en effet un *socialisme des choses*, celui des mouvements sociaux, qui précède le *socialisme des socialistes*, celui des théoriciens. L'essence du socialisme désigne ainsi l'*aspiration à l'égalité des conditions et au bien-être pour tous*, qui exige « l'équité des rapports, l'abolition des monopoles, la suppression du salariat, la coopération entre égaux ». Le reste relève de théorisations *contingentes* : le moteur du socialisme n'est pas telle ou telle théorie, mais une *aspiration indestructible à la dignité et à la justice sociale*. D'où aussi l'objectif clé de l'émancipation des femmes.

Contre le communisme

Cette distinction entre *formes* et *essence* est décisive pour l'avenir du socialisme : même si l'on prouvait que la théorie qui le guidait était fautive, cela ne retirerait rien à la légitimité de l'aspiration à la justice sociale. Le socialisme est donc *dissociable*

du marxisme : la réfutation de celui-ci ne peut entraîner sa perte. À l'inverse, les formes du socialisme peuvent être appliquées de telle sorte qu'elles en détruisent l'essence [1898a, p. 43]. Ainsi du marxisme, qui, s'il était appliqué, conduirait à une société liberticide et inégalitaire. Merlino souligne les limites du marxisme : un matérialisme réducteur, une philosophie déterministe de l'histoire, une conception dogmatique de la lutte des classes. S'appuyant sur l'« école hédoniste autrichienne » — notamment Böhm-Bawerk —, il reproche à Marx d'avoir repris aux libéraux classiques la théorie de la « valeur-travail », en réduisant toutes les différences de valeur entre les choses à des différences d'heures de travail accomplies pour les produire. Or le travail n'est pas le seul créateur de « valeur » : celle-ci est sujette à des variations infinies selon les goûts et les désirs. La thèse de Merlino est que le marxisme est dès lors conduit à prétendre remplacer la loi de formation de la valeur par une *planification* intégrale dans la période de transition vers le communisme. Cette abolition du marché produira des résultats catastrophiques : la fusion entre pouvoir politique et pouvoir économique, la montée en puissance d'un groupe de fonctionnaires dans l'appareil administratif, menaceront de générer « une tyrannie cent fois pire que la tyrannie capitaliste » [1898a, p. 25], puisque s'y ajoutera le pouvoir de la bureaucratie. Au reste, la « dictature du prolétariat » justifiera l'oppressante *dictature du parti*, provoquant l'absurde « suicide » du prolétariat.

Contre les « économistes »

L'impasse du communisme n'enlève rien à celle des libéraux. L'« école individualiste » de Spencer a certes raison d'attribuer à tous les hommes des libertés égales en matière de droit à la vie, à l'intégrité de la personne, à l'usage du sol, etc. Toutefois, ces droits étant *dépourvus des moyens concrets pour les rendre effectifs*, restent des « fictions juridiques ». Avec l'inégalité permanente des conditions, il n'y a nulle « liberté égale » : à quoi servent au pauvre les mêmes droits que le riche s'il ne peut leur donner un contenu concret ? L'ouvrier obligé d'accepter le salaire que lui

propose le détenteur des moyens de production n'a qu'une « liberté abstraite ». Liberté et égalité sont donc *indissociables* : si l'égalité absolue est une chimère, une égalité consistant dans l'équité des échanges et l'abolition des monopoles est une condition de la liberté de tous. Les disciples de Spencer se fourvoient en identifiant la justice à l'absence de toute violence et fraude. À les suivre, un contrat entre un ouvrier et son patron serait juste s'il était consenti, quand bien même les conditions seraient inégales et que l'ouvrier n'aurait pour sa survie aucun choix réel. En vérité, un juste contrat dans des conditions aussi dissymétriques est impossible. Seule une réforme prohibant le monopole et égalisant les conditions permettra des relations sociales justes.

Un socialisme de marché anticapitaliste

Il faut donc admettre le rôle potentiellement bénéfique du *marché* où se forme la « valeur » des produits, et l'injustice du *capitalisme* monopolistique et exploiteur. Les socialistes collectivistes dénoncent justement les inégalités de départ faussant la concurrence, mais leur remède serait pire que le mal ; les libéraux ont raison de dénoncer toute planification intégrale, mais leur apologie du capitalisme légitime les injustices. Contre ces impasses, Merlino esquisse son projet, fondé sur une « gestion *privée* » des industries — et non une « gestion *capitaliste* » — avec des coopératives à côté des entreprises privées, et, pour certaines industries, une gestion communale ou étatiste [1898b, p. 185 ; 1898c, p. 75] — le but étant de *garantir à tous l'usage des instruments de travail*. On pourrait conférer à la collectivité la propriété du sol, des moyens de production, de distribution et de transports, etc. ; mais elle n'exercerait pas *directement* l'organisation économique, sauf dans quelques industries monopolistiques. Pour le reste, l'initiative reviendrait aux individus et aux associations : la collectivité, édictant des « règles » sociales, céderait les instruments de travail à des acteurs privés ou semi-privés (associations) sous réserve du respect des règles prévues et du paiement d'une « rente » différenciée visant à égaliser les positions (pour que ceux bénéficiant au départ des meilleures conditions

ne soient pas trop favorisés). Ainsi, la collectivité, fournissant instruments de travail et services (éducation et solidarité), empêcherait les grosses accumulations de richesses : l'échange, désormais équitable, serait compatible avec la solidarité.

Un socialisme « libéral » et « juridique » : Rignano

Négligé même en Italie, Eugenio Rignano (1870-1930) est pourtant un autre précurseur majeur du socialisme libéral. Ce scientifique mondialement reconnu en biologie fut aussi un théoricien socialiste avec son livre oublié, *Un socialisme en harmonie avec la doctrine économique libérale* [1901].

Réviser le matérialisme historique

Selon Rignano [1908], le matérialisme historique de Marx a permis de délaissier les « manifestations extérieures » pour étudier le phénomène économique. Mais il a eu tort de postuler le primat de l'économie et la dépendance unilatérale des phénomènes, réduisant la politique, le droit, la morale, etc., à des « effets ». De là un fatalisme décourageant l'action volontariste pour modifier le « droit » qui est la « manifestation la plus directe de cette volonté collective ». Certes, l'économie détermine parfois le droit, mais l'inverse est vrai aussi. Au reste, le fatalisme économique a été réfuté par les luttes syndicales : « Tandis que le processus économique aurait dû amener, selon Marx, une paupérisation et un abrutissement progressif de la classe ouvrière, l'action collective de celle-ci parvenait à le modifier à son avantage. » Cette capacité d'action s'accroît quand elle touchera le « droit de propriété » qui « solidifie » les acquis de l'action collective. La révision du matérialisme s'impose donc par les *contradictions internes* résultant de sa thèse de la lutte des classes : celle-ci est « très vraie », mais *incompatible avec le postulat d'une détermination unilatérale par l'économie*. Car comment

Une réforme « socialiste libérale » du droit successoral

Le projet de Rignano d'une « réforme socialiste du droit successoral », avancé en 1901 et repris en 1920, qui s'inspire de celui de Huet (voir encadré p. 28) tout en en rejetant ses aspects « métaphysiques », a suscité l'intérêt. Ainsi, E. Bernstein a préfacé en 1907 sa traduction allemande. Quant au leader belge E. Vandervelde (1866-1938), figure éminente du socialisme européen, il soutient en 1921 ce projet en le proposant au président du Conseil des ministres belge. Selon Vandervelde, le savant italien, qui « se dit libéral en même temps que socialiste », rejoint les aspirations socialistes : « Le "socialiste libéral" qu'est Rignano veut la même chose que nous : "la socialisation graduelle des biens privés" (en tant que marxiste impénitent, je préfère dire : "des moyens de production"). » De fait, ce plan veut « transformer le régime capitaliste actuel en un régime socialiste libéral, qui, aux avantages d'une distribution plus juste des richesses, joindrait ceux d'une production économique notablement intensifiée ». Ainsi, Rignano rejette le projet de nationalisation *immédiate*. Trop brutal, il bouleverserait les équilibres économiques, ce dont pâtirait le prolétariat. De plus, l'expropriation coûterait un fort endettement public. Il faut donc une réforme faisant passer ces biens à l'État, mais *graduellement* et sans devoir indemniser personne. Le projet devra donc conserver la part de vérité des objections « libérales » au socialisme. Ainsi, l'« école économique libérale » a raison de dire qu'une gestion *directe* de la production par un État bureaucratique

serait inefficace et que l'initiative privée nourrit la prospérité. Rignano dit rejoindre ici Vandervelde dans *Le Socialisme contre l'État* (1918) car « l'État bourgeois, congestionné et centralisateur, ne peut être l'idéal du socialisme ». Il faut donc concilier « les avantages d'un régime économique libéral — libre initiative privée, concurrence, etc. — avec les principes suprêmes de justice proclamés par le socialisme » afin de « transformer le régime capitaliste actuel en un régime socialiste libéral ».

D'où la nécessaire réforme du droit de propriété. La justification d'une institution comme le droit de propriété réside dans son « utilité sociale », rappelle Rignano en s'appuyant significativement sur J.-S. Mill, même s'il ne reprend pas entièrement le projet de réforme de l'héritage de celui-ci. Or l'équité exige une *modification radicale du droit en matière de testament et d'héritage*. Cette révolution juridique, visant à inciter au maximum de travail et d'épargne — comme le souhaitent les « libéraux » —, n'accordera au droit de propriété, pour cette raison même, que la durée *strictement nécessaire et suffisante* pour garantir cet intérêt maximum à travailler et à épargner ; passée cette limite, les capitaux et les biens accumulés devront revenir à l'État — conformément à l'aspiration socialiste. Les droits prélevés par l'État sur les successions ne seront donc pas des *impôts*, mais des *parts prises dans la fortune patrimoniale des défunts*, dont il pourra déléguer la gestion à des organismes appropriés, afin de financer la protection sociale et la formation de tous les salariés.

Un nouveau critère de progressivité s'impose donc : la *progressivité dans le temps*, qui désigne l'« âge des diverses

portions du patrimoine laissé par le défunt », c'est-à-dire « le nombre des transferts, opérés par voie de successions ou de donations, que les différentes portions de patrimoine ont subis avant de parvenir à l'individu qui est maintenant mort ». Ainsi, le droit du « testateur » différerait selon les différentes parties de son patrimoine. Son droit sur les biens accumulés *grâce à son propre effort* — travail et épargne — serait très large ; en revanche, il serait très réduit pour la part dont il aurait lui-même hérité, et cette réduction s'accroîtrait d'autant plus que l'origine de sa part du patrimoine serait éloignée dans le temps. Concrètement, l'État pourrait être « cohéritier » de 50 % des biens qui auraient déjà subi un transfert par voie de succession ou de donation, et de 100 % des biens qui auraient déjà subi deux transferts. Loin de brider l'effort individuel, cette réforme l'encouragerait : la part de l'héritage résultant de l'effort personnel reviendrait très largement aux héritiers, telle une « plus-value ». Il en irait de la propriété comme des brevets temporaires : interdire les brevets, c'est tarir le désir d'inventer, mais les rendre permanents, c'est priver l'humanité de l'accès gratuit aux bienfaits des découvertes. De même, la réforme socialiste libérale de l'héritage donnerait comme un « brevet de capitalisation ou d'accumulation à durée temporaire et strictement déterminée par l'utilité collective » [Rignano, 1901, p. 70]. L'État se servirait ensuite *en nature* de ces différents biens (terrains, bâtiments, etc.) dont il confierait l'administration (pour location) à des départements, des communes, etc. Cette « nationalisation effective » réaliserait les vœux socialistes tout en échappant aux illusions

des « marxistes ». Rignano se dit en effet socialiste : il critique les « économistes libéraux » hostiles à son projet, tel Yves Guyot. Et, comme il dit « l'avouer franchement », son but est de « substituer le système socialiste au système d'exploitation capitaliste que ces économistes défendent ».

Reste l'objection des libéraux : le risque d'une « émigration des capitaux ». Ce « spectre », rappelle Rignano, est agité à chaque augmentation des salaires issue des luttes ouvrières. Les « doctes Cassandres » libérales ont toujours menacé d'une fuite des capitaux vers les pays à bas salaire. Selon Rignano, la réponse réside dans l'internationalisme socialiste. Les Partis socialistes doivent se concerter au plan international pour parer « synchroniquement » aux évasions fiscales. Au reste, les luttes syndicales dans chaque pays, imposant une législation sociale, rendront impossibles de telles évasions. En outre, il faut réfuter le mythe libéral qui veut que toute augmentation des salaires et toute forte redistribution font fuir les capitaux. Car c'est en vérité dans les pays où les salaires ont augmenté, où les conditions de travail ont été améliorées et où le niveau moral et intellectuel de la classe ouvrière a pu s'élever, qu'il y a eu un accroissement de la productivité. Contrairement à certains dogmes libéraux, le progrès social n'est pas incompatible avec les progrès de l'efficacité économique.

Gobetti : vers un « libéral-communisme » ?

Le socialisme libéral antifasciste a été marqué par la revue *La Révolution libérale* de Piero Gobetti (1901-1926). Ce penseur inclassable a parfois été défini comme un « libéral-communiste » voulant rompre avec le libéralisme conservateur pour s'ouvrir aux revendications des masses. Le contexte historique de Turin éclaire ses positions : Gobetti assiste, fasciné, à l'occupation des usines modernes de la Fiat par une « aristocratie ouvrière » qualifiée. L'expérience des « Conseils » ouvriers revendiquant la prise en charge du processus productif attesterait la possibilité d'un renouvellement des « élites » par les luttes sociales. Le « libéralisme », entendu comme l'aspiration à l'autonomie animant les mouvements d'émancipation à la « base », serait donc un des moteurs de la lutte des classes. D'où le jugement de Gobetti sur la Révolution russe, saluée pour avoir abattu le tsarisme et érigée paradoxalement en révolution « libérale ». Contrairement à d'autres socialistes et marxistes, Gobetti ne perçoit guère les prémisses en Russie d'un État totalitaire, toute son attention étant focalisée sur le renouvellement des élites issu du mouvement des masses. Collaborateur de la revue de Gramsci, *Ordine Nuovo*, Gobetti n'est pourtant pas un communiste : il reste en partie fidèle au libéralisme économique de son maître Luigi Einaudi et sa sensibilité « libertaire » l'éloigne du Parti communiste.

C'est dans *Ordine Nuovo* qu'il annonce en 1922 la parution de sa revue *La Rivoluzione Liberale*, où collaboreront libéraux et socialistes unis dans le combat antifasciste, jusqu'à sa

dissolution en 1925. Un thème clé de ces articles se réclamant du « libéralisme » est le caractère émancipateur des luttes sociales. Dans son livre *La Révolution libérale* [1924], Gobetti souligne que c'est « à travers la lutte des classes » que « le libéralisme démontre ses richesses », les conflits sociaux étant « l'instrument infaillible de formation de nouvelles élites, le vrai levier, toujours opérant, du renouvellement populaire ». Contre le « rêve nationaliste » d'unité sociale, il souligne « la fonction éducative du conflit dans la vie des hommes » et sa capacité à garantir la liberté. Aussi précise-t-il, pour « éviter toute équivoque », que son libéralisme est « révolutionnaire » : il répond à l'aspiration des classes populaires à prendre elles-mêmes en charge leur destin, contre tout « paternalisme ». Seul l'État qui exprimera ces luttes sociales en s'ouvrant aux revendications populaires sera digne de ce libéralisme soucieux du renouvellement des élites. D'où un jugement complexe sur le marxisme : si Gobetti partage les critiques des économistes libéraux et s'il rejette les aspects déterministes de Marx, il juge que le matérialisme historique et la théorie de la lutte des classes demeurent des « instruments acquis pour toujours à la science sociale et qui suffisent à sa gloire de théoricien ». Ainsi, il considère qu'est venue l'« heure de Marx », qui serait à cet égard un vrai « libéral ». Cette insistance sur le rôle du conflit explique aussi le poids que confère Gobetti aux thèses de Machiavel sur le caractère libérateur du conflit entre les « grands » et le « peuple ». Le libéralisme de Gobetti est ainsi un libéralisme conflictuel qui n'a pas le moindre rapport avec le centre-gauche du début du ^{XX}e siècle auquel on l'a bien hâtivement assimilé en France [Audier, 2005].

affirmer à la fois le rôle du conflit de classes et le déterminisme par l'économie ?

Un « socialisme juridique »

La transformation du droit s'impose car les acquis des luttes syndicales restent fragiles. Le rapport de forces demeure défavorable aux salariés : tandis que le « capitaliste entrepreneur » peut vite décider de rejeter un accord, ceux-ci peinent à se mobiliser, les luttes collectives directes étant chaque jour à refaire. Ainsi, le phénomène juridique « cristallise » la volonté de la classe ouvrière, lui assurant pérennité grâce à un « schéma de normes qui se maintiennent par elles-mêmes ». La solution réside dans un « socialisme juridique », seul moyen de transformer le système de la propriété bourgeoise en vue d'une collectivisation croissante, mais en évitant la violence révolutionnaire que subiraient d'abord les ouvriers : il est donc « en antithèse parfaite avec le socialisme "collectiviste", par son aspect complètement "libéral" » [Rignano, 1910, p. 134]. Ce rejet non pas tant du marxisme que du communisme explique l'hostilité de Rignano pour le bolchevisme, et ses dérives à l'arrivée du fascisme. En 1924, alors que Merlino condamne dans *Fascisme et Démocratie* le nouveau régime, Rignano, dans *Démocratie et Fascisme*, juge prioritaire de stopper le bolchevisme, c'est-à-dire l'ennemi de la démocratie et du prolétariat. Mais il avertit : le régime fasciste doit impérativement rétablir *l'État de droit et la démocratie pluraliste*, seuls moyens pour le prolétariat de faire peser ses revendications. Cette position ambiguë expliquera l'antipathie des antifascistes envers Rignano.

Rosselli : le socialisme libéral, doctrine pour l'antifascisme

Avec l'antifascisme, le socialisme libéral devient une tendance minoritaire du socialisme, portée notamment par Carlo Rosselli (1899-1937). Issu d'un milieu juif fidèle aux idéaux républicains

du *Risorgimento* et à la mémoire de Mazzini (l'ami de la famille, mort chez un Rosselli à Pise en 1872), il soutient en 1923 sa thèse sur le syndicalisme, participe à la revue *Critica sociale* et découvre à Londres le travaillisme. Il cofonde en 1925 le bulletin antifasciste *Non mollare* puis la revue socialiste *Il Quarto Stato*. En 1926, il est arrêté pour avoir organisé la fuite du leader socialiste Filippo Turati. Dans la prison de Savona, il compare son destin à celui de Mazzini qui, un siècle avant, y avait médité la création du groupe *Giovine Italia* pour libérer l'Italie. Contraint à l'exil (le *confino*) sur l'île de Lipari, il écrit *Socialisme libéral* [1930] avant de fuir pour fonder à Paris le mouvement révolutionnaire *Giustizia e Libertà*. Engagé en 1936 dans la guerre d'Espagne, il sera assassiné en France, avec son frère Nello, par le groupe La Cagoule sur ordre du régime fasciste.

Pour un socialisme non marxiste

D'après la vulgate, Rosselli serait purement antimarxiste. En vérité, Marx est, selon lui, comme Kant en philosophie, un « classique » : son approche réaliste de l'économie et du conflit social est un grand acquis. Mais ceci n'enlève rien au nécessaire *dépassement du marxisme* : le socialisme ne doit plus s'identifier à lui, compte tenu de ses limites théoriques et pratiques [Rosselli, 1930, p. 76]. Le marxisme a connu en effet trois phases : l'étape « religieuse », quand il était le guide indiscuté des socialistes (Bebel ou Guesde), l'étape « critique » portant sur sa scientificité (le *révisionnisme* de Bernstein et Sorel) et l'étape « actuelle » dont Rosselli, après *Au-delà du marxisme* de Henri de Man [1926], tire les conséquences.

Le *révisionnisme* résulte des progrès du syndicalisme qui a amélioré la condition ouvrière et aménagé le capitalisme. Les luttes et les négociations syndicales quotidiennes, dont les marxistes se méfiaient, obligent à un réexamen. Le mouvement syndical n'a en effet retenu du marxisme que la lutte des classes — au sens large — et l'auto-émancipation du prolétariat. Son réformisme a réfuté le « catastrophisme » marxiste postulant l'autodestruction du capitalisme. D'où la révision du marxisme.

Ainsi, Bernstein a proposé, au nom de la scientificité de Marx, d'adapter la doctrine à son temps, alors que Sorel a réfuté le marxisme dogmatique au nom du « vrai » Marx qui n'était pas selon lui déterministe. Cependant, les « révisionnistes » étaient inconséquents : leur réexamen n'affectait pas seulement le marxisme dogmatique, mais la *doctrine de Marx lui-même* [1926, p. 54]. Car c'est bien chez Marx qu'il y a une vision déterministe de l'économie niant le rôle de la volonté. Sa vision de l'homme serait, paradoxalement, celle des utilitaristes, reprenant le modèle de l'*homo oeconomicus* de Bentham. Aussi le socialisme doit-il reconnaître l'importance des exigences morales et éducatives pour une société juste.

Le socialisme, dépositaire de la « fonction libérale »

Cette analyse éclaire la définition du « socialisme libéral ». On a voulu y voir, surtout en France, la marque d'un socialisme enfin réconcilié avec l'économie capitaliste. Ce n'est pourtant en rien la thèse de Rosselli [Audier, 2005]. Certes, le libéralisme et le socialisme, après s'être opposés, sont en train selon lui de converger. Tandis que le libéralisme, affrontant peu à peu la question sociale, n'est plus « nécessairement » lié à l'économie libérale manchestérienne, le socialisme, rompant avec l'utopisme et l'autoritarisme, devient sensible à la liberté et à l'autonomie. Ainsi, le libéralisme « se fait socialiste », et réciproquement : ces deux visions « très hautes, mais unilatérales » tendent à se copénétrer pour le meilleur : l'amour de la liberté, d'un côté, l'aspiration à l'égalité selon la justice, de l'autre. La crise du marxisme conduit donc au « socialisme libéral », car « le socialisme doit tendre à devenir libéral et le libéralisme à se nourrir des luttes prolétariennes ». Déjà le maître de Rosselli, Gaetano Salvemini, avait montré que la lutte des classes n'exprimait pas des intérêts particuliers, mais l'aspiration solidaire du monde ouvrier à sortir d'une dépendance illégitime. Le conflit de classes, par lequel les ouvriers luttent pour la reconnaissance de leur autonomie, loin d'être antilibéral, correspond à la philosophie du libéralisme, pour qui la lutte est le moteur de l'émancipation. Le

« libéralisme » (*liberalismo*) de Rosselli, baptisé aussi « libéralisme politique », n'a donc rien à voir avec le pur libéralisme économique, nommé « libérisme » (*liberismo*). Pour Rosselli, le « libéralisme » est d'abord une *philosophie de la liberté*. Aussi n'est-ce plus la bourgeoisie, mais le socialisme prolétarien qui est le « dépositaire de la fonction libérale ». Le libéralisme est en effet la « force idéale inspiratrice » et le socialisme la « force pratique réalisatrice » [Rosselli, 1930, p. 92].

De fait, la généalogie du « libéralisme » par Rosselli n'est pas centrée sur les doctrines du marché, mais sur la « pensée critique moderne », la Réforme et l'invention de la tolérance après les « atroces guerres civiles ». Ce « principe de liberté » s'est diffusé dans tous les domaines — y compris intellectuel, avec les Lumières — jusqu'à la Révolution française. L'ultime étape visera à faire en sorte que la liberté, dite universelle, notamment dans la sphère économique, ne reste pas le privilège d'une minorité mais devienne le « patrimoine de tous ». En ce sens, le socialisme, fidèle à l'universalisme des droits de l'homme, n'est que l'ultime conséquence du « principe de liberté » : il est « libéralisme en action », ou encore « la liberté qui se réalise pour les pauvres gens ». Car les principes de liberté morale et politique, quoique bénéfiques, sont abstraits si les classes misérables ne peuvent les rendre *effectifs*. Une liberté sans un minimum d'autonomie économique est inexistante : l'individu est « libre en droit » mais « esclave en fait ». La privation des outils de travail et de toute participation à la direction de l'entreprise est même incompatible avec la dignité humaine. Aussi le capitalisme s'oppose-t-il au « libéralisme » comme philosophie de la liberté.

La quête d'une liberté ouvrière concrète est donc indissociable d'une dénonciation de l'égoïsme de la bourgeoisie, qui a épuisé sa « fonction » dans l'histoire de la liberté. Elle ne fut « dépositaire » de la « fonction libérale » que lorsqu'elle abattit le « dogmatisme de l'Église » et l'« absolutisme des rois ». Son dévouement à la cause de la liberté et son aptitude à dépasser ses intérêts ont atteint leur sommet avec la Révolution française, après quoi le « libéralisme bourgeois » s'est rigidifié dans la formule de l'« État capitaliste bourgeois ». La bourgeoisie

La « fonction libérale » du prolétariat selon Missiroli

Pour saisir la thèse de Rosselli selon laquelle c'est au prolétariat que revient la « fonction libérale », il faut étudier les écrits de Mario Missiroli (1886-1974) qui, dès 1919, évoque la « fonction libérale » du mouvement socialiste. Les articles de *La Monarchie socialiste* et de *Polémique libérale* [1919] anticipent en partie les thèses de Rosselli sur le libéralisme. Pour Missiroli, les « libéraux » italiens et le « Parti libéral » sont des *conservateurs* et non des *libéraux*. Au contraire, F. Turati, le leader du Parti socialiste italien, serait le « chef du libéralisme italien » car « la fonction libérale est passée aux socialistes ». Le « libéralisme » est en effet une « conscience critique de l'histoire vivante » qui saisit le rôle des conflits de classe et de l'équilibre des forces sociales dans l'avènement de la liberté. S'il est contradictoire de parler de « libéralisme » concernant la classe

bourgeoise accrochée à ses privilèges, la lutte du prolétariat pour sa dignité relève de l'idéal libéral. La thèse de Marx selon laquelle l'émancipation du prolétariat sera l'œuvre du prolétariat lui-même témoigne ainsi d'une orientation « libérale » : elle refuse tout « paternalisme » et confère un rôle clé à l'autonomie des masses. Plus largement, le libéralisme, comme « état d'âme libéral » — expression qui se retrouvera chez Rosselli — veut dire « tolérance », « capacité de comprendre les idées adverses, capacité, jusqu'à un certain point, de les partager », et donc de « voir un frère dans l'adversaire, une part de soi dans l'ennemi ». Ces thèses éclairent le rejet par Missiroli du totalitarisme communiste comme négation du conflit de classes, et donc du « libéralisme » [1919, p. XI]. L'archéologie de l'expression « fonction libérale » confirme que le socialisme libéral n'a rien de commun avec une simple adaptation de la social-démocratie au capitalisme.

revendique encore les principes de 1789, mais ceux-ci, « momifiés » et privés de leur signification, dissimulent sa domination qu'elle veut éterniser. Son tort est d'avoir « emprisonné l'esprit dynamique du libéralisme » dans un système social traduisant son « attachement dogmatique aux principes du libéralisme économique » — « propriété privée, droit d'héritage, pleine liberté d'initiative dans tous les domaines, l'État organe de police et de défense ». De cette classe, il n'y a, dans l'ensemble, plus rien à attendre : jamais elle ne renoncera à ses privilèges [Rosselli, 1930, p. 94].

Méthode et système libéral

Le libéralisme est donc une *philosophie de la liberté* posant l'autonomie individuelle comme *fin et moyen*. Aussi faut-il distinguer la *méthode* libérale, valide, et le *système* libéral, périmé. Rosselli rejoint ici son maître A. Levi, qui parlait déjà d'« état d'âme libéral » par opposition à toute doctrine figée. Le *système* libéral, résumé dans le « système capitaliste bourgeois », dégénère en pur libéralisme économique. Rien à voir avec la *méthode* libérale, répondant au principe que « la libre persuasion du plus grand nombre est le meilleur moyen pour parvenir à la vérité » [Rosselli, 1924, p. 110]. Cette méthode est un « complexe de normes » caractérisant la civilisation européenne, qui consiste en un ensemble de « règles du jeu » garantissant la pacifique coexistence des individus et des groupes en conflit. La méthode, « minimum dénominateur commun » de civilité acceptable par tous, constitue donc l'« atmosphère de la lutte » : si les conflits sont inévitables et même désirables, ils doivent être canalisés dans un cadre permettant la coexistence de tous [Rosselli, 1930, p. 100].

Cette vision du « libéralisme » montre son irréductibilité au libéralisme économique et son aptitude à renouveler le socialisme. À ceux qui objecteraient que le libéralisme interdit le « programme reconstructif » du socialisme, Rosselli répond en effet que les socialistes risquent, comme les « conservateurs bourgeois », d'enfermer le libéralisme dans un système clos, celui du « collectivisme ». Or, pour l'« esprit libéral », la lutte est l'« essence même de la vie » : il est absurde de figer les conflits sociaux dans des formules programmatiques définitives. En ce sens, le marxisme est antilibéral, même si ses effets ont pu être paradoxalement « libéraux ». Car on doit distinguer le socialisme comme *programme* et comme *mouvement*. Avant Rosselli, le libéral atypique G. De Ruggiero [1925] avait déjà fait l'éloge de la « *praxis* libérale du prolétariat » : même guidées par des projets dogmatiques, ces luttes sociales ont émancipé les ouvriers. De même, pour Rosselli, le prolétariat, malgré ses programmes, a exercé une « indubitable fonction libérale ».

L'horizon fédéraliste européen

Ces options guident un projet économique ni « libéral » ni « étatiste » compte tenu de l'impasse du communisme russe, auquel Rosselli reconnaît toutefois le mérite d'avoir tenté de créer une société non dominée par le profit. D'où le projet de *Giustizia e Libertà* d'une « économie à deux secteurs », public et privé. Ce programme de « socialisation » devait concerner les industries à « caractère de service public » essentiel (de l'électricité aux banques) ou ayant un monopole naturel (minerais, etc.). On a parfois comparé ce projet avec le « planisme » de disciples de De Man, mais Rosselli parle de « socialisation » et non de « nationalisation » : la gestion des usines ne reviendra pas à un État centralisé et bureaucratique mais à des organismes autonomes dirigés par des techniciens, des représentants des salariés et des consommateurs. Les témoignages de Levi [1947] ou de Vittorelli [1986] soulignent que Rosselli était des plus radicaux, dans les débats internes au mouvement, pour socialiser le secteur industriel. Mais l'horizon reste une *démocratisation de l'entreprise*, privée ou publique, par la participation des ouvriers, ajoutée à une forte protection sociale et à une politique de redistribution des richesses (impôt sur les successions, etc.). Ce projet est soutenu par une vision *fédéraliste* : après Salvemini, Rosselli rejette le centralisme étatiste — dont a profité le fascisme — et défend un État fédératif, avec de larges autonomies locales et un réseau syndical, associatif et coopératif. Ces critiques de l'État feront débat dans *Giustizia e Libertà* — certains, tel Aldo Garosci, étant plus favorables à la souveraineté étatique. Rosselli sera aussi un fédéraliste *européen* après l'arrivée de Hitler au pouvoir. Le fascisme n'est plus alors une maladie italienne, mais une *crise européenne* : Hitler incarne l'« anti-Europe », la destruction de la liberté et de la tolérance. Pour Rosselli, seule une Fédération européenne résoudra cette crise. Ce sera aussi la thèse du mouvement fédéraliste européen, autour d'Altiero Spinelli.

La synthèse du « libéral-socialisme » (*liberalsocialismo*)

La redécouverte tardive en Italie de la pensée de Rosselli a parfois occulté ses faiblesses, notamment sa brève convergence, contre l'avis de ses proches tel E. Lussu [1933], avec les « néo-socialistes » dont certains dériveront vers la Collaboration. Les amis de Rosselli, comme A. Levi [1947], rappelleront ces erreurs révélatrices de limites qu'évitera un autre courant : le « libéral-socialisme » de Guido Calogero (1904-1986) — ex-disciple de G. Gentile, le philosophe officiel du fascisme —, Aldo Capitini (1899-1968) ou encore Tommaso Fiore (1884-1973). Il faut traduire *liberalsocialismo* d'un seul tenant : « libéral-socialisme » suggérerait une *priorité* du libéralisme, alors que ce courant défend l'*indissociabilité* du libéralisme et du socialisme.

Originalité du « libéral-socialisme »

Tandis que le « socialisme libéral » s'affirme en France autour de *Giustizia e Libertà*, le « libéral-socialisme » — dont les thèses sont fixées dans les deux *Manifestes* de 1940 et 1941 — naît dans l'Italie mussolinienne : selon des témoignages [Vittorelli, 1986], Rosselli ignorait son existence. Les deux courants convergeront dans la nébuleuse antifasciste, le *Partito d'Azione* (1942-1947). Le « libéral-socialisme », soutient Calogero [1944a], est cependant supérieur au « socialisme libéral ». Certes, Rosselli a bien vu en Marx *deux tendances* : celle, légitime, du « moraliste passionné » dénonçant les injustices, et celle, dépassée, de l'économiste déterministe — même si tout retour au pré-marxisme serait une régression. Ce « socialisme pratique et éthique » de Rosselli exige que le socialisme se réalise dans la liberté. La formule « Justice et Liberté » indique l'unité des deux idéaux, « la connexion indissociable et la présupposition réciproque des institutions juridiques et politiques appelées à les réaliser ». Mais Rosselli n'aurait pas bien formulé cette doctrine, à cause d'une formation marxiste focalisée sur l'économie. D'où sa tendance à situer sur ce seul plan la synthèse socialiste libérale — avec le projet, certes valable, d'une « économie à deux secteurs » — alors que la

Capitini, le « Gandhi italien »

Dès 1937, Aldo Capitini esquisse sa vision du « libéral-socialisme ». Il découvre l'*Autobiographie* de Gandhi et publie les *Éléments d'une expérience religieuse* [1937] l'année de la mort de Gramsci et de Gobetti, qui fut un modèle pour lui. Rejetant l'activisme fasciste — il refusera de prendre la carte du Parti à l'École normale de Pise, rompant avec son directeur, le philosophe officiel du régime, G. Gentile —, Capitini défend la non-violence, le végétarisme et une orientation « religieuse » du socialisme, fidèle à Mazzini. Son option est *anti-institutionnelle* : choqué par la « conciliation » entre le fascisme et l'Église, il prône des thèses anticatholiques comme Mazzini. Déplorant, après Gobetti, que l'Italie n'ait pas eu sa « Réforme » religieuse, il critique aussi le centralisme étatique qui aurait préparé le fascisme. Son idéal est celui d'une société décentralisée par des formes de *démocratie directe*, jusque dans l'entreprise. Cette orientation, qui se veut socialiste, éclaire son refus de faire du « libéral-socialisme » un

parti politique et de rejoindre — contrairement à son ami Calogero — le « Parti d'action ». Deux concepts éclairent sa pensée. Celui d'« ouverture » (*apertura*), qui évoque l'idée du libéral K. Popper de « société ouverte », c'est-à-dire une société régie par le débat illimité, avec la différence que Capitini plaide pour des formes de démocratie directe sans rejeter le parlementarisme. L'autre notion, celle d'« omnicratie » (*omnicrazia*), signifie le « pouvoir de tous », c'est-à-dire une démocratie ressourcée par les initiatives d'en bas (assemblées de quartier, etc.). Cette vision nourrit une double exigence : socialisation maximale de l'économie (décentralisée et autogérée), liberté maximale en matière culturelle et spirituelle, dans l'adhésion aux idéaux gandhiens de non-violence. Des proches de Capitini, comme N. Bobbio, ont souligné ses affinités avec la tendance « libéral-communiste » (*liberalcomunista*), ce qui confirme l'erreur des instrumentalisations idéologiques de cette tradition qui veulent en faire l'anticipation du *New Labour* et des *New Democrats* de B. Clinton.

conciliation entre « liberté politique » et « justice sociale » dépasse l'économie. Son échec à inventer une « vraie idéologie libéral-socialiste » est confirmé par son intérêt pour le socialisme de De Man, déjà trop centré, selon Calogero, sur l'économie. Sans doute n'aurait-il jamais sacrifié, comme De Man, les « exigences sacrées de liberté de son peuple » en acceptant la domination nazie pour ses projets économiques, mais cet intérêt est révélateur de ses limites.

Complémentarité du libéralisme et du socialisme

Le mot « libéral-socialisme » désignait donc une synthèse créatrice : « Ni le libéralisme n'était le substantif, ni le socialisme l'adjectif, et réciproquement : il n'y avait pas un composé de substantif et d'adjectif, mais un substantif unique, qui se référait étymologiquement aux deux vieux noms pour donner une première indication, mais en réalité désignait un seul et nouveau concept » [Calogero, 1944b, p. 193]. Libéralisme et socialisme sont au fond *deux spécifications complémentaires d'une même idée*, à savoir « l'unique et indivisible idéal de la justice et de la liberté ». Car un « libéral pur » n'est en vérité qu'un « libéral à moitié » et un « socialiste pur » un « socialiste insuffisant ». Le « libéral-socialisme » veut en effet que soient assurées, outre les garanties juridico-politiques, les « conditions économiques » pour que chacun puisse développer sa personnalité. Ainsi, plaide Calogero, « à la liberté de parole et de vote, nous ne voulons pas que s'ajoute la liberté de mourir de faim » : les libéraux « conservateurs » se contentent trop de cette liberté qui reste insuffisante quand ses conditions de réalisation ne sont pas remplies pour tous. Cependant, nulle réforme n'assurera la justice sans liberté. Aussi liberté et justice doivent-elles se soutenir mutuellement. Le libéralisme bien compris veut que soient distribuées équitablement à tous les garanties juridico-politiques d'exprimer librement sa personnalité ; le socialisme bien compris exige que soit aussi équitablement répartie la possibilité de « profiter des richesses du monde ». Les deux aspirations sont *indissociables* : à celui qui vit dans la misère, on ne peut, sans hypocrisie, se contenter de garantir la liberté d'opinion et de vote, tandis que, à celui qui subit une dictature, on ne peut, sans « perfidie », proposer une hausse du niveau de vie sans l'accompagner d'une possibilité d'intervenir dans la gestion du patrimoine commun. Il est impossible de faire progresser la liberté sans l'aide de la richesse, ni d'administrer celle-ci avec justice sans l'appui de la liberté. Bref, « on ne peut être sérieusement libéral sans être socialiste ni sérieusement socialiste sans être libéral ». Ainsi, le second *Manifeste* « libéral-socialiste » prône une synthèse intégrant la part de

« Libéralisme » et « libérisme »

Le « libéral-socialisme » rompt avec le « libéralisme » de B. Croce qui a pourtant marqué Calogero en distinguant le « libéralisme » (*liberalismo*), doctrine morale et politique de la liberté, du « libérisme » (*liberismo*), doctrine du libéralisme économique. Le danger pour Croce est que le « libérisme » s'érige en « loi sociale » : de « légitime principe économique », il dégénérerait en « illégitime théorie éthique » hédoniste et utilitariste. Il faut donc rétablir la *priorité absolue* du libéralisme éthico-politique. Le « libérisme » n'est qu'un *moyen* qui ne s'impose pas toujours : plus d'interventionnisme est parfois préférable. Ainsi, la législation ouvrière relève du « libéralisme » : elle soutient la liberté morale des travailleurs. On peut même parler, selon Croce [1927], après Hobhouse, de « socialisme libéral ». Calogero a donc regretté que Croce juge le « libéral-socialisme » incohérent. Son tort a été d'ériger le libéralisme éthique en valeur absolue et d'être relativiste pour sa traduction concrète. Car on doit poser *sur le même plan* « justice » et « liberté » pour réaliser le « libéral-socialisme », en faisant leur place au marché, à l'État et à la participation sociale et civique dans la République laïque. La correspondance Calogero-Croce confirme ce désaccord : si, en 1946, Croce dit sa préférence pour la formule « *socialismo liberale* », la divergence demeure.

vérité des libéraux et des marxistes. À ceux-ci, il affirme : « Notre aspiration est votre aspiration, notre vérité est votre vérité, pourvu que celle-ci soit libérée des mythes du matérialisme historique et du socialisme scientifique. » Surtout, les marxistes doivent se rappeler que le *Manifeste communiste* est né « à l'ombre des libertés anglaises ».

État de droit, économie mixte, redistribution

Ces options guident le projet « libéral-socialiste » qui veut instituer une République fidèle aux idéaux du *Risorgimento* de Mazzini et établir un État de droit avec une « Cour constitutionnelle » veillant au respect des « règles du jeu » démocratique. La démocratie implique aussi une presse libre de l'État et des forces économiques. Aussi faut-il empêcher la domination des journaux par des intérêts privés, qui leur donnerait un « dangereux privilège ». D'où la possibilité que l'État soutienne indirectement la presse, en offrant l'usage de ses entreprises typographiques. Ensuite, le projet défend une « économie à deux secteurs » — un pan de la

production sera confié au marché, un autre « socialisé ». Si une collectivisation intégrale est dangereuse, une concurrence illimitée ne l'est pas moins : un équilibre est à trouver. Lorsqu'il y a un risque de monopole ou de concurrence trop faussée, une « socialisation » s'impose, concrétisée par la « nationalisation » de très larges pans de l'économie — banques, assurances, transports, communications, énergie, minerais, etc., accompagnée d'une réforme agraire. Avec un impératif de transparence, de démocratisation et de décentralisation : loin de tout confier à l'État, il faut donner un rôle clé au contrôle des consommateurs et des ouvriers, associés à l'administration des entreprises — publiques et privées — par des « conseils », associations syndicales et coopératives. Enfin, la justice sociale exige une *redistribution massive par l'impôt*. À un régime de taxation « proportionnel » se substituera un régime très fortement « progressif ». La redistribution sera plus drastique pour les successions : passé une certaine limite, une partie du patrimoine reviendra à la communauté. La « richesse privée » devra d'autant plus contribuer à la « richesse commune » qu'elle sera « exorbitante » au regard du travail effectué pour l'acquérir. Car il faut la « plus grande proportionnalité possible » entre le travail fourni et le bien dont on jouit. D'où une option résolument « anticapitaliste ». Mais l'efficacité est impérative : l'impôt ne doit pas dissuader la recherche du gain, source de croissance. Ainsi, un équilibre difficile est à trouver entre marché et propriété publique. On retrouve ici l'exigence des précurseurs du socialisme libéral, tel Rignano : concilier dynamisme économique et justice sociale.

Le socialisme libéral n'est donc ni une simple version du libéralisme, ni le précurseur du centre-gauche du XXI^e siècle, et encore moins du Parti démocrate américain [Audier, 2002, 2005] : il est l'ultime héritier du socialisme et du républicanisme du *Risorgimento*.

IV / Le socialisme libéral contemporain : quelle « troisième voie » ?

Si le socialisme libéral a connu sa plus intense créativité entre la seconde moitié du XIX^e siècle et l'antifascisme italien, il excède ce cadre. Après la dissolution en 1947 du « Parti d'action » auquel des figures du socialisme libéral et du « libéral-socialisme » avaient participé, l'influence de la « diaspora actionniste » s'exercera notamment par Aldo Capitini, Guido Calogero et surtout Norberto Bobbio, l'intellectuel italien le plus respecté de la seconde moitié du XX^e siècle. Le socialisme libéral a ainsi imposé des thèmes et orientations toujours actuels, dont on trouve certains échos chez des penseurs comme Lefort, Habermas, Walzer, Sen ou Ackerman. Ce n'est toutefois pas à ces philosophes que l'on songe quand on parle, dans le débat public, de « socialisme libéral » ou de « social libéralisme ». La formule désigne en effet, depuis la fin du XX^e siècle, un centre-gauche dit « moderne », à la fois antimarxiste et résolument libéral économiquement, qui aurait dépassé le clivage classique droite/gauche et dont la meilleure incarnation serait la « troisième voie » du Parti travailliste britannique de Tony Blair. Théorisée notamment par Anthony Giddens (voir encadré p. 98), la *Third Way* a voulu rénover radicalement la « vieille » social-démocratie pour l'adapter à la nouvelle situation sociale et économique liée à la « globalisation », ce qui exigerait notamment une refonte totale du *Welfare State*. Il est d'autant plus tentant de situer cette doctrine dans le sillage du socialisme libéral que celui-ci avait

déjà prôné une « troisième voie », entre libéralisme économique et socialisme autoritaire. Toutefois, il faut éviter de se laisser tromper par une formule qui recouvre des projets fort divergents [Audier, 2005b] : il y a eu, de fait, bien des « troisièmes voies », depuis des tentatives parfois pré-fascistes jusqu'au *New Labour*, en passant par des théoriciens du « Printemps de Prague ». Et pourtant, c'est comme synonyme de la *Third Way* que le socialisme libéral est parfois entendu. Contre cette assimilation, nous allons aborder les différents aspects d'une réflexion centrée sur une *philosophie des droits de l'homme*, une théorie de la *démocratie délibérative*, une sociologie politique du *contrôle des « élites »*, une conception de la *société civile* et, enfin, une philosophie de l'*égalité des chances* et de la *solidarité*.

La version socialiste libérale des droits de l'homme

Un des apports du socialisme libéral aux débats contemporains réside d'abord dans sa philosophie des droits de l'homme et du citoyen, qui diffère des versions libérales classiques. Longtemps, le thème des droits de l'homme a été influencé, à gauche, par l'analyse marxiste les réduisant à des droits « formels ». Le socialisme libéral a récusé cette thèse en soutenant que ces droits étaient certes *insuffisants*, mais pas *formels* : ces conquêtes de la Révolution française devaient servir de point d'appui aux luttes du prolétariat pour de nouveaux droits, les *droits sociaux*. Encore faut-il définir le *statut* de ces droits nouveaux : peut-on les situer *sur le même plan* que les droits fondamentaux protégeant l'individu ? Tels sont les enjeux abordés par la théorie socialiste libérale la plus significative des droits de l'homme, celle du juriste Piero Calamandrei (1889-1956), l'un des auteurs de la Constitution républicaine italienne, qui reformule la conception libérale des droits dans un sens plus socialiste. L'intérêt de cette reformulation tient aussi aux lumières qu'elle peut donner aux débats contemporains sur la portée et les limites des droits de l'homme, depuis que les enjeux en ont été posés en France dans les années 1980, avec la crise du communisme et l'action des « dissidents ».

La référence aux droits de l'homme est en effet ambiguë quand elle semble se substituer à tout projet politique, au point de se réduire, comme chez certains libéraux, à une apologie stérile de l'individu contre l'État, s'accommodant des graves inégalités des sociétés occidentales. D'où la question : « Les droits de l'homme sont-ils une politique ? » Proche d'une position de type socialiste libérale, le philosophe Claude Lefort soutient que les droits de l'homme ont une *dimension politique* que risque d'occulter leur version idéologique qui les réduit aux droits de l'individu égoïste (voir encadré p. 76). En cela, il renoue en partie avec l'analyse de Calamandrei.

Les limites de l'individualisme libéral

Selon Calamandrei [1946], les droits de l'homme et du citoyen sont en effet à repenser dans le contexte d'une Constitution républicaine et démocratique. Durant l'absolutisme et le fascisme, les droits fondamentaux traduisaient une *opposition entre l'individu et l'État*. Cette vision libérale devient en partie caduque dans le « système démocratique » où les « droits de liberté », loin d'être érigés contre l'autorité, sont « les instruments et les conditions de cette autorité ». Car la liberté individuelle et la souveraineté populaire expriment une « même conception politique ». La démocratie ayant sa source dans la volonté des citoyens, les libertés politiques sont nécessaires à la reconnaissance de la dignité de chacun, mais aussi à la *vie civique de la communauté*. En démocratie, « même si les libertés individuelles n'étaient pas réclamées par les individus pour la défense de leur intérêt privé, elles apparaîtraient comme une exigence primordiale de l'intérêt public ». Car les « droits de liberté » doivent « favoriser cette *expansion* de l'individu dans la vie politique de la communauté, cet élargissement de son égoïsme dans des intérêts collectifs toujours plus vastes ». La liste des « droits de liberté » est donc *ouverte* : elle doit s'enrichir pour garantir une participation civique croissante.

La dimension politique des droits de l'homme : Lefort

L'effort de Calamandrei pour repenser les droits de l'homme dans leur « fonction *altruiste* » et politique anticipe en partie les thèses de Claude Lefort sur la portée politique des droits de l'homme. Si Lefort ne se définit pas comme « socialiste libéral », sa pensée se veut fidèle à celle de Merleau-Ponty qui avait avancé l'idée de « nouveau libéralisme » : l'auteur des *Aventures de la dialectique* (1955), rectifiant ses critiques du libéralisme, soulignait que les institutions de la démocratie libérale, loin de seulement masquer la domination bourgeoise, avaient une portée émancipatrice pour les groupes dominés. Reprenant ce thème, Lefort [1981] montre que les droits de l'homme sont irréductibles aux présupposés de l'individualisme libéral. Ils ne sont pas seulement les droits de l'*individu* contre l'État : ils ont une dimension *politique*, étant constitutifs d'un *régime démocratique*. Réfutant les « vitupérations contre l'État » des « nouveaux philosophes », Lefort souligne que l'erreur consistant à réduire les droits de l'homme aux droits de l'*individu* remonte à Marx dans *La Question juive* : il faut donc le réfuter, mais sans revenir « en deçà de sa pensée », car sa critique « n'était

pas vaine ». Marx expliquait que les droits de l'homme et du citoyen n'étaient en vérité que l'expression de l'égoïsme bourgeois, comme le prouvait le « droit de propriété ». Cette analyse n'était pas infondée, mais il restait prisonnier de la « version idéologique des droits » sans mesurer les mutations concrètes qu'ils apportaient : un décloisonnement de la société ouvrant une mobilité sociale inconcevable sous l'Ancien Régime. Témoigne de cet aveuglement l'occultation par Marx des articles sur la liberté d'opinion : loin de célébrer l'égoïsme individuel, ils font entendre, explique Lefort, que « l'homme ne saurait être légitimement assigné aux limites de son monde privé, qu'il a de droit une parole, une pensée publique ». La liberté d'opinion est une liberté de *communication* : elle est la condition d'un *espace public démocratique*. À cet égard, le marxisme a échoué à saisir la portée émancipatrice de la démocratie moderne. Convaincus que celle-ci était une « création de la bourgeoisie », les marxistes n'ont pas vu que les plus actifs représentants de cette classe ont souvent essayé d'en freiner la dynamique, notamment en s'opposant aux luttes pour la conquête de droits nouveaux : « La démocratie que nous connaissons s'est instituée par des voies sauvages, sous l'effet de revendi-

Quel statut pour les droits sociaux ?

Cependant, les « droits de liberté » ont subi, au XIX^e siècle, un discrédit. La bourgeoisie, proclamant l'inviolabilité de la propriété privée et l'« héritage illimité », a confisqué le pouvoir économique : l'égalité juridico-politique de 1789 a couvert une

cations qui se sont avérées immaîtrisables. Et quiconque a les yeux rivés sur la lutte des classes devrait, s'il s'évadait des sentiers marxistes [...], convenir qu'elle fut une lutte pour la conquête de droits — ceux-là même qui s'avèrent à présent constitutifs de la démocratie ; que l'idée du droit fut autrement active et efficace que l'image du communisme » [1981, p. 29].

Aussi les luttes contemporaines pour les droits de l'homme rendent-elles possible un « nouveau rapport à la politique ». Cette analyse diffère de celle de M. Gauchet (*Le Débat*, n° 3, 1980) qui avait affirmé que « les droits de l'homme ne sont pas une politique » : si leur portée reste décisive dans les régimes communistes, leur promotion à l'Ouest serait un signe préoccupant car elle traduirait une impuissance politique indissociable d'une démission face aux inégalités et d'une conception étroite de l'individu. Pour Lefort cependant, ce type de position n'est pas entièrement recevable, car l'on ne doit pas conférer, à rigoureusement parler, une « réalité » à ces droits en Occident, en ce sens qu'ils sont « un des principes générateurs de la démocratie » et qu'ils n'existent donc pas strictement « à la manière d'institutions positives ». Ainsi s'éclairent les conflits pour de *nouveaux droits* qui en

appellent à une *reconnaissance publique*. Qu'il s'agisse des luttes des ouvriers et employés contestant à une direction d'entreprise le droit de les licencier ou exigeant de nouvelles mesures pour leur sûreté, des combats des paysans résistant à une expropriation par le pouvoir d'État, des mouvements des femmes pour conquérir l'égalité, des revendications des homosexuels, ou encore des conflits pour défendre l'environnement naturel, l'enjeu de tous ces combats est, chaque fois, une certaine idée des « droits ». Or « ces droits divers ne s'affirment-ils pas en raison d'une conscience du droit, sans garantie objective, et, tout autant en référence à des principes publiquement reconnus qui sont pour une part imprimés dans des lois et qu'il s'agit de mobiliser pour détruire les bornes légales auxquelles ils se heurtent » ? [1981, p. 71] Certaines de ces luttes témoignent d'un « sens diffus de la justice et de la réciprocité ou de l'injustice et de la rupture de l'obligation sociale » : une exclusion du circuit de l'emploi apparaît ainsi aux individus comme « un déni du droit, d'un droit social ». En ce sens, le thème des droits est irréductible à l'acception individualiste dénoncée par Marx et revendiquée par les libéraux orthodoxes : leur liste, comme disait déjà Calamandrei, reste ouverte.

inégalité socio-économique entre bourgeoisie et prolétariat. D'où la demande socialiste des *droits sociaux* : la collectivité reconnaît à tous les individus le droit à un minimum de « justice sociale » concrétisé par un niveau de bien-être économique, condition d'une liberté politique *effective*. L'obligation de garantir subsistance et soins à tous s'est ainsi imposée dans les

Constitutions démocratiques d'après 1945, légitimant le « sens social du droit ». Toutefois, les « droits de liberté » et les « droits sociaux » n'ont pas le même *statut juridique*. Les premiers ont un « caractère négatif » : ils exigent que l'État respecte les libertés d'association, de réunion, etc. Les seconds ont un « caractère positif » : ils demandent à la puissance publique d'« enlever les obstacles » à l'indépendance économique de chacun, et donc une action volontariste de l'État et une transformation de l'« économie libérale ». Les nations ayant des niveaux économiques différents, on ne peut fixer ces droits trop précisément. Ils désignent en effet des *orientations* que la communauté se fixe. Inutile donc de placer *sur le même plan* les deux types de droits, comme dans la Constitution de l'URSS de 1936. De plus, les droits sociaux ne doivent pas éclipser les droits de liberté : le totalitarisme communiste révèle le danger d'un tel sacrifice. Ainsi, la version socialiste libérale des droits de l'homme veut ouvrir une perspective évitant l'impasse communiste et les limites de l'individualisme libéral.

Démocratie délibérative, laïcité, solidarité : une voie socialiste libérale ?

La conception socialiste libérale des droits de l'homme est indissociable de l'exigence de *délibération collective*. Car pour que des droits nouveaux soient acceptés, ils doivent susciter une *reconnaissance publique* résultant d'un débat ouvert à tous. On rejoint ici l'idée de « démocratie délibérative » dont le socialisme libéral est une des sources. Pour certains penseurs contemporains, l'alternative au modèle de « démocratie minimale » réside en effet dans celui de « démocratie délibérative » : tandis que la première, centrée sur le seul processus électoral mettant en concurrence des « élites » politiques, part des préférences immédiates des individus et s'efforce de les rendre compatibles ensuite par une sorte de « marchandage », la démocratie délibérative pose qu'il existe des questions d'intérêt général devant faire l'objet d'une discussion collective irréductible à un agrégat

d'intérêts multiples. Cependant, toutes les théories de la démocratie délibérative ne relèvent pas de l'esprit du socialisme libéral. Pour qu'il en aille ainsi, la conception délibérative doit au moins s'inscrire dans un projet d'ensemble dépassant les limites du socialisme autoritaire et du libéralisme économique. L'apport de Calogero, par-delà l'antifascisme, ouvre à cet égard une voie féconde en refondant la politique sur une « philosophie du dialogue », liée aux principes de laïcité et de solidarité. Ainsi anticipe-t-il l'« éthique de la discussion » de Karl-Otto Apel et de Jürgen Habermas, et la philosophie du « dialogue » de Bruce Ackerman, non seulement par le rôle qu'il accorde à la communication publique, mais aussi par ses interrogations sur le sens de la solidarité sociale.

En particulier, sa réflexion autour de l'avenir du travail ouvre sur les débats à venir. Convaincu que la réduction du temps de travail est inéluctable, Calogero plaide en effet, dès les années 1960, pour le partage du travail — contre le risque de chômage — avec la semaine de trente heures, et pour la valorisation des activités hors-travail, conformément à sa philosophie du dialogue selon laquelle l'activité économique ne saurait seule permettre à l'homme de se réaliser. C'est ce type d'interrogation qui sera au centre, depuis les années 1980, du plaidoyer d'André Gorz pour le passage d'une « société productiviste ou société de travail » à une « société du temps libéré où le culturel et le sociétal l'emportent sur l'économique » [Gorz, 1991a]. Ceci suppose de « rattacher les finalités de l'économie à la libre expression publique des besoins ressentis, au lieu de créer des besoins à seule fin de permettre au capital de s'accroître et au commerce de se développer » [Gorz, 1991b]. Ces interrogations ouvertes par Calogero croisent en partie celles de Habermas sur l'avenir du socialisme et de la « société du travail », et celle des philosophes de la « communication » comme J.-M. Ferry (voir encadré p. 85). Celui-ci, favorable au projet de « revenu de citoyenneté » — que Calogero n'avait pas envisagé —, défend un modèle combinant une *répartition primaire* de « type social » — chacun étant, au départ, assuré inconditionnellement d'un revenu important de « survie » — et une *répartition secondaire* bien plus « libérale », car

L'ordo-libéralisme, « troisième voie » socialiste libérale ?

Le « libéral-socialisme » a défendu l'idée de « troisième voie ». Aussi Calogero [1948] a-t-il été intéressé par la « troisième voie » de l'allemand Wilhelm Röpke (1899-1966). On associe à tort Röpke au néo-libéralisme autrichien parce qu'il fut l'un des fondateurs en 1947 de la Société du mont Pèlerin. Très éloigné de Hayek — avec lequel il rompra —, il est en vérité une figure de l'« ordo-libéralisme », en référence à la revue *Ordo* de W. Eucken : ce courant a inspiré, après-guerre, le modèle allemand d'« économie sociale de marché ». L'« humanisme libéral » de Röpke — voir *La Crise de notre temps* (1942) ou *Par-delà l'offre et la demande* (1958) — défend une « troisième voie » en luttant sur deux fronts : le *capitalisme* et le *socialisme collectiviste*. Le premier a été désastreux : abolition de la concurrence par les monopoles, gigantisme industriel, exploitation des salariés, individualisme effréné, etc. Le second a aboli les libertés et asphyxié la productivité. Si le socialisme est une impasse, il en va autrement du libéralisme : le capitalisme a échoué non pas pour avoir obéi à l'économie de marché, mais pour en avoir été la « caricature ». On doit donc rejeter le libéralisme classique, sa méfiance pour l'État et son dogme du « laisser-faire » car le marché est une *création artificielle exigeant un ensemble d'institutions et de règles*. Il échoue sans un environnement politique, juridique et même moral qu'il ne peut créer. Ainsi, pas de libre concurrence sans un État mobilisé — par la législation, l'administration, le droit, la politique financière, etc. — dans la production et la surveillance de

règles. Rompre avec l'« économicisme » capitaliste et son darwinisme social implique de saisir la *dimension sociale de l'économie* : loin d'être un ordre naturel et autonome, celle-ci obéit à un *système de règles* qui l'encadrent grâce à un État actif voué à prévenir la formation des monopoles. D'où la distinction de Röpke entre interventions *conformes* et *non conformes* : seules les premières sont acceptables car compatibles avec le libre marché (l'État peut ainsi dévaluer la monnaie). Il faut aussi distinguer *interventions de conservation* et *interventions d'arrangement* : face aux mutations du marché, l'État peut soit essayer de préserver à tout prix la situation de secteurs menacés, voire condamnés, soit aider ceux-ci à s'adapter. Röpke prône le second choix contre l'étatisme socialiste et le « laisser-faire » libéral : il faut intervenir et amortir les souffrances sociales, mais en vue d'un « nouvel équilibre ». Cet « interventionnisme libéral » évite le « collectivisme » en protégeant les professions jugées les plus menacées : paysans, artisans, petits commerçants. Il doit aussi favoriser l'accès du prolétariat à la petite propriété. Ainsi, face à la « massification » capitaliste, Röpke défend un type de société agraire censé maintenir le lien de l'homme à son environnement traditionnel. Cependant, cette « troisième voie » est-elle socialiste libérale ? Le bref intérêt de Calogero pour Röpke risque d'occulter l'abîme qui les sépare. Tandis que Röpke rejette le socialisme et n'accepte que sous une forme réduite l'État social, Calogero se veut socialiste, prône une protection sociale élevée et défend une fiscalité très redistributrice. En outre, Röpke défend un libéralisme chrétien tandis que Calogero est un républicain strictement laïc.

on renonce à « réaliser à tout prix la justice par l'impôt ». Ainsi se réaliserait « la réconciliation entre ce qu'il y a de bon dans le socialisme et le libéralisme » [Ferry, 2003]. On peut douter, cependant, que cette justification de l'allocation universelle dans le cadre d'une synthèse entre libéralisme et socialisme, qui rejoint en partie le projet de B. Ackerman et A. Alstott de « société de partenaires » (voir encadré p. 86), soit conforme aux idéaux égalitaires du « libéral-socialisme » de Calogero, qui accordait un rôle clé à une redistribution massive par l'impôt. Surtout, elle pose des problèmes amplement débattus à gauche. Sur le bilan même d'une *crise de la société du travail*, voire d'une *mort* — souhaitable — *de la société salariale*, certains, comme R. Castel [2003], hostiles aux thèses de A. Gorz, critiquent « les discours catastrophistes qui poussent jusqu'à la limite, et parfois jusqu'à l'absurde, le processus de dégradation des situations de travail et des protections attachées au travail » : aussi le thème de la « fin du travail » serait-il une idéologie dangereuse. Ensuite, on peut s'interroger sur la *viabilité même* du projet d'« allocation universelle » ou de « revenu de citoyenneté ». Selon B. Gazier [2003], « l'allocation universelle présuppose que sont donnés au départ les comportements non marchands et émancipés qu'elle est censée favoriser si l'on veut éviter la promotion d'un monde de flexibilité marchande et d'égoïsme généralisés ». Quelle que soit la réponse à ces questions, la « troisième voie » de Calogero, qui anticipe partiellement les réflexions de Habermas sur l'avenir du socialisme, ne se limite donc pas à une version sophistiquée du libéralisme telle que l'« ordo-libéralisme », malgré des affinités ponctuelles sur l'économie (voir encadré p. 80) : son attachement à une très forte protection sociale collective s'inscrit dans une autre vision globale dont il faut retracer les options socialistes libérales.

Pour une démocratie délibérative

L'« éthique du dialogue », selon Calogero [1962a], est d'abord une conception morale fondée sur l'exigence de compréhension

réciproque. La « volonté de comprendre l'autre » constitue une règle absolue qui sous-tend le principe de la démocratie : « Agis toujours dans le but de favoriser les conditions de vie commune, grâce auxquelles le plus grand nombre d'individus puisse voir satisfait le plus grand nombre de ses préférences, présentes et possibles. » Le dialogue doit amener chacun, par cette règle d'universalisation, à dépasser son égoïsme en intégrant le point de vue des autres. C'est le seul mode légitime de résolution des conflits : le dialogue, édifiant un « monde commun », oblige moralement les interlocuteurs à comprendre les intérêts des autres et à vouloir que tous aient une possibilité égale de faire valoir leurs préférences. De là le rôle de l'« opinion publique », comme l'avait montré J. Dewey pour qui, explique Calogero [1967, p. 167], « au fondement de toute démocratie demeure l'indestructible principe de la communication humaine ». L'importance du « quatrième pouvoir » de la presse résulte du rôle clé de la liberté de parole permettant à chacun d'exprimer ses positions. La formule « quatrième pouvoir » est d'ailleurs inexacte, la presse et l'opinion publique étant moins et plus qu'un pouvoir : « moins », puisque celui-ci, au sens classique, est aux mains d'une minorité, tandis que l'expression publique appartient à tous ; « plus », car l'opinion publique, c'est-à-dire « l'universelle liberté de pensée, de communication et de critique » est la *source de tous les pouvoirs* qui leur confère légitimité. Ainsi, « la liberté de critiquer et de convaincre est le terrain commun, l'indispensable *humus* » dont dépendent tous les pouvoirs de l'État de droit. D'où la critique par Calogero de la censure, et, à l'inverse, sa méfiance pour les actions illégales — désobéissance civile ou grève de la faim.

Cette « éthique du dialogue » est aussi une *philosophie laïque*. Le monde moderne, où se mêlent toutes les religions, exige un terrain commun de rencontre. Il faut trouver une « philosophie qui ne soit pas seulement *une* philosophie », à savoir la « philosophie de la coexistence des philosophies », ou encore la « philosophie du dialogue », seule alternative acceptable aux conflits religieux [1967, p. 186]. La règle du dialogue invite chaque religion à *accepter* l'autre, mais aussi à la *rencontrer*. Contre ses

L'avenir du socialisme selon Habermas

Si Calogero n'a pas d'héritiers directs, ses thèses évoquent, par l'esprit plus que par la lettre, l'« éthique de la discussion » de Jürgen Habermas. Bien que celui-ci ne soit pas « socialiste libéral », sa conception de la démocratie fondée sur la *délibération publique* converge avec les idéaux de Calogero. Tous deux d'ailleurs s'appuient sur la théorie de la démocratie de John Dewey (1859-1952) centrée sur le thème de la *communication* et de l'*opinion publique*. Ces options de Habermas apparaissent dans son examen de deux questions que Calogero n'a pas explorées : la crise du *Welfare State* et l'avenir du socialisme après le communisme [Habermas, 1985, 1990]. On peut noter cependant certaines affinités sur la question de l'avenir du travail. Avant que Habermas ne diagnostique une crise de la « société du travail », Calogero souligne que le travail, dans sa forme contemporaine, ne peut plus être, pour beaucoup de salariés, la source essentielle de réalisation personnelle, et que les valeurs de la vie hors-travail (le « temps libre ») vont prendre de l'importance à mesure que celui-ci va inéluctablement se réduire. Calogero juge cette évolution souhaitable et considère qu'une réduction massive du temps de travail sera un outil décisif contre le chômage. Ce partage du travail ne sera possible qu'à condition de changer les valeurs dominantes, en abandonnant l'éthique puritaine du travail, et en développant les valeurs intellectuelles, esthétiques et relationnelles. Le développement de la « culture » devra aussi conduire

l'institution scolaire à privilégier l'enseignement humaniste : « L'éducation de demain devra toujours être davantage une école de l'homme, et toujours moins, en ce sens, une école du travailleur » [Calogero, 1965, p. 355].

Ce que P. Barcellona nomme la « troisième voie de Habermas » repense ces questions dans le contexte de l'effondrement du communisme. Il y a eu, selon lui [1990], en Allemagne de l'Est notamment, une « révolution de rattrapage », visant à retrouver l'État de droit démocratique et le capitalisme développé. Plusieurs interprétations en ont été avancées. D'abord, celle des « défenseurs staliniens du *statu quo ante* » qui ont ignoré le sens des luttes pour l'État de droit. Ensuite, celle des partisans d'une « troisième voie » entre un « capitalisme domestiqué par l'État social » à l'Ouest, et un « socialisme d'État » à l'Est. Issue du « Printemps de Prague », cette « troisième voie » prône une « démocratisation radicale » du socialisme d'État *de l'intérieur* : projet irréaliste, tant s'est discrédité le communisme. Il y a aussi la *critique postmoderne de la raison* : la fin du communisme marquerait la fin des projets politiques issus du rationalisme occidental. Habermas objecte que les révolutions contre le communisme sont fidèles aux idéaux rationnels modernes (souveraineté populaire, droits de l'homme). Enfin, si l'analyse libérale célébrant la victoire du droit, du pluralisme et du marché n'est pas fautive, elle méconnaît les limites du libéralisme. Habermas évoque ici Marx dont la leçon est que « toute civilisation qui se soumet aux impératifs de la mise en valeur autonome du capital porte en elle un germe de destruction, dans la mesure où elle s'aveugle sur toute chose importante qui ne saurait se traduire en termes de prix »

[1990, p. 147]. Cependant, outre que les sociétés occidentales ont changé depuis, en intégrant, avec l'État social, une part des critiques du capitalisme, le marxisme présente de graves limites : une vision « holiste » de la société ignorant l'irréversibilité des différenciations sociales modernes, une conception dogmatique de la « lutte des classes », une théorie fautive de l'État comme instrument de domination de classe sous-estimant le rôle de l'État de droit, et enfin un projet d'émancipation centré sur le paradigme du *travail*, avec comme corollaire une idée de la pratique centrée sur la *production* et non sur la *communication*. Or la nostalgie d'une « association libre des producteurs » n'est plus possible ni souhaitable. Il faut donc soumettre cette approche à une « abstraction radicale » : la « solidarité » ne peut plus résider dans la communauté des travailleurs associés, elle doit désormais avoir pour vecteur la *communication publique* ouverte à tous et visant les solutions les plus conformes aux intérêts de chacun. L'auto-organisation de la société est à repenser en abandonnant l'idée de « macro-sujet », c'est-à-dire d'entités supposées homogènes, telles la « classe ouvrière » ou le « Peuple ». L'idée de souveraineté populaire peut se reformuler dans un sens « intersubjectif » : plutôt que de céder au mythe d'un « Peuple » d'emblée conscient de ses buts et de son identité, il faut comprendre la démocratie à la lumière du processus complexe liant la sphère politique, lieu de formation des choix publics dans le cadre de l'État de droit, et le domaine où se forme spontanément l'opinion publique par d'innombrables débats et discussions explicitant les problèmes à résoudre.

Si la complexité des sociétés modernes interdit toute abolition du marché, le « compromis » qu'incarne l'État social doit rester un point de départ fondamental : aucune des pathologies du capitalisme n'a été miraculeusement résolue avec la fin du communisme. Les dégâts sociaux et environnementaux de ce système nécessitent toujours sa domestication. Reste à en définir les modalités en tenant compte aussi des difficultés de la social-démocratie, qui a trop fait confiance au « pouvoir administratif » en minimisant les risques de bureaucratisation et d'inefficacité. Il faut donc étendre la « domestication sociale » au *Welfare State* lui-même, grâce à une opinion publique vivante exerçant son contrôle.

Le renouveau de la social-démocratie dépend d'autant plus d'une communication publique vivante que celle-ci est porteuse d'*exigences morales*. Dans le conflit classique entre travail et capital, le salariat avait un fort « potentiel d'intimidation » (grèves, etc.). Désormais, la société est scindée entre une majorité disposant d'un emploi et une minorité qui subit l'exclusion et la marginalité, *sans plus aucun moyen de pression*, sinon le vote protestataire. Sa protection dépend donc de la mobilisation d'une opinion publique animée de motivations morales pour refuser cette situation et susciter une réponse sociale et politique adéquate. C'est dire que la gauche doit rompre avec toute forme de corporatisme et adopter pour critère *l'universalisation des intérêts* : seuls doivent être pris en compte les intérêts pouvant faire l'objet d'un consensus universel dans le cadre d'une discussion ouverte à tous — une thèse qui est déjà

celle du « libéral-socialisme » de Calogero.

Au cœur de ces analyses se trouve le thème de la fin de l'« utopie qui se rattache à la société du travail » : les changements dus à l'automatisation de la production rendraient utopique un plein accomplissement des individus dans la sphère du travail. Habermas mentionne ici A. Gorz [1985] qui, parallèlement à sa critique de Marx, plaide pour un « revenu garanti » à vie couvrant les besoins « non plus du *travailleur* mais du *citoyen* », en échange d'un travail social équivalent à 20 000 heures (il ne défendra qu'en 1997 un revenu vraiment « inconditionnel »). Gorz mobilise en ce sens les travaux de l'économiste suédois Gösta Rehn, « pionnier d'une définition de la durée de travail à l'échelle de la vie entière, avec la possibilité pour chacun de prendre, à tout âge, des acomptes sur sa retraite » : selon une lettre d'avril 1982 de Rehn à Gorz [1991a], il s'agit de libérer l'homme ou la femme de l'obligation d'« être rentable tout le temps » en leur permettant à tout âge d'interrompre leur activité professionnelle pour des activités de formation, de bénévolat, de citoyenneté, etc.

Ainsi, les penseurs proches de Habermas, comme J.-M. Ferry [2000], poursuivent à leur manière ses thèses sur le socialisme en proposant une « allocation universelle » ou, plus précisément, un « revenu de citoyenneté », c'est-à-dire un « revenu social primaire distribué égalitairement de façon inconditionnelle à tous les citoyens majeurs de la communauté de référence ». Ceci suppose la *déconnexion entre revenu et participation à la production économique* (passée, présente ou future) : le but n'est pas de payer les individus « à ne rien faire », mais de leur garantir une protection face aux duretés du marché du travail en leur permettant aussi de s'investir dans un « quatrième secteur » socialement utile, constitué d'activités associatives et autres assumant notamment des responsabilités de solidarité où le facteur humain est irremplaçable. Ce projet d'« allocation universelle », débattu tant parmi ses partisans — A. Gorz, Ph. Van Parijs, A. Caillé — que ses adversaires à gauche, suppose la conviction, non moins controversée, que le travail a cessé d'être le « grand intégrateur » et qu'il faut faire son deuil de l'idéal de « plein emploi ».

critiques catholiques, Calogero montre que la laïcité n'est pas *antireligieuse* : elle est un *principe de tolérance* selon lequel le respect et la volonté de comprendre les autres religions sont plus importants, *du point de vue de la coexistence civile*, que le sincère attachement à ses propres convictions. Ainsi, la « règle du dialogue » ou « laïcité » ne saurait être « plus européenne qu'africaine » : elle est la règle de coexistence de *tous les groupes, présents et futurs*.

Vers l'égalité des chances : la « société de partenaires »

Certains thèmes du socialisme libéral ont été explorés aux États-Unis par des « libéraux » soucieux de justice sociale. Ainsi de Bruce Ackerman, dont le livre *La Justice sociale dans l'État libéral* [1980] renoue avec l'esprit de l'« éthique du dialogue » de Calogero. Car Ackerman définit le libéralisme par l'exigence du « dialogue », plus pertinente que le modèle individualiste du contrat. Sa thèse est que, dans un contexte de lutte pour les biens rares, tout individu doit justifier le pouvoir qu'il a acquis par un « dialogue neutre » (« the dialogic process of neutral conversation »). Ce libéralisme social « dialogique », hostile aux privilèges injustifiés des élites, rejette l'ultra-libéralisme capitaliste et le marxisme-léninisme [1980, p. 261-263]. Si la devise de l'« État libéral » — « Liberté, Égalité, Individualité » — rejoint les idéaux de Calogero, les projets d'Ackerman pour la réaliser sont plus proches des thèses de Rignano sur l'héritage (voir encadré p. 58) et surtout de celles de Huet (voir encadré p. 28). Le plan de Huet du « droit au patrimoine » prévoyait, grâce à une réforme de l'héritage, de garantir une véritable égalité de chances. C'est au fond la proposition de Ackerman et Ann Alstott dans *La Société des partenaires* (*The Stakeholders Society*) [1999]. Sans employer l'expression « socialisme libéral », Ackerman et Alstott défendent un libéralisme très social. Ils rappellent que le mot *libéralisme* évoque parfois le « laisser-faire » : leur position relève plutôt d'un *nouveau libéralisme* attaché à la liberté individuelle, mais préoccupé par les inégalités : l'État libéral doit affronter le fait que les individus sont

au départ très inégaux face au marché du travail. La liberté individuelle pour certains est dès lors une oppression pour les autres (on retrouve ici des thèses proches du *New Liberalism* anglais). Si les libéraux dogmatiques défendent avec raison la liberté individuelle, leur tort est d'ignorer les positions sociales et culturelles de départ. Or « personne ne mérite ses parents » : il y a là un obstacle à la juste distribution des opportunités. L'idéal de l'égalité des chances (*equal opportunity*) est ainsi démenti aux États-Unis : l'explosion des inégalités depuis les années 1970 fait craindre que le « point de non-retour » ne soit atteint : tandis que les uns, issus de familles fortunées, ont le meilleur départ dans la vie en entrant dans les meilleures universités, les autres sont souvent condamnés à la relégation sociale. Il en résulte une perte du sens de la communauté qui sera revitalisé non par des exhortations au patriotisme, mais à condition que *chaque jeune citoyen juge qu'une chance lui a été donnée au départ*. D'où la proposition suivante : *tout citoyen devrait avoir la garantie de recevoir de la communauté politique, à l'âge de la maturité (21 ans), une « part » de 80 000 dollars*. Cette somme considérable, exigeant un immense effort de redistribution, rétablirait l'égalité des chances sans abolir le capitalisme : la propriété individuelle serait conservée, mais pour la distribuer à tous. Ce projet ouvre donc une « troisième voie » entre ultra-libéraux et partisans du *Welfare State* classique : comme les premiers, il pose que chaque personne a le droit absolu de choisir sa vie, mais, comme les seconds, il accorde un rôle clé à la « responsabilité sociale » de la collectivité. L'État ne sera donc pas « paternaliste » : chaque individu usera librement de sa « part », à condition

d'obtenir un diplôme universitaire ou son équivalent. Cette « société de partenaires » (*stakeholders society*) sera solidaire : tous les Américains seront obligés de *contribuer à une équitable égalité au point de départ pour tous* grâce à une taxe représentant 2 % de la richesse globale de la nation. Ce fonds sera alimenté ensuite par le reversement, au décès de tel ou tel « partenaire », de la somme (avec intérêts) qu'il avait reçue au départ : chacun, socialement responsable, contribuera à la *solidarité intergénérationnelle*. Tous les jeunes citoyens seront ainsi délivrés des handicaps financiers et de l'angoisse des prêts à rembourser pour financer leurs études : ils se sentiront dès lors impliqués dans leur communauté politique. Un tel projet se situe « au-delà du *Welfare State* » : son but principal n'est pas seulement de définir un revenu minimal pour les plus faibles — même si l'enjeu est également essentiel — mais de garantir à chaque jeune adulte un démarrage dans la vie à chances égales. Il s'agit aussi de « dépasser la mentalité du *Welfare State* » qui pose des conditions à l'aide : la « part » reçue par chaque jeune sera ici un *droit quasi inconditionnel*. Ainsi, la « société des partenaires » revitalisera une tradition républicaine qui liait propriété et citoyenneté. Le but n'est ni d'*abolir* la propriété privée ni de la *réguler* par un État interventionniste, mais de la *distribuer* en permettant à tous la jouissance des bienfaits réservés à une élite. Si donc Ackerman rejoint en partie certaines idées du socialisme libéral, ses solutions, centrées sur l'exigence d'égalité des chances, sont différentes : elles ne visent pas à transformer en profondeur les structures du capitalisme et semblent rendre possibles de très fortes inégalités dont pâtiraient les « perdants » de la

compétition économique. Au-delà de ses aspects utopiques, et de ses lacunes sociologiques sur les causes de l'échec scolaire et universitaire, une des difficultés de ce projet de solidarité tient à sa conception par ailleurs très individualiste, qui peut sembler sociologiquement irréaliste. En tout cas, le socialisme libéral italien était généralement une philosophie des luttes sociales qui pensait celles-ci à partir de l'appartenance des individus à des *collectifs organisés* qui seront à réinventer dans le cadre des mutations économiques et sociales du XXI^e siècle.

« *Protection sociale* » et « *service social* »

Afin que les citoyens puissent être *coparticipants du dialogue*, chacun doit avoir une certaine aisance matérielle. Or, même régulé, le marché engendre de graves inégalités. La tâche du politique est donc de « neutraliser continûment le déséquilibre entre ceux qui, dans la compétition économique, sont favorisés ou défavorisés par le succès » afin qu'une situation de privilège ne nuise pas à l'égalité des chances et que les forces économiques ne confisquent pas le pouvoir politique. Trois remèdes s'imposent. D'abord, la fiscalité, « en taxant toujours plus drastiquement tous ceux dont la situation sur le marché offre de temps en temps des gains trop supérieurs à la moyenne » ; ensuite, la lutte antimonopoles pour garantir aux consommateurs la « libre compétition du marché » ; enfin, la législation syndicale autorisant les salariés coalisés à faire contrepoids à un patronat tout-puissant [Calogero, 1962b, p. 176]. Cette visée égalitaire oriente aussi la philosophie du « travail social » de Calogero, qui a été, avec Maria Calogero-Comandini (1903-1993), l'un des fondateurs du « service social » (*servizio sociale*) laïc, à la tête d'une école de formation. Il souligne la spécificité du travail des assistants sociaux en distinguant deux idées complémentaires : la *protection sociale* et le *service social*. L'une désigne « le système d'organisation juridique et économique tendant à assurer l'individu contre tout accident qui puisse le frapper diminuant ses capacités de vie et de protection » ; l'autre définit « l'activité développée par des groupes d'individus pour venir au-devant de leurs semblables » avec des procédures non entièrement codifiées par l'administration. Le « travail social » suppose donc une *relation personnelle* entre l'assistant et l'individu en difficulté que ne peut remplacer le versement administratif d'une aide, aussi nécessaire soit-elle. Le but du « travail social », grâce au dialogue, est ainsi d'« aider les hommes à s'aider eux-mêmes ». Il vise aussi à *démocratiser la démocratie*, à côté des partis et des syndicats. Car la démocratie « est faite de nombreuses démocraties » : elle ne se limite pas à la représentation nationale. Le tissu associatif voué à l'assistance sociale aux États-Unis remplit ainsi l'obligation

d'aide mutuelle que « chaque citoyen d'une société doit aux autres citoyens » [Calogero, 1948, p. 79]. Pour autant, le *service social* ne doit pas remplacer la *protection sociale* : ce sont deux faces de la sécurité et de la solidarité collective des individus.

Contrôler et renouveler les « élites » : quelle voie démocratique de gauche ?

Si l'« éthique du dialogue » ou de la discussion ouvre une voie féconde, on peut lui reprocher une vision parfois trop irréaliste ou trop rapide des *conditions empiriques de la délibération*. La foi dans le dialogue pour régler les conflits pose des difficultés : qu'en est-il lorsque les partenaires potentiels sont en position trop asymétrique, ou quand l'apparence d'une discussion ouverte cache un rapport de forces ? L'aptitude même à argumenter n'est pas également répartie : être le partenaire d'un dialogue, c'est pouvoir être « pris au sérieux », ce qui n'est jamais donné d'avance et constitue souvent un enjeu de lutte. Or l'« éthique du dialogue » tend parfois à sous-estimer le rôle du conflit social comme moyen pour les interlocuteurs potentiels, en position d'infériorité, de parvenir à ce statut, même partiellement et provisoirement [Audier, 2005]. Une des objections que l'on peut adresser à ce modèle tient en particulier à son manque de *réalisme sociologique* concernant la question cruciale des « élites » : pour que la délibération publique implique vraiment les citoyens, il faut que le dialogue ne soit pas un masque de la domination d'une élite politique et/ou économique. Ce point est d'autant plus important que toutes les démocraties — sans parler des régimes autoritaires — sont marquées par des phénomènes massifs de corruption : les « scandales » politico-financiers ne sont qu'une expression visible d'un mal profond tenant à la confusion ou aux liens organiques entre élites économiques, politiques, intellectuelles, médiatiques, etc. Comment, par exemple, l'espace public peut-il être un lieu d'authentique délibération si nombre de journalistes, d'intellectuels « médiatiques », voire de scientifiques, ont des liens plus ou moins

Une version démocratique de la sociologie des « élites »

Bobbio est un héritier de la théorie des « élites ». Cette sociologie réaliste de G. Mosca (1858-1941) puis de V. Pareto (1848-1923) souligne la présence, impossible à éliminer, en toute société, d'une élite dirigeante. Ces thèses conservatrices visaient la définition classique de la démocratie comme *gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple*. Toutefois, la théorie des élites se prête à d'autres usages. Ainsi, Gobetti s'est inspiré de Mosca pour défendre sa « Révolution libérale », en prônant un renouvellement des élites par la lutte des classes : on peut donc reformuler cette théorie dans un sens *démocratique*. Admirateur de Gobetti, Bobbio poursuit cette orientation, comme le montre sa réédition en 1965 du livre de Filippo Burzio (1891-1948), *Essence et actualité du libéralisme* (1945). Ancien ami de Gobetti — mais plus conservateur —, Burzio redéfinit la théorie des élites dans

un sens *libéral, démocratique*, et même partiellement *socialiste*. Certes, il y a nécessairement des élites : outre qu'une vraie démocratie directe ne peut fonctionner avec plusieurs millions d'individus, certains ont davantage d'aptitudes à diriger. Il faut donc accepter le « fait » élitiste, *mais en tenant compte de l'impasse du totalitarisme et de la puissance des aspirations égalitaires*. Pour éviter une dérive totalitaire, les élites doivent être *multiples et fragmentées* — au lieu d'être *unifiées* —, et la « classe politique » doit elle-même sortir de la multiplicité des élites en se *proposant* — au lieu de *s'imposer* — au suffrage des citoyens. L'approche *égalitaire*, tout en refusant le nivellement, implique *l'ouverture la plus large possible des élites en vue de leur constant renouvellement*. Elles doivent s'ouvrir aux couches populaires : la lutte des classes est pour Burzio, après Gobetti, le moyen salutaire de faire surgir des élites (syndicales, etc.) populaires. Il faut donc aussi garantir au mieux *l'égalité des chances* par une démocratisation de l'instruction

directs et non explicités avec des forces économiques ? Devant cette difficulté, on peut certes plaider pour des formes de démocratie directe, sur le modèle idéalisé de la démocratie athénienne. Mais si l'on adopte une voie plus réaliste, il est difficile de nier le fait que, en toute société, il y a des élites qui occupent des positions hégémoniques. Toute la question, dès lors, est de savoir comment contrôler et renouveler le mieux possible ces élites afin que leurs intérêts particuliers ne priment pas sur la quête du bien commun.

Or le socialisme libéral a abordé ces questions avec l'ultime grande figure de cette tradition, Norberto Bobbio (1909-2004), jusque dans ses derniers combats politiques contre le

et une politique sociale favorables aux classes populaires. Les élites démocratiques différeront ainsi des élites fermées, aristocratiques et bourgeoises. Aussi Burzio veut-il convaincre les ouvriers que le libéralisme ainsi défini — comme *pluralisme des élites ouvertes aux luttes sociales* — est le meilleur outil de leur émancipation : son but est de « faire de chaque homme un roi » grâce aux libertés produites par la multiplicité et la surveillance réciproque des différentes élites. Les grandes réformes sociales (droits de grève, journée de huit heures, etc.) sont donc dans l'esprit du libéralisme ainsi compris : Burzio dit même sa sympathie pour la social-démocratie scandinave. *Il ne faut donc absolument pas confondre ce libéralisme renouvelé avec le capitalisme et le « vieux » libéralisme.* Si Burzio refuse tout rejet total du capitalisme (qui a permis la hausse du niveau de vie des classes populaires), il juge inacceptables les souffrances des salariés soumis à une concurrence effrénée (d'où le rôle salutaire du *temps libre* et de la *protection sociale*) et la

place démesurée des « élites ploutocratiques ». Le risque est que ces groupes économiques, profitant de leur situation de monopole, n'imposent leur loi à la vie publique par une corruption généralisée : la politique est, en ce sens, mortellement menacée par le capitalisme. Il faut donc le réguler, notamment en luttant contre les monopoles et en séparant élites politiques et élites économiques.

Si Bobbio diverge parfois de Burzio — jugé trop conservateur —, il souligne à son tour l'indispensable *différenciation et surveillance des élites* qui doivent être *ouvertes aux classes populaires*. L'ultime combat politique de Bobbio contre le Président du Conseil S. Berlusconi et son parti *Forza Italia*, répond à ces exigences : regrettant l'inquiétante fusion, en la personne de Berlusconi, du pouvoir économique, médiatique et politique, Bobbio juge que cette situation équivaut au « despotisme » : en ce sens, malgré son idéologie « libérale », la pratique du gouvernement Berlusconi est *antilibérale* [Bobbio, 1994].

gouvernement Berlusconi. Né à Turin — le foyer de la « Révolution libérale » de Gobetti —, il mène, parallèlement à sa carrière universitaire, la lutte antifasciste avec le groupe « libéral-socialiste » de Calogero puis le « Parti d'action » dès 1942. Il dressera un bilan sévère de cette nébuleuse d'intellectuels éloignée des masses. Parti d'une doctrine « personnaliste » (l'idée de « personne » traduisant le refus de l'individualisme libéral et du socialisme étatiste), Bobbio voulait concilier égalité et liberté par une « révolution démocratique » exigeant la participation active de tous dans un cadre fédéraliste. Ce rêve d'une Italie métamorphosée jusque dans l'entreprise ayant échoué, il en tirera les leçons dans une vision plus désenchantée du socialisme libéral.

Son originalité tient en effet à la façon dont il prolonge les idéaux socialistes libéraux en prenant au sérieux, dans le sillage de F. Burzio (voir encadré p. 90), la question des élites. Reformulant la sociologie « élitiste » dans un sens que n'avaient pas prévu ses fondateurs, il en définit une voie résolument « de gauche ». Aussi est-il éclairant de confronter ses conclusions avec d'autres théorisations de la fin du xx^e siècle : si Bobbio reconnaît, sur le plan normatif, des affinités entre le socialisme libéral et les théories d'Amartya Sen (voir encadré p. 94), il ne voit pas dans la « troisième voie » de Giddens et du *New Labour* une contribution à ce qu'il nomme l'« actualité du socialisme libéral ». Au contraire, il accueille avec une grande méfiance la formule de Giddens [1994], « Par-delà la gauche et la droite », et plaide pour un fort clivage droite/gauche dont le contenu classique serait moins dépassé que ne le juge Giddens. Cette méfiance s'éclaire aussi par la conception du libéralisme politique de Bobbio, qui maintient de fortes distances vis-à-vis des doctrines du libéralisme économique et accorde un rôle important à la conflictualité sociale, tandis que l'idéologie de la « troisième voie » blairiste défend une vision consensualiste, hostile aux antagonismes sociaux. De fait, la « troisième voie » britannique, sans se réduire à « un néo-libéralisme de deuxième génération » (K. Dixon) fidèle à l'ultra-libéralisme de l'ère Thatcher, n'est en rien l'héritière du socialisme libéral italien (voir encadré p. 98).

Les promesses non tenues de la démocratie

Bobbio [1984] défend une idée *procédurale* de la démocratie, centrée sur les « règles du jeu » — thème déjà présent chez Rosselli —, devant guider les choix collectifs en garantissant la *participation des citoyens* à la formation de ces choix et la *solution pacifique des conflits* politiques ou sociaux. Ces règles sont le suffrage universel, le principe majoritaire, le droit d'expression publique, le respect des droits des minorités, etc. On a parfois critiqué cette théorie jugée « minimale » de la démocratie qui se réduirait aux procédures d'élection d'élites concurrentes. Ce

serait oublier l'exigence de *participation* qui sous-tend le bilan désenchanté de Bobbio sur les « promesses non tenues de la démocratie ». Les raisons de ces déceptions sont nombreuses. D'abord, la faiblesse du citoyen face aux grosses organisations pesant sur les choix publics selon des intérêts souvent corporatistes. Ensuite, le pouvoir administratif tentaculaire : l'État social, face aux demandes légitimes de protection, croît sans cesse. En outre, la complexité des sociétés modernes exige des expertises porteuses de dérives technocratiques. Au delà, la démocratie n'a pas aboli les « oligarchies » : la domination des élites perdure. Une autre cause de malaise est l'« espace limité » : la démocratie, réduite à la sphère politique, a très peu pénétré des lieux de pouvoir restés hiérarchiques comme l'entreprise, et reste absente de lieux de socialisation comme la caserne ou l'école. Il y a aussi le « pouvoir invisible » : alors que la démocratie exige la *transparence* (condition du jugement des citoyens), l'opacité politique perdure. Enfin, la démocratie, défendue comme une *école de la citoyenneté*, a déçu là aussi, comme en attestent l'apathie et la manipulation de l'opinion.

Certes, ces déceptions sont d'ordre différent. Le poids des organisations et de la technocratie était en partie inévitable. Quant au maintien des « oligarchies », il demande un diagnostic nuancé. Comme les sociologues réalistes, Bobbio juge le « fait oligarchique » inévitable. Mais tout dépend *en quel sens* : les élites peuvent être fractionnées en groupes concurrents ou former une caste homogène, tirer leur légitimité par consentement démocratique ou non, être ouvertes ou fermées. Bobbio avance une *version démocratique de la sociologie des élites*, favorable à un pluralisme des élites légitimées démocratiquement et ouvertes le plus possible aux nouveaux venus. À cet égard, les démocraties ont déçu faute d'un fort renouvellement des élites. Enfin, l'« espace limité » n'est pas vraiment une « promesse non tenue » : le régime représentatif ne promettait pas de transformer l'entreprise ou l'école. Et si cette exigence du socialisme est légitime, elle reste très difficilement réalisable. En tout cas, la démocratisation de la société civile et de l'entreprise ne résultera pas d'une

Sen : un « libéral-socialisme venu de l'Inde » ?

L'économiste Amartya Sen (né en 1933) a parfois été mentionné par Bobbio parmi les penseurs ayant quelques affinités avec le socialisme libéral. Le philosophe S. Petrucciani a même évoqué des convergences avec Calogero en parlant de « libéral-socialisme venu de l'Inde » à propos de la publication en italien d'une conférence pour la réception à Turin du prix Agnelli [1990] suivie d'un autre texte dans lequel Sen [1996] expliquait son intérêt pour la pensée italienne qu'il a connue grâce à son épouse, Eva Colorni — la fille d'Eugenio Colorni puis belle-fille de A. Spinelli, deux figures du fédéralisme européen. Soulignant leurs liens avec *Giustizia e Libertà* de Rosselli, l'économiste indien rappelle l'engagement résolu de ce courant en faveur de l'égalité et de la démocratie participative.

Les affinités de Sen avec le « libéral-socialisme » résident dans sa critique de l'idée étroitement libérale ou libertarienne de la liberté, et dans l'importance conférée à la solidarité. En faisant de la liberté individuelle une *responsabilité sociale*, il rejette les doctrines assignant aux seuls individus

la responsabilité de leur liberté et montre les limites de la vision libertarienne de la « liberté négative » d'après laquelle être libre consiste à ne pas subir d'entraves extérieures d'un tiers ou du gouvernement. Au contraire, la « liberté positive », négligée par les libéraux dogmatiques, désigne ce qu'une personne est capable d'accomplir, quelles qu'en soient les causes : par exemple, si je ne peux me promener dans un parc en raison d'un handicap, je ne suis pas « libre » au sens de la liberté positive, tandis que ma liberté négative n'est pas ici atteinte. La liberté ne tient donc pas seulement à l'*absence de contrainte* : elle implique la possibilité de *se réaliser soi-même*, et donc de *choisir sa vie*. De la liberté positive relèvent ainsi toutes les exigences de protection sociale, sanitaire, éducative, etc., qui doivent permettre à chacun de mener sa vie selon son souhait. Non que la liberté négative ne soit pas essentielle : outre qu'une atteinte à celle-ci est insupportable, *les deux types de liberté sont indispensables*. Les libertés défendues par les libéraux (droits de l'individu, droits civiques, etc.) et celles revendiquées par la tradition socialiste (droits sociaux) sont mêmes *complémentaires*. Ainsi, les grandes famines ont

démocratie directe utopique, mais de la pénétration progressive du modèle de la démocratie représentative dans l'entreprise, l'hôpital, l'école et l'armée. Quant à l'« éducation du citoyen », elle est indispensable mais irréalisable dans un monde dominé par les médias commerciaux. Ainsi, une société où les citoyens sont manipulés par les divertissements de masses ne peut être pour Bobbio que de « droite », c'est-à-dire incapable de remplir

disparu en Inde avec l'Indépendance et la création d'une démocratie pluraliste : la liberté de la presse a permis, en mobilisant l'opinion publique, de faire pression sur le gouvernement pour qu'il intervienne socialement. Il y a donc un lien étroit entre les libertés de l'« État de droit » et la liberté de ne pas mourir de la famine [Sen, 1990]. D'où l'importance du concept de *capacités* ou *capabilités* (*capabilities*) qui doit dépasser les limites des théories de la justice centrées sur les *ressources* ou *biens premiers* dont dispose chacun. Il ne suffit pas de répartir le plus équitablement possible ces ressources. Ce serait négliger le fait que les individus diffèrent très profondément, et sont dans des contextes spécifiques. Par exemple, à *ressources égales*, la liberté d'un handicapé ou d'un malade exigeant des soins coûteux sera moindre que celle des autres. Il faut examiner comment les individus peuvent *convertir* ces ressources en liberté de poursuivre leurs propres objectifs. Aussi doit-on distinguer la notion de *fonctionnement* et celle de *capacités* : la première désigne un *accomplissement effectif* (se nourrir, travailler, etc.) et la seconde la *possibilité de s'accomplir*, c'est-à-dire de *choisir entre plusieurs sortes de vies possibles*. Sans être marxiste, Sen cite

comme exemple de « capacités » un célèbre passage de *L'Idéologie allemande* selon lequel la société émancipée devra permettre à tous de s'adonner à une multiplicité d'activités (chasser, pêcher, « critiquer »). La notion de « capacités » montre ainsi les limites des indicateurs de pauvreté en termes de *ressources* et de *revenus*, et justifie l'action publique pour la santé, l'éducation, etc.

Une autre convergence avec le « libéral-socialisme » concerne le rôle crucial de la délibération publique et de la tolérance. Comme Calogero, Sen [1999] souligne que seule la discussion publique permet de régler les conflits dans l'intérêt de tous. De même, la tolérance et la laïcité sont selon lui la seule voie de rencontre pacifique entre différentes cultures. Déjà Calogero [1967] soulignait que le principe laïc n'était pas seulement occidental : ainsi, les bouddhistes pourraient retrouver les principes de tolérance dans les « édits » de l'empereur indien Ashoka. C'est le même exemple que choisit Sen pour souligner le caractère non spécifiquement occidental de valeurs comme la tolérance et même la démocratie, contrairement à l'idéologie de la « guerre des civilisations » [Sen, 1999].

les promesses égalitaires de la démocratie [Bobbio, Bosetti et Vattimo, 1994]. Ce rejet de la droite contraste avec son dialogue critique vis-à-vis du mouvement alors hégémonique à gauche, le Parti communiste.

Grandeur et impasse du marxisme

Bobbio refuse l'antimarxisme : il dit sa gratitude pour le marxisme qui lui a appris à « voir l'histoire du point de vue des opprimés », gagnant ainsi « une nouvelle et immense perspective sur le monde humain » [Bobbio, 1955, p. 240]. D'où son dialogue critique avec les communistes — que lui reprochera la droite — sans nulle complaisance pour le totalitarisme en URSS : son pari, qui s'est révélé juste, était que le communisme italien pouvait se convertir à la démocratie représentative. Bobbio a aussi dialogué avec les « gauchistes » des années 1970 prônant une démocratie directe contre la démocratie « bourgeoise ». Il leur objecte qu'aucun projet socialiste ne devrait se passer de l'État de droit et des règles de la démocratie représentative et pluraliste. La limite du marxisme, outre son « prophétisme », tient à l'absence d'une théorie politique pertinente de l'État moderne : Marx a posé la question « Qui doit gouverner ? », et non pas celle, décisive, « Comment doit-on gouverner ? ». Ainsi, la « dictature du prolétariat » a légitimé un régime d'oppression sur le prolétariat pire que le capitalisme. Marx n'a pas vu que les institutions de la démocratie « bourgeoise » pouvaient être utilisées par les ouvriers pour leur émancipation. Si donc Bobbio, comme Gobetti, rejette l'anticommunisme, il refuse la voie « libérale-communiste » (*liberalcomunista*) des disciples de Gobetti, tel Augusto Monti, favorables à un compromis entre libéralisme (dans la culture) et communisme (dans l'économie). Ces projets menacent selon lui la liberté, qui exige la participation civique. En ce sens, on peut être « libéral sans être antimarxiste » : la critique de l'exploitation capitaliste reste indispensable, mais à partir d'une adhésion à la démocratie libérale [Bobbio, 1997a, 1997b]. Car la fin heureuse du communisme n'efface pas miraculeusement les pathologies du capitalisme : « Le communisme historique a échoué mais le défi historique qu'il avait lancé est resté » [Bobbio, 1994, p. 75].

Pour le clivage droite/gauche

On a parfois voulu voir dans le socialisme libéral italien une simple version du libéralisme qui ferait des « idées libérales » à la fois l'origine et la fin du socialisme, selon une position défendable aussi bien par la droite que par la gauche. L'exemple de Bobbio prouve que ce jugement est infondé : très hostile à la droite libérale, il indique même la *supériorité du socialisme sur le libéralisme* : « Personnellement, je tiens l'idéal socialiste supérieur à l'idéal libéral » car « tandis que l'on ne peut définir l'égalité à partir de la liberté, il y a au moins un cas où l'on peut définir la liberté à partir de l'égalité », à savoir « cette condition dans laquelle tous les membres d'une société se considèrent *libres* parce qu'ils ont un pouvoir égal » [Bobbio, 1986]. Loin de prôner une voie centriste, Bobbio juge l'opposition droite/gauche cruciale sur le plan analytique et normatif : lui-même se veut de gauche, seule position acceptable face aux injustices sociales. Car le critère distinguant droite et gauche réside dans leur relation aux inégalités. Les deux reconnaissent dans la société des formes d'égalité et d'inégalité, mais leur rapport est conçu différemment : l'« homme de gauche » considère davantage ce que les hommes ont en commun que ce qui les distingue, contrairement à l'« homme de droite ». Pour le premier, « l'égalité est la règle et l'inégalité est l'exception », tandis que le second inverse la priorité. Aussi, à gauche, toute forme d'inégalité exige d'être légitimée, tandis qu'à droite toute égalisation demande à être justifiée, l'inégalité étant la règle. Mais si la gauche est *égalitaire*, elle n'est pas *égalitariste* ou niveleuse — au sens de Babeuf —, le concept d'égalité étant « relatif, et non absolu » [Bobbio, 1994, p. 54 ; 1976] : elle ne prétend éradiquer ni les inégalités « naturelles » ni même toutes les inégalités « sociales » qui requièrent un traitement complexe. De même, la gauche est plus *inclusive* et la droite plus *exclusive* (notamment face à l'immigration). Ainsi, à la racine du choix de la gauche, il y a « un sentiment de malaise devant le spectacle des énormes inégalités, aussi disproportionnées qu'injustifiées, entre riches et pauvres, entre ceux qui sont en haut et ceux qui sont en bas de l'échelle sociale, entre

La « troisième voie » de Giddens : un socialisme libéral ?

La notion de « troisième voie », chère au socialisme libéral, a été défendue par A. Giddens [1998] pour refonder le nouveau parti travailliste de Tony Blair. Mais ses thèses sont très éloignées du socialisme libéral. Bobbio [1994] s'y réfère d'ailleurs de façon critique. Pour Giddens, il faut « transcender à la fois la social-démocratie à l'ancienne et le néo-libéralisme ». Le clivage droite/gauche classique serait épuisé face aux mutations contemporaines : mondialisation, « nouvel individualisme », déclin de la tradition, aspirations « post-matérialistes » des jeunes (sexualité, écologie, etc.), essor de la « société civile », insécurité, crise écologique, etc. La gauche aurait échoué face à ces mutations : identifiée à la défense d'un État social en perte d'efficacité, elle aurait ouvert la voie à l'ultra-libéralisme. D'après Giddens, les néolibéraux ont raison de dénoncer l'« étatismisme » de la « vieille gauche » : acteur direct de la vie économique et sociale, l'État dominait la société civile, exerçait une forte pression redistributive pour protéger les citoyens « du berceau à la tombe », au nom d'un « égalitarisme fort », d'une politique de classe et d'un rejet partiel du capitalisme. Tout ceci est périmé pour Giddens. Certes, l'État aura un rôle à jouer, mais surtout *indirect*, en partenariat avec les associations et le secteur privé. Et la redistribution par l'impôt, toujours nécessaire, sera moindre. Il faut susciter des choix économiques adaptés à l'évolution du capitalisme (par l'innovation technologique), oublier le paradigme des « classes » pour une vision

individualiste, favoriser les associations pour métamorphoser le *Welfare State*. Avec les libéraux, Giddens juge qu'une protection sociale centrée sur la distribution de prestations a des effets pervers : elle nourrit une « culture de la dépendance » renforçant l'exclusion. Il faut donc activer, par un État « investisseur social », une « assistance sociale positive » valorisant le capital humain des chômeurs par un suivi personnalisé et un investissement dans la formation. L'éducation à vie s'impose face à un marché mondial exigeant un renouvellement des compétences. Ainsi ne doit-il plus y avoir de droits sans responsabilité : le chômeur doit chercher activement un travail et se former, sous peine de sanctions.

On a voulu voir dans le *New Labour*, voire dans le Parti démocrate américain, l'héritier du socialisme libéral italien (selon J.M. Bockel [2005], d'après M. Canto-Sperber [2003]). Mais des spécialistes de la pensée italienne [Bechelloni, 2001 ; Audier, 2002, 2005a, 2005b] et J. Rosselli [2001], le fils de C. Rosselli, rejettent totalement ces filiations imaginaires (pour Bechelloni, l'idée d'un Rosselli « quasi-précurseur de la troisième voie » est « anéantie » par l'étude des textes). Car tout sépare du *New Labour* le socialisme libéral de Rosselli. Ses projets de « socialisation » (coexistant avec le libre marché), sa critique du capitalisme, sa défense d'une démocratisation radicale de la production et de la vie politique, sa conception de la lutte des classes sont incompatibles avec l'idéologie consensuelle du *New Labour* pour qui les luttes sociales sont le pire des archaïsmes. De même, l'option égalitaire de Calogero, prônant une très forte redistribution et un puissant

secteur public, diverge des thèses de Giddens pour qui « la nouvelle politique de la troisième voie définit l'égalité comme *intégration* et l'inégalité comme *exclusion* ». En outre, Calogero [1965] défend une réduction drastique du temps de travail, et un républicanisme laïc, ce qui le situe loin du *New Labour*. Quant à Capitini, ses références à François d'Assise, Mazzini et Gandhi, suffisent à mesurer la distance qui le sépare de la *Third Way*.

Certes, Giddens souligne justement le nécessaire renouveau de la social-démocratie. Mais, outre qu'il donne une vision caricaturale de la « vieille » social-démocratie, ses positions sont contestables. Même un social-démocrate modéré comme J. Delors s'inquiète, en préface à la traduction de Giddens [1998], d'un discours sous-estimant le rôle du dialogue social entre partenaires sociaux : « La troisième voie repose sur une vision atomistique de la société d'inspiration libérale, vision qui sous-estime le rôle des groupes sociaux fondés sur la solidarité et la communauté des conditions. » Or « toute insistance sur la responsabilité individuelle au détriment de la responsabilité collective peut miner la responsabilité sociale nécessaire pour permettre le financement des politiques publiques et des biens collectifs ». Certes, Giddens souligne la responsabilité *collective* de la société, en voulant combattre tant l'exclusion des plus pauvres que l'auto-exclusion des plus riches. Mais, en insistant surtout sur la responsabilisation des chômeurs, il donne une analyse déséquilibrée, avec le risque d'une culpabilisation et d'un contrôle croissant des plus fragiles. Ainsi, selon J. Rodriguez [2004], la « troisième voie » diverge du modèle américain, mais « l'injonction à

la responsabilité organise une sorte de *solidarité à rebours*, qui tend à soulager la collectivité du soutien des individus les plus fragiles » — avec le danger d'exclure encore les individus ayant échoué à se prendre en charge.

Giddens lui-même, envisageant finalement une « quatrième voie », a évolué [Giddens, 2003b ; Giddens et Diamond, 2005] : contre le « néo-conservatisme » américain, il prône un « néo-progressisme ». Critiquant une tendance anti-étatiste des « démocrates » américains, il souligne le rôle de « l'État garant » (*ensuring State*) qui offre des ressources aux individus pour construire eux-mêmes leur autonomie — un État qu'il faut toutefois transformer par une plus grande transparence ou « publicisation », par opposition à la « privatisation » des libéraux. De même, il souligne — des décennies après Röpke — que le marché exige une action continue des pouvoirs publics et l'institution de « règles ». Évoquant les écrits de M. Granovetter, le sociologue rappelle que l'économie de marché est « encastrée » dans la société. Giddens [2003a] esquisse même une « autocritique » : « La troisième voie a représenté un effort important de renouvellement politique, mais elle n'a pas suffisamment mis l'accent sur les valeurs pour lesquelles la gauche aurait dû se battre : solidarité, égalité, défense des plus faibles, promotion d'un gouvernement dont l'activité favorise le développement social. » Le sociologue va jusqu'à vouloir reformuler l'ambition redistributrice de la gauche [Giddens et Diamond, 2005]. Ces évolutions du « révisionnisme radical » de Giddens nourrissent une doctrine plutôt floue et pragmatique d'adaptation à toutes les situations.

Parmi les adversaires de la « troisième voie », prônant un autre renouveau social-démocrate, J.-M. Ferry [2000, 2003] a critiqué le passage du *Welfare State* au *Workfare State*, qui impose une activité aux bénéficiaires de l'assistance, ce qui équivaut à une pure adaptation au marché flexibilisé, alors que le « travail-emploi » n'est plus le « grand intégrateur » : la seule solution serait le « revenu de citoyenneté ». D'autres, comme B. Gazier [2003], ont rejeté aussi le « projet social-libéral » de Giddens au nom d'un vrai « renouveau de la social-démocratie », plus proche des modèles scandinaves, où l'on oppose parfois le *learnfare* — assistance par la formation — au *workfare* anglais, dont les résultats sont très mitigés en termes d'autonomie, d'*empowerment* et de requalification des travailleurs. Ainsi, B. Gazier [2003] oppose au modèle anglais, qui tolère un fort niveau d'inégalités, un « projet centré sur la promotion des travailleurs et des activités utiles à la société, et sur la négociation collective ». Il s'agit de créer un « nouveau plein-emploi » en

aménageant les « transitions », c'est-à-dire « tous les écarts possibles par rapport à la situation de référence constituée par l'emploi régulier à temps plein » : périodes de formation, de recherche d'emploi, de congé parental, années sabbatiques, mi-temps, etc. L'enjeu est de garantir des « droits à mobilité » selon un modèle esquissé par le Suédois G. Rehn. Chaque travailleur pourrait bénéficier de « droits de tirage sociaux » : un contingent d'années de formation ou de congé, dans le cadre d'un projet valorisant l'égalité hommes/femmes pour le partage des tâches et accordant leur place aux activités socialement utiles et non marchandes du secteur associatif (sur le « tiers secteur » et l'économie solidaire, voir aussi J.-L. Laville [1999] qui, à distance de la « troisième voie » anglaise, défend une autre « troisième voie pour le travail »). Le renouveau social-démocrate visera donc un « emploi soutenable » — compatible avec ce projet de société — et solidaire du « développement durable ».

celui qui possède le pouvoir, c'est-à-dire la capacité de déterminer le comportement d'autrui, que ce soit dans la sphère économique, politique ou idéologique, et celui qui ne l'a pas » [Bobbio, 1994, p. 76]. Au XXI^e siècle, le rôle de la gauche est de traduire l'aspiration égalitaire, loin de tout centrisme consensuel. L'« *ethos* de l'égalité » reste d'actualité face à une droite pour laquelle l'inégalité est le moteur du progrès historique, et qui promeut l'idéologie de la « course effrénée et incontrôlée vers une société globale de marché, destinée à créer toujours de nouvelles inégalités ». L'égalité doit donc rester l'« étoile polaire » de la gauche : les immenses inégalités nationales et

internationales montrent que, loin d'être épuisée, elle n'est qu'au début de sa tâche historique.

Justice sociale, société civile et associationnisme

La quête d'une voie novatrice pour le socialisme ne se dissocie pas d'une réflexion sur le rôle de la « société civile » et sur les ressources de la tradition socialiste associationniste. L'expression « société civile » est toutefois ambiguë. Un de ses théoriciens, B. Barber, regrettant qu'elle soit devenue un « slogan chic » et confus, en distingue trois versions. La première, celle des ultra-libéraux, réduit celle-ci, à partir d'une apologie du marché, à l'idée de *secteur privé*. La deuxième est celle des « communautariens » : elle devient « synonyme de communauté », avec les ambiguïtés qui en résultent si cela conduit à légitimer tout type de communauté close. D'où un troisième modèle : la société civile comme « clé pour réhabiliter le républicanisme », fondée sur des formes de démocratie participative, notamment par la vie associative. Mais des théories de la société civile peuvent être aussi à la fois « communautariennes », libérales et démocratiques. Certaines renouent avec la tradition du *socialisme associationniste* [Chanial, 2001]. Ce projet d'un socialisme refondé sur les associations, défendu également autour de la *Revue du M.A.U.S.S.* (voir le n° 16, 2000, intitulé *L'Autre Socialisme*) et de théories du « tiers secteur » [Laville, 1999], a été parfois opposé à la « troisième voie » du *New Labour* : en Grande-Bretagne, Paul Hirst a défendu le modèle de l'*associative democracy* comme un « socialisme libertaire » qui serait la « réelle troisième voie » (voir encadré p. 102). Mais c'est surtout aux États-Unis, avec la gauche intellectuelle représentée par Irving Howe, Michael Harrington et Michael Walzer, que l'on retrouve des affinités partielles avec le socialisme libéral. Autour de la revue *Dissent* s'est en effet élaboré un socialisme renouant avec une gauche libertaire et antitotalitaire. Howe [1985] parle même parfois de « socialisme libéral ». Son anthologie sur le socialisme affirme qu'il n'y a nul

« compromis possible entre les socialistes démocratiques et les différents défenseurs du despotisme autoritaire et totalitaire qui se sont appropriés et ont souillé le nom de socialisme » [Howe, 1976, p. 1]. Toutefois, il n'examine pas la tradition socialiste libérale. Walzer ne doit rien non plus aux penseurs italiens — sauf, comme Howe, à I. Silone —, ses sources étant la théorie démocratique de J. Dewey et le socialisme associationniste britannique (Cole, Tawney, etc.). Il ne découvrira — avec enthousiasme — le socialisme libéral de Rosselli que très tard : avec des différences tout à fait considérables, il défend une « social-démocratie libérale », voire un « socialisme libéral » [Walzer, 1992].

Repenser l'égalité

Walzer rejette la « mauvaise utopie de la vieille gauche » qui défendrait un égalitarisme absolu en matière de statut, de richesse et de pouvoir. Car il y aura toujours des inégalités : les éradiquer est utopique, sauf à exercer une tyrannie. Ce fut le « crime historique » du totalitarisme que de « permettre que le socialisme soit identifié à une tyrannie de cette espèce ». Certes, la gauche veut briser les cadres hiérarchiques de subordination en libérant tous les individus de la « domination des bien-nés, des riches et des puissants », mais elle ne vise pas un *égalitarisme niveleur et autoritaire*. Elle n'est pas pour autant sans ressources si elle redéfinit son idée de l'égalité. D'après *Sphères de justice* [1983], une distribution juste ne peut dépendre d'un seul critère valable pour tous. Il y a, en effet, dans les sociétés complexes, une *pluralité d'univers sociaux*, avec leurs valeurs spécifiques, qui proposent à leurs membres la poursuite de fins et de biens particuliers. Ainsi, *l'hétérogénéité des biens sociaux* est liée à la *pluralité des sphères distributives*. La question de la justice distributive suppose donc de délimiter les frontières des différentes sphères. Selon Walzer, la gauche doit lutter pour *l'égalité complexe*, et non plus pour *l'égalité simple*. Si la quête de l'égalité parfaite est un mythe dangereux, la défense de *l'autonomie* des diverses sphères distributives reste un projet clé pour l'émancipation de tous, notamment des plus pauvres. Car le danger est que les individus

Le socialisme associationniste, la « réelle troisième voie » ?

Le projet d'un socialisme refondé sur les associations a été avancé par l'Allemand R. Einfeld dans *Le Pluralisme entre libéralisme et socialisme* [1972]. Face au risque d'une dérive *plébiscitaire* et *technocratique* des « démocraties » dominées par des entreprises géantes et hiérarchiques, il défend une intervention publique dans un sens *égalitaire* et *pluraliste*. L'enjeu est moins de nationaliser la production que d'y exercer un *contrôle démocratique continu*, par une décentralisation des activités et l'introduction à tous les niveaux d'une surveillance des représentants des salariés et des actionnaires. D'où la nécessité d'une information transparente. Si les associations de salariés et de consommateurs ont un rôle décisif à jouer, l'État doit aider à cette *démocratisation économique* : face à la « publicité industrielle », il peut les aider à diffuser l'information sur l'état des entreprises.

Le socialisme associationniste a été reformulé par l'Anglais P. Hirst (1946-2003) dans le contexte de la fin du xx^e siècle : la disparition du communisme, la (contre-)révolution néolibérale, l'internationalisation de l'économie, la diffusion du pluralisme culturel et religieux, la fragilisation des États-nations, l'essoufflement du *Welfare State*, la crise du civisme — tout ceci imposerait une mutation doctrinale. Selon Hirst [1997], le socialisme étatiste est mort. Son échec serait même la cause de la victoire du néolibéralisme. Mais la gauche n'est pas sans riposte grâce à une tradition occultée par le marxisme : le *socialisme associationniste*, dont Hirst souligne la dimension libérale

en évoquant le plaidoyer de Tocqueville pour les associations. Ce courant pluraliste — porté par Owen, Figgis, Cole, Laski — ou « socialisme libertaire » ouvre une « troisième voie » entre socialisme collectiviste d'État et « laisser-faire » capitaliste. Seule la vie associative répondrait en effet au pluralisme : il faut promouvoir ces groupes solidaires — notamment les « Églises » — au lieu de les rejeter. En outre, ce modèle serait la solution à la crise de l'État social, devenu inadapté à la diversité des cas individuels. Hirst prône ainsi une réforme du *Welfare State* déléguant une large part de la solidarité, avec soutien financier, à des associations (tiers secteur). L'État doit donc non pas *se désengager* — comme dans le modèle néolibéral — mais *agir indirectement* en restant le garant du bon fonctionnement du tissu associatif. Si l'associationnisme de Hirst ne prétend pas remplacer le gouvernement représentatif, sa radicalité suscite toutefois des objections. Ainsi, le républicanisme français est à peine évoqué et rejeté (sauf Durkheim et Duguit) à cause de son « anticléricalisme » jugé intolérant, ce qui caricature la laïcité française. La critique parfois outrancière du *Welfare State* s'accompagne aussi d'un éloge légitime mais excessif du bénévolat, comme s'il s'agissait de la seule vraie solution. Au-delà, le projet égalitaire, au cœur du socialisme libéral italien, semble ici relativisé, ce pourquoi le rapprochement fait en Italie entre Hirst et le socialisme libéral doit être nuancé. Ainsi, ce socialisme associationniste, présenté, contre Giddens, comme « la réelle troisième voie » [Hirst et Bader, 2001], risque de se dégrader en nouveau dogmatisme.

Le socialisme libéral contre l'impôt ?

Une des erreurs à propos du socialisme libéral consiste à dire que celui-ci n'accorde qu'une place mineure à l'impôt. En réalité, tant en France qu'en Italie, et même chez Hobhouse, l'impôt est un moyen décisif — sans être le seul, comme le montre le *socialisme de marché anticapitaliste* de Merlino — de réalisation des idéaux d'égalité et de solidarité. Or, depuis la fin du ^{xx}e siècle, les gouvernements et partis de centre-gauche ont parfois perdu de vue ces choix. Selon Laura Pennacchi [2004], le centre-gauche n'a pas su réfuter le « fondamentalisme de marché » et la « croisade anti-taxe ». Se réclamant de A. Sen et des distinctions de N. Bobbio entre droite et gauche, Pennacchi regrette que le centre-gauche se soit trop adapté aux termes du débat fixés par la droite. L'objectif de celle-ci, depuis Reagan et Thatcher, est de « tailler

dans les services publics » en diminuant les impôts qui les financent pour les rendre moins efficaces, afin de susciter l'insatisfaction des citoyens. Le but est aussi de « privilégier les couches sociales déjà privilégiées » sous prétexte de défendre les classes moyennes et modestes. Stratégie résumée dans la formule *starving the beast* (« affamer la bête » — la « bête » étant le gouvernement) : il s'agit, par des baisses massives d'impôt, de creuser des déficits pour justifier ensuite des coupes budgétaires dans les programmes sociaux, en réduisant le secteur public au profit du privé.

Pour Pennacchi, on doit objecter des arguments « non étatistes » en faveur de l'État social et des impôts : il ne faut pas défendre l'État comme « machine bureaucratique et centralisée », mais la « collectivité politique » dont l'État est l'instrument. Contre l'anti-étatisme, il faut rappeler la « responsabilité sociale » de la communauté politique et réfuter

ayant une supériorité dans l'une de ces sphères n'en profitent pour la *convertir directement* dans plusieurs autres. Ainsi, celui qui a réussi dans la finance peut en profiter pour conquérir le pouvoir politique, ou jouir de privilèges en matière d'accès aux soins, ou placer ses enfants dans les meilleures universités, etc. De même, celui qui a réussi en politique peut s'enrichir aux dépens des autres, obtenir des privilèges, etc. Lutter pour maintenir ou redéfinir les frontières entre les différentes sphères, si besoin par l'intervention politique, permet à des individus aux compétences diverses d'accéder à des biens sociaux spécifiques selon les voies requises. Certes, il y aura encore des inégalités, mais « radicalement dispersées et non agrégées » : elles ne se généraliseront pas au-delà de leur sphère, si bien que tous les

l'individualisme radical, qui est inégalitaire. Cette vision fautive de l'individu, réduit à un « atome » asocial, justifie une « conception pré-institutionnelle de la propriété » faisant de toute taxation une contrainte. Pour l'*homo oeconomicus*, seules comptent les préférences individuelles avant tout débat public sur le « bien commun ». Or, comme l'ont montré S. Holmes et C.R. Sunstein [1999], même la protection des droits individuels, loin d'exiger un retrait de l'État, suppose en fait une *protection constante et fort coûteuse de l'État*, qui exige un financement public. De plus, bien des libertés fondamentales — de parole, d'association, etc. —, loin de défendre l'égoïsme, sont *altruistes* : elles « alimentent l'esprit de *solidarité* et le sens de la *responsabilité collective* ». Ce « patrimoine » de « socialité libérale » (*socialità liberale*) doit être préservé contre l'individualisme étroit.

La gauche doit donc réaffirmer une « conception forte de la citoyenneté » : l'individu appartient à une collectivité

politique faite d'interdépendances où l'égalité est une condition de l'équité et de la réciprocité. Les impôts, loin d'être une confiscation, sont une contribution au bien commun : des services publics de qualité sont une garantie de mobilité sociale pour tous, un rempart contre l'exclusion et un instrument impliquant les riches dans la communauté politique. Égalité et liberté ne sont donc pas antinomiques car « ce qui donne valeur à la liberté est la capacité d'en tirer profit ». Cela implique l'accès *pour tous* à des biens fondamentaux (santé, instruction, etc.) nécessitant des services publics efficaces, donc financés. Non qu'il ne faille jamais baisser les impôts ou que l'efficacité de l'État ne soit pas un impératif. Mais on doit introduire dans le débat public l'idée que la baisse des impôts, *passé un certain seuil*, entraîne une moindre efficacité de l'État social. La gauche devrait donc retrouver l'exigence égalitaire du socialisme libéral de Bobbio plutôt que la « troisième voie » de Giddens.

biens sociaux ne se concentreront pas dans une minorité. Ainsi peut-on parvenir à la plus grande égalité — complexe — possible, mais aussi à certaines garanties de liberté, car la conversion d'un bien social (la richesse) en un autre bien (le pouvoir politique) est « un acte de tyrannie ».

Société civile et État : la complémentarité

L'autre lacune de la « vieille gauche » tiendrait à sa sous-estimation du rôle de la *société civile* : elle a surtout valorisé la *citoyenneté active*, suite à Rousseau, ou la *coopération dans le travail productif*, à la suite de Marx, ou encore l'*identité nationale*. Or aucune de ces voies ne satisfait l'idéal d'une « bonne vie ». La

gauche républicaine, qui réactive nostalgiquement la figure du citoyen assemblé sur la place publique, méconnaîtrait les mutations contemporaines : les individus, investis dans la sphère du travail, de la famille et dans divers lieux de socialisation et de solidarité (églises, syndicats, associations, etc.), ne participent plus que *par intermittence* à la politique au sens strict, leur identité multiple étant irréductible à celle du citoyen vertueux. Quant à la gauche post-marxiste, elle serait aussi en retard : qu'a-t-elle à dire sur les activités visant à « aider les autres » et qui n'offrent guère d'opportunité de « créativité au sens marxiste » : enseignement, assistance sociale, soins médicaux ?

Plus riche est l'idée de société civile, si l'on ne l'identifie pas au marché : il s'agit de l'espace des activités, à distance de l'intervention étatique, où les individus s'associent librement pour des fins multiples. L'idée d'*association* éclaire la dimension pluraliste et solidaire de la société civile : une multitude de groupes de toute espèce se créent, évoluent et se défont selon les affinités et les choix de chacun. Cette appartenance des individus à divers cercles n'est pas nécessairement aliénante : nous naissons tous liés à différents groupes et notre liberté ne réside pas dans le phantasme d'une absence de tout lien, mais dans la possibilité de sortir d'un groupe pour entrer dans un autre. L'erreur de l'individualisme libéral est de défendre une vision irréaliste du sujet comme « atome » détaché de toute appartenance. Ainsi, l'association, lieu de coopération et d'entraide pour le socialisme pré-marxiste, renforce la *solidarité* : quoique indispensable, l'État social ne remplace pas le don de soi dans l'aide sociale.

Les limites de l'État social ne justifient pas l'*anti-étatisme*. Walzer reconnaît d'autant plus le rôle crucial de l'État que la montée de l'« exclusion » et de la grande pauvreté met à l'épreuve la théorie des « sphères de justice » : l'« égalité complexe » est certes préférable au rêve d'une égalité absolue, mais quel bénéfice en tireront ceux qui ont échoué dans *toutes les sphères de distribution* ? Pour la gauche, même s'ils ne sont pas victimes d'une conspiration, ils souffrent de ségrégations telles que le racisme, etc. La justice exige donc un *effort collectif* pour leur réinsertion dans les différentes sphères de distribution. C'est

Libéralisme et socialisme selon Howe

Si l'éditeur de la revue *Dissent*, I. Howe [1985], n'était pas familier du socialisme libéral, il le rejoint, comme Walzer, en partie. Il examine ainsi la critique socialiste du libéralisme — c'est-à-dire, d'abord, des principes de l'État de droit — qui a été excessive au point, parfois, de converger avec la droite réactionnaire. Or avoir discrédité les fragiles fondations du libéralisme politique fut une faute et une erreur : le libéralisme a certes dissimulé la domination bourgeoise, mais il n'y est pas réductible. En outre, sur les thèmes de la politique et du droit — contrôle de l'État, etc. —, le libéralisme est supérieur au socialisme, surtout marxiste. Il y a certes beaucoup de vrai dans la critique socialiste du capitalisme. Même le marxisme a aidé à l'émancipation du prolétariat qui a fait « pression » pour instituer le *Welfare State*. Mais un bilan s'impose : que reste-t-il de vivant dans le socialisme ? Si une étatisation intégrale de l'économie est à exclure, l'idéal d'un *contrôle démocratique de la production* est d'actualité, bien que sa réalisation soit difficile. Il faut donc se méfier du discours conservateur selon lequel les travailleurs ne peuvent ni ne souhaitent gérer démocratiquement la production : la démocratie politique s'est finalement installée, pourquoi n'en irait-il pas de même pour la démocratie économique ?

la tâche de la protection sociale et de l'éducation, dont l'échec est imputable non aux seuls individus exclus — selon la vulgate libérale — mais à une insuffisante mobilisation financière et intellectuelle collective. Depuis les années 1970, l'affaiblissement de la gauche et la montée des politiques ultra-libérales auraient conduit à dévaloriser les professions qui, telle l'assistance sociale, doivent lutter contre l'exclusion en aidant les exclus à « s'aider eux-mêmes » [1996a, p. 159]. Le rôle de la gauche est de les soutenir : Walzer insiste, plus que dans *Sphères de justice*, sur le rôle de l'intervention étatique — notamment indirecte, par l'aide aux associations — tout en rappelant qu'un État solidaire implique une société civile solidaire. Au-delà, l'État doit intervenir pour que la société civile ne dégénère pas en un lieu anarchique où règneraient les inégalités, les discriminations, le sectarisme et les atteintes aux droits individuels. Ainsi, l'État régule la société civile, mais c'est grâce à celle-ci qu'il peut rester un État démocratique, selon un équilibre complexe.

L'associationnisme de Walzer veut donc ouvrir une voie renouant avec le socialisme d'avant le marxisme. Toutefois, le ton polémique contre la « vieille gauche » obscurcit la discussion. Ainsi, sa réfutation de l'égalitarisme absolu — identifié à tort à la gauche classique — occulte les difficultés du modèle d'« égalité complexe » qui n'empêche pas de fortes inégalités, notamment financières, alors que le « libéral-socialisme » de Calogero, sans être niveleur, visait une plus grande égalité, au nom du droit égal des individus de participer à la vie publique. De même, la critique par Walzer du civisme républicain, tourné en dérision pour son inadaptation à la modernité, n'est pas sans fondements, mais elle sous-estime peut-être la persistance de ces idéaux toujours nécessaires pour mobiliser l'ensemble de la communauté. En outre, la réhabilitation du rôle de l'État social, assez tardive, reste ambiguë tant elle semble liée à la promotion de la société civile : n'est-ce pas sous-estimer l'ampleur de ses tâches, ainsi que sa fonction symbolique, dans le monde contemporain ?

Conclusion / Quel socialisme libéral pour le XXI^e siècle ?

Longtemps occulté, le socialisme libéral est menacé au XXI^e siècle d'une autre éclipse : non plus la « conspiration du silence » communiste, mais son instrumentalisation par une idéologie centriste avec laquelle il n'a rien à voir. Diffusée dans le grand public, l'image du socialisme libéral a ainsi été assimilée à celle d'un « libéralisme social » ayant enfin renoncé à son ambition de redistribution et converti pour l'essentiel aux vertus du capitalisme. Or nous avons montré que le socialisme libéral incarne une gauche réformiste à la fois radicale et éloignée du communisme, qu'il a réfuté en dénonçant les impasses du totalitarisme et de tout rejet principiel du marché. Cet apport appartient toutefois au passé : chacun admet que le socialisme doit être démocratique. Plus féconde est sa critique des inégalités contemporaines, même s'il n'offre aucun projet tout fait : ce serait dégrader le socialisme libéral en simple slogan que de prétendre y trouver la « solution » aux défis du XXI^e siècle.

Le socialisme libéral invite en tout cas la gauche à renouer avec un thème clé du libéralisme politique : la *séparation des pouvoirs* et la *distinction des sphères d'activité* dans une perspective qui reconnaît les vertus potentielles de la conflictualité sociale. La thèse de Montesquieu selon laquelle tout pouvoir est porté à abuser de son pouvoir peut être actualisée pour lutter contre la corruption des sociétés contemporaines. La gauche a toujours sous-estimé l'extraordinaire outil de lutte contre les privilèges et

la détérioration de la vie publique qu'apporte la tradition libérale pluraliste, si souvent bafouée par le libéralisme économique. Ainsi, le socialisme libéral théorisé par Bobbio, suite à Burzio, avertit du danger d'une confusion entre élites des différentes sphères : un régime est corrompu quand le pouvoir des élites économiques influence profondément la sphère politique, voire quand il y a fusion des pouvoirs des différentes sphères. L'avenir du socialisme libéral réside dans la radicalisation de cet impératif d'une forte différenciation des élites politiques, économiques, médiatiques, culturelles, tant par un renforcement massif des dispositifs législatifs — notamment pour les nominations aux postes de décision — que par une éthique publique et une surveillance constante —, ce qui requiert des médias libres, indépendants des forces privées — visant à *empêcher que des intérêts économiques particuliers ne décident des choix collectifs*. De même, le socialisme libéral exige une *ouverture* et un *renouvellement constant des élites* qui, loin d'être spontanés, sont en partie liés à la conflictualité sociale.

La quête d'égalité — l'« étoile polaire de la gauche » selon Bobbio — nourrit les tâches du socialisme libéral : une réelle égalité des chances — qui exige un droit à la formation donnant et renouvelant les atouts de chacun sur le marché du travail —, une forte solidarité et protection sociale, dont les modalités sont à réinventer, une politique active de redistribution des richesses, une réduction du temps de travail dans le cadre d'une lutte pour l'égalité des sexes. Une des originalités du socialisme libéral tient à sa façon de conjuguer ces tâches avec les impératifs de liberté individuelle, de délibération publique, d'initiative de la société civile, de démocratisation de la vie économique et d'efficacité, ce qui exige la reconnaissance du caractère inéliminable et potentiellement bénéfique d'un marché encadré et régulé, à condition qu'il laisse toute leur place à d'autres modes du vivre-ensemble, fondés sur les principes de solidarité (État social, tiers secteur) et de citoyenneté active. Deux projets, aux sources du socialisme libéral, ceux de Huet et de Rignano, visaient ainsi — d'une manière sans nul doute utopique — une réforme radicale du *droit d'héritage* pour garantir l'égalité des chances et la solidarité. L'idée

réactualisée par Ackerman et Alstott [1999] d'un « droit au patrimoine » pour chaque jeune adulte afin de bénéficier d'une formation, procède du constat — quelles que soient par ailleurs les limites de la « solution » proposée — que les règles d'une juste égalité des chances sont violées lorsque, faute d'une redistribution régulière des cartes, les atouts se cumulent dans les mêmes familles. Cette inégalité de départ est *injuste* — la loterie sociale orientant les chances de réussite de chacun — et génératrice d'*inefficacité* : la sélection ne se réalisant pas *au sein de toute la société* mais d'une *minorité privilégiée*, il en résulte que ce ne sont pas toujours les « meilleurs » talents qui sont choisis dans l'intérêt collectif. Au-delà, une politique socialiste libérale luttant contre le hasard social doit donner priorité à la *solidarité* : selon l'analyse de Hobhouse, l'individu qui croit ne devoir sa richesse qu'à lui seul la doit aussi à l'aide et à la protection de toute la société ; inversement, selon les fondateurs du socialisme libéral français, les individus ne pouvant pas être « propriétaires » ont besoin — pour être protégés contre les aléas et donc se réaliser et contribuer au bien public — de cette sorte de *substitut de la propriété* que constitue la protection sociale collective. Ces projets supposent des formes massives de *redistribution*, compatibles avec l'efficacité économique, en évitant d'être confiscatoires : l'idée de Rignano d'une récupération par la collectivité d'une part majeure de l'héritage, mais progressive dans le temps, correspond à cette exigence de concilier solidarité, redistribution et efficacité. Si ces projets sont à redéfinir entièrement, et si la tâche de concilier justice sociale et efficacité économique est toujours complexe, leur esprit peut inspirer le socialisme libéral à venir.

Encore faut-il en repenser les orientations au-delà du cadre national, pour des raisons de *réalisme* et d'*élargissement de la solidarité* : un « socialisme libéral dans un seul pays » est irréaliste dans une économie globalisée. Ce point avait été vu, à l'aube du xx^e siècle, par Rignano : face aux libéraux agitant le « spectre » d'une fuite des capitaux, il objectait que les luttes sociales conduiraient *partout* à une forte redistribution et que les partis socialistes se concerteraient internationalement sur des règles communes. Un siècle après, on mesure le décalage avec la réalité,

et donc l'impératif d'une réponse politique et sociale à l'échelle sinon mondiale, du moins européenne. Sans doute cette idée appartient-elle au socialisme libéral, comme le montre l'engagement européen de ses théoriciens, mais elle a été peu explorée. Un de ses héritiers indirects, le défenseur du fédéralisme européen A. Spinelli [1957], voyait dans l'Europe politique une réponse à l'internationalisation économique et jugeait que « le marché commun européen ne pourra se réaliser qu'à condition d'être encadré par un système de justice et de sécurité sociale ». Mais ce projet d'une « législation européenne de sécurité sociale » intégrant les législations nationales, souvent éclipsé par le projet même de fédération européenne, a été peu approfondi.

Enfin, la tâche du socialisme libéral est d'intégrer l'enjeu écologique, défi majeur du XXI^e siècle. Non que tous ses précurseurs l'aient ignoré, de J.S. Mill à Capitini, qui a souligné la nécessaire responsabilité de l'homme face à la nature. Au sein de la gauche, le socialisme libéral a peut-être ainsi plus de ressources pour repenser l'écologie que les théories marxistes. L'idée d'« écomarxisme », révisant le marxisme dans un sens écologique, paraît en effet séduisante mais problématique si l'on reconnaît l'influence au moins partielle de l'imaginaire capitaliste sur la pensée de Marx, et, au-delà, sur les visions productivistes de la gauche. Au contraire, parce que le socialisme libéral a mis en question plus profondément cet imaginaire capitaliste, et parce qu'il porte l'exigence de *solidarité* — à la fois internationale et intergénérationnelle —, il est sans doute plus en mesure d'intégrer les thématiques écologistes. Un « éco-socialisme libéral » reste donc à inventer.

Repères bibliographiques ¹

I / Le « nouveau libéralisme » : révision ou mutation du libéralisme ?

- BOSANQUET B. [1899], *The Philosophical Theory of the State*, New York, The Macmillan company.
- GREEN T.-H. [1880], « Lectures on the principles of political obligation », *The Works of T.H. Green*, vol. II, Londres, Longmans, Green and Co., 1893.
- [1881], « Lecture on liberal legislation and freedom of contract », *The Works of T.H. Green*, vol. III, Londres, Longmans, Green and Co., 1891.
- HOBHOUSE L.-T. [1911], « Liberalism », *Liberalism and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- [1912], « Irish nationalism and liberal principle », *Liberalism and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- HOBSON J.-A. [1901], *The Social Problem*, Bristol, Thoemmes, 1996.
- MAZZINI G. [1847], *Pensées sur la démocratie en Europe*, trad. et prés. par S. Audier, Caen, PUC, 2002.
- MILL J.-S. [1845], « The claims of labour », *Collected Works*, vol. IV, Toronto, Toronto University Press, 1967.
- [1852], « Principles of political economy », *Collected Works*, vol. II-III, Toronto, Toronto University Press, 1965.
- [1871], *Principles of Political Economy*, *Collected Works*, vol. II-III, Toronto, Toronto University Press, 1965.
- [1873], *Autobiographie*, trad. par G. Villeneuve, Aubier, 1993.
- [1879], « Chapters on socialism », *Collected Works*, vol. V,

1. Le lieu d'édition de tous les ouvrages en français est Paris, sauf indication contraire.

- Toronto, Toronto University Press, 1967.
- RITCHIE D.G. [1891], *The Principles of State Interference*, Londres, Swan Sonnenschein, 1902.
- TOYNBEE A. [1881], « Industry and democracy », *Lectures on the Industrial Revolution of the 18th Century in England*, Londres, Longmans, Green and Co., 1896.
- II / Le socialisme libéral français : une réponse républicaine et socialiste aux « libéraux »**
- AUDIER S. [2004a], *Les Théories de la république*, La Découverte.
- [2004b], *Raymond Aron. La démocratie conflictuelle*, Michalon.
- [2005], « Une conception de l'État "socialiste libérale" ? Henry Michel et les mutations de l'idée républicaine de l'État », in AUDIER S. (dir.), *Henry Michel : l'individu et l'État, Corpus, revue de philosophie*, n° 48.
- BERNSTEIN E. [1899], *Les Présupposés du socialisme*, Seuil, 1974.
- [1900], *Zur Frage : Socialliberalismus oder collectivismus ?* Berlin, Verlag der Socialistische Monatshefte.
- BLAIS M.-C. [2000], *Au principe de la République. Le cas Renouvier*, Gallimard.
- DESCAMPS H. [1981], *La Démocratie chrétienne et le MRP*, LGDJ.
- FOUILLÉE A. [1909], *Le Socialisme et la sociologie réformatrice*, Alcan.
- GAULTIER P. [1908], *L'Idéal moderne*, Payot.
- HUET F. [1852], *Le Règne social du christianisme*, F. Didot frères.
- [1864], *La Science de l'esprit*, vol. II, F. Chamerot.
- Jaurès J. [1898], « Socialisme et liberté », *Œuvres de Jean Jaurès*, t. 7, vol. II, Fayard, 2001.
- LACROIX J. [1945], *Socialisme ?*, Éditions du livre français.
- LAVELEYE E. DE [1888], *Le Socialisme contemporain*, Alcan.
- [1891], *De la propriété et de ses formes primitives*, Alcan.
- LAVERGNE B. [1949], *La Révolution coopérative*, PUF.
- [1956], *Hommage à Mazzini [sans titre]*, in SPINELLI O., *Mazzini e la cooperazione*, Pise, Domus Mazziniana.
- LEROUX P. [1834], « De l'individualisme et du socialisme », *De l'Égalité*, Paris-Genève, Slatkine, 1996.
- MICHEL H. [1895], *L'Idée de l'État*, Fayard, 2003.
- NAQUET A. [1890], *Socialisme collectiviste et socialisme libéral*, Dentu.
- [1900], *Temps futurs*, Stock.
- OPPENHEIMER F. [1910], *L'Économie pure et l'économie politique*, trad. par W. Horn et H. Stelz, préface de Ch. Gide, Giard et Brière, 1914.
- [1922-1936], *System der Soziologie*, Jena, Fischer.
- RENARD G. [1895], *Socialisme libéral et anarchie*, Giard et Brière, s.d.
- [1898], *Le Régime socialiste*, F. Alcan, 1930.

- RENOUVIER C. [1879], « Les dangers de la Troisième République », *La Critique philosophique*, 24 avril, n° 12.
- [1897], *Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, Ernest Leroux.
- RENOUVIER C. et PRAT L. [1899], *La Nouvelle Monadologie*, Fayard, 2004.
- RICHARD G. [1914], *La Question sociale et le mouvement philosophique au XIX^e siècle*, A. Colin.
- SABATIER C. [1905], *Le Socialisme libéral ou morcellisme*, Giard et Brière.
- [1907], *Le Morcellisme*, Giard et Brière.
- WINOCK M. [1992], *Le Socialisme en France et en Europe*, Seuil.
- III / Le socialisme libéral italien, des origines à l'antifascisme : vers un nouveau socialisme ?**
- AUDIER S. [2002], « Le républicanisme singulier de Giuseppe Mazzini et la question du socialisme », introduction à MAZZINI G., *Pensées sur la démocratie en Europe*, Caen, PUC.
- [2005], « Social-libéralisme : des erreurs de filiation », *Le Monde*, 1^{er} novembre.
- CALOGERO G. [1944a], « Socialismo liberale e liberalsocialismo », *Difesa del liberalsocialismo*, Milan, Marzorati, 1972.
- [1944b], « Ricordi del movimento liberalsocialista », *Difesa del liberalsocialismo*, Milan, Marzorati, 1972.
- CAPITINI A. [1937], *Elementi di un'esperienza religiosa*, Bari, Laterza.
- [1950], *Nuova socialità e riforma religiosa*, Turin, Einaudi.
- CROCE B. [1927], « Liberismo e liberalismo », *Etica e Politica*, Rome/Bari, Laterza, 1931.
- DE MAN H. [1926], *Au-delà du marxisme*, trad. par A. Pel, Seuil, 1974.
- DE RUGGIERO G. [1925], *Storia del liberalismo europeo*, Rome, Laterza, 1995.
- GOBETTI P. [1924], *La Révolution libérale*, trad. par M. Raiola, Allia, 1999.
- LEVI A. [1947], *Ricordi dei Fratelli Rosselli*, Florence, Centro Editoriale toscano, 2002.
- LUSSU E. [1933], *Lettere a Carlo Rosselli*, Libreria Dessi, 1979.
- MERLINO F.-S. [1898a], *Pro e contro il socialismo*, Milan, Fratelli Treves Ed.
- [1898b], *L'utopia collettivista e la crisi del « socialismo scientifico »*, Rome, Armando Armando, 1981.
- [1898c], *Formes et essence du socialisme*, Giard et Brière.
- MISSIROLI M. [1919], *Polemica liberale*, Bologne, Zanichelli, 1954 (3^e éd.).
- RIGNANO E. [1901], *Un socialisme en harmonie avec la doctrine économique libérale*, Giard et Brière, 1904.
- [1908], « Il materialismo storico », *Religione, materialismo, socialismo*, Bologne, Zanichelli, 1920.

- [1910], « Il socialismo », *Religione, materialismo, socialismo*, Bologne, Zanichelli, 1920.
- ROSSELLI C. [1924], « Liberalismo socialista », *Socialismo liberale e altri scritti*, Turin, Einaudi, 1973.
- [1930], *Socialismo liberale*, Turin, Einaudi, 1997.
- [1988], *Scritti dell'esilio*, vol. 1, Turin, Einaudi.
- [1992], *Scritti dell'esilio*, vol. 2, Turin, Einaudi.
- VITTORELLI P. [1986], « L'incontro tra Giustizia e libertà e il liberal-socialismo », *Giellismo, azionismo, socialismo*, Florence, Polistampa, 2005.
- IV / Le socialisme libéral contemporain : quelle « troisième voie » ? — Conclusion**
- ACKERMAN B. [1980], *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press.
- ACKERMAN B. et ALSTOTT A. [1999], *The Stakeholders Society*, New Haven, Yale University Press.
- ALALUF M. [2005], « Le socialisme libéral en quête de généalogie », *Contretemps*, n° 13.
- AUDIER S. [2002], « Le républicanisme singulier de Giuseppe Mazzini et la question du socialisme », introduction à MAZZINI G., *Pensées sur la démocratie en Europe*, Caen, PUC.
- [2005a], *Machiavel. Conflit et liberté*, Vrin/EHESS.
- [2005b], « Social-libéralisme : des erreurs de filiation », *Le Monde*, 1^{er} novembre.
- BECHELLONI A. (dir.) [2001], *Carlo e Nello Rosselli e l'antifascismo europeo*, Milan, Franco Angeli.
- BOBBIO N. [1955], « Libertà e potere », *Politica e cultura*, Turin, Einaudi, 2005.
- [1976], « Eguaglianza e egualitarismo », *Teoria generale della politica*, Turin, Einaudi, 1999.
- [1984], *Il futuro della democrazia*, Turin, Einaudi, 1995.
- [1986], *Italia fedele. Il mondo di Gobetti*, Florence, Passigli.
- [1994], *Destra e sinistra*, Rome, Donzelli, 1999 ; trad. fr. partielle par S. Gherardi et J.-L. Pouthier, *Droite et gauche*, Seuil, 1996.
- [1976], *Quale socialismo ?* Turin, Einaudi.
- [1994], « Separatismo liberale », *Democrazia precaria. Scritti su Berlusconi*, Bari, Dedalo, 2004.
- [1997a], *Né con Marx né contro Marx*, Rome, Editori Riuniti.
- [1997b], « I tiranni invisibili », entretien, *L'Unità-2*, 23 mai.
- BOBBIO N., BOSETTI G. et VATTIMO G. [1994], *La sinistra nell'età del karaoke*, Rome, Reset.
- BOCKEL J.-M. [2005], « Pour un socialisme libéral », motion au congrès du Parti socialiste du Mans.
- BRUNHES B. [2000], « Le social-libéralisme, une voie sans issue », *Sociétal*, n° 28, mars.
- CALAMANDREI P. [1946], « L'avvenire dei diritti di libertà », *in*

- CALAMANDREI P., *Costituzione e leggi di Antigone*, Milan, Sansoni, 2004.
- CALOGERO G. [1948], « Protezione sociale e servizio sociale », in CALOGERO G. et CALOGERO-COMANDINI M., *Il servizio sociale in una democrazia moderna*, Dogliani, Ed. Sensibili alle foglie, 2005.
- [1962a], *Filosofia del dialogo*, Milan, Ed. di comunità.
- [1962b], « Il servizio sociale in una democrazia moderna », in CALOGERO G. et CALOGERO-COMANDINI M., *Il servizio sociale in una democrazia moderna*, Dogliani, Ed. Sensibili alle foglie, 2005.
- [1965], *Scuola sotto inchiesta*, Turin, Einaudi.
- [1967], *Quaderno laico*, Bari, Laterza.
- [1968], *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, Rome, Diabasis, 2001.
- CANTO-SPERBER M. et URBINATI N. [2003], *Le Socialisme libéral. Une anthologie : Europe-États-Unis*, Esprit.
- CANTO-SPERBER M. [2003], *Les Règles de la liberté*, Plon.
- CASTEL R. [2003], *L'Insécurité sociale*, Seuil.
- CHANIAL Ph. [2001], *Justice, don et association*, La Découverte/M.A.U.S.S.
- EISFELD R. [1972], *Pluralismus zwischen Liberalismus und Sozialismus*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer.
- FERRY J.-M. [2000], *La Question de l'État européen*, Gallimard.
- [2003], *Entretiens*, Bruxelles, Labor.
- GAZIER B. [2003], *Tous « sublimes ». Vers un nouveau plein-emploi*, Flammarion.
- GIDDENS A. [1994], *Beyond Left and Right*, Cambridge, Polity Press.
- [1998], *The Third Way*, Cambridge, Polity Press ; trad. collective, *La Troisième Voie*, préface de J. Delors, Seuil, 2002.
- [2003a], « Abbiamo bisogno di una rottura ideologica », entretien, *Reset*, nov.-déc.
- [2003b], (ed.), *The Progressive Manifesto*, Cambridge, Polity Press.
- GIDDENS A. et DIAMOND P. [2005], (eds.) *The New Egalitarianism*, Cambridge, Polity Press.
- GORZ A. [1983], *Les Chemins du paradis. L'agonie du capital*, Galilée.
- [1991a], *Métamorphoses du travail. Quête du sens*, Galilée.
- [1991b], *Capitalisme, socialisme, écologie*, Galilée.
- HABERMAS J. [1985], « La crise de l'État-Providence et l'épuisement des énergies utopiques », *Écrits politiques*, trad. par R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Fayard, 1990.
- [1990], « La révolution de rattrapage », *Écrits politiques*, trad. par R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Fayard, 1990.
- HIRST P. [1997], *From Statism to Pluralism*, Londres, UCL Press.

- HIRST P. et BADER V. (dir.) [2001], *Associative Democracy : the real Third Way*, Londres, Frank Cass.
- HOLMES S. et SUNSTEIN C.R. [1999], *The Cost of Rights*, New York, W.W. Norton.
- HOWE I. [1976], *Essential Works of Socialism*, New Haven, Yale University Press.
- [1985], *Socialism and America*, New York, Harcourt Brace Jovanovich.
- LAVILLE J.-L. [1999], *Une troisième voie pour le travail*, Desclée de Brouwer.
- LEFORT C. [1981], *L'Invention démocratique*, Fayard.
- MATOUK J. [1987], *Le Socialisme libéral*, Fayard.
- PENNACCHI L. [2004], *L'eguaglianza e le tasse*, Rome, Donzelli.
- RODRIGUEZ J. [2004], « L'individu communautaire », in CADAREC V. et MARTUCCELLI D. (dir.), *Matériaux pour une sociologie de l'individu*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.
- ROEMER J. [1994], *A Future for Socialism*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.
- ROSSELLI J. [2001], « Prefazione », in PUGLIESE S., *Carlo Rosselli*, Turin, Bollati Boringhieri.
- SEN A. [1990], « La liberté individuelle comme responsabilité sociale », *L'Économie est une science morale*, Introduction de M. Saint-Upéry, La Découverte, 1999.
- [1996], « Responsabilité sociale et démocratie », *L'Économie est une science morale*, La Découverte, 1999.
- [1999], *La Démocratie des autres*, trad. par M. Bégot, Payot, 2005.
- SPINELLI A. [1957], *Manifesto dei federalisti europei*, Parme, Guanda.
- WALZER M. [1983], *Sphères de justice*, trad. par P. Engel, Seuil, 1997.
- [1992], « The civil society argument », in MOUFFE C., *Dimensions of Radical Democracy*, Londres, Verso.
- [1992], « Éloge du pluralisme démocratique », *Pluralisme et démocratie*, Introduction de J. Roman, trad. collective, Esprit, 1997.
- [1993], « Exclusion, injustice et État démocratique », *Pluralisme et démocratie*, trad. collective, Esprit, 1997.
- [1996a], « Pluralisme et social-démocratie », *Pluralisme et démocratie*, trad. collective, Esprit, 1997.
- [1996b], « Communauté, citoyenneté et jouissance des droits », *Pluralisme et démocratie*, trad. collective, Esprit, 1997.