

JUSTICE ET SOCIALISATION DE LA PROPRIÉTÉ PRIVÉE CHEZ

KARL MARX, Akatem KOUNASSI (Université de Lomé – Togo)

kounassiakatem@gmail.com

Résumé

L'objectif de cette présente étude est d'articuler l'idée de justice et celle de la socialisation de la propriété privée dans le marxisme pour parvenir à la justice sociale. Il s'agit de dépasser, d'une part, les théories égalitaristes libérales qui visent à démocratiser la propriété, et d'autre part, les théories libertariennes qui cherchent à la privatiser. Car, l'analyse de ces deux catégories de théorie laisse voir que l'une cherche à construire une société à nature providentielle, où la justice consiste à redistribuer la propriété privée via les contraintes assurantielles et fiscales, et l'autre, une société dénuée d'obligations mutuelles, où le pouvoir de s'emparer de la propriété des autres et de violer leurs droits de propriété est encouragé. Ces deux formes de justice revêtent en elles des idées de contraintes et de relations sociales pacifiquement temporaires, contrairement à celle fondée sur la socialisation de la propriété privée, théorisée par Marx et qui part du modèle de l'amour familial.

Mots clés : Amour, justice sociale, marxisme, propriété privée, socialisation.

JUSTICE AND SOCIALIZATION OF PRIVATE PROPERTY IN KARL MARX

Abstract

The objective of this present study is to articulate the idea of justice and that of the socialization of private property in marxism to achieve justice. It is a question of going beyond, on the one hand, liberal egalitarian theories that aim to democratize property, and on the other hand, the libertarian theories that want to privatize it. Because the analysis of these two categories of theory shows that one seeks to build a society with providential nature, where justice consists in redistributing private property via insurance and tax constraints; and the other, a society devoid of mutual obligations, where others the power to seize the property of others and violate their property of rights is encouraged. These two forms of justice have in them ideas of peacefully temporary constraints and social relation, unlike that based on the socialization of private property theorized by Marx and which starts from the model of family love.

Keywords: Love, marxism, private poverty, socialization, social justice.

Introduction

Dans sa dimension théorique, la justice est une construction morale et politique visant l'égalité des droits et le respect de la liberté des personnes au sein d'une société donnée. Dans sa dimension pratique, elle établit les principes qui président le contrat social renfermant les droits et les devoirs de chacun. L'objet du

contrat est donc de déterminer des principes de justice pour recueillir une entente dans une société afin que ses membres jouissent de la liberté et de l'autodétermination. Ce sens pratique de la justice implique une corrélation à la nécessité de réfléchir sur le droit de disposer et de jouir de ce qui appartient à chacun, notamment la propriété.

Mais on a vu poindre les théories rivales à celle marxienne qui dominent les débats contemporains en philosophie, dans le cadre du rapport entre la justice et la propriété privée, en vue de faire prévaloir les principes de liberté et d'égalité au sein de la société. À cet égard deux catégories de théories issues d'une même souche et régnautes aujourd'hui sont en tension. Il s'agit des théories égalitaristes libérales et des théories libertariennes. Elles partent du principe kantien selon lequel il faut traiter l'être humain comme une fin afin de construire une société où les hommes s'autodéterminent en liberté et égalité. Elles se distinguent dans la mesure où, les tenants de la théorie égalitariste libérale estiment qu'il faut fonder la justice sociale sur la démocratisation de la propriété et redistribuer les ressources matérielles à partir des contraintes assurantielles et fiscales, alors que ceux de la théorie libertarienne soutiennent qu'il faut la privatiser.

L'analyse de ces deux catégories de théorie laisse voir que ces formes de justice revêtent en elles des idées de contraintes, et de relations sociales pacifiquement temporaires. Il faut repenser à une autre forme de justice, une justice où l'individu accepte par amour et non par contraintes de coopérer, avec la claire conscience que les êtres qui survivent le mieux aux conditions difficiles ne sont pas forcément les plus forts et solitaires, mais ceux qui arrivent à s'entraider.

L'objectif de cette présente étude est d'articuler l'idée de justice et celle de la socialisation de la propriété privée dans le marxisme pour parvenir à la justice sociale. Le problème posé est celui du fondement de la justice sociale à travers la socialisation de la propriété privée, telle que théorisée par Marx. La question principale est la suivante : Comment réaliser l'idéal de la justice sociale marxienne par-delà les tendances démocratiques et privatistes pour accéder à l'autodétermination de tous ? Cette question fondamentale suscite trois autres questions spécifiques : Quelles sont les conceptions théoriques qui font obstacles à l'application de la justice marxienne de la socialisation de la propriété privée ? En quoi la justice marxienne de la socialisation de la propriété privée est-elle réaliste par rapport aux conceptions théoriques qui s'opposent à elle ? Que faire concrètement pour rendre applicable cette justice marxienne de la socialisation de la propriété privée ?

Notre hypothèse est que la socialisation de la propriété privée est le fondement de la justice sociale. Elle sous-tend, dans sa justification, trois autres spécifiques. La première est que l'obstacle à la socialisation de la propriété privée réside dans la théorie libérale de la démocratisation et la théorie libertarienne de la privatisation de la propriété. La deuxième est que la propriété privée est l'expression de l'exploitation de l'homme par l'homme, et conséquent un vol. Il est

donc légitime de socialiser la propriété privée pour l'autodétermination de tous. La troisième est qu'il faut fonder la socialisation de la propriété privée sur l'amour familial pour réaliser l'idéal de la justice sociale.

Notre approche est à la fois comparative et analytique. Elle est comparative dans la mesure où elle confronte le fondement de la justice sociale marxienne avec ceux de la justice libérale et libertarienne. Elle est analytique parce qu'elle analyse les obstacles à la socialisation de la propriété privée et propose les voies pour les surmonter et accéder à l'autodétermination de tous. Trois axes campent logiquement cet article à la lumière de nos hypothèses. Le premier expose le fondement, analyse la force et les limites des justices libérales et libertariennes de la propriété privée. Le deuxième présente la conception marxienne de la socialisation de la propriété comme une justice sociale alternative. Le troisième montre que l'amour, sentiment de solidarité constituant le fondement de théorie marxienne de la socialisation de la propriété privée, rend légitime l'idée de justice sociale.

1. Justices libérale et libertarienne : démocratisation et privatisation de la propriété

L'une des questions au centre des théories de la justice est celle de la propriété, son origine et son statut. Les théories libérales et libertariennes font à ce propos, contre le socialisme marxien, l'apologie du capitalisme, c'est-à-dire de l'individualisme et de la recherche de l'intérêt. Fondement du système libéral, l'intérêt désigne, pour les libéraux notamment J. Locke (2001), les libertariens comme R. Nozick (1973) et à certains égards les néolibéraux tels que F. Hayek (1985), certes un ressort puissant de l'action humaine, mais aussi une liaison entre les fins de l'individu et le fonctionnement social. En effet, ce que présument les libéraux est que l'intérêt, motif de l'action individuelle, est indistinguable de la relation sociale dans laquelle il est efficace. C'est donc la recherche de l'intérêt qui rapproche les hommes et les socialise et non la bienveillance comme on le verra avec Marx. Mais si la recherche de l'intérêt individuel finit par regrouper les hommes, sa source, selon les défenseurs de la liberté, n'est pas sociale mais naturelle. Cela signifie que l'intérêt individuel et l'intérêt commun sont à distinguer.

On attribue souvent l'explication de la séparation entre le monde d'intérêt individuel et le monde d'intérêt commun à A. Smith (2002), parce qu'il est le premier à exposer systématiquement la science de l'économie politique. En réalité la séparation de l'économie de la société chez Smith serait partie du principe de l'échange. Ce principe d'Adam Smith (2002, p. 18) qui donne lieu à la division du travail, s'énonce de la manière suivante : « Donnez-moi ce dont j'ai besoin, et vous aurez de moi ce dont vous avez besoin vous-même ». Ce principe établit en fait la différence entre l'homme et l'animal. Tandis que l'animal est condamné à des besoins limités, l'homme est soumis à une variété de besoins illimités qu'il ne peut

par son travail seul assouvir. La division du travail sous-tend l'importance de vertus partagées. La séparation des activités ou la division du travail procurerait à l'homme des avantages qui se résumeraient à une grande augmentation dans la quantité d'ouvrages qu'un même nombre de bras est en état de fournir. Cette division du travail, selon A. Smith (2002, p. 14-15), a trois avantages à savoir : premièrement, « un accroissement d'habileté dans chaque ouvrier individuellement », deuxièmement, « l'épargne du temps, qui se perd ordinairement quand on passe d'une espèce d'ouvrage à une autre » et troisièmement enfin, « l'invention d'un grand nombre de machines qui facilitent et abrègent le travail, et qui permettent à un homme de remplir la tâche de plusieurs ».

L'homme apparaît selon Smith comme un être d'échange et d'intérêt par nature. C'est ce qui fait que celui qui propose à un autre un marché quelconque allant dans son intérêt, obtient une satisfaction en retour. C'est le sens de la proposition précitée. Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière ou du boulanger, par exemple, que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Cette division du travail de laquelle découlent tant d'avantages ne résulte pas d'une sagesse humaine mais d'un certain penchant naturel et commun à tous les hommes, à savoir la « main invisible ». À partir de cette disposition à trafiquer qui a donné lieu à la division du travail, Smith révèle que l'homme ne produit plus par son travail que de quoi satisfaire une très petite partie de ses besoins. La plus grande partie ne peut être satisfaite que par l'échange du surplus de ce produit qui excède sa consommation, contre le surplus du travail des autres.

Mais, l'originalité de Smith réside dans la distinction qu'il élabore entre le libéralisme politique et le libéralisme économique. Tandis que le libéralisme politique se concentre dans la protection des droits individuels, le libéralisme économique considère les lois ou les contraintes auxquelles doit obéir l'agent économique s'il veut maximiser ses avantages. Pierre Manent (2001, p. 315) rend explicite cette différence en montrant que « le monde du premier est fondé sur le consentement libre, celui du second est régi par une nécessité qui se passe de consentement : le marché ». Manent voit dans cette opposition de ces deux mondes un problème majeur posé aux sociétés modernes, où la souveraineté de l'individu sur la société est revendiquée par les libéraux et où les socialistes considèrent la société comme le site de vie de l'individu.

C'est dans ce contexte que le libéralisme, de façon générale, s'oppose au socialisme marxien de la propriété privée. Le libéralisme enracine les droits de l'individu dans la condition de l'état de nature où les hommes mènent une existence prépolitique, une existence non réglée par des lois. Dans cette situation, chacun fait face à la nature et non à ses semblables, ni à la société. Ce qui unit les hommes n'est pas parce qu'ils sont voués à vivre en société, mais c'est l'échange des fruits de la nature. Le seul usage de la raison qui leur soit ouvert est de transformer la nature par leur travail. Par conséquent la seule relation concevable

entre les hommes est l'échange des fruits de la terre ou des produits du travail. Locke a suffisamment traité de cette question. Dans le cinquième chapitre de son *Traité du gouvernement civil*, il a montré que la propriété naît de la condition animale de l'homme, de la nécessité où il se trouve de se nourrir pour survivre en s'appropriant des fruits de la terre. Puisqu'il doit nécessairement s'approprier ces fruits, il faut bien que, dans le cours de cette appropriation, il en devienne légitimement propriétaire.

L'homme devient propriétaire légitime chez J. Locke (2002, p. 32) dans la mesure où il tire personnellement par « sa peine et son industrie » une partie de la terre et de toutes les créatures communes et appartenant à tous les hommes à l'état de nature. C'est dire que l'homme est propriétaire au moment où il joint aux fruits de la nature le travail de ses mains. Par ce travail, expression de sa personne même dont il est personnellement propriétaire, l'individu fait de la chose jusque-là commune à une chose sienne, donc une propriété. L'homme est propriétaire de ces fruits de la nature par le soin et la peine qu'il prend de les cueillir et de les amasser. Son travail distingue et sépare alors ces fruits des autres biens qui sont naturellement communs à tous. L'individu a donc dans son travail le fondement de sa propriété. C'est dire que la propriété commence par le travail, par lui, la propriété et le droit de propriété entrent dans le monde social. Pour cela, le droit de propriété de l'individu ne relève pas du consentement, mais de l'état de nature qui n'offre pas facilement à l'homme sa substance vitale. Il renferme le travail et l'échange, donc l'économie tout entière. C'est pourquoi P. Manent (2001, p. 315) résume que chez Locke, « l'homme naturel, c'est l'homme économique ».

Il se déduit de cette conception libérale, trois idées suivantes : pour statuer sur la propriété, il faut chercher son fondement dans l'un de ces deux mondes : la nature et la société. Pour parler de la justice il faut mettre la différence entre le monde naturel et le monde social ; et pour légitimer la justice sur la propriété, il faut y placer au centre le travail qui crée la propriété et voir s'il est naturel ou social. Il est déjà mis en évidence la distinction de ces deux mondes en montrant que le monde naturel est le monde d'individualisme et le monde social est celui du collectivisme. Le premier, selon les libéraux, est le domaine d'intérêt individuel et d'économie. Le second est le lieu de la fédération ou de la suppression des intérêts individuels. En suivant Locke, l'origine de la propriété est à chercher dans le monde naturel, à l'état de nature parce que l'homme y travailla déjà. Il en résulte que le travail qui légitime le droit de propriété est présocial. Il n'est pas l'expression du contrat social. Par conséquent, l'individualisme doit avoir une primauté sur le socialisme autant que l'économie doit précéder la société. Il s'établit logiquement une distinction entre l'économie et la société. Cette distinction va créer une tension entre les défenseurs de la liberté comme valeur individuelle inaliénable, d'où le libéralisme, et le libertarisme.

C'est le libéralisme économique essentiellement présenté par Smith et Locke qui aurait le premier à émettre l'idée de séparation entre le monde

économique et le monde social ou politique. Mais les motifs de cette séparation semblent opposer ces auteurs à l'intérieur de ce libéralisme. Pierre Manent (2001, chap. I et IV) rend compte de ce dissensus entre Locke et Smith. Il montre que, pour celui-ci, le monde de propriété et de l'économie n'a nul besoin de la souveraineté politique, parce qu'il trouve naturellement ou spontanément sa règle en lui-même. Mais la pensée smithienne n'est pas monolithique. Elle ne se réduit pas à l'éloge de l'esprit marchand. Car dans *La théorie des sentiments moraux*, Smith se positionne clairement en faveur de l'altruisme, en faveur de l'idée selon laquelle l'être humain est fondamentalement animé par la compassion et l'empathie. Ce qui semble s'opposer frontalement à la thèse qu'il défend dans la *Recherche sur l'origine et les causes de la richesse des nations* à savoir que c'est l'égoïsme qui serait le moteur de la prospérité des nations. Dans *La théorie des sentiments moraux*, contrairement à ce qu'écrit Bernard de Mandeville (2011) dans *La fable des abeilles* que « les vices privés font les vertus publiques », Smith considère que les bénéfices publics ne découlent pas des vices privés, mais des intérêts privés sous une forme socialement contrôlée.

Dans tous les cas, ce n'est pas *La théorie des sentiments moraux* mais la *Recherche sur l'origine et les causes de la richesse des nations* qui exercera une influence majeure sur les penseurs libéraux du XVIII^e siècle et sur ceux des siècles suivants. Dans cet ouvrage, la « main invisible », métaphore qu'il emploie, exprime l'idée qu'il existerait un principe d'harmonisation naturel d'intérêts privés. En d'autres termes, les intérêts individuels convergeraient vers l'intérêt commun et profiteraient finalement à tous. Si chacun est occupé sur la recherche de ses intérêts égoïstes ou privés, et bien sans s'en rendre compte, chacun va concourir aux intérêts communs. Les intérêts privés font les intérêts publics. Tout en cherchant son intérêt personnel, chacun travaille de manière efficace et participe sans le vouloir à réaliser l'intérêt collectif. Par conséquent l'harmonisation des intérêts individuels est un phénomène naturel.

En partant de l'hypothèse selon laquelle ce qui est naturel n'est pas seulement la liberté, mais aussi le travail, la propriété des individus et les relations qu'établissent les hommes pour échanger leurs produits et leurs travaux ainsi que les lois qui régissent ces relations, il faut, selon Smith, modifier le rôle de l'institution sociale. Ce rôle reste toujours formellement de protéger la propriété ou la vie économique, à condition que cette protection, toujours nécessaire, semble moins urgente, parce que la vie économique forme naturellement un système cohérent. Il faut donc une indépendance entre le monde politique et le monde économique, si l'on veut bien que l'économie contribue efficacement à améliorer la vie sociale dans son ensemble. Traiter donc la chose privée et la chose commune séparément va dans l'avantage de tous.

En distinguant ces deux mondes, Adam Smith, comme l'ont fait à la suite J. Rawls (1971), D. Dworkin (1986) et W. Kymlicka (1999), a montré que le monde d'intérêts ou de propriétés, bien que naturel ne peut pas se détacher du

monde social si l'on veut accroître la richesse des nations et épanouir l'homme. Il est donc juste selon lui de mettre à la disposition des nations le surplus de la propriété et réduire les inégalités, parce que c'est en vue de servir la société que l'économie se détache d'elle pour mieux produire. Il faut selon les trois derniers démocratiser la propriété et la redistribuer par des mécanismes assuranciers et fiscaux pour l'avantage des personnes moins loties.

Par contre pour Locke, pour rendre service aux hommes et à toute la société, le monde social et le monde privé ou économique ne peuvent pas s'associer. Locke pense alors la propriété dans l'idiome du contrat social et pense que l'intervention de l'institution politique, extérieure ou étrangère au monde privé tendrait à apparaître comme une menace pour l'intégrité de celui-ci. La vie privée ne fait qu'un avec la condition naturelle de l'homme et non avec la condition politique de l'homme. Dans cette perspective lockéenne, la justice ne consiste pas à démocratiser la propriété mais à la privatiser. En radicalisant le libéralisme lockéen, les néolibéraux comme R. Nozick (1973) et F. Hayek (1985), cherchent à invalider les théories marxiennes du communisme en soutenant l'idée de privatisation de la propriété. Car, selon eux, l'individualisme est la route de la liberté et le collectivisme celle de la « servitude ». Plus radical dans sa position, Nozick insiste sur le respect des droits de propriété privée parce que celle-ci relève du travail individuel qui précède le monde contractuel. La justice n'est pas par conséquent un attribut de la société, mais de la nature. La socialisation de la propriété serait ainsi injuste. Mais le projet de la justice du marxisme semble démolir le fondement des hypothèses libérales et libertariennes.

2. La justice marxienne : socialisation de la propriété

Dans ce contexte du monde naturel et du monde social, Marx prétend, comme l'ont fait les libéraux, analyser l'origine du travail et le désir d'intérêt individuel qui en découle pour dégager l'origine et le statut de la propriété. K. Marx (1976, p. 41) aborde la question du profit ou de l'épargne avec les mêmes concepts qu'utilise Adam Smith (2002, p. 14-19), c'est-à-dire la « valeur », le « travail » ou la « marchandise ». Mais qu'est-ce que la marchandise selon Marx ? Selon Marx la marchandise, notion qui sous-tend à la fois le travail et la propriété privée, est une forme de la richesse sociale bien particulière, mais propre à la modernité capitaliste. Elle satisfait les besoins humains de façon générique. Avec Smith, Marx (1976, p. 41) admet que les marchandises ont une diversité des mesures ayant « pour origine en partie la nature variée des objets à mesurer, en partie la convention ». La marchandise est alors pour Marx aussi bien que pour A. Smith (2002, p. 24-28) qui l'avait théorisé, de deux formes phénoménales ou apparentes : la forme naturelle et la forme-valeur. Dans sa forme naturelle, la marchandise est un objet, un produit qui a un certain nombre de propriétés physiques. Dans sa forme-valeur, la marchandise a une valeur d'échange, c'est-à-

dire qu'elle présente la propriété de pouvoir s'échanger socialement dans certains rapports quantitatifs avec d'autres marchandises.

Pour K. Marx (1976, p. 41), en effet, « la marchandise est d'abord un objet extérieur, une chose qui par ses propriétés satisfait des besoins humains de n'importe quelle espèce. Que ces propriétés aient pour origine l'estomac ou la fantaisie, leur nature ne change rien à l'affaire ». Marx utilise le terme d'« estomac » pour parler des besoins naturels que la marchandise ou le travail permet d'assouvir comme valeur d'usage alors qu'il emploie celui de « fantaisie » pour renvoyer aux superfluités que le monde capitaliste crée comme valeur d'échange. C'est pourquoi son analyse recoupe celle smithienne suivant laquelle le travail ou la marchandise est à la fois valeur d'usage et valeur d'échange, avec pour acquis que ce qui fait la valeur d'usage d'une chose, c'est son utilité.

La marchandise est une valeur d'usage parce qu'elle se réalise dans la consommation, elle satisfait un besoin physique non pas au sens de *kosmos* de F. Hayek (1980, p. 41), entendu comme « l'ordre mûri » par opposition à « l'ordre fabriqué », mais au sens d'« instinct » de Rousseau (1971). Et ce besoin, c'est la faim. Par contre, la marchandise est une valeur d'échange lorsque celle-ci est la proportion dans laquelle deux valeurs d'usage peuvent s'échanger l'une contre l'autre. Elle est un rapport quantitatif. *A priori*, deux valeurs d'usage différentes représentent deux qualités différentes, et à ce titre elles sont incomparables. Deux valeurs d'usage différentes ne peuvent pas pour cela s'équivaloir, ni même s'échanger, il faut pouvoir démontrer qu'elles ont quelque chose de commun. Et ce qu'elles ont de commun, c'est d'abord le fait d'être toutes les deux des produits du travail humain.

Mais ce qui garantit l'équivalence des marchandises chez Marx, ce ne sont pas des travaux concrets et spécifiques, c'est surtout une détermination abstraite du travail. Ce qu'ont en commun deux marchandises, et qui permet leur échange, sera le fait d'être issues d'un travail tout court, d'un travail indistinct, ou d'une pure dépense de force de travail humain, sans la considération de la forme particulière de ce travail, le travail humain indistinct, comme substance sociale commune des marchandises. À ce titre, le troisième terme que les marchandises ont en commun, après le travail humain et la valeur d'usage, et qui fonde leur échangeabilité, sera la valeur ou la monnaie. D'où la naissance de la monnaie pour servir d'équivalent général dans l'échange.

On passe de la phase où on produit et on consomme soi-même son produit à la phase où on produit pour vendre ou pour échanger. La valeur d'échange submerge ainsi la valeur d'usage, et l'économie noie le social. C'est le propre de la production marchande. Et c'est pour résoudre la contradiction interne des marchandises entre leurs valeurs d'usage essentiellement différentes et leur valeur essentiellement de même nature que la monnaie est vite représentée par les métaux précieux comme l'or. La monnaie est essentiellement une marchandise dont la valeur réside dans ce qu'elle représente. La monnaie, comme substance commune

aux marchandises, est le troisième terme, après le travail humain et la valeur d'usage, qui permet l'équivalence entre deux marchandises.

Cette analyse de la marchandise permet à Marx d'émettre l'hypothèse du « fétichisme » qu'on peut interpréter comme l'équivalent de la « main invisible » d'Adam Smith parce qu'il renvoie à une force qui semble faire graviter les prix du marché autour des prix naturels en rendant l'économie un système autorégulé. D'où vient le fait qu'une marchandise soit investie d'un caractère fétiche, mystique, mieux d'une valeur marchande, de la plus-value ? C'est dans la dernière partie du premier chapitre du premier livre du *Capital* que l'auteur dévoile le caractère fétiche de la marchandise et son secret. Selon lui :

Une marchandise paraît au premier coup d'œil quelque chose de trivial et qui se comprend de soi-même. Notre analyse a montré au contraire que c'est une chose très complexe, pleine de subtilités métaphysiques et d'arguties théologiques. En tant que valeur, il n'y a rien en elle de mystérieux, soit qu'elle satisfait les besoins de l'homme par ses propriétés, soient que ses propriétés par le travail humain. Il est évident que l'activité de l'homme transforme les matières fournies par la nature de façon à les rendre utiles (K. Marx, 1976, p. 68).

Selon Karl Marx, le caractère mystique de la marchandise ne provient donc pas de sa valeur d'usage. Il ne provient pas davantage des caractères qui déterminent la valeur. La source du caractère énigmatique du produit du travail, dès qu'il revêt la forme d'une marchandise, est à chercher dans la forme même de la marchandise.

Le caractère d'égalité des travaux humains acquiert la forme de valeur des produits de travail ; la mesure des travaux individuels par leur durée acquiert la forme de la grandeur de valeur des produits du travail ; enfin les rapports des producteurs, dans lesquels s'affirment les caractères sociaux de leurs travaux, acquièrent la forme d'un rapport social des produits du travail. Voilà ces produits se convertissent en marchandises, c'est-à-dire en choses qui tombent et ne tombent pas sous les sens, ou choses sociales (K. Marx, 1976, p. 69).

Marx précise que :

La forme valeur et le rapport de valeur des produits du travail n'ont absolument rien à faire avec leur nature physique. C'est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles. Pour trouver une analogie à ce phénomène, il faut la chercher dans la région nuageuse du monde religieux. Là les produits du cerveau humain ont l'aspect d'êtres indépendants, doués de corps particuliers, en communication avec les hommes et entre eux. Il en est de même des produits de la main de l'homme dans le monde marchand. C'est ce qu'on peut nommer le fétichisme attaché aux produits du travail, dès qu'ils se présentent comme des marchandises, fétichisme de ce mode de production (K. Marx, 1976, p. 69).

La religion est ici indexée. Mais celle dont parle Marx n'est pas le christianisme dont il avait critiqué les illusions avec F. Engels dans *L'idéologie*

allemande. Il parle de la religion animiste d'inspiration ethnologique. En fait, étymologiquement, fétiche provient du mot *feitiço* (« artificiel », puis « sortilège » par extension), nom que les Portugais donnèrent aux objets du culte des populations africaines qu'ils colonisèrent. Le fétichisme décrit les religions des sociétés premières vouant un culte à des objets inanimés divinisés. Mais, la notion marxienne du fétichisme se distingue sensiblement de cette notion ethnologique. On peut en savoir une définition non ethnocentrique, qui ciblerait les rapports de dépossession inhérents à la modernité capitaliste.

Pour comprendre ainsi la notion marxienne du fétichisme, on pourrait simplement retenir que le phénomène fétichiste décrit le rapport des humains à des choses, à des objets inertes, valorisés par ces humains, comme si de telles choses pouvaient posséder une certaine valeur par elles-mêmes et en elles-mêmes. Le fétichiste valoriserait des objets inertes sans être capable de voir que c'est un rapport humain, social, qui serait à l'origine de cette valorisation. Ce sont les hommes qui attachent le fétiche aux marchandises. Or, il se trouve que cette structure fétichiste de la valorisation des choses définit essentiellement que les individus produisant et échangeant des marchandises, dans la société capitaliste moderne, se développent avec ces marchandises. Marx va proposer une telle conception, précisément, dans le dernier sous-chapitre du premier chapitre du *Capital*. Il n'est pas essentiel de dire ici que ce rapport fétichiste marchand, éminemment moderne, serait comparable aux relations que les sociétés premières pouvaient entretenir avec des objets inanimés, divisés dans le culte.

À vrai dire, le fétichisme, tel que Marx le définit, renvoie d'abord à une structure de dépossession. Le fétiche de la marchandise c'est la valeur de la marchandise. La question peut être reprise de la manière suivante : Existe-t-il un fétiche ou une force invisible qui habite les objets en leur donnant des valeurs et les rendant indépendant du vouloir humain ? La réponse de Marx se trouve dans la dernière phrase du texte précité à laquelle on peut la compléter par celle-ci :

La découverte scientifique faite plus tard que les produits du travail, en tant que valeurs, sont l'expression pure et simple du travail humain dépensé dans la production, marque une époque dans l'histoire du développement de l'humanité, mais ne dissipe point la fantasmagorie qui fait apparaître le caractère social du travail comme un caractère des choses, des produits eux-mêmes. (K. Marx, 1976, p. 70).

Pour Marx le caractère fétiche des marchandises, la valeur de la marchandise est un attribut social. Ce sont les humains qui attachent la valeur ou des prix aux objets. Ainsi, à partir de l'analyse du travail capitaliste comme marchandise bipolarisée en valeur d'usage et en valeur d'échange et son caractère fétiche comme valeur ou monnaie, Marx critique le mythe libéral de la naturalité du travail. Dans sa forme d'usage, le travail est une production de la consommation et caractérise les sociétés primitives. Dans sa forme d'échange, la production pour le gain était inconnue de ces sociétés sans rationalité. Marx dénonce pour cela cette

reconstitution d'une genèse des rapports économiques qui prendraient racine dans l'état de nature. Rien de naturel comme fétiche ou comme invisible n'habite les marchandises. Ce sont les humains qui ont divinisé les marchandises, les objets marchands. La valeur dérivée des marchandises échangeables relève par conséquent d'une abstraction, de l'intellect, et est pour cela purement conventionnelle.

Il apparaît aux yeux de Marx que la propriété privée et par conséquent la production marchande ne précède pas la société. La propriété privée et son corollaire l'intérêt individuel sont nés de la société libérale ou moderne. Le fétichisme de la marchandise est apparu tardivement avec les sociétés capitalistes. Ce sont les hommes qui créent les dieux et les attachent aux marchandises consciemment et inconsciemment. Consciemment parce que certains d'eux visent la capitalisation de leurs intérêts et l'invention d'un ordre suprasensible en serait une protection. Inconsciemment parce que les lois du marché finissent par échapper à ceux qui les ont établies. Pour Marx, il n'existe pas un esprit naturel qui guide les individus individuellement et les pousse à travailler pour leurs propres intérêts. Il n'existe pas un objet marchand tiré de l'état de nature. Et autant il n'existe pas un objet marchand tiré de l'état de nature, autant il n'y a pas de propriété privée. La propriété privée est l'expression de l'exploitation de l'homme par l'homme et par conséquent un vol. Car les objets, même, marchands sont des produits des travailleurs unis. Ils sont des produits sociaux. Par exemple, les vêtements, la table résultent des rapports sociaux, ils proviennent d'un travail commun, d'une association. Le produit final s'explique par l'intervention de plus d'un. C'est pourquoi « au lieu de l'homme indépendant, écrit Marx (1976, p. 76), nous trouvons ici tout le monde dépendant, serfs et seigneurs, vassaux et suzerains, laïcs et clercs. Cette dépendance personnelle caractérise aussi bien les rapports sociaux de la production matérielle que toutes les autres sphères de la vie auxquelles elle sert de fondement ».

Ainsi, il serait illégitime de faire de la propriété privée le fondement de la justice. La justice n'est pas dès lors la privatisation de la propriété, mais sa socialisation. Pour la socialiser, il faut partir du modèle de l'amour familial.

3. Amour familial comme fondement de la socialisation de la propriété

Alors que la justice libérale démocratique de John Rawls semble aller dans le sens smithien, la justice libertarienne de Nozick paraît se diriger vers la théorie du droit de propriété naturel de Locke. En effet, la justice libertarienne repose sur le principe selon lequel les individus sont responsables de leur sort. Elle suppose que tout être humain est naturellement muni de sa liberté. La justice consisterait à respecter et à protéger la liberté de chaque individu d'exercer son plein droit de propriété sur lui-même ainsi que les droits de propriété qu'il a légitimement acquis sur des objets extérieurs. Elle défend en clair les droits de propriété, le libre marché et exige la limitation de l'intervention de l'État en matière de politique sociale. Elle

encourage le libre-échange, la concurrence et s'oppose par conséquent au recours à la redistribution promue dans les théories libérales démocratiques. Par contre, le libéralisme démocratique aborde la justice à partir des inégalités sociales et économiques qui sous-tendent l'idée d'une inégale répartition des biens entre les personnes qui sont nées avec des dons différents.

Pour justifier le fondement de cette justice, John Rawls principalement met en place le principe de différence qui consiste à redistribuer les propriétés matérielles pour réduire l'écart entre les hommes. Il imagine une procédure qui débouche sur l'égalité morale et qui empêche les individus d'exploiter leurs avantages arbitraires dans la sélection des principes de justice. D'où la construction de position originelle. Dans cet état de nature reconstruit, les individus sont, selon J. Rawls (1971, p.12) placés derrière un « voile d'ignorance » qui « signifie que personne ne connaît sa position dans la société, son appartenance de classe, son statut social, la répartition des atouts et des aptitudes naturels (intelligence, force, etc.) que le sort lui a réservés, ni la conception du bien ». Tout le monde se trouve dans la même situation, au même niveau. Cela garantit que personne n'est avantagé ou désavantagé dans le choix de ces principes par les résultats de la loterie naturelle et les hasards des circonstances sociales. Les principes de justice sont donc choisis derrière ce voile d'ignorance et personne ne sait la part qu'il obtiendra.

Étant donné que personne ne sait le sort qui lui est réservé, tout le monde, derrière le voile d'ignorance, ne sera à même de choisir ce qui l'avantage. Il fera un choix qui bénéficie non seulement à lui seul, mais aussi aux autres. Cela veut dire que même si c'est notre pire ennemi qui décide de la place que nous devons occuper, il serait contraint de choisir la formule qui maximise le minimum, l'utilité moyenne ou globale susceptible d'être obtenue. Il se dégage que dans la justice libérale démocratique rawlsienne, il faut un certain socialisme. La disposition de la liberté n'empêche pas l'individu à céder une part de ce qu'il possède, de sa propriété aux personnes en situation défavorable. Pour rendre le principe de différence pratique de Rawls qui vise à une discrimination positive, R. Dworkin (1977 ; 1982) propose l'institutionnalisation d'un mécanisme assurantiel pour distribuer les ressources sociales disponibles afin de compenser les handicaps naturels. Il propose de passer par l'application de la « taxation », de la « fiscalisation » et de « la redistribution ». C'est sur ce principe de différence que Rawls et Dworkin fondent une justice qui consiste à démocratiser ou à redistribuer la propriété.

Dans les théories libertariennes telles que Catherine Audard (2009, p. 29) le révèle, « il n'existe pas de subordination naturelle des êtres humains et chaque individu est souverain et libre de décider pour lui-même face à toutes les autorités, morales ou religieuses, les pouvoirs politiques ou autres, tous les despotismes, qui voudraient le soumettre ». Et aussi bien qu'il est souverain de sa propre personne, l'individu est souverain de ce qu'il possède, entant que produit des aptitudes dont il dispose. La liberté ne peut être pensée sans la propriété.

Mais, ces deux catégories de théories de justice concevant communément la liberté individuelle comme valeur cardinale et soutenant spécifiquement que, pour une justice entre les hommes, il faut démocratiser et privatiser la propriété, ne sont pas exemptes de faiblesses au regard de la justice communiste de Marx. Il faut donc relever en quoi elles peuvent être tenues comme une justice défavorable aux hommes. La justice que propose le libéralisme démocratique est une justice contraignante. Elle est fondée sur les contraintes assurantielles et fiscales. Il existe une idée de violence extérieurement imposée à l'individu parce que bien que cette justice se dise démocratique, la méthode de la redistribution qu'elle propose ne donne pas la chance à l'individu de se prononcer sur sa propriété sur laquelle on agit. Le principe de propriété de soi des libertariens, quant à lui, laisse la porte ouverte à l'exploitation chaque fois que les différences entre les personnes sont suffisamment grandes et n'offre aucune raison fondamentale de préférer la justice à l'exploitation. Il n'est pas une méthode de justification morale. On ne peut espérer appliquer ce principe dans un monde dénué d'obligations mutuelles ou de valeurs morales objectives, car certains auront le pouvoir de s'emparer de la propriété des autres et de violer leurs droits de propriété, comme si on était réellement à l'état de nature.

Il est donc légitime de socialiser la propriété comme le propose Marx, étant donné que le travail est d'origine sociale et que la naissance du capital est récente. Selon K. Marx (1976, p. 115), « lorsqu'on étudie, le capital historiquement, dans ses origines, on le voit partout se poser en face de la propriété foncière sous forme d'argent, soit comme fortune monétaire, soit comme capital commercial et comme capital usuraire ». Le capital est né avec l'esprit de rendre plus qu'on a reçu. L'esprit d'usure ou d'intérêt, né au XVI^e siècle marque l'avènement de l'esprit capitaliste ou du système capitaliste. Cet esprit ne gouvernait pas les sociétés primitives qui pratiquaient un échange de consommation et fonctionnaient sur une justice communiste dont le fond est l'affection ou l'amour familial. Dans les sociétés primitives, la propriété n'existait pas. Socialiser la propriété comme le théorise Marx, c'est abolir à la fois la propriété privée, l'exploitation capitaliste de l'homme, l'individualisme égoïste pour instaurer l'amour et la communion qui président la justice sociale des sociétés anciennes.

La légitimité de la justice communiste de Marx constitue aujourd'hui une référence indéniable. Après Marx, il est apparu avec Karl Polanyi (1983) et Joseph Stiglitz (2003) que le monde des propriétaires est plus responsable des pathologies sociales actuelles. On avait cru qu'avec le libéralisme qui offrait au monde un projet révolutionnaire des droits de l'homme, d'égalité, de démocratie, il était nécessaire que les individus subordonnent à la fois leurs intérêts et leurs efforts à la poursuite d'actions et des fins communes. On avait cru que le capitalisme avait triomphé du communisme. On encourageait à abandonner la méthode fondée sur l'« État social » au profit de celle fondée sur le capitalisme qui allait s'étendre au

monde entier, d'où le triomphe de la mondialisation. Le capitalisme, fondé sur l'individualisme, l'avait apparemment emporté sur le socialisme.

Karl Polanyi reconnaît avec Marx que dans les sociétés traditionnelles, la justice, l'ordre dans la production et la distribution, était assurée par trois principes affectifs de comportement social : la réciprocité, la redistribution et l'administration domestique. Ces principes de justice constituaient des digues contre tout fléau, en l'occurrence la faim, la pauvreté ou le paupérisme. Ce qui caractérise la réciprocité est la relation spécifique avec la totalité sociale, dans laquelle la personne humaine est inscrite étant en accord avec l'environnement. Toutefois, même si c'est un droit légitime que d'être propriétaire, l'abus de la propriété est un acte misanthropique amplifiant les inégalités entre les hommes, entre riches et pauvres, qui sont alors liés par des rapports de domination.

Le triomphe du libéralisme sur le communisme au XIV^e siècle, siècle de la révolution industrielle, de la promotion de la propriété privée conduit J. Stiglitz (2003) à dire que le capitalisme « perd la tête » : il a produit plus les inégalités sociales, le paupérisme dans les sociétés africaines, le chômage, les licenciements dans les entreprises, les récessions, l'abus de l'exploitation de la nature, le gaspillage des ressources naturelles, la criminalité économique et financière, les entreprises monétaires d'escroquerie et d'arnaque. En plus de ces pathologies, nous faisons aujourd'hui face aux crises sanitaires et environnementales. Si nous réclamons toujours ce qui va de notre intérêt et nous faisons fi de ce que nous causons de nuisible sur l'ensemble, nos intentions ne sont pas libératrices et ne sont pas non plus justes. Il est donc important de souligner que la critique marxienne de la propriété privée ou le projet de la justice communiste constitue le berceau de ce que l'on nomme aujourd'hui la « propriété sociale » et l'« économie sociale et solidaire » (Karl Polanyi, 1983).

Cette propriété permet à l'homme de co-produire avec les autres, de répondre aux différentes crises de la modernité et de rétablir une justice intergénérationnelle fondée sur la solidarité horizontale et la solidarité verticale. La solidarité horizontale est une coopération directe avec les générations présentes. La solidarité verticale consiste à prendre soin de celles futures, une manière d'être reconnaissant envers les générations passées qui nous ont légué les ressources naturelles comme trésor commun. Il faut donc ressortir de la justice communiste de la propriété l'amour qui exprime la valeur cardinale de la solidarité. L'amour est une relation de reconnaissance sociale réciproque, un élément d'intégration sociale. Par l'amour, l'individu s'intègre et intègre ce qu'il possède, le met à la disposition de l'ensemble en vue de la prospérité collective. Cela veut dire concrètement que l'amour est un sentiment d'hospitalité, de liaison et de cohésion sociale. Il ouvre à la possibilité de l'association des sujets en désaccord ou opposés. Sans l'amour, la vie en communauté serait vide de sens.

Les valeurs ou les principes qui fondent la justice sociale à la version marxienne sont donc très anciens. Et les terrains où celle-ci se joue et les moyens

de la réaliser sont nouveaux. Les crises environnementales, les instabilités sociales et politiques, le gaspillage des recettes publiques, etc. Ce sont des nouveaux terrains où il faut poser les principes de la justice communiste. Car l'environnement, le social, les recettes publiques qu'on s'approprie constituent la propriété collective. Il faut poser en principes que lorsque ces domaines sont bien répartis, la société est moins divisée, tout le monde en bénéficie et l'égalité exprime la stabilité sociale et politique d'un pays. Pour cela, il faut limiter les inégalités en se socialisant et en fédérant nos efforts individuels.

Conclusion

Dans cet article, nous avons montré à l'instar de Marx que la justice est la socialisation de la propriété. Nous sommes partis des libéraux qui nient cette thèse au profit de l'intérêt privé. Ils ont estimé l'idée de la propriété privée en lien avec le travail dans l'état de nature et montré qu'il y a une main invisible qui dirige les actions économiques. Ils ont soutenu finalement que la séparation du monde privé du reste allait à l'avantage de tout le monde. Les inégalités criardes nous ont conduits à réexaminer les promesses des libéraux, lesquelles ont donné aujourd'hui les droits de l'homme, la démocratie et l'individualisme. Mais le marxisme, par l'analyse de la marchandise, a révélé le caractère superficiel de ces présomptions libérales centrées sur la privatisation de la propriété et la poursuite des intérêts.

Les arguments des libéraux restent donc indéfendables. En soutenant qu'il n'existe pas de liberté sans propriété privée, les libéraux ont manqué de voir que les différentes crises ne s'approprient pas individuellement. La texture des effets désastreux du système capitaliste que prônent les libéraux oblige à prendre des mesures de défense, de protection de la société. Polanyi a montré, après Marx, que ce n'est pas le socialisme mais c'est le capitalisme qui est à l'origine de la grande transformation. « La Grande Transformation, c'est ce qui est arrivé au monde moderne à travers la grande crise économique et politique des années 1930-1945 » (K. Polanyi, 1983, p. I). C'est-à-dire, Polanyi s'emploie à montrer les effets nocifs de l'innovation du libéralisme économique que critiquait Karl Marx. Aujourd'hui, nous sommes obligés de penser la propriété sociale. Avec les crises environnementales et les pandémies qui menacent nos sociétés, il n'y a pas d'embarras à institutionnaliser la propriété sociale, à instaurer la socialisation des moyens de production.

Références bibliographiques

- DWORKIN Myles Ronald, 1986, *L'empire du droit*, Paris, PUF.
HAYEK Friedrich August, 1985, *La route de la servitude*, Paris, PUF.
KYMLICKA Will, 1999, *Les théories de la justice, une introduction*, traduit de l'anglais par Marc Saint-Upéry, Paris, Éditions La Découverte & Syros.
LOCKE John, 2002, *Traité du gouvernement civil*, Éditions électroniques, Québec, Chicoutimi.

MANDEVILLE Bernard, 2011, *La fable des abeilles* suivi de *Recherches sur l'origine de la vertu*, Paris, Institut Coppet.

MANENT Pierre, 2001, *Les libéraux*, Paris, Éditions Gallimard.

MARX Karl et ENGELS Friedrich, 2015, *La société communiste*, Paris, Préface, traduction, notes et choix de textes, Roger Dangeville, 1979. Texte non publié destiné originalement pour publication aux Éditions Maspero. Chicoutimi : Les Classiques des sciences sociales, 2015.

MARX Karl et ENGELS Friedrich, *L'idéologie allemande, critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de ses représentants Feuerbach, B. Bauer et Stirner, et du socialisme allemand dans celle de ses différents prophètes*, présentée et annotée par Gilbert Badia, traduction de Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard, Renée Cartelle, Paris, Éditions sociales, 1968.

MARX Karl, 1976, *Le capital*, traduit de l'allemand par Joseph Roy, Paris, Éditions sociales.

NOZICK Robert, 1973, *Anaëchic, State and Utopia*, New York, Basic Books (trad. franc, 1988, *Anarchie, État et Utopie*, Paris, PUF).

POLANYI Karl, 1983, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, traduit de l'anglais par Catherine Malamoud et Maurice Angeno, Paris, Gallimard.

RAWLS John, 1971, *La théorie de la justice*, Paris, Seuil.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 1971, *Discours sur les sciences et les arts* suivi de *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier-Flammarion.

SMITH Adam, 2002, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, traduction électronique, Québec, Chicoutimi.

STIGLITZ Joseph E., 2003, *Quand le capitalisme perd la tête*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Paul Chemla, Paris, Librairie Arthème Fayard.