

UNE AUTRE IDÉE DE LA COOPÉRATION : LA PHILOSOPHIE SOCIALE DE L'ALLOCATION UNIVERSELLE

Mark Hunyadi

BSN Press | « *A contrario* »

2015/1 n° 21 | pages 25 à 33

ISSN 1660-7880

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-a-contrario-2015-1-page-25.htm>

Pour citer cet article :

Mark Hunyadi, « Une autre idée de la coopération : la philosophie sociale de l'allocation universelle », *A contrario* 2015/1 (n° 21), p. 25-33.

Distribution électronique Cairn.info pour BSN Press.

© BSN Press. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Une autre idée de la coopération : la philosophie sociale de l'allocation universelle

MARK HUNYADI

Par tempérament et par conviction, je suis un défenseur de l'allocation universelle. Ce qui m'empêche toutefois d'en être un *fervent* défenseur, c'est que je suis simultanément convaincu que ce ne sont ni les arguments des philosophes, ni les programmes de parti et donc pas non plus le vote des citoyens qui l'instaureront. Elle adviendra pourtant un jour, j'en suis sûr, sous une forme ou sous une autre ; mais ce sera soit par défaut, parce que tous les autres dispositifs auront échoué, soit par la voie d'une catastrophe, par une forme de Tchernobyl socio-économique qui fera voir, mais seulement rétrospectivement, combien les philosophes visionnaires d'aujourd'hui avaient raison.

Ces réflexions liminaires sont toutefois de l'ordre de la prophétie, pas de la philosophie ; et si elles peuvent influencer la ferveur avec laquelle on peut défendre une conviction, elles ne doivent pas altérer la ténacité de la quête philosophique des raisons qui nous poussent à la défendre. Dans ce qui suit, j'aimerais exposer l'une de celles-ci – à mes yeux la principale. Elle n'a pas trait au diagnostic économique ou sociologique de notre époque – la croissance des inégalités injustifiées, la montée du chômage et de la précarité, les limites des politiques actuelles de lutte contre le chômage, etc. –, ni à des considérations d'efficacité, comme l'économie administrative résultant de son inconditionnalité ; elle a plutôt trait à une raison morale résultant d'une certaine conception de la coopération. Or, qui dit coopération dit travail : coopérer, c'est travailler ensemble à quelque chose. Et c'est précisément ce point qui constitue la plus grande résistance « mentale » à l'instauration d'une allocation universelle : l'idée d'une allocation versée à quelqu'un qui non seulement ne contribue pas au bien-être de la société, mais est même officiellement dispensé de le faire. Cette résistance mentale est si forte, si ancrée dans l'inconscient moral des citoyens démocratiques d'aujourd'hui que c'est elle qui peut engendrer le pessimisme prophétique évoqué ci-dessus ; mais elle est en même temps si cruciale, que c'est elle qu'il faut philosophiquement affronter.

Cette résistance n'est toutefois pas le fait du seul sens commun démocratique, elle est partagée aussi par nombre de théoriciens et de chercheurs. Robert Castel par exemple, à l'instar du « premier » André Gorz – celui de 1994, qui s'opposait à l'AU avant d'en devenir le défenseur – considère que toute l'histoire de la protection sociale est liée à la lutte des travailleurs, et qu'en conséquence, l'instauration d'un revenu minimum

26

« serait une régression par rapport à notre conception de la protection sociale. Le fond théorique de mon objection au revenu minimum, c'est qu'il entérine l'acceptation de la déconnexion complète, l'absence totale de relation entre travail et protection, c'est-à-dire qu'il risque d'opérer une formidable régression par rapport à notre conception de la démocratie » (Castel 2013).

Si Robert Castel lie ainsi historiquement l'obtention des droits sociaux à la lutte des travailleurs, et s'il les situe plus généralement sur l'arrière-plan de l'antagonisme capital/travail dont il ne voit pas qu'on pourrait actuellement sortir (c'est le présupposé contextuel de son objection « réaliste »), c'est sans doute John Rawls qui en formule le plus profondément l'intuition théorique correspondante. En effet, en définissant la société comme un « système de coopération équitable », Rawls a donné à la société non pas tant la forme d'un contrat rousseauiste que celle d'un accord donnant-donnant : je coopère, ou à tout le moins je manifeste ma volonté de coopérer, et en retour je reçois un traitement équitable en termes de biens premiers. Philippe Van Parijs résume ainsi la conception de l'auteur de la *Théorie de la justice*, ou du moins l'une de ses interprétations possibles :

« S'agissant de justice coopérative, il s'agit seulement de distribuer de manière équitable le surplus coopératif, ce qu'on n'aurait pas pu produire seul, en l'absence de la coopération. Une implication naturelle est alors que celui qui ne contribue rien n'a droit à rien. » (Van Parijs 2013 : 161)

Telle est sans doute la source de la réticence de Rawls à l'égard de l'allocation universelle, dans un débat dont Van Parijs retrace la genèse dans le même entretien (Van Parijs 2013). Chez Rawls, la coopération est comprise dans le sens d'une contribution, elle-même conçue de manière « travailliste ». C'est la raison pour laquelle Rawls n'imagine pas que l'on puisse subventionner le surfeur de Malibu : puisqu'il ne contribue en rien à la coopération sociale, on ne peut demander aux membres actifs de la société équitable de le nourrir.

Il est intéressant de constater que pour répondre à cette objection, Van Parijs s'engage dans une voie égalitaire (au sens d'une égale considération pour chacun) et surtout *libérale* (au sens moral du terme) de défense de l'allocation universelle. Le cœur de son argument consiste à dire que le vrai libéralisme de la vie bonne, c'est-à-dire celui qui n'impose aucune conception a priori de la vie qu'on devrait mener, devrait aussi reconnaître la possibilité d'une vie sans travail : la liberté tant proclamée doit aussi être la liberté de ne *pas* travailler. L'allocation universelle accomplirait ainsi l'idéal non perfectionniste du libéralisme, lequel aujourd'hui reste massivement lesté de son travaillisme fondamental, reposant donc de fait sur un biais perfectionniste : nous avons certes la possibilité de mener la vie qu'on veut, mais pour autant qu'on la gagne en travaillant... C'est là une contradiction manifeste que l'allocation universelle permettrait de lever, et ce sur la base strictement interne d'une meilleure auto-compréhension du libéralisme lui-même.

27

Se dresse alors souvent, à ce point de la discussion, la horde des arguments prétendument réalistes de ceux des détracteurs qui jugent une telle allocation illusoire, infaisable, économiquement désastreuse, socialement régressive, politiquement impossible, anthropologiquement invraisemblable, philosophiquement onirique... Aucune de ces objections ne doit évidemment être écartée, encore moins méprisée ; pour la plupart, elles font progresser le débat de manière utile, éclairante et constructive. Mais lorsqu'elles ne le font pas, lorsqu'elles sont purement négatives et destructives, lorsqu'elles brandissent la simple « réalité des faits » pour tourner en dérision son caractère utopique, il est utile de se remémorer ces profondes paroles de Kant, qui montre ici combien c'est au contraire la *négation* de l'idéal qui est contradictoire, et politiquement malfaisante :

« En effet il ne peut rien y avoir de plus préjudiciable et de plus indigne d'un philosophe que d'en appeler, comme le vulgaire, à une expérience prétendue contraire, alors que cette expérience n'aurait pas du tout existé, si l'on avait fait, en temps opportun, ces institutions basées sur les idées et si, à la place de ces idées, des concepts grossiers, justement, parce qu'ils étaient tirés de l'expérience, n'étaient venus anéantir tout bon dessein. [...] En effet, quel peut être le plus haut degré auquel l'humanité doit s'arrêter et combien grande peut être par conséquent la distance qui subsiste nécessairement entre l'idée et sa réalisation, personne ne peut et ne doit le déterminer, précisément parce qu'il s'agit de la liberté qui peut dépasser toute limite assignée. »
(Kant 1975 : 264)

Je laisse donc délibérément de côté tous les arguments qui, invoquant la force obstinée des prétendus faits, nient avec la même obstination la force productrice du contrefactuel ; et je me concentre sur le cœur philosophique de l'argument travailliste et contributiviste qui lie fondamentalement intégration sociale et contribution laborieuse – lien que veut précisément casser l'idée d'une allocation universelle.

28

On vient de le voir, Van Parijs répond à cet argument par une stratégie libérale poussée jusqu'au bout de sa logique d'égal respect pour toutes les formes de vie, englobant par conséquent tout aussi bien des formes de vie non laborieuses ; il s'agit donc simultanément de donner corps à la liberté réelle de s'engager pour ces modes de vie, y compris à la liberté réelle de ne pas travailler. En poursuivant cet argument d'inspiration libérale, il faudrait même dire : dès lors qu'une telle allocation est faisable, elle est libéralement nécessaire ; et si elle n'apparaît pas faisable, il faut tout faire pour qu'elle le soit – au nom même du libéralisme. Il y a là un argument fort, qui devrait permettre aux opposants libéraux (au sens politique) à l'idée d'une allocation universelle de méditer sur les prémisses véritables de leur opposition.

Quoi qu'il en soit, c'est une autre voie que j'aimerais emprunter pour défendre philosophiquement l'idée d'une allocation universelle – non pas la voie libérale du respect de la pluralité des modes de vie, mais une voie coopérativiste qui entend restituer à ce respect libéral un fondement autre que libéral. Il s'agit de réfléchir non à partir du but poursuivi – l'égal respect des modes de vie –, mais à partir du fondement que requiert un tel but – en l'occurrence, une idée élargie de la coopération. On aura noté en effet que dans la conception libérale-rawlsienne relatée plus haut, le fait de n'avoir droit à rien dès lors qu'on ne contribue en rien apparaît comme une « implication naturelle » ; et on peut noter aussi que lorsque Van Parijs veut dépasser cette objection contributiviste pour plaider pour l'instauration d'une allocation universelle, il ne le fait pas en contestant le caractère naturel de cette implication, mais en invoquant les principes supérieurs d'égalité et de liberté (ce qui est évidemment très habile, puisque cela lui permet de jouer Rawls contre Rawls). L'implication rawlsienne repose pourtant sur une conception très étroite de la coopération, et en cela, il me semble qu'on peut tout à fait contester, précisément, son caractère naturel. Tout se passe en effet, je l'ai dit, comme si le « système de coopération » qui définit la société rawlsienne était en fait un système de contribution qui suit la logique du donnant-donnant : je reçois les avantages sociaux de la vie en société si moi-même je contribue, par mon travail, au fonctionnement de ladite société. Il semble en effet difficile d'interpréter autrement les réticences de Rawls à l'égard de l'instauration d'une allocation universelle.

Mais n'est-ce pas là une vision extraordinairement restreinte, et biaisée dans un sens travailliste, de la coopération sociale ? Car enfin, par quel aveuglement peut-on réduire le lien social, et je dirais même : l'utilité du lien social, à la seule contribution au système socio-économique ? Prenons le problème par le petit bout de la lorgnette : le désormais célèbre surfeur de Malibu. Qui peut décider a priori de son utilité sociale ? J'en cite quelques-unes : il contribue à enrichir esthétiquement le monde ; il donne à voir un mode de vie alternatif à nos modes de vie productivistes, ouvrant ainsi la voie à d'autres possibles ; il stimule l'industrie touristique ; il laisse vacant un emploi qu'un autre peut convoiter ; il encourage les loisirs écologiques ; et last but not least, il a fourni aux éditeurs de Van Parijs la possibilité de composer la magnifique couverture d'un livre consacré à l'allocation universelle (Van Parijs 1995) ! Il faut donc, en d'autres termes, avoir une vision singulièrement tronquée de la coopération sociale pour voir dans le surfeur de Malibu l'exemple même de l'égoïste parasite, sorte de Tanguy social¹ vivant aux crochets de ceux qui s'épuisent sans contrepartie à rendre son mode de vie possible. Ce qui rend aux yeux de beaucoup inacceptable le subventionnement du surfeur de Malibu, c'est manifestement leur adhésion au contributivisme travailliste qui pour eux résume le tout de la coopération sociale. C'est le fameux argument, sans doute le plus difficilement déracinable des esprits aujourd'hui, de la fainéantise sociale, que l'instauration d'une allocation universelle contribuerait grandement à encourager. Cet argument témoigne pourtant d'un aveuglement aussi énorme qu'est profond le préjugé sur lequel il repose.

Car il faut généraliser ce que nous apprend le surfeur de Malibu. C'est en effet l'un des préjugés les plus communs et les mieux ancrés du libéralisme en particulier que d'oublier la base coopérativiste de son propre exercice : aucun droit individuel ne pourrait pourtant être effectif sans la reconnaissance correspondante de tous, aucun mérite personnel ne pourrait s'exprimer sans un contexte général de coopération, aucun travail ne serait possible sans l'environnement qui le permet. Le moindre de nos capitalistes financiers qui s'enorgueillit tant de sa gloire boursière ne serait rien sans tout le système juridique, institutionnel, économique, réglementaire, social qui rendent simplement leurs exploits possibles. Le chômeur lui-même y contribue, ne serait-ce qu'en assumant sagement sa place de chômeur et en ne menaçant pas la paix sociale ; c'est sa part de coopération à la réussite du capitaliste. Comment peut-on ne pas voir ce tissu d'interrelations qui est le sol commun de toute vie sociale possible ? Qui serait quoi que ce soit sans tous les autres ? L'autonomie, si chère aux libé-

¹ D'après le nom du héros du film éponyme d'Étienne Chatilliez (2001). Tanguy est un étudiant surdiplômé qui à 28 ans continue de vivre aux crochets de ses parents, à leur grand désespoir.

raux, qui pourrait l'exercer sans tout le système de règles auxquelles chacun consent continument ? Seul l'orgueil infini de notre Cher Moi, comme disait Kant (Kant 1987 : 73) empêche de reconnaître ce fait primordial de l'existence, a fortiori de l'existence sociale, que chacun dépend en quelque manière de tous les autres – exactement au sens où Aristote disait que

« l'homme qui est dans l'incapacité d'être membre d'une communauté, ou qui n'en éprouve nullement le besoin parce qu'il se suffit à lui-même, ne fait en rien partie d'une cité, est par conséquent est une brute ou un die » (Aristote 1997 : 1253 a 27-29).

30

Le tissu social établit entre les membres de la société une solidarité de fait que seul un aveuglement idéologique hautement intéressé empêche de reconnaître. C'est de cette solidarité-là, comprise comme coopération au sens large, que relève l'idée d'une allocation universelle, c'est à elle qu'elle doit à mon sens philosophiquement se rattacher.

Lorsque dans ses spéculations fulgurantes, mais restées embryonnaires, sur ce qu'il appelait la « phase supérieure de la société communiste », Marx voulait inscrire sur ses bannières « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ! » (Marx 1965 : 1420) c'est à ce type de coopération solidaire ou de solidarité coopérative qu'il se référait, quand bien même – et ce n'est là qu'un paradoxe apparent – il formulait là le principe de justice le plus individualiste qui ait jamais été formulé dans la tradition occidentale. De ses années de jeunesse jusqu'à ses derniers écrits, son intuition fondamentale est en effet restée la même : le vrai individualisme ne peut être que coopératif, au sens où l'autoréalisation authentique passe par une relation désaliénée à autrui. C'est ce que disaient sur un mode expressiviste-romantique les Manuscrits de 44, et c'est ce que répète plus de trente ans plus tard la Critique du Programme de Gotha : lorsque dans la partie contributiviste de la formule (« De chacun... »), il en appelle aux capacités individuelles de chacun, il est clair que ce sont là des capacités libérées de toute relation aliénée à autrui, permettant donc l'autoréalisation par la libre coopération, affranchie de toute subordination à l'économie, ce que reflète la fameuse phrase énoncée quelques lignes plus haut : « quand le travail sera devenu non seulement le moyen de vivre, mais encore le premier besoin de la vie » (Marx 1965 : 1420) – le travail étant l'expression de la vie même, tout à l'opposé du retournement téléologique que lui impose l'économie (le travail comme « moyen de vivre »). Mais de tout cela résulte une chose plus claire encore : il est rigoureusement impossible d'interpréter la contribution individuelle que Marx

évoque ici dans un sens travailliste ou dans le sens d'un deal donnant-donnant. Et ce, premièrement, pour la raison évidente que ce genre de calcul contributiviste est précisément la marque – même sous la première phase du communisme – d'un travail aliéné, placé sous l'emprise du travail abstrait qu'il s'agit justement de dépasser ; et deuxièmement, plus fondamentalement, parce que cette contribution n'est sollicitée par personne, elle n'est en rien hétéronome, jaillissant plutôt spontanément des libres dispositions de l'individu coopérativement réconcilié avec ses semblables. La coopération est ici synonyme d'autoréalisation, où ce que je réalise est simultanément réalisé pour toi, et à travers toi pour tout le genre humain. La libre coopération est si loin de la contribution travailliste qu'elle en est même à tous égards l'exact contraire.

La coopération est donc la libre réalisation de soi, dans laquelle se reflète et se médiatise l'expression vitale de l'ensemble du genre humain. En me réalisant, je réalise quelque chose du genre humain. La tonalité encore romantique de l'idéal marxien ne doit pas masquer la profondeur de son intuition fondamentale : la libre coopération équivaut à la pleine réalisation de soi, ce qui veut dire que toute contribution de ma part, en fonction de mes capacités librement déployées, est une contribution à la coopération sociale ; de sorte qu'en quelque manière, toutes les contributions se trouvent reliées les unes aux autres. En ce sens, le surfeur de Malibu comme saint Siméon le stylite, celui qui choisit de se consacrer à l'éducation de ses enfants ou de courir les filles, l'artiste solitaire ou le collectionneur de capsules de bière participent tous en quelque manière à la coopération sociale – même s'il est évident qu'ils ne le font pas à la manière travailliste.

Notons bien que la part « utopiste » de la pensée de Marx ne concerne *pas* cette conception élargie de la coopération sociale, mais bien plutôt le fait que cette coopération puisse être *désaliénée*, libre de toute subordination à l'égard de l'économie notamment, ayant surmonté le règne de la rareté. Car la coopération sociale existe *toujours* sur ce mode élargi, même dans une société aliénée, même dans une société sous l'emprise de la rareté. Le capitaliste est dépendant du travailleur, comme le maître est dépendant de l'esclave. Plus prosaïquement, le trader d'aujourd'hui est entièrement dépendant de ses écrans d'ordinateurs et de systèmes informatiques qu'il n'a ni construits et encore moins conçus ; aucun dentiste n'a lui-même fabriqué les instruments qui lui donnent son gagne-pain ; et les violonistes ne sont pas luthiers. L'interdépendance est le fait social primordial, et chacune de nos actions individuelles est le fruit d'une foule d'actions humaines accumulées, mais qu'il n'a

pas lui-même voulues. C'est le fond de vérité de la thèse durkheimienne sur la division du travail, et qu'il appelait son caractère moral : à savoir que sa vraie fonction, au-delà des bénéfices économiques qu'on en retire, est de créer de la solidarité entre des personnes socialement de plus en plus différenciées. On peut certes douter, notamment au regard des conditions de travail qu'impose aujourd'hui le nouvel esprit du capitalisme, que la division du travail crée réellement un *sentiment* de solidarité, comme le dit Durkheim ; il n'en demeure pas moins qu'elle est la marque la plus tangible de la *solidarité de fait* qui, même si elle n'est pas enviable sous cette forme, caractérise la vie sociale en général, y compris la nôtre. La société est *toujours* un système de coopération au sens élargi, et seul un biais idéologique permet de réduire cette coopération à la seule contribution laborieuse de ses membres.

La philosophie sociale qui est à la base de l'idée d'une allocation universelle s'abreuve à cette fontaine-là de la coopération sociale, à cette idée élargie où la contribution sociale ne se résume pas à l'exercice d'un emploi. Elle semble utopique à certains, alors même qu'elle ne fait qu'entériner une vérité de fait : nous contribuons tous à la coopération sociale, dans une solidarité de fait qui, pour n'être pas toujours immédiatement apparente, n'en est pas moins réelle. Il nous faut certes un peu plus d'effort intellectuel pour justifier l'activité du surfeur de Malibu en termes de coopération sociale qu'il n'en faut pour le médecin ; mais cela n'est que le signe de notre indéfectible aliénation à la mentalité travailliste. Une fois qu'on y parvient, en revanche, l'horizon s'éclaircit et nous pouvons alors jeter un autre regard sur nos semblables, et nous convaincre, en vrais libéraux politiques, que personne n'a le droit de s'arroger un pouvoir de définition à priori sur ce qu'est une contribution utile à la société. Par cette voie aussi, le libéralisme bien compris – c'est-à-dire le libéralisme qui ne repose pas sur les prémisses de la philosophie libérale – mène naturellement à l'idée de l'instauration d'une allocation universelle.

Références

ARISTOTE (1997), *La Politique*, I, 2, 1253 a 27-29.

CASTEL Robert (2013), « Quels droits pour un plein accès à la citoyenneté ? Entretien avec Robert Castel », *Mouvements*,
URL : <http://www.mouvements.info/Entretien-avec-Robert-Castel.html>, consulté le 3 janvier 2014.

KANT Emmanuel (1975), *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF.

KANT Emmanuel (1987), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos revue par Alexis Philonenko, Paris, Vrin.

MARX Karl (1965), « Critique du programme du parti ouvrier allemand », in *Oeuvres, économie*, I, trad. de Maximilien Rubel, Paris, Gallimard.

VAN PARIJS Philippe (1995), *Real Freedom for All*, Oxford, Oxford University Press.

VAN PARIJS Philippe (2013), « De chacun (volontairement) selon ses capacités, à chacun (inconditionnellement) selon ses besoins ! », *Mouvements*, N° 73.