

REVUE DU M|A|U|S|S

S E M E S T R I E L L E

N° 48

SECOND SEMESTRE 2016

S'émanciper, oui,
 mais de quoi ?

REVUE DU M|A|U|S|S

S E M E S T R I E L L E

Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales

Indépendante de toute chapelle comme de tout pouvoir financier, bureaucratique ou idéologique, *La Revue du MAUSS*, revue de recherche et de débat, œuvre au développement d'une science sociale respectueuse de la pluralité de ses entrées (par l'anthropologie, l'économie, la philosophie, la sociologie, l'histoire, etc.) et soucieuse, notamment dans le sillage de Marcel Mauss, d'assumer tous ses enjeux éthiques et politiques.

Directeur de la publication : Alain Caillé.

Rédacteur en chef : Philippe Chanial.

Secrétaire de rédaction, préparation de copie : Sylvie Malsan (*Le Bord de l'eau Éditions*).

Conseillers de la direction : Gérald Berthoud, Francesco Fistetti, François Flahault, François Gauthier, Jacques T. Godbout, Ahmet Insel, Paolo Henrique Martins, Serge Latouche, Sylvain Pasquier, Alain Policar, Elena Pulcini.

Conseil de publication : Giovanni Busino, Cornelius Castoriadis (†), Jean-Baptiste de Foucauld, Vincent Descombes, François Eymard-Duvernay, Mary Douglas (†), Jean-Pierre Dupuy, Michel Freitag (†), Jean Gadrey, Marcel Gauchet, André Gorz (†), Jean-Claude Guillebaud, Philippe d'Iribarne, Stephen Kalberg, Bruno Latour, Claude Lefort (†), Robert Misrahi, Edgar Morin, Thierry Paquot, René Passet, Philippe Van Parijs, Annette Weiner (†).

Anthropologie : Marc Abélès, Catherine Alès, Mark Anspach, Cécile Barraud, David Graeber, Roberte Hamayon, André Itéanu, Paul Jorion, Philippe Rospabé, Gilles Séraphin, Lucien Scubla, Michaël Singleton, Camille Tarot, Shmuel Trigano, Stéphane Vibert.

Économie, histoire et science sociale : Geneviève Azam, Arnaud Berthoud, Éric Bidet, Genauto Carvalho, Pascal Combemale, Annie L. Cot, François Fourquet, Alain Guéry, Marc Humbert, Jérôme Lallement, Jean-Louis Laville, Vincent Lhuillier, Jérôme Maucourant, Gilles Raveaud, Jean-Michel Servet.

Écologie, environnement, ruralité : Pierre AlphanDéry, Marcel Djama, Fabrice Flipo, Jocelyne Porcher, Éric Sabourin, Wolfgang Sachs.

Paradigme du don : Étienne Autant, Dominique Bourgeon, Mireille Chabal, Anne-Marie Fixot, Pascal Lardelier, Jacques Lecomte, Paulo Henrique Martins, Henri Raynal, Dominique Temple, Bruno Viard.

Philosophie : Jean-Michel Besnier, Stéphane Bornhausen, Marcel Hénaff, Michel Kail, Philippe de Lara, Christian Lazzeri, Pascal Michon, Chantal Mouffe, Fabien Robertson.

Débats politiques : Gengiz Aktar, Antoine Bevort, Pierre Bitoun, Christophe Fouvel, Jean-Claude Michéa, Jean-Louis Prat, Jean-Paul Russier, Philippe Ryfman, Alfredo Salsano (†), Patrick Viveret.

Sociologie : Frank Adloff, Norbert Alter, Rigas Arvanitis, Yolande Bennarrosh, Olivier Bobineau, Simon Borel, Denis Duclos, Vincent de Gauléjac, Françoise Gollain, Aldo Haesler, Annie Jacob, Michel Lallement, Christian Laval, David Le Breton, Louis Moreau de Bellaing, Pierre Prades, Ilana Silber, Roger Sue, Frédéric Vandenberghé, François Vatin.

Psychanalyse : Carina Basualdo, Elisabeth Conesa, Olivier Douville, Tereza Estarque, Roland Gori.

Les manuscrits sont à adresser à : MAUSS, 13 rue des Croisiers, 14000 Caen.

**Revue à comité de lecture international,
publiée avec le concours du Centre national du Livre.**

ISBN : 978-2-7071-9051-2

ISSN : 1247-4819

S'émanciper, oui, mais de quoi ?

ALAIN CAILLÉ, 5 Présentation
PHILIPPE CHANIAL ET
FEDERICO TARRAGONI

I. S'émanciper, oui, mais de quoi ?

A. De l'émancipation en général et de ses tensions

- PAUL ZAWADZKI 29 *Le Discours de la servitude volontaire* d'un siècle à l'autre. Verticalité, horizontalité, intersubjectivité
- DÉBORAH COHEN 45 Peuple émancipé ou peuple à régénérer : les débats du moment révolutionnaire (1789-1795)
- AURÉLIEN BERLAN 59 Autonomie et délivrance. Repenser l'émancipation à l'ère des dominations impersonnelles
- GUSTAVE MASSIAH 75 Stratégies des mouvements et projet d'émancipation
- JEAN-CLAUDE MICHÉA 87 Droit, libéralisme et vie commune
- THOMAS COUTROT 107 À propos d'*Imperium*, de Frédéric Lordon : Encore un effort pour être internationaliste
- FEDERICO TARRAGONI 117 L'émancipation dans la pensée sociologique : un point aveugle ?

B. Grandeur des émancipations particulières

- SAMUEL HAYAT 135 Républicains, socialistes et ouvriers face à l'émancipation des travailleurs (1830-1848)
- EMMANUEL RENAULT 151 Émanciper le travail : une utopie périmée ?
- ARMAND HATCHUEL ET
BLANCHE SEGRESTIN 165 Trois propositions pour fonder une entreprise convivialiste
- CATHERINE NEVEU 173 Un projet d'émancipation à l'épreuve de sa mise en pratiques
- ANNE-MARIE FIXOT 187 La « loupe carcérale », miroir grossissant de la société française. Éléments de réflexion maussienne et convivialiste
- CHRISTIAN RUBY 196 Émancipations du spectateur d'art d'exposition

C. L'émancipation comme horizon

- AUDRIC VITIELLO **211** L'autonomie en devenir. L'émancipation comme (trans)formation infinie
- ALAIN CAILLÉ **228** De quelques 2050 possibles
- FRANCESCO FISTETTI **247** Le convivialisme, « contre-mouvement » du ^{xxi}e siècle
- PHILIPPE CHANIAL **259** Rendre justice à ce qui est. Ou l'émancipation comme parturition

II. Libre revue

- CHRISTIAN LAVAL **275** Le destin de l'institution dans les sciences sociales
- HENRI RAYNAL **293** Comprendre ce que l'on voit
- RICHARD SOBEL **303** L'institution « spectrale » de la Marchandise. À propos de la fantomatisation de Marx par Derrida
- ALAIN CAILLÉ ET THOMAS LINDEMANN **319** La lutte pour la reconnaissance par le don entre acteurs collectifs (II)
- PIERRE-OLIVIER MONTEIL **337** Pertinence et limites de la raison utilitariste, sous le prisme de Paul Ricœur
- BIBLIOTHÈQUE **353**
- RÉSUMÉS & ABSTRACTS **365**
- LISTE DES AUTEURS **381**

Présentation

S'émanciper, oui, mais de quoi ?

Alain Caillé, Philippe Chanial et Federico Tarragoni

S'émanciper, sortir enfin comme le demandait Kant d'un état de minorité – cesser d'être traité comme un enfant mineur –, voilà l'objectif central de la révolution démocratique qui explose en Occident à la fin du XVIII^e siècle. Il continue à inspirer toutes les luttes sociales, politiques et idéologiques, aujourd'hui encore plus que jamais. Qu'il s'agisse des individus, des peuples, des cultures, des minorités variées, tous revendiquent leur émancipation. Toujours plus d'émancipation, comme si, une fois amorcée, sa quête se révélait toujours insatisfaite, appelant à davantage d'émancipation encore. Les choses au début, pourtant, paraissaient simples. Il s'est agi tout d'abord de s'affranchir de l'hétéronomie religieuse pour accéder à la liberté de penser, de combattre le despotisme des rois ou des puissants pour conquérir la liberté politique, d'assurer la pleine propriété de son corps et de ses biens en instaurant le règne du droit là où régnait l'arbitraire. Mais ces droits ont été tout d'abord réservés aux seuls propriétaires. L'histoire des XIX^e et XX^e siècles sera celle de leur extension au plus grand nombre, aux non-possédants, extension plus ou moins réussie ou plus ou moins contrariée selon les lieux et les périodes, et plus ou moins complétée par un droit au travail, à un salaire décent, à l'éducation et à la culture, à la santé et à la protection sociale.

Au-delà de l'économisme

De tels objectifs peuvent difficilement être contestés, mais la question est de savoir comment espérer les atteindre. Quelle est la condition générale de l'émancipation, à supposer qu'il n'y en ait qu'une ? La réponse dominante, depuis le XIX^e siècle, tant du côté marxiste et socialiste que libéral, est que cette condition première est la richesse matérielle. On ne saurait sortir de l'état de minorité sans sortir de la rareté. C'est sur la base de ce même postulat que les deux camps divergents, le libéralisme posant que la condition de l'opulence généralisée est l'universalisation de la propriété privée, le marxisme que c'est au contraire sa suppression. Mais, dans les deux cas, c'est le progrès économique qui apparaît comme le préalable absolu, la condition *sine qua non* de l'émancipation.

Le marxisme, on le sait, a été, et est encore d'une certaine façon, à travers ses multiples métamorphoses et retombées, le porteur et le héraut d'une émancipation radicale et universelle. Ou, pour le dire en nommant son contraire, d'une sortie définitive de l'aliénation. Cette perspective a semblé relativement accessible aussi longtemps qu'il a été possible de croire, avec le marxisme orthodoxe et classique, que la racine de toutes les aliénations était l'aliénation économique et qu'une fois celle-ci abolie alors toutes les autres disparaîtraient à leur tour : celle des femmes, des colonisés, des cultures dominées, des individualités brimées, etc. Un sujet collectif révolutionnaire, n'ayant rien à perdre que ses chaînes et tout à gagner, le prolétariat, avait pour mission historique, en s'émancipant lui-même de l'exploitation, de rendre possibles toutes les autres émancipations."

Une telle croyance n'est plus d'actualité. Il est devenu clair, d'une part, que le conflit social ne porte pas seulement sur l'exploitation économique des travailleurs mais, bien plus généralement, sur le déni ou le défaut de reconnaissance (*misrecognition*) non seulement des travailleurs mais de multiples catégories de la population, et que, d'autre part, ces demandes de reconnaissance ne s'ajoutent nullement les unes aux autres. Il ne suffit pas de dire, en effet et par exemple, que la lutte des femmes n'est pas celle des salariés ou des chômeurs issus de l'immigration, des homosexuels ou des religions minoritaires. Encore faut-il reconnaître que ces différentes luttes peuvent entrer en contradiction les unes avec les

autres, comme en témoigne, par exemple, la réaction embarrassée de certains courants féministes face à la revendication du port du hijab ou du burkini, pour ne pas parler de la burqa.

Troubles dans l'Émancipation

Dans une telle situation historique, c'est l'idée même d'émancipation, si claire et si séduisante au départ, qui se brouille. D'où la décision de consacrer un nouveau numéro du MAUSS à la question¹. Que pouvons-nous, que devons-nous conserver de l'idéal de l'émancipation dès lors qu'il semble éclater en de multiples émancipations concurrentes, à tel point qu'il est permis de se demander s'il ne devient pas autodestructeur ou autoréfutant ? De quoi, en définitive, devons-nous nous émanciper ? Faut-il s'émanciper de tout ? Non seulement des puissances ou des tutelles qui nous dominent, mais aussi, pourquoi pas ? de notre famille, de nos traditions, de nos croyances, des rôles que nous avons à jouer dans la vie sociale et de leurs pesanteurs, des solidarités qui nous aliènent, de notre corps qui nous entrave, de nous-mêmes enfin. Après tout, n'est-ce pas ce que nous suggèrent en ligne d'horizon le néolibéralisme et son avant-garde, le transhumanisme, dans une étrange et inquiétante convergence avec l'idéal marxiste ou postmarxiste d'une désaliénation totale ?

À suivre le fil de ces interrogations, on en viendrait presque à se demander – dans une sorte de *reductio ad absurdum* – si ce n'est pas de l'idée d'émancipation qu'il nous faut nous émanciper. C'est ce que suggérait par exemple, à sa manière toujours éminemment paradoxale mais également parlante, un Jean Baudrillard, un peu oublié ces derniers temps, mais dont il est probable qu'on le redécouvre assez prochainement. « Nous sommes au-delà de toute désaliénation, ce qui change tout », écrivait-il dans un texte dont le titre, « C'est à la règle du jeu du monde qu'il faut consentir »,

1. Après le n° 38, du 2^e semestre 2011, davantage tourné vers la psychanalyse, *Émancipation, individuation, subjectivation*. La décision d'opérer ce retour a été déclenchée par le contact avec les travaux du séminaire sur l'émancipation animé depuis trois ans par Federico Tarragoni à l'université Paris-Diderot. Nombre des textes rassemblés ici sont issus de ce séminaire.

était tout un programme, ou plutôt un anti-programme². Pire encore, dans un de ses meilleurs livres, l'un des plus prophétiques, *La Transparence du mal*, il écrivait :

« De toute façon, il vaut mieux être contrôlé par quelqu'un d'autre que par soi-même. Il vaut mieux être opprimé, exploité, persécuté, manipulé par quelqu'un d'autre que par soi-même. Dans ce sens, tout le mouvement de libération et d'émancipation... est une forme de régression. Quel que soit ce qui nous vient d'ailleurs, fût-ce la pire exploitation, le fait que cela vienne d'ailleurs est un trait positif... De même qu'il vaut mieux être contrôlé par quelqu'un d'autre, il vaut toujours mieux être heureux, ou malheureux, par quelqu'un d'autre que par soi-même. Il vaut toujours mieux dépendre dans notre vie de quelque chose qui ne dépend pas de nous » (*La Transparence du mal*, p. 173).

On ne saurait imaginer plus grandiose renversement de l'idéal d'émancipation³. Un renversement auquel il est toutefois impossible de souscrire, sauf pour ceux qui possèdent une structure masochiste particulièrement développée. Si nous voulons sauver l'idéal de l'émancipation il convient d'effectuer deux mises au point théoriques essentielles.

Deux clarifications nécessaires

En premier lieu, il faut apporter à une possible théorie de l'émancipation le même correctif que celui effectuée par Amartya Sen par rapport à John Rawls sur la question de la justice. Il est illusoire, montre Sen⁴, de rechercher une norme de justice globale, et *a fortiori* universelle, qui vaudrait pour tous les humains dans toutes les situations et dans toutes les sociétés. Ce qui n'implique pas que rechercher la justice soit voué à l'échec. Mais ce n'est que dans le rapport à des situations concrètes, infiniment diverses, et en partant de cette diversité et de cette concrétude qu'il est possible de dire que telle solution ou telle situation sont plus justes

2. Cité in Serge Latouche, *Jean Baudrillard, ou la subversion par l'ironie*, Le passager clandestin, « Les précurseurs de la décroissance », 2016, Paris, p. 84.

3. Infiniment plus modérée, situant bien la nature du problème, cette affirmation de Marcel Gauchet dans un débat avec Michèle Riot-Sarcey : « Voilà l'événement central des trente dernières années : l'écroulement de l'idée de l'histoire comme porteuse d'une nécessité intrinsèque qui conduit vers l'émancipation. »

4. Dans *L'Idée de justice*, Flammarion, Paris, 2010.

que d'autres. La même chose est vraie de l'émancipation. C'est toujours d'aliénations singulières qu'il faut s'émanciper et non de l'Aliénation en général. Il y a des émancipations légitimes, mais pas d'Émancipation avec un E majuscule.

Par ailleurs, et pour la même raison, il est nécessaire de renoncer une fois pour toutes, clairement et explicitement, au fantasme que toutes les quêtes d'émancipation puissent un jour trouver un commun dénominateur naturel comme si elles étaient intrinsèquement compatibles⁵. Elles sont et ne peuvent qu'être toujours hiérarchisées et organisées en fonction d'un défi ou d'un adversaire principal, d'une aliénation première. C'est par rapport à ce défi principal que toutes doivent s'organiser en y trouvant leurs places respectives. Et le défi premier, aujourd'hui, c'est d'assurer l'habitabilité pérenne de la planète, physique et morale, face à la démesure du capitalisme rentier et spéculatif. Tel est en tout cas le postulat de départ du convivialisme.

Voici les thèmes et les interrogations autour desquels gravite ce numéro. Entrons maintenant un peu plus dans le cœur du sujet.

De l'émancipation en général. Apologie ou *requiem* pour un concept galvaudé ?

Le concept d'émancipation est de plus en plus galvaudé dans les sciences sociales. Que ce soit dans les manifestations scientifiques ou dans le champ éditorial, on l'associe souvent aux pratiques de résistance des dominés, à la subversion des ordres normatifs, à la construction de nouveaux conflits dans l'espace public ou à l'actualisation d'autres « mondes possibles » à l'intérieur de nos

5. Ce qui ne veut pas dire qu'elles ne soient pas *comparables* sur le plan de l'analyse, appartenant à la même classe de phénomènes sociaux. Si les émancipations sont plurielles et s'inscrivent dans des situations structurellement différentes, elles déploient une même *grammaire politique*, c'est-à-dire que les sujets ou les collectifs qui la pratiquent font tous appel à des droits ou des capacités niés par l'organisation sociale, revendiquent l'application d'une logique égalitaire là où des inégalités illégitimes subsistent, font valoir un principe de justice face à des situations qui peuvent être construites, par un ensemble de démarches spécifiques, comme injustes. Voir Federico Tarragoni, « Du rapport de la subjectivation politique au monde social. Les raisons d'une mésentente entre sociologie et philosophie politique », *Raisons politiques*, n° 62 (2), 2016, p. 115-130.

sociétés capitalistes. Malgré son omniprésence, le concept continue toutefois de rester largement indéterminé : qu'entendent exactement les chercheurs lorsqu'ils font état d'un ensemble d'« émancipations » qui traversent la structure sociale ou façonnent l'évolution historique des sociétés ?

De quelques incertitudes

C'est la question à laquelle Federico Tarragoni a adossé son séminaire de recherche (« Théories et pratiques de l'émancipation : regards croisés ») à l'Université Paris-Diderot⁶, dont une grande partie des contributions ici réunies ont nourri ce numéro. L'objectif de ce séminaire était de pratiquer l'interdisciplinarité dans les sciences humaines et sociales à partir d'une interrogation commune – qui n'est pas près d'être résolue – sur les frontières du politique et sur la dimension émancipatrice, ou non, d'un ensemble de pratiques sociales observables, allant du travail à l'action collective, de l'art à l'éducation, de la citoyenneté à la sécurité sociale, des pratiques culturelles aux résistances à l'ordre genré et/ou colonial. La rencontre de philosophes, sociologues, anthropologues, historiens, politistes, psychanalystes, littéraires, économistes a donné les fruits attendus : le travail constant de traduction des « mots » et des concepts servant à interpréter une pratique sociale comme susceptible d'« émanciper » ses acteurs, travail réitéré d'une discipline à une autre, a fini par délimiter un terrain de réflexion commune. Disons, plutôt, un champ de controverses : il reste toujours problématique de définir de manière catégorique ce qu'est une pratique émancipatrice et ce qui ne l'est pas ; mais les procédures positives et argumentatives par lesquelles on peut les analyser *en tant que telles*, dans le vaste champ des sciences humaines et sociales, sont désormais mieux connues et peuvent être dès lors mises en commun.

Ces procédures permettent de mieux s'entendre sur « ce que s'émanciper veut dire » dans le monde social et, par ricochet, dans les sciences humaines et sociales. Car l'entente n'est pas facile entre les différentes disciplines, et les malentendus à lever, sédimentés dans l'histoire des concepts, nombreux. Une première ambiguïté

6. Programme en ligne : <<http://calenda.org/309353>>.

tient à la polysémie du concept, polysémie largement tributaire de son histoire philosophique. Le concept fut fondé en philosophie par Immanuel Kant dans son *Was ist Aufklärung* (1784), et posé comme ligne d'horizon critique pour la pensée (affranchir les individus des tutelles dont ils sont, par leur ignorance, responsables) et pour le développement des sociétés modernes, autonomes et démocratiques (diffuser la critique de la nature arbitraire de toute relation de tutelle). Mais il fait référence également à toute une tradition postérieure de philosophie sociale qui, puisant ses racines chez Condorcet et Sieyès, débute avec les socialismes utopistes au XIX^e siècle, irrigue le marxisme et l'anarchisme, et trouve un nouveau souffle en mai 1968. Les deux traditions ne communient que dans leur capacité à dessiner conjointement les frontières d'une société moderne, réflexive et autonome, c'est-à-dire capable de penser et de créer les formes de son être-ensemble. L'émancipation est, en définitive, la somme dialectique de l'autonomie individuelle et de l'autonomie collective, comme le dirait Castoriadis. Sans une telle articulation, qui est également une mise en tension dialectique, l'idée moderne d'émancipation finit par buter, pour utiliser les termes de Pierre Rosanvallon, sur une ambivalence fondamentale entre le désir d'autonomie des individus et le projet de participation à l'exercice d'une puissance sociale⁷.

Or les strates qui composent le concept et ses ambivalences fondamentales le rendent difficile à manier aujourd'hui. Qu'entend-on exactement par « émancipation » ? À y regarder de plus près, on s'aperçoit que l'usage du concept oscille entre deux grands types de choix possibles. Un choix normatif, axé sur la critique des formes de domination ou d'injustice multiples qui traversent les sociétés modernes, et qui postule que d'autres types d'organisation sociale et économique sont possibles ; un choix positif visant à éclairer et à conférer une intelligence aux démarches émancipatrices *déjà-là*, et donc à comprendre la manière dont les individus « en chair et en os » pensent et pratiquent l'émancipation comme un horizon de leur agir, en relation avec des collectifs politiques.

L'enjeu est de taille : il s'agit ni plus ni moins de savoir si le concept d'émancipation nous astreint à l'objectif d'un changement radical de nos sociétés, pensé par des savants, ou s'il nous place « au

7. Pierre Rosanvallon, *La Démocratie inachevée*, Gallimard, Paris, 2000.

ras du sol » des sociétés concrètes, des pratiques de la liberté qui, dénaturées ou incomprises par les sciences sociales, gagneraient à être abordées telles quelles. La querelle pourrait être synthétisée de la manière suivante : des sciences sociales ouvertes à la question émancipatoire ont-elles pour tâche d'émanciper les sociétés en désaliénant les individus qui les composent, ou doivent-elles plutôt se poser la question « qu'est-ce s'émanciper ? ». Deux questions, donc : « Faut-il émanciper ? » et « Qu'est-ce que s'émanciper ? », où le choix de la structure transitive (émanciper quelqu'un ou quelque chose) ou pronominale (s'émanciper) trahit des questionnements de nature fort différente et une place tout à fait distincte pour les concepts proches de « domination » et d'« aliénation ».

Un deuxième enjeu tient à la définition même de l'objet de recherche. Les processus d'émancipation ont-ils trait uniquement à la politique, ou englobent-ils des pratiques sociales se déployant aux marges du politique ? Faut-il limiter les pratiques d'émancipation observables aux pratiques politiques *stricto sensu* (action collective, mobilisations et mouvements sociaux, phénomènes révolutionnaires) ou les élargir aux pratiques sociales *lato sensu* (culturelles, artistiques, de travail et de loisir, de don, professionnelles, éducatives, sexuelles, familiales) lorsqu'elles sont investies d'une signification politique par les acteurs ? Et comment comprendre cette signification politique ?

L'émancipation est-elle toujours désirée ?

Voilà les thèmes autour desquels tournent les articles réunis dans la première partie du dossier. En posant d'entrée, par exemple, la question préjudicielle, déjà abordée par la déclaration provocatrice de Baudrillard que nous citons tout à l'heure, « est-il si sûr que les humains désirent s'émanciper ? », *Paul Zawadzki* rappelle ici de façon particulièrement éclairante comment La Boétie, l'ami cher à Montaigne, posait la question dans son fameux *Discours de la servitude volontaire* et comment cette interrogation a alimenté les réflexions antitotalitaires de Claude Lefort, Miguel Abensour, Marcel Gauchet ou Pierre Clastres. Rappelons la question de départ : comment comprendre « que tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations endurent quelques fois un tyran seul, qui n'a puissance que celle qu'ils lui donnent ; qui n'a pouvoir de

leur nuire, sinon tant qu'ils veulent l'endurer ». Quoi de plus étonnant que de « voir un million d'hommes servir misérablement ayant le cou sous le joug non pas contraints par une plus grande force, mais aucunement (ce semble) enchantés et charmés par le nom seul d'un [...] » ? Plus loin, La Boétie écrit : « Quelle malencontre a été cela qui a pu tant dénaturer l'homme, seul né de vrai pour vivre franchement, et de lui faire perdre la souvenance de son premier être, et le désir de le reprendre ? » On voit la tension qui travaille La Boétie... et ses interprètes. Comment comprendre ce désir de servitude et s'en scandaliser tout en tenant ferme sur l'idée d'un désir naturel de la liberté ? Tension que La Boétie résume ainsi : « Comment s'est ainsi si avant enracinée cette opiniâtre volonté de servir, qu'il semble maintenant que l'amour même de la liberté ne soit pas naturel ? » La résolution de ce paradoxe, montre Paul Zawadzki, passe par la distinction entre deux registres du rapport social. Dans le registre vertical, hiérarchisé et soumis à domination, les hommes font assaut de cynisme et de servilité. Dans le registre horizontal où règne la parité – et, serait-on tenté d'ajouter, la dynamique du donner-recevoir-rendre –, les hommes rivalisent de générosité tout en affirmant leur singularité.

Avec *Déborah Cohen*, on remonte à l'une des principales sources historiques du concept d'émancipation : la Révolution française. Si la Révolution contribue à façonner l'horizon, tant social que politique, à partir duquel on peut « s'émanciper », elle le lie de façon indissoluble au concept parent de « Peuple ». Et, pourtant, reconnaît l'historienne, l'émancipation du peuple demeure un impensé dans la pensée révolutionnaire. Car si l'émancipation suppose un affranchissement des tutelles, le peuple demeure enchaîné aux préjugés, aux habitudes, à la tradition. Les révolutionnaires sont conscients de ce que ces habitudes, qui diffusent un « désir de servitude », doivent à une mauvaise organisation sociale. « De là résultent une exigence, un espoir et une angoisse », dit Cohen : l'exigence et l'espoir, c'est de tout changer pour que le peuple acquière une conscience de la nécessité d'approfondir, par lui-même, les changements ; l'angoisse, c'est qu'il ne soit pas capable de changer. Dans un contexte où l'émancipation devient l'idée régulatrice de la vie sociale, de nouveaux partages néfastes apparaissent ainsi entre « ceux qui peuvent » et « ceux qui ne peuvent pas » s'émanciper. Ceci conduit à suggérer que, peut-être, le fond d'une épistémologie

de l'émancipation réside dans la déconstruction des partages et des hiérarchies. Où l'on retrouverait l'idée, développée jadis par le philosophe Jacques Rancière, que l'émancipation est le lieu par excellence où tout le monde est *capable*. Et que l'émancipation commence précisément là où on suspend les jugements capacitant les compétents et incapacitant – en les reléguant dans les coulisses de l'histoire et de la politique – les incompétents.

Pour *Aurélien Berlan*, le problème, immense, que pose le discours contemporain de l'émancipation, c'est qu'il ne retient qu'une seule de ses deux dimensions constitutives, la première, la dimension de la délivrance – délivrance de la servitude par exemple – mais occulte en réalité complètement la seconde, la dimension de l'autonomie et de la liberté réelle. Or ces deux dimensions ne sont ni contemporaines ni corrélées. Il a fallu se délivrer des dominations personnelles. C'est à cela qu'ont servi les grands systèmes de la modernité – les méga-machines –, le Marché, l'État, la technoscience. C'est grâce à eux que nous avons le sentiment d'être à la fois délivrés et autonomes. Mais cette autonomie est factice et illusoire puisque nous sommes en réalité totalement dépendants de ces méga-machines, et que le sentiment de liberté qu'elles nous font éprouver est ce par quoi elles nous dominent et nous asservissent. Être libre par rapport à elles ne suppose pas de nous délivrer de la nécessité, d'une charge, comme dans le cas de la délivrance, mais au contraire de nous prendre en charge nous-mêmes en assumant la part de nécessité inhérente à l'existence humaine. Cette analyse est très forte et convaincante, mais on peut craindre qu'elle ne butte, comme d'ailleurs tout le discours de la décroissance, sur une aporie redoutable. À la suivre, le seul moyen d'accéder à l'émancipation enfin conquise, le seul vecteur possible de l'autonomie, c'est au bout du compte la petite propriété rurale, individuelle ou collective. Mais comment proposer un tel idéal aux habitants des mégapoles modernes qui se chiffrent par milliards ?

S'émanciper grâce au droit ?

C'est dans une tout autre optique, résolument mondiale, que s'inscrit la perspective défendue par *Gustave Massiah*, inlassable animateur des forums sociaux mondiaux et de multiples autres initiatives citoyennes. Tous ces mouvements, écrit-il, convergent vers

l'aspiration à une rupture, « celle de la transition sociale, écologique et démocratique. Ils mettent en avant de nouvelles conceptions, de nouvelles manières de produire et de consommer. Citons : les biens communs et les nouvelles formes de propriété, la lutte contre le patriarcat, le contrôle de la finance, la sortie du système de la dette, le *buen-vivir* et la prospérité sans croissance, les relocalisations, la justice climatique, le refus de l'extractivisme, la réinvention de la démocratie, les responsabilités communes et différenciées, les services publics fondés sur les droits et la gratuité ». « Il s'agit, conclut Gustave Massiah, de fonder l'organisation des sociétés et du monde sur l'accès aux droits pour tous et l'égalité des droits. » Là encore, l'horizon esquissé est séduisant. Il pointe en direction d'un parachèvement de l'idéal démocratique et, plus particulièrement, de la révolution des droits de l'homme. Mais peut-être, et c'est là où le propos d'Aurélien Berlan retrouve toute sa force, peut-être cette perspective émancipatoire mondiale reste-t-elle trop prise dans le seul registre de la délivrance. Garantir « l'accès aux droits pour tous », oui, mais cela ne peut se faire de manière effective qu'en rendant également chacun conscient de l'impératif de prendre en charge la survie physique et morale du monde.

Peut-être est-ce dans cette direction, celle d'un rééquilibrage structurel des droits et des devoirs – ou, si l'on préfère, des responsabilités – qu'il faut chercher la réponse à cette tension entre la légitime revendication de droits pour tous et le danger de leur prolifération indéfinie. Tension qui est au cœur de la réflexion de *Jean-Claude Michéa*, pour qui « le recentrage de la gauche moderne, depuis maintenant plus de trente ans, sur la seule rhétorique des “droits de l'homme” (ou de ce qu'on appelle aussi parfois – en oubliant d'ailleurs, au passage, que cette thématique avait été introduite dans les années 1950 par l'économiste néolibéral Gary Becker, puis systématisée, au début des années 1970, par Friedrich Hayek – la “lutte contre toutes les discriminations”) a rendu progressivement inévitable la conversion de cette gauche moderne aux dogmes du libéralisme économique (et notamment à la mystique de la “croissance” et de la “compétitivité”). » La réduction du politique et de toutes les valeurs héritées aux seules normes des droits individuels aboutit en définitive à « une nouvelle guerre de tous contre tous par avocats interposés » (et dont l'Amérique libérale a naturellement été le berceau originel) ». Il ne s'agit pourtant

pas « de dénoncer comme purement “formelles”, “illusoires” ou “mensongères” ces libertés fondamentales dont l’idéologie des “droits de l’homme” prétend monopoliser aujourd’hui la défense ». Il nous faut plutôt affronter résolument le paradoxe d’« une société dont les libertés individuelles ne cessent apparemment de s’étendre alors même que l’autonomie réelle de chacun se réduit chaque jour un peu plus ». « Le problème, conclut Jean-Claude Michéa, est donc le suivant – et c’est celui sur lequel réfléchissent aujourd’hui un nombre grandissant de mouvements révolutionnaires dans les pays du Sud (notamment en Amérique latine) : dans quel *nouveau langage philosophique et politique* – capable de prendre enfin en compte l’instance de la vie commune et de distinguer ainsi les libertés qui renforcent notre autonomie de celles qui accroissent notre atomisation – pourrait-on retraduire la défense des libertés civiques fondamentales ? » Avouons que nous serions tentés de répondre que ce ne peut être que celui du paradigme du don et du convivialisme (voir *infra*).

Reste cependant que ni le paradigme du don ni le convivialisme n’offrent de réponse *a priori* à la question de savoir à quelle échelle il convient de rechercher l’« instance de la vie commune » capable de contrebalancer l’atomisation et la lutte de tous contre tous induites par la logique monodimensionnelle des droits individuels. Tout l’intérêt de l’excellente lecture critique consacrée par *Thomas Coutrot* à *Imperium*, de Frédéric Lordon – et qui porte également sur le *Commun*, de Pierre Dardot et Christian Laval –, est de faire clairement apparaître cette indétermination. À quel niveau faut-il se proposer d’exercer une liberté collective qui serait enfin retrouvée ? Celui de la commune rurale, celui de communs indéfiniment auto-institués, celui de la nation – mais quelle nation ? héritée ? à construire ? –, celui de la mondialité ? Aussi longtemps qu’il ne sera pas répondu à cette question, l’idéal émancipatoire restera lui aussi indéterminé⁸.

8. De toute évidence, c’est dans la logique d’une hiérarchie de niveaux enchevêtrés qu’il convient de réfléchir, en se rappelant que les sujets humains sont à la fois des individus, des personnes, des citoyens/croyants et des êtres humains génériques et qu’il leur faut se réaliser sur ces quatre plans. Voir, par exemple, Alain Caillé, *Anti-utilitarisme et paradigme du don, pour quoi ?*, Le Bord de l’eau, Lormont, 2014, p. 63-64.

En parachevant cette première partie du dossier, plutôt théorique, le sociologue *Federico Tarragoni* interroge le concept d'émancipation en montrant la centralité dans le paradigme sociologique naissant. Les pensées de Durkheim, Weber et Simmel sont passées en revue à la lumière de ce concept : celui-ci y est défini à la fois comme l'horizon (utopique) d'une société débarrassée de ses dysfonctionnements, de l'inertie de ses structures de domination, de l'injustice de ses relations de tutelle, à la fois comme un synonyme d'action politique. Dans les différentes traditions intellectuelles de la sociologie naissante, une même problématisation pour l'émancipation semble ainsi voir le jour. D'un côté, celle-ci désigne un changement significatif des rapports que les individus entretiennent vis-à-vis d'eux-mêmes ; de l'autre, un changement radical de l'organisation sociale. Joindre ces deux « bouts » de l'émancipation a été pour les premiers sociologues un travail d'équilibriste, mais également une manière de faire de la « bonne sociologie ». Une sociologie, en d'autres termes, qui ne sacrifie à l'intelligence du social (et de sa capacité à déterminer les conduites) rien de la compréhension des dynamiques individuelles (et de leur capacité à faire valoir une liberté). Une sociologie qui, consciente des pesanteurs, des inerties et des rigidités de la vie sociale, ne se rende pas pour autant aveugle face aux forces de changements qui ne cessent de la parcourir.

Grandeur des émancipations particulières

Émancipation rime donc avec changement social. Et ce sont des mouvements particuliers, engagés dans des luttes pour la reconnaissance, la visibilité, l'élargissement des droits et des capacités des « non-ayants droit », qui composent ces forces de changement social. Ce sont donc bien des émancipations particulières que les articles réunis dans cette section livrent au lecteur ; autrement dit, des émancipations pensées et mises en pratique, avec leur lot de tensions, par des groupes sociaux particuliers ou des configurations spécifiques d'acteurs. Des émancipations qui, dans leur « particularité » ou leur caractère plus ou moins localisé, nous donnent à réfléchir autrement sur l'idée d'émancipation en général, afin de la conserver, de l'amender et de l'enrichir. Voilà

en quoi ces émancipations particulières sont porteuses d'une certaine forme de « grandeur » (au-delà du fait qu'elles permettent à leurs protagonistes de se grandir ou de récupérer des qualités humaines niées).

L'émancipation des travailleurs, du travail ou par le travail

Le premier exemple nous est fourni par le politiste *Samuel Hayat*, qui se penche sur les pratiques politiques ouvrières en 1848. Car s'il y a un moment où le « combat pour l'émancipation » fait surgir de nouveaux rapports à soi, de nouvelles classes d'individus et des modalités inédites d'organisation sociale, c'est bien lors de la République démocratique et sociale de 1848. « L'histoire du concept d'émancipation au XIX^e siècle, c'est-à-dire l'histoire de la pensée de l'émancipation des travailleurs, est indissociablement l'histoire d'un mouvement qui a tenté de réaliser cette émancipation. » Afin de le démontrer, Samuel Hayat plonge dans trois idéologies qui ont été fédérées, entre 1830 et 1848, par la diffusion progressive de l'idée de l'« émancipation des travailleurs » : le républicanisme et son idée de l'« émancipation des peuples » ; le socialisme saint-simonien et son idée de l'« émancipation par la science sociale » (ayant eu une influence décisive sur le paradigme sociologique) ; l'associationnisme ouvrier, qui se saisit pleinement de l'idée de l'« émancipation des travailleurs ». Les partisans de la « République démocratique et sociale » reprennent le legs de ce combat émancipateur pour les droits, les capacités et la visibilité des travailleurs, avant qu'il ne soit transmis aux Communards. Le travail d'historicisation que propose Samuel Hayat est précieux : en situant les coordonnées idéologiques et temporelles dans lesquelles l'émancipation a acquis une de ses significations centrales, il nous montre également que le concept n'a pas évolué dans les « hautes sphères de la pensée ». Son évolution a été le fruit de luttes, de rapports de force, entre des classes et des groupes ayant des intérêts, des mobiles et des projets politiques différents.

Et c'est également d'émancipation des travailleurs que nous parle le philosophe *Emmanuel Renault*, en reprenant les principaux débats marxistes autour de la « libération du travail ». Renault part du même constat qu'Hayat, mais en le confrontant à la sédimenta-

tion, longue d'un siècle et demi de débats, de la pensée marxiste. L'émancipation des travailleurs, c'est bien la capacité des travailleurs de s'épanouir à travers leur rapport au travail, de participer à la définition des critères à travers lesquels le travail est pensé, organisé et évalué, de contribuer à la production d'une société plus juste et égalitaire. Et pourtant, l'idée de l'« émancipation du travail », ainsi comprise, a littéralement disparu de la critique sociale contemporaine. Comment l'expliquer ? L'utopie, affirme Renault, « se construit aujourd'hui le plus souvent contre le travail (utopie d'un monde sans travail), où à côté du travail (en visant des transformations sociales qui ne concernent pas directement le travail) ». Contre le travail : l'auteur montre les impensés et l'irréalisme de la thèse du « droit à la paresse » et de la réduction constante des temps de travail ; à côté du travail : il est ici question du revenu garanti, apparenté à une solution de fuite hors du salariat. Repenser l'émancipation du travail suppose, *in fine*, d'abandonner ces chimères afin de plonger au cœur de la pratique du travail elle-même.

Dans la tradition socialiste et marxiste, c'est la subordination salariale qui constitue l'aliénation par excellence, celle dont procèdent toutes les autres. Mais, malgré des réussites partielles ou temporaires, on ne peut pas dire que les tentatives de changer la nature de l'entreprise, que ce soit sous la forme de l'autogestion ou de l'étatisation, aient conduit à une pleine émancipation des travailleurs par les travailleurs. D'où l'intérêt des trois propositions formulées par *Armand Hatchuel*, longtemps directeur du Laboratoire de gestion de l'École des Mines, et *Blanche Segrestin*, qui y est professeure : 1) Reconnaître l'entreprise comme un projet de création collective qui ne se confond pas avec la société de capitaux ; 2) Créer une nouvelle société à « objet social étendu » ; 3) Définir le dirigeant de grande entreprise comme autorité habilitée à gérer au nom du bien commun et responsable de la solidarité équitable entre les parties de l'entreprise.

D'autres émancipations

Mais les rapports sociaux de production ne sont pas les seuls lieux où l'exploitation et la (possible) émancipation puissent émerger. L'émancipation est devenue, avec l'émergence progressive

du « social » comme champ de convergence du militantisme et du travail social, un mot-clé des politiques publiques locales. Le réseau des Centres sociaux de France, analysé par *Catherine Neveu*, en témoigne parfaitement. Avec la diffusion croissante d'une philosophie d'action publique inspirée de l'*empowerment* et de la capacité d'action des habitants, les centres sociaux affichent de plus en plus des ambitions « transformatrices » sur la réalité sociale. En plongeant, à l'aide d'une méthode rigoureusement ethnographique, dans un centre social de la région de Tours, l'anthropologue montre que l'ambition d'amener les habitants à critiquer les formes de domination dont ils sont les victimes se heurte à un ensemble de tensions et de contradictions. Davantage qu'à une posture émancipatrice, on est confronté à des formes de disciplinarisation des publics socialement défavorisés, posture qui engendre des réticences et des incompréhensions de la part des publics eux-mêmes. C'est l'occasion de montrer, de manière rigoureusement inductive, qu'imposer *ex cathedra* la « sortie des tutelles » est une opération qui, conceptuellement aporétique, n'est pas moins génératrice de tensions dans la pratique.

S'il est un lieu où la personne humaine se retrouve aliénée, dans l'attente à chaque instant de son émancipation, que ce soit sous la forme de la libération ou d'une éventuelle évasion, c'est bien évidemment la prison. En théorie, l'institution pénitentiaire française a une double mission : une mission d'exécution de la peine et une mission de préparation de l'insertion postpénale. Dans la pratique, montre parfaitement *Anne-Marie Fixot*, elle n'accomplit pour l'essentiel que la première. Focalisée sur sa fonction répressive, elle ne voit que le condamné et non la personne. Et, moins encore, la « personne totale », être à la fois biologique, psychologique et sociologique ». Les détenus subissent ainsi une double aliénation. Celle de la privation de liberté, bien sûr, mais aussi celle de la négation de leur personnalité. Or cette image réductrice, note Anne-Marie Fixot, affecte aussi malheureusement les surveillants qui sont trop souvent des « personnes réduites “à” et “par” leur fonction » sous l'appellation de « matons ». Que la prison devienne une machinerie à renforcer l'aliénation n'est pas une fatalité. De nombreuses expériences attestent qu'il est possible d'en faire une école d'émancipation, au moins pour de nombreux détenus, et d'éviter ainsi les taux de récidive particulièrement élevés

que connaît la France. Sans compter, aujourd'hui, la fabrication en série de radicalisés⁹.

Le dernier article de cette section, celui de *Christian Ruby*, porte sur les effets émancipateurs de l'œuvre d'art et de la pratique artistique. Le sujet de cette émancipation est bel et bien la figure du spectateur, dont Christian Ruby retrace l'histoire et met en lumière le potentiel proprement politique. En s'inspirant de la philosophie de Rancière, l'auteur montre que l'invention du spectateur au XVIII^e siècle coïncide avec l'invention d'une nouvelle manière d'être, où l'on peut, par l'entremise du rapport à une œuvre, se penser différemment et penser autrement son rapport à autrui. En ce sens, la figure du spectateur, malgré les dérives d'une interprétation normative visant à faire état d'une « bonne » ou d'une « mauvaise » manière de recevoir les œuvres, demeure centrale pour penser l'émancipation aujourd'hui, dans et au-delà de l'art.

L'Émancipation comme horizon

Arrivés au bout de ce dossier sur l'émancipation, nous retrouvons, enrichi espérons-le, le propos par lequel nous avons commencé. Autant il y a des émancipations particulières évidentes à conquérir, que ce soit dans le champ du travail, de l'entreprise, de la prison, par exemple, autant la perspective d'une Émancipation générale se dérobe dès qu'on essaie de la fixer. Trop de dimensions souvent contradictoires entrent alors en jeu. Elles ne peuvent s'ajouter et se compléter que prises toutes ensemble dans une idéologie politique générale, englobante. Que dans le cadre, jusqu'à il y a peu, d'une interprétation socialiste, libérale, communiste ou anarchiste de l'émancipation. Mais ces quatre grands discours politiques de la modernité voient leur puissance et leur fécondité symbolique se tarir un peu plus chaque jour. Voilà qui laisse présager un avenir assez sombre, tant les luttes sociales risquent d'avoir du mal à trouver une boussole. Voilà aussi ce qui confère une mission enthousiasmante aux sciences sociales, tant elles devront contribuer à l'avenir, par leur puissance d'obser-

9. Sur la prison, on lira le n° 40 de la *Revue du MAUSS semestrielle* (coordonné par Anne-Marie Fixot), « Sortir de la prison », 2^e sem. 2012.

vation et d'analyse, à l'émergence de nouvelles grammaires émancipatrices.

Le politiste *Audric Vitiello* s'y essaie dans le champ de l'éducation. Relever le pari de l'émancipation veut dire, selon lui, repenser en profondeur la place du maître et celle de l'élève, ainsi que la logique de la relation pédagogique. L'émancipation, dit-il, ne doit pas être réduite à la libération (c'est-à-dire « à un basculement entre deux états, deux statuts mutuellement exclusifs, deux situations radicalement différentes : entre domination et liberté, entre invasion et indépendance, entre sujétion et autonomie »), ni à la réalisation de ce que l'individu est déjà (car elle suppose toujours une transformation). Ce cadrage lui permet de penser les conditions sous lesquelles une pratique éducative *devient* émancipatrice : elle le devient à la condition de faire émerger chez ses acteurs un *ethos* critique, c'est-à-dire un penchant pour la déconstruction et la critique des normes communément admises. « Contre les tendances normalisatrices » et acquérir « un *ethos* d'autonomie » ne sont pas des dispositions que l'on peut acquérir et structurer en deçà de l'école ; le développement de cet *ethos* suppose une intervention extérieure (celle du maître), c'est-à-dire « un autre pouvoir exercé sur le sujet, afin de le déranger, de le décentrer vis-à-vis de ses repères habituels et de l'amener à adopter une posture nouvelle, active et réflexive, vis-à-vis de lui-même et du monde ». Voici à quelles conditions l'éducation devient émancipatrice.

À quoi pourrait ressembler 2050, se demande *Alain Caillé* ? Il y a selon lui trois grandes possibilités (sans compter leurs combinaisons) : 1) la radicalisation du néolibéralisme – qu'on peut analyser comme un totalitarisme à l'envers –, et une explosion vertigineuse des inégalités ; 2) le retour des formes totalitaires du xx^e siècle, juste customisées (comme avec Daech) ; ces deux scénarios sont catastrophiques, moralement, socialement, politiquement, économiquement et écologiquement ; 3) le seul scénario qui évite la catastrophe est celui du convivialisme, *i. e.* de la lutte planétaire contre l'*hubris*. On n'est pas obligé de le suivre jusque-là, mais on lui accordera peut-être que ce qui est prioritaire, aujourd'hui, c'est de s'émanciper du totalitarisme à l'envers néolibéral, et du retour du totalitarisme classique, que ce soit sous sa forme islamiste ou nationaliste.

Ce propos est conforté par l'analyse de *Francesco Fistetti* qui montre comment la perspective convivialiste est porteuse en puissance d'un nouveau « contre-mouvement », pour reprendre le vocabulaire de Karl Polanyi, non plus d'un mouvement de réencastrement dans le social de l'économique qui s'était autonomisé (émancipé serait-on tenté de dire) sous la forme du marché autorégulé, comme au sortir de la Seconde Guerre mondiale, mais d'un mouvement de réappropriation de la société par elle-même face au capitalisme rentier et spéculatif.

Sans prétendre conclure sur ces perspectives ouvertes d'émancipations plurielles, et pour conforter le scénario convivialiste, *Philippe Chaniel* suggère que l'émergence de nouvelles grammaires de l'émancipation invite à un retour critique sur le travail critique des sciences sociales pour appeler, en partie du moins, à nous émanciper des grammaires classiques de la dénonciation et de l'aliénation. Et si, se demande-t-il, ce travail critique bien compris consistait moins à « rendre la réalité inacceptable », pour mieux (prétendre) nous en libérer et nous en arracher, qu'à « rendre justice à ce qui est », à faire droit au trésor des possibles déposés au cœur des relations interhumaines, dans le « flanc » même de la société ? C'est dans cet esprit qu'il propose d'esquisser un plaidoyer pour un socialisme pratique et expérimental (et convivialiste) qui, en compagnie notamment de Gerald A. Cohen, John Dewey et Mauss, inviterait à un « idéalisme de l'action », indissociable d'une foi dans l'expérience ordinaire et la créativité de l'agir. Dans cette perspective, paradoxale, la question de l'émancipation consisterait alors moins à définir, d'abord, *de quoi* nous devons nous émanciper mais, en premier lieu, *ce que* nous visons à émanciper. Bref, qu'est-ce qui, dans ce que nous sommes, dans ce que nous faisons *déjà*, mérite d'être valorisé et libéré de ses entraves afin qu'il lui soit donné libre cours ? Le cycle du donner-recevoir-rendre, sans doute. Ou, plutôt, les multiples cycles de don qui tissent la trame de la vie en société.

En ce sens, ne s'agit-il pas avant tout d'émanciper ces capacités à donner à notre commune humanité et à notre commune socialité, laissées en friche ou réprimées, afin d'ouvrir le cercle de la réciprocité humaine pour que celles et ceux qui s'en trouvent exclus puissent apporter leur contribution singulière ? Dès lors,

une nouvelle grammaire de l'émancipation, du moins si l'on tente de la reformuler en clé de don, reposerait moins sur la rhétorique de l'autonomie des sujets – et son image des chaînes brisées et sa revendication interminable des droits individuels – que sur l'exigence d'une certaine qualité réciprocaire (et égalitaire) des relations interhumaines et des formes d'interdépendance qui nous lient.

Libre Revue

Hors dossier, mais prolongeant parfaitement les interrogations qui précèdent sur le statut de l'appel à l'émancipation on lira tout d'abord ce triptyque inédit de notre ami *Henri Raynal*, où se manifestent une nouvelle fois toute la richesse et la générosité de sa *Cosmophilie*¹⁰, tant dans sa critique du malentendu du désenchantement que dans son éloge de l'émerveillement. S'y dessine un chemin d'émancipation inédit, attaché, comme dans la contribution précédente, à rendre justice à l'inventivité à l'œuvre dans la Nature et dans les relations interhumaines.

Christian Laval propose quant à lui une remarquable mise au point, historique et analytique, sur la notion d'institution. Elle met en évidence un paradoxe apparent. Alors que la sociologie a longtemps pu être pensée comme la science des institutions, notamment dans la tradition durkheimienne-maussienne, l'humeur dominante chez les sociologues est devenue peu à peu de plus en plus anti-institutionnelle et anti-institutionnaliste. L'institution, c'est ce dont il faut s'émanciper. Chez les économistes critiques et hétérodoxes, au contraire, c'est la référence au cadrage institutionnel de l'économie qui permet d'amorcer la critique du modèle économique standard. Tous se considèrent peu ou prou institutionnalistes. L'évocation de l'institution, c'est ce qui permet de s'émanciper de l'économisme.

Mais qu'est-ce que cela veut dire, en définitive, en dernière instance, sortir de l'économisme, critiquer l'économie politique ? C'est la question que pose avec une nécessaire insistance *Richard Sobel* dans son commentaire des *Spectres de Marx*, de Jacques Derrida, ce livre qui, prenant appui notamment sur le célèbre chapitre du *Capital* consacré au fétichisme de la marchandise, voit

10. Le Bord de l'eau, Lormont, 2016.

des indéterminations, des traces, des disséminations, en un mot des spectres partout derrière les concepts apparemment anodins de marchandise, de valeur d'usage, et, bien plus encore, de valeur d'échange. Jusqu'à proposer de fonder non pas une ontologie mais une *hantologie* des catégories économiques. Ainsi, explique Richard Sobel, « Derrida revisite le projet de Marx en le poussant à la limite, là même où se joue selon nous tout le basculement d'une "économie politique critique" à une "critique de l'économie politique" entendue comme expérience des limites ».

Pousser à la limite, pourquoi pas ? Mais jusqu'où et quelle est-elle ? L'au-delà – ou l'en deçà – de l'économie, n'est-ce pas le don ? Non pas le don derridien, ineffable et introuvable, spectral, mais le don maussien, tout chargé de chair et d'ambivalences. Ce don qui fonctionne comme un opérateur de reconnaissance. C'est en ce sens, en tout cas, que s'en emparent *Alain Caillé* et *Thomas Lindemann* pour finir d'analyser – en se focalisant ici sur la lutte pour la reconnaissance entre États – la lutte pour la reconnaissance entre acteurs collectifs.

Dans une optique qui rejoint celle de Ricœur dans l'anti-utilitarisme. Un anti-utilitarisme jamais dit comme tel par le philosophe français mais qui, comme le montre parfaitement *Pierre-Olivier Monteil*, est en réalité une constante de son œuvre. Voilà qui méritait d'être explicité.

Résumés & abstracts

• Aurélien Berlan *Autonomie et délivrance*

La mise en place moderne de nouvelles formes de pouvoir, dites impersonnelles ou indirectes, implique de reprendre la réflexion sur la liberté. Car, avant d'être compris comme des vecteurs d'oppression, leur avènement a été vécu comme une libération à l'égard des contraintes traditionnelles. Implicitement, l'émancipation était donc conçue comme le fait d'*être déchargé* de ces contraintes ; c'est la liberté comme délivrance, vieux fantasme religieux qui aboutit au rêve marxiste d'un dépassement du « règne de la nécessité ». Inversement, s'émanciper des pouvoirs impersonnels implique aujourd'hui de *reprendre en charge* les tâches qu'on leur a déléguées ; c'est la liberté comme autonomie, comme indépendance matérielle, dont l'histoire nous montre qu'elle traverse également toute l'histoire de la liberté.

• *Autonomy and Release*

The contemporary rise of new forms of power described as impersonal or indirect requires a renewed analysis of the concept of freedom. For before they started to be seen as sources of oppression, their coming has been acclaimed as a liberation from traditional constraints. Implicitly, emancipation has been associated with the idea of being *released* from these constraints, hence the notion of freedom through release, an ancient religious aspiration which has been replayed through the marxist ideal of overcoming the “realm of necessity.” On the contrary, emancipation from impersonal powers today implies reclaiming precisely these activities which have been delegated to them: hence the concept of freedom as autonomy, self-sufficiency, a tradition which also pervades the whole history of freedom.

• Alain Caillé *De quelques 2050 possibles*

À quoi pourrait ressembler 2050 ? Il y a trois grandes possibilités (sans compter leurs combinaisons) : 1. La radicalisation du néolibéralisme – qu'on

peut analyser comme un totalitarisme à l'envers – et une explosion vertigineuse des inégalités. 2. Le retour des formes totalitaires du ^{xx} siècle, juste customisées (comme avec Daech). Ces deux scénarios sont catastrophiques, moralement, socialement, politiquement, économiquement et écologiquement. 3. Le seul scénario qui évite la catastrophe est celui du convivialisme, *i. e.* de la lutte planétaire contre l'*hubris*.

• *A Few Possibilities for 2050*

What could the year 2050 look like ? There are three major possibilities (without including the different combinations of those possibilities): 1. The radicalization of neoliberalism — which can be considered as an inverted totalitarianism— and a vertiginous explosion of inequalities. 2. The return of the different forms of 20th century totalitarianism (like with ISIS for example). These two scenarios are catastrophic, morally, socially, politically, economically and ecologically. 3. The only scenario which would avoid total catastrophe is that of convivialism, for example, a worldwide battle against *hubris*.

• **Alain Caillé et Thomas Lindemann** *La lutte pour la reconnaissance par le don entre acteurs collectifs (II)*

La lutte pour la reconnaissance thématifiée par Hegel ne concerne pas seulement les sujets individuels. Elle est tout aussi active entre États, nations et cultures. Mais on ne peut bien la comprendre qu'en croisant l'analyse de Hegel avec les découvertes de Marcel Mauss dans l'*Essai sur le don*. Individuels ou collectifs, les sujets luttent pour être reconnus comme des donateurs. Dans la deuxième et dernière partie de cet article, on s'intéresse à la lutte pour la reconnaissance entre les États.

• *The Struggle for Recognition through the Gift between Collective Actors (II)*

Hegel's analysis of the struggle for recognition between individuals needs to be extended to States, Nations and Cultures. To understand it properly, it should be combined with Marcel Mauss' discovery in *The Gift*. This article argues that what subjects (individual or collective) are aiming at, through this struggle, is to be recognized as givers, *i. e.* that their generosity and creativity be acknowledged. In the second and final part of this article we focus on the struggle for recognition between states.

• **Philippe Chaniel** *Rendre justice à ce qui est. Ou l'émancipation comme parturition*

Et si le travail critique consistait moins à « rendre la réalité inacceptable » qu'à « rendre justice à ce qui est » ? Dans cette perspective, paradoxale, la question de l'émancipation viserait alors moins à définir *de quoi* nous devons nous émanciper mais, d'abord, *ce que* nous visons à émanciper. Bref, qu'est-ce qui, dans ce que nous sommes, dans ce que nous faisons *déjà*, mérite d'être valorisé et libéré de ses entraves afin qu'il lui soit donné libre cours ? Pourrait alors se dessiner, à la suite de Marcel Mauss et de John Dewey, les voies d'un socialisme pragmatiste qui ne serait autre qu'un idéalisme pratique, selon lequel l'idéal d'émancipation ne peut se réaliser qu'en tant qu'il est l'idéalisation pratique du réel qui s'anticipe en lui.

• *Do Justice to Reality. Emancipation as Parturition*

And what if the real critical work consisted less of “rendering reality unacceptable” and instead “doing justice reality?” From this paradoxical perspective, the question of emancipation focuses less on defining what we should emancipate ourselves from and more on what we should focus on emancipating. In short, what is it within who we are, in what we *already* do, that is worthy of being considered valuable and freed from its shackles in order to let it flow freely? Could we delineate the path, following Marcel Mauss and John Dewey, of a pragmatic socialism (which is none other than a practical idealism), by which the ideal of emancipation cannot be realized as long as it is a real idealization practice in ones' self.

• **Déborah Cohen** *Peuple émancipé ou peuple à régénérer : les débats du moment révolutionnaire (1789-1795)*

Le XVIII^e siècle pense l'émancipation comme une action reçue et subie par l'esclave, par le mineur, ou alors comme l'action réfléchie d'un sujet bourgeois dégagé de « cette minorité devenue une seconde nature » que le despotisme aurait forgé au peuple. Or la Révolution exige, pour sa survie même, que le peuple soit affranchi de ses anciennes adhésions : les mœurs doivent être conformes à la liberté nouvelle. Il faut donc résoudre cette contradiction : diriger le peuple incapable de s'autoproduire comme sujet politique, mais faire en sorte que ce pouvoir extérieur ne ressemble pas à la tyrannie.

• *An Emancipated People or a People of Renewal: The Debates of Revolutionary Moments*

The 18th century thought of emancipation as an action received or suffered by the slave, the minor or alternatively, like a thoughtful action of the bourgeoisie, free of “that minority which has become second nature” that despotism would be forced on the people. As revolution requires for its own survival,

the people must be stamped with these ancient bonds: the traditions must once again conform to liberty. We must therefore resolve this contradiction: how to guide a people incapable of viewing themselves as political actors, but making sure that the external power does not resemble tyranny.

• **Thomas Coutrot** *À propos d'Imperium, de Frédéric Lordon. Encore un effort pour être internationaliste !*

Dans *Imperium*, Frédéric Lordon s'appuie sur Spinoza pour tenter de répondre à des questions cruciales : qu'est-ce qu'une communauté politique ? Peut-on viser une démocratie horizontale dénuée de domination étatique ? Peut-on penser un état postnational et démocratique du monde ? Que la politique de l'émancipation ne puisse prétendre éliminer toute verticalité, on peut en convenir facilement. Mais que la clôture nationale de la communauté politique soit indépassable, voilà une thèse fort embarrassante à l'heure de la crise écologique mondiale. Lordon montre ici un étonnant conservatisme politique, alors même qu'à rebours de l'usage qu'il en fait on peut trouver, chez Spinoza, d'utiles fondements pour penser l'émergence d'une communauté politique mondiale.

• *Concerning Imperium, by Frédéric Lordon. Another Effort to Become Internationalist!*

In *Imperium*, Frédéric Lordon relies on Spinoza to attempt to answer some crucial questions: what is a political community? Can we set our sights on a horizontal democracy devoid of State domination? Can we envision a postnational State and a democratic world? We can easily acknowledge the fact that the politics of emancipation can claim to eliminate all verticality. However, the most troubling thesis in this time of the worldwide ecological crisis puts forth the idea that the closure of the national political community is unsurpassable. Here, Lordon demonstrates an astonishing political conservatism, and even considering the opposing position with Spinoza, we find a useful foundation for contemplating the emergence of a worldwide political community.

• **Francesco Fistetti** *Le convivialisme, « contre-mouvement » du xx^e siècle*

Cet article est l'avant-propos du livre de Francesco Fistetti, *Convivialità. Una filosofia per il xx^e secolo* (à paraître). Il décrit la thèse de cet essai, selon laquelle l'actuel « contre-mouvement » au capitalisme financier et spéculatif est tout à fait nouveau par rapport au capitalisme industriel, tayloriste et fordiste, du xx^e siècle. Si les luttes du mouvement ouvrier d'alors ont produit un progrès normatif et élargi les droits de la citoyenneté aux

classes subalternes, dont l'État social ou l'État providence ont été la configuration institutionnelle paradigmatique, de même les mouvements sociaux de résistance au capitalisme mondialisé doivent expérimenter des modes de construction d'une démocratie civique et de domestication (*embeddedness* pour Polanyi) de la « bête sauvage » qu'est l'économie capitaliste financiarisée. Cela veut dire bâtir des espaces publics de communication et de mobilisation transnationaux inspirés par une grammaire morale nouvelle, dont l'impératif pratique fondamental est l'autolimitation des formes de vie qui seront donc frugales et conviviales.

• **Convivialism, the "Counter-Movement" of the 21st Century**

This article is the forward to the book by Francesco Fistetti, *Convivialità. Una filosofia per il XXI° secolo* (à paraître). This essay puts forth a thesis that argues that today there is a "counter-movement" against the financial capitalism completely new compared to industrial capitalism of the twentieth century. The struggles of the workers' movement of the twentieth century produced a normative progress and a broadening of citizenship rights to the subaltern classes, where the welfare state has been the institutional paradigmatic configuration. Likewise, the present social movements of resistance to globalized capitalism are obliged to engage in a path of experimental learning in order to construct a civic democracy and domesticate ("embed", as Polanyi would say) the "bête sauvage" of the capitalist financialised economy. This means building public spaces of transnational communication and mobilization whose categorical imperative is the self-limitation of life forms *i. e.* frugal and convivial institutions.

• **Anne-Marie Fixot La « loupe carcérale », miroir grossissant de la société française. Éléments de réflexion maussienne et convivialiste pour dépasser la crise actuelle du politique**

Le problème de l'efficacité du système carcéral français et de son rôle dans les processus de sortie de la délinquance interroge les manières d'agir et de penser le vivre ensemble. Il questionne la dimension politique d'une société qui se veut démocratique mais se montre frileuse et se réclame sécuritaire. Contrairement au modèle récent finlandais, au succès indéniable, les initiatives françaises en faveur de la réinsertion sociale des personnes condamnées restent éparpillées et sans suite. Sans un changement radical de perspective, soutenue par une politique globale qui, comme en Finlande, ferait le pari de la confiance et de la générosité, c'est-à-dire se fonderait sur la reconnaissance de la valeur de chacun, de soi et de l'autre, il est à craindre que les prisons, ce côté « sombre » de notre système démocratique, restent emblématiques d'un échec du vivre ensemble politique tel que l'imaginait Marcel Mauss ou que l'espère le convivialisme.

• *The “Prison Magifying Glass”, a Magnifier of French society. Elements of a Maussian and Convivialist Reflection to Overcome the Current Political Crisis*

The problem with the efficacy of the French incarceration system and its role in the rehabilitation from delinquency questions the manner in which we act and think about living together. It questions the political dimension of a society that wants democracy but remains fearful and demands security. Contrary to the Finnish model, an undeniable success, French initiatives favor reinserting ex-convicts into society, scattered about without any follow-up monitoring. Without a radical change in perspective supported by a global policy change which, like in Finland, gambles on the ideas of confidence and generosity, laying a foundation in the belief of the value of each, in the self and the other, the fear is that prisons, the dark side of our democratic system, will remain a failure of our lives in collectivity as imagined by the poetics of Marcel Mauss or the ideals which we hope to find in convivialism.

• **Armand Hatchuel et Blanche Segrestin** *Le divorce entre grandes entreprises et sociétés*

Les entreprises sont devenues l'un des rouages fondamentaux des sociétés contemporaines. Instaurer une entreprise conviviale constitue donc un préalable à toute société conviviale. Cela suppose de se départir des cadres théoriques et juridiques qui n'ont pas mesuré les conséquences de la formation des entreprises modernes. Les doctrines dominantes ont occulté la formation des entreprises et continué de penser les acteurs économiques comme des marchands individuels. L'article formule trois propositions pour que l'entreprise soit reconnue comme un projet de création collectif qui ne se confonde pas avec la société commerciale, et pour que les cadres de droit soient adaptés en conséquence. Avec ces trois propositions, une inflexion profonde pourrait être donnée non seulement à l'histoire des entreprises, mais à l'histoire des sociétés, dont elles constituent une force déterminante.

• *Divorce Between Large Companies and Societies*

Large companies have become one of the fundamental cogs in today's society. Establishing convivialist companies is a prerequisite to any convivialist society. This assumes that we must turn away from theoretic and judicial frameworks which have not taken into account the consequences of the formation of modern companies. The dominant modern doctrines obscure the formation, of companies and continues to think of economic actors as individual merchants. This article formulates three propositions which would allow companies to be recognized as collective creations which are not confused with commercial enterprises and a way for the legal frameworks to be adapted accordingly. With these three propositions a major redirection

can be given not only to the history of companies, but the history of societies which constitute a determinant force.

• **Samuel Hayat** *Républicains, socialistes et ouvriers face à l'émancipation des travailleurs (1830-1848)*

La Révolution de 1830 amène à la formulation de trois pensées où le mot d'émancipation joue un rôle central : la pensée républicaine, où l'émancipation est d'abord la souveraineté du peuple ; le socialisme, où elle passe par l'amélioration du sort des prolétaires par la science sociale ; dans le mouvement ouvrier naissant, l'émancipation est l'organisation des travailleurs. Au cours des premières années de la monarchie de Juillet, ces courants se rapprochent autour du mot d'ordre commun de l'association et dans l'expérience de la répression. Une nouvelle pensée de l'émancipation des travailleurs en émerge, et apparaît au grand jour au moment de la révolution de 1848. Elle fonde alors une interprétation de la République antagoniste à celle des républicains dits modérés : la République démocratique et sociale. Vaincue dans les urnes puis dans la rue, la République démocratique et sociale survit dans différents mouvements et réapparait en 1871, dans la Commune de Paris.

• *Republicans, Socialists and Factory Worker Facing the Workers Emancipation (1830 – 1848)*

The Revolution of 1830 brought about the formulation of three schools of thought where the word emancipation played a central role: the Republican school of thought where emancipation was first and foremost the sovereignty of the people; Socialism where emancipation was the amelioration of the destiny of the proletariat obtained through social engineering; the budding workers movement where emancipation was the organization of workers. Throughout the early years of the July monarchy, these waves closely surrounded the communal order of association and the shared experience of repression. A new train of thought about the emancipation of workers was emerging and appeared on the all important day of the 1848 revolution. This thought is the foundation of an interpretation of the Republic antagonistic to the Republicans seen as moderates: a democratic and social Republic. Defeated at the ballot box and then the streets, the democratic and social Republic survived during different movements and reappeared in 1871 in the "Commune de Paris."

• **Christian Laval** *Le destin de l'institution dans les sciences sociales*

L'interrogation sur les concepts qui pourraient servir à l'unification des sciences sociales, spécialement entre la sociologie et l'économie, ne peut

manquer de rencontrer la notion d'institution. Si l'on en croit aussi bien Durkheim que Mauss, l'institution est le fait social premier. Cette définition de la sociologie comme « science de l'institution » n'a pas eu la postérité espérée. Peut-être tendait-elle trop à restreindre l'institution à l'institué, ce qui a favorisé une sociologie de la conformité. On constate surtout, dans la seconde moitié du xx^e siècle, un chiasme entre une critique des institutions, du côté de la sociologie, et le recours fréquent et divers à la notion d'institution, du côté de l'économie. L'unité de la science sociale suppose de remettre au centre de l'analyse l'institution comme création historique dans tous les domaines de l'activité collective.

• **The destiny of social science institutions**

Questions about the concepts which could serve to unify the social sciences, especially sociology and economy, cannot escape the notion of institution. If we believe Durkheim and Mauss, the institution is the first social reality. The definition of sociology as “the science of institutions” has not been passed down as hoped. Maybe this definition reaches to restrain the institution too much by favoring a sociology of conformity. One can note during the second half of the 20th century, a chiasmus between the critique of institutions from the sociological side and the frequent and diverse appeals to the notion of institution from the economic side. The unification of the social sciences suggests putting the analysis of the institution back in the center as a historical creation in all areas of collective activity.

• **Gustave Massiah *Stratégies des mouvements et projet d'émancipation***

La situation mondiale semble désespérante. Des courants idéologiques réactionnaires et des populismes d'extrême droite sont de plus en plus actifs. Ils ont mené une offensive idéologique qui a préparé le tournant néolibéral. Cette offensive ne s'est pas complètement imposée. Les points de vue qui prônent l'émancipation restent forts. On peut même estimer que la violence des courants réactionnaires et conservateurs vient de ce qu'ils sentent que les sociétés leur échappent. Elles vivent des révolutions profondes mais inachevées : celles des droits des femmes, des droits des peuples, du numérique, de l'urgence écologique. L'émergence des nouvelles formes d'engagement en témoigne. *Que faire ?* La réponse implique de répondre aux urgences dans le court terme et d'inscrire la réponse à l'urgence dans un projet alternatif de long terme.

• ***Movement Strategies and Emancipation Projects***

The global situation seems desperate. Reactionary movements and the extreme populism of the Right are more and more active. They have created

an offensive ideology which has in turn created a neoliberal shift. This offensiveness has not completely imposed itself. The points of view which advocates emancipation remains strong. One can even observe that the violence of these reactionary and conservative movements come from this sense that society is getting away from them. They are living deeply rooted revolutions that remain uncompleted: that of women's rights, human rights, electronic and digital rights and urgent ecological rights. The emergence of different forms of engagement testify to that. *What should we do?* The response includes an urgent response in the short term and incorporates an emergency response in an alternative plan for the long term.

• **Jean-Claude Michéa** *Droit, libéralisme et vie commune*

Le projet libéral est celui d'une *société* où chacun pourrait vivre « comme il l'entend » – libre, dès lors, de faire ce qu'il veut de son corps, de son temps ou de son argent – et dont l'État devrait seulement veiller à ce que la liberté des uns ne nuise pas à celle des autres. À ce titre, il ne reconnaît donc que la *vie privée*, dont il n'a rien à dire, et la *vie publique*, réglée par la seule instance du Droit abstrait et « axiologiquement neutre ». C'est ainsi l'idée même de *vie commune*, toujours suspecte de réintroduire une idéologie du Bien, qui finit par disparaître au profit de la seule coexistence pacifique d'individus supposés « mutuellement indifférents ». Mais sans une référence *minimale* à l'idée de monde commun, peut-on encore parler de « société » ?

• *Law, Liberalism and Communal Life*

The liberal project is one of a society where everyone can live “as he sees fit” — free from the moment where he can do as he wishes with his body, his time or his money— where the State's only role is to make sure that one's freedom doesn't become a nuisance to the freedom of others. In this capacity, the State recognizes that they have nothing to say about one's “private life,” and that “public life” is regulated by a single instance of abstract law and is “axiologically neutral.” It is in this manner that even the idea of communal life, always suspected of reintroducing the ideology of Good, ends by disappearing to the benefit of the single peaceful coexistence of individuals assumed to be “mutually indifferent.” However, without at least reference to the idea of communal life, can we still speak of “society?”

• **Pierre-Olivier Monteil** *Pertinence et limites de la raison utilitariste, sous le prisme de Paul Ricœur*

Lecteur de la tradition utilitariste, Ricœur fait sien le principe de proportionnalité, lorsqu'il s'applique à la peine rapportée au délit. Mais ce souci doit être complété, selon lui, par celui de la réinsertion. Plus généralement,

la logique de l'échange social doit corriger la réciprocité par la générosité. Quant à la visée du bonheur du plus grand nombre, chère à Bentham, Ricœur y voit un grand danger car elle conduit à justifier le malheur de la minorité.

• *The Importance and Limits of Utilitarian Reason Under the Prism of Paul Ricoeur*

As a reader of the utilitarian tradition, Ricœur agrees with the principle of proportionality, when it is applied to punishment and to offence. But this concern has to be completed by the aim of reinsertion. More broadly, the logics of social exchanges must balance reciprocity by generosity. To Ricœur, aiming at happiness for the majority is a great danger, as it may justify doing evil to the minority.

• **Catherine Neveu** *Un projet d'émancipation à l'épreuve de sa mise en pratiques*

Il s'agit ici de s'attacher à saisir des pratiques mises en œuvre au nom de l'émancipation dans le réseau des centres sociaux, ainsi que les paradoxes et tensions qui en découlent. De quelles interprétations et appropriations le projet émancipateur et de conscientisation porté par la notion de « pouvoir d'agir » est-il l'objet dans un contexte local ? Les modalités d'appropriation et de mise en œuvre localisées d'un tel projet restent paradoxales. On verra comment certaines de ces actions entrent en tension avec l'objectif de convivialité assigné à des activités, mais aussi à quel point des salarié(e)s entretiennent des relations complexes avec les enjeux d'émancipation, que ce soit à raison d'un manque de formation ou de questionnements quant au rôle politique des centres sociaux.

• *A Project of Emancipation Withstanding the Test of its' Application*

The suggestion here is the attachment to grasping the practices instituted in the name of emancipation within the network of social centers, as well as the paradoxes and tensions that ensue. Which interpretations and appropriations does the project providing emancipation and awareness brought by the notion of "empowerment" is it the object in a local context? The modalities of appropriation and the localized implementation of such projects remain paradoxical. We can see how certain of these actions are in tension with the objective of conviviality given to activities, but also at what point employees maintain complex relationships where the stakes are emancipation, whether it is for the reason of a lack of training or questioning the role of politics in social centers.

• **Henri Raynal** *Comprendre ce que l'on voit*

Capable de décrypter les lois physiques et de les utiliser dans ses appareils, l'homme est génial. L'histoire des inventions est passionnante. Son intérêt pédagogique est évident. D'autant plus que les lois mises à profit sont celles de la Totalité cosmique. Le génie humain est greffé sur celui de l'Univers. Nous avons laissé s'étioiler l'étonnement, l'émerveillement. Réagissons (ne serait-ce qu'au bénéfice de l'enseignement). Rien n'est plus aisé : l'industrie s'est mise délibérément à l'école de la nature et s'inspire de ses extraordinaires trouvailles techniques.

• *Understanding what we See*

Capable of decyphering physical laws and using them in their devices, man is great. The history of inventions is fascinating. The pedagogical interest is evident. Even more than that, the laws that are favored are those of the cosmic Totality. The human genius is attached to that of the Universe. We have let amazement and wonderment wither. We should react (it wouldn't just be for the benefit of teaching). Nothing could be more natural: industry learning from nature and inspiring extraordinary technical discoveries.

• **Emmanuel Renault** *Émanciper le travail : une utopie périmée ?*

Cet article part du constat que le renouveau des pensées de l'émancipation se fait généralement au détriment du travail. Alors que le mouvement ouvrier avait cherché à donner une expression théorique et politique au souhait de travailler non pas seulement moins, mais aussi dans des conditions plus justes et plus libres, l'émancipation est généralement pensée aujourd'hui ou bien contre le travail, ou bien à côté du travail. Dans une première partie, on s'interroge sur les présuppositions et les implications de ce refus de prendre en charge ce qui reste pourtant, aujourd'hui encore, l'une des sources du souhait utopique d'un monde meilleur : l'espoir de pouvoir travailler de manière plus satisfaisante. Dans une seconde partie, on cherche à reconstruire les processus qui ont conduit la gauche, de ses versions les plus réformistes à ses versions les plus anticapitalistes, à abandonner la critique transformative du travail et à laisser l'utopie du travail aux discours managériaux, en se rendant ainsi incapable d'affronter les défis politiques (dont la « loi travail » donne une illustration récente) posés par les transformations néolibérales du travail.

• *Emancipating Work: An Expired Utopia ?*

This article departs from the observation that the renewal of emancipation theory is generally made to the detriment of work. While the workers movement sought to give expression to the theoretical and political wishes of workers to not only work less, but also to work under free and just conditions, today emancipation is generally thought to be against work, or as an

aside to work. Firstly we question the presupposition and the implication of the refusal to take into account what once was, and still is today, one of the greatest wishes for a better, more utopic world: the desire to work in a more satisfying way. Secondly, we sought to reconstruct the processes instituted by the left, from their most reformist versions to their most anti-capitalist, to abandoning the transformative critique of work and to leaving the idea of utopia at work to the managerial discourse, while leaving ourselves incapable of confronting the political challenges (the most recent illustration being that of the “loi travail”) posed by the neoliberal transformations of work.

• **Christian Ruby** *Émancipations du spectateur d'art d'exposition*

Il est nécessaire de reprendre la question de l'émancipation à l'égard de la figure du spectateur d'art d'exposition. Autant parce que le thème de l'émancipation appartient au champ de l'esthétique dès sa constitution que parce que l'« émancipation » s'y entend aussi dans les quatre sens advenus depuis les Lumières : en sus des sens juridique et historien, le sens prêté par les Lumières (l'émancipation par la critique) est battu en brèche par un autre sens acquis au sein des philosophies de l'histoire (l'émancipation critique), puis dans la signification prêtée par l'école de Francfort et, enfin, dans l'émancipation-subjectivation à la Jacques Rancière. L'intérêt du travail de ce dernier est de souligner que, lorsqu'on parle de l'émancipation-subjectivation, il ne s'agit ni de changer de place afin de mieux voir le spectateur, ni de le changer de place, de l'agiter ou de déplacer son corps ailleurs, ni d'échanger le point de vue du spectateur pour un autre point de vue.

• *The Emancipation of the Art Exhibition Spectator*

It is necessary to take up the question of emancipation in regards to the spectator of art. As much because the theme of emancipation belongs to the esthetic field from its very beginnings as because the term “emancipation” has been used here according the four ways defined since the Enlightenment: from a legal and historical sense, the sense lent by Enlightenment thinkers (emancipation through critique) and countered in another sense of knowledge at the heart of philosophy and history (critical emancipation), next by the significance given the term by the Francfort school and finally in the sense of emancipation-subjectification according to Jacques Rancière. The interest in working within the last school of thought is to highlight the fact that once we speak of emancipation-subjectification, it is neither required to change position to better see the spectator nor to change the place of, disturb or move his body elsewhere, nor change the point of view of the spectator for another point of view.

• **Richard Sobel** *L'institution « spectrale » de la Marchandise. À propos de la fantomatisation de Marx par Derrida*

Dans *Spectre de Marx* (1993), Derrida propose une interprétation de l'ontologie sociale de Marx à partir de la notion de « spectre », élaborant ainsi une « hantologie » qui fait la « différance ». L'article revient d'abord sur le point nodal de cette déconstruction, à savoir l'analyse derridienne de l'énigme de la marchandise, cette « chose sensible-suprasensible » décrite dans le livre I du *Capital*. L'article défend ensuite la thèse suivante : Derrida va jusqu'au bout de la déconstruction de l'ontologie substantialiste propre à la critique de l'économie politique marxienne, là où sans doute Marx s'était arrêté en chemin et là où s'arrêtent sans doute aujourd'hui les approches « constructivistes » de la valeur. À défaut d'en respecter la lettre, Derrida prétend ainsi faire vivre aujourd'hui tout l'esprit de Marx.

• *The Spectral institution of the Marchandise. Concerning the phantomization of Marx by Derrida*

In *Specters of Marx* (1993), Derrida offers a lecture of marxian social ontology by exploring the philosophical concept of "specter," and thus by developing a "hauntology" that makes all the "differance." This article returns first to the main point of this deconstruction: the Derridean analysis of commodity's enigma, this "sensitive-supra sensitive thing" described in the book I of *Capital*. This article defends then the following thesis: Unlike Marx, and even present constructivist approaches of economical value, Derrida radicalizes the Critique of Political Economy. Derrida claims to bring the "spirit" of Marx to life for us today.

• **Federico Tarragoni** *L'émancipation dans la pensée sociologique : un point aveugle ?*

On tend à définir la sociologie comme une science des régularités sociales qui, telles des contraintes préexistant à la vie individuelle, en délimiteraient l'espace de possibilité. Or cette définition fait de l'émancipation un point aveugle. Dans leur construction d'une science du social, et par-delà les divergences profondes entre traditions française et allemande, les pères fondateurs de la discipline ont saisi tant l'impensé que la nécessité de le questionner. Comment un individu dont la pensée, l'action et le jugement dépendent *in fine* de la vie sociale peut-il aspirer à s'émanciper, c'est-à-dire à s'affranchir de ces mêmes contraintes sociales qui, transformées en tutelles, enrégimentent sa vie psychique et pratique ? Ce qui ressort des analyses durkheimiennes de l'individualisme, des développements wébériens sur la vie subjective de la domination, des excursus simméliens sur la liberté, c'est une commune ambition : construire la sociologie non pas comme une science de la *détermination* de l'agir humain, mais comme un savoir de l'*articulation* du social et de l'individuel dans les faits humains.

• *Emancipation in Sociological Thought: a Blind Spot?*

We tend to define sociology as a science of social regularities which, like some preexisting constraints in an individual's life, define the space of possibilities of individual action. However, this definition implies that emancipation is not thinkable. In their construction of a social science, and beyond the deep divergence between the French and German traditions, the founding fathers of the discipline grasped the un contemplated as much as the necessity to question. How can an individual whose thinking, action and judgment depend on the social life, aspire to be emancipated from it, or in short, to overcome the social constraints which transform into guardianship regimenting his psychic and practical life? Durkheimian approach of individualism, Weberian developments on the subjective life of domination and Simmelian ideas on liberty have a common ambition: to construct a sociology which is not focused on how social phenomena determine human action, but on the *articulation* of the social and of individual human facts.

• **Audric Vitiello** *L'autonomie en devenir. L'émancipation comme (trans)formation infinie*

L'émancipation doit être pensée non à l'écart, mais à partir de l'éducation. L'autonomie exige non seulement la libération des dominations extérieures, mais aussi et surtout la formation d'une subjectivité animée d'un certain *ethos*, d'un certain rapport à soi et au monde, caractérisé par l'activité, la réflexivité et la créativité. Or cet *ethos* peut être favorisé par divers vecteurs éducatifs, en particulier par la constitution d'espaces sociaux alternatifs, d'hétérotopies susceptibles de produire des effets de décentrement et de contre-socialisation. L'autonomie apparaît alors comme une conquête incertaine et inachevée, toujours à reprendre et à prolonger, à travers un processus dynamique, animé par une tension agonique entre éducation et émancipation, de formation et d'autotransformation de la subjectivité.

• *The autonomy in Becoming. Emancipation as the (Trans)Formation of the Infinite*

Emancipation must be thought of not separately, but as a part of education. Autonomy requires not only freedom from outside oppression, but also and above all the formation of a subjective animation of a certain *ethos*; of a certain relationship to yourself and the world, characterized by activity, reflexivity and creativity. Yet, this *ethos* can be favored by diverse educational vectors, in particular by the construction of alternative social spaces, heterotopies susceptible of producing a decentralizing effect and contra-socialization. Autonomy appears as an uncertain and unfinished conquest, always in need of restarting and prolongation across a dynamic process, animated by a painful tension between education and emancipation, and of the formation and self-transformation of subjectivity.

• **Paul Zawadzki** *Le Discours de la servitude volontaire d'un siècle à l'autre. Verticalité, horizontalité, intersubjectivité*

Le *Discours de la servitude volontaire*, d'Étienne de La Boétie, a souvent été lu par les critiques du totalitarisme. Le renversement du regard qu'il opère est crucial pour penser nombre de phénomènes tragiques du siècle passé. Aujourd'hui, nous pensons que c'est du contraste entre : 1) la chaîne verticale de la tyrannie et ; 2) l'horizontalité de l'amitié politique que peut surgir une compréhension critique du politique pour la démocratie à construire. La première décrit un monde massifié qui fonctionne à l'instrumentalisation généralisée, sans communication ni confiance, au plus loin de l'esprit du don. La seconde trace les contours de la société politique des « tous uns » : un monde rendu humain par l'intersubjectivité, la connaissance, la reconnaissance et l'entre-connaissance.

• *The Discourse of Voluntary Servitude from One Century to Another. Verticality, Horizontality and Intersubjectivity*

Written by Étienne de La Boétie, the *Discours de la servitude volontaire* has often been viewed by critics of totalitarianism. His shift in analysis of domination is very precious for the analysis of many tragic events of the past century. Today, we believe that the contrast between 1. the vertical chain of tyranny and 2. horizontality of political friendship brings us important understanding for democracy building. The first one describes a world where everyone becomes a thing for each other, a society without communication and without trust, in opposition to the spirit of the gift. The second traces the outlines of the political society of "tous uns," a world humanized by intersubjectivity and mutual recognition.

@ >>> Pour commander la version numérique :

- Vous pouvez commander la version complète de la revue au format PDF au prix de **15 €** en cliquant sur le lien ci-contre l :

1. Ce lien vous amènera sur le site sécurisé de Paypal™ où vous pourrez régler votre achat par carte bancaire (ou avec votre compte Paypal si vous en avez un), vous recevrez ensuite par mèle un lien vers un serveur sécurisé pour y retirer le fichier PDF de la revue.