

L'émancipation, hier et aujourd'hui

Perspectives françaises et québécoises

Sous la direction de
GAËTAN TREMBLAY

Préface de
Jacques Beauchemin



Presses de l'Université du Québec

L'émancipation, hier et aujourd'hui

**Perspectives françaises
et québécoises**

PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC
Le Delta I, 2875, boulevard Laurier, bureau 450
Québec (Québec) G1V 2M2
Téléphone: 418-657-4399 • Télécopieur: 418-657-2096
Courriel: puq@puq.ca • Internet: www.puq.ca

Diffusion / Distribution :

CANADA et autres pays

PROLOGUE INC.
1650, boulevard Lionel-Bertrand
Boisbriand (Québec) J7H 1N7
Téléphone: 450-434-0306 / 1 800 363-2864

FRANCE

AFPU-DIFFUSION
SODIS

BELGIQUE

PATRIMOINE SPRL
168, rue du Noyer
1030 Bruxelles
Belgique

SUISSE

SERVIDIS SA
Chemin des Chalets
1279 Chavannes-de-Bogis
Suisse



La Loi sur le droit d'auteur interdit la reproduction des œuvres sans autorisation des titulaires de droits. Or, la photocopie non autorisée – le « photocopillage » – s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels. L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit le développement massif du « photocopillage ».

L'émancipation, hier et aujourd'hui

Perspectives françaises et québécoises

Sous la direction de
GAËTAN TREMBLAY

Préface de
Jacques Beauchemin

2009



Presses de l'Université du Québec

Le Delta I, 2875, boul. Laurier, bur. 450
Québec (Québec) Canada G1V 2M2

*Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec
et Bibliothèque et Archives Canada*

Vedette principale au titre :

L'émancipation, hier et aujourd'hui : perspectives françaises et québécoises

Textes présentés lors d'un colloque organisé en hommage à Jean-Guy Lacroix
et tenu à l'Université du Québec à Montréal les 5 et 6 févr. 2008.

Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 978-2-7605-2413-2

1. Pouvoir (Sciences sociales) - Québec (Province) - Congrès. 2. Pouvoir (Sciences sociales) -
France - Congrès. 3. Égalité (Sociologie) - Congrès. 4. Autonomie - Congrès.
I. Tremblay, Gaétan, 1946- . II. Lacroix, Jean-Guy, 1945- .

HN110.Q8E42 2009 303.3'309714

C2009-941305-1

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada
par l'entremise du Programme d'aide au développement
de l'industrie de l'édition (PADIE) pour nos activités d'édition.

La publication de cet ouvrage a été rendue possible
grâce à l'aide financière de la Société de développement
des entreprises culturelles (SODEC).

Intérieur

Mise en pages : INFOSCAN COLLETTE-QUÉBEC

Couverture

Conception : RICHARD HODGSON

1 2 3 4 5 6 7 8 9 PUQ 2009 9 8 7 6 5 4 3 2 1

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés

© 2009 Presses de l'Université du Québec

Dépôt légal – 2^e trimestre 2009

Bibliothèque et Archives nationales du Québec / Bibliothèque et Archives Canada
Imprimé au Canada

En hommage à Jean-Guy Lacroix.



PRÉFACE

Penser l'émancipation à l'heure où se dérobe le pouvoir

Jacques Beauchemin

Directeur du Département de sociologie, Université du Québec à Montréal

On ne peut que saluer l'idée d'un colloque se donnant l'émancipation pour thème. Il n'empêche que ceux et celles qui ont répondu à l'invitation des organisateurs ont peut-être éprouvé un brin d'étonnement à se voir convier à traiter d'un thème apparemment aussi usé alors que les sciences humaines semblent tout entières absorbées par les questions plus rutilantes que proposent les théories de la postmodernité ou les études postcoloniales. Les formes contemporaines de l'individualisme, la refondation de la citoyenneté et la reviviscence de la société civile, la question de la reconnaissance sociale ou encore la production d'une culture planétaire appuyée sur les nouvelles technologies de l'information ne constituent-elles pas de plus attrayants sujets de colloques? Mais derrière le brillant de la nouveauté, ne retrouve-t-on pas toujours les questions que soulève notre modernité, sans jamais pouvoir les clore, de la liberté, des forces qui s'érigent devant elle et de la responsabilité qu'elle engage vis-à-vis de la marche du monde? Mais n'est-ce pas une autre manière de poser la question de l'émancipation et de rappeler son infatigable nouveauté?

Penser la question de l'émancipation équivaut à revisiter l'essentiel du projet de la société moderne. Plusieurs des contributeurs à ce colloque le montreront, chacun à sa manière, au fil des pages qu'on va lire. Je voudrais, pour ma part, profiter de l'occasion qui m'est offerte par les organisateurs de ce colloque pour tenter de cerner le défi que me paraissent devoir affronter aujourd'hui les forces de l'émancipation. J'aimerais dégager à grands traits, et en m'autorisant malheureusement certains raccourcis, l'essentiel de cet étrange phénomène qui fait en sorte que l'émancipation soit à la recherche d'un adversaire qui se dérobe.

1. QUAND LE POUVOIR DISAIT SON NOM

Ce que la société moderne pose de radicalement nouveau dans l'histoire des sociétés humaines, c'est cette idée révolutionnaire selon laquelle la pratique du sujet comme celle de la société s'oriente dorénavant à la boussole de l'émancipation. Ce projet éthico-politique se déploie sur tous les registres de l'agir. Dans la sphère économique, le sujet n'est plus enchaîné à sa condition de départ et peut améliorer son sort. Dans la sphère politique, ce sujet est porteur de droits qu'il pourra faire valoir. Mais c'est parce que les forces de l'émancipation ainsi libérées seront constamment entravées par la réalité de l'exploitation de la force de travail dans l'économie et par l'exercice à géométrie variable du droit à l'égalité que toute l'histoire de la société moderne peut être relue à l'image de l'injonction qui lui serait faite de respecter ses engagements vis-à-vis de l'émancipation promise.

L'élan émancipatoire des modernes est mû par deux puissants vecteurs politiques : la liberté et l'égalité. La liberté incite l'acteur à «commencer quelque chose dans le monde», pour le dire comme Arendt. L'égalité dégage, quant à elle, l'extraordinaire potentiel émancipatoire qui pourrait loger tout entier dans cette question qu'adresse l'acteur à la société, «pourquoi pas moi?». Cette question radicale fonde l'essentiel de la dynamique émancipatoire moderne, cela parce qu'elle conjoint dans son exigence la liberté et la justice. Si d'autres peuvent «commencer quelque chose dans le monde» en y déployant la puissance de leur liberté, pourquoi pas moi? Ces forces qui récusent l'égalité m'arrachent ce cri «c'est injuste!» dont Paul Ricoeur dit qu'il résume à lui seul notre «première entrée dans la région du droit¹». C'est pourquoi la question de l'émancipation est indissociable de celle de l'égalité.

Penser la question de l'émancipation aujourd'hui, c'est devoir analyser les mutations du rapport au pouvoir depuis les promesses déçues d'égalité de la modernité naissante jusqu'aux formes contemporaines de la lutte sociale qui la prennent encore pour objet, de manière à dégager les figures successives de la domination et des formes de lutte qu'elles ont engendrées. C'est que cette promesse d'égalité, les acteurs sociaux n'y ont jamais renoncé, cela au point où les combats menés en son nom constituent la trame même de la dynamique politique moderne. C'est adossées à cet horizon que ne cessent de se réarticuler depuis nos trois siècles de modernité les luttes sociales dans lesquelles se sont activés les hommes et les femmes qui n'ont pas

1. RICOEUR, Paul. 1995. *Le Juste 1*, Paris, Éditions Esprit, p. 11.

désespéré de voir se réaliser le projet d'un monde de justice. Les illusions d'hier sont peut-être mises à mal, mais c'est toujours des mêmes mots que résonne la lutte des modernes et sous les mêmes drapeaux que s'avance cette revendication obstinée en faveur de l'égalité. C'est parce que l'émancipation est l'horizon du projet moderne que l'égalité est au fondement de toutes les luttes sociales.

C'est parce que les forces qui se dressent devant l'égalité ne peuvent se dérober au regard que le pouvoir est repérable en ses lieux propres dans la société moderne. C'est dire alors que la question de la visibilité du pouvoir est cruciale du point de vue des luttes qui entendent le dénoncer. Si cela est vrai, nous sommes au cœur du questionnement contemporain portant sur l'émancipation. La question consiste en effet à savoir si les formes actuelles sous lesquelles se donne le pouvoir offrent encore prise à la critique qui jadis le débusquait en ses repères et le reconnaissait dans la figure du bourgeois et du dictateur. Penser l'émancipation aujourd'hui c'est alors devoir refaire l'histoire des modes d'être du pouvoir dans la société moderne de manière à prendre la mesure de l'immense problème devant lequel se trouvent les luttes actuelles d'un pouvoir anonyme et insaisissable.

2. LA TRANSFORMATION DU CAPITALISME ET L'ÉLOIGNEMENT DU POUVOIR

Le marché constitue l'institution centrale du système économique dont les révolutions bourgeoises vont asseoir l'armature juridique et idéologique. L'acteur qui y déploie son activité est appelé à l'émancipation alors que le libéralisme naissant l'invite à entreprendre et à s'enrichir. Cette invite est d'autant plus légitime que l'idéologie libérale associe le bonheur individuel et collectif sous le postulat selon lequel ce dernier découle du cumul des entreprises émancipatoires individuelles². Les révolutions bourgeoises posent donc à la fois la légitimité du capitalisme en tant que mode de production et celle de l'acteur qui entreprend d'y inscrire ses visées émancipatoires. Le droit de propriété et ce que le marxisme désignera plus tard sous la figure de l'idéologie bourgeoise fondent la légitimité de cette visée.

2. Parmi une multitude d'ouvrages portant sur cet aspect, on lira avec profit VACHET, André. 1988. *L'idéologie libérale: l'individu et sa propriété*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa.

La question qui nous occupe ne consiste pas dans les effets sociaux de l'émancipation économique du capitaliste dont nous savons qu'elle repose sur l'extorsion du surtravail. L'essentiel réside dans le fait que la société moderne libère, sur le registre économique, un potentiel émancipatoire, celui du bourgeois, dont l'un des effets les plus déterminants tient au fait de rendre visible le lieu d'un pouvoir. Il est dès lors possible de reconnaître dans l'émancipation de la classe bourgeoise la source de la domination et de l'exploitation de la classe ouvrière. C'est dire que l'émancipation de la bourgeoisie s'ouvre en même temps à la critique du pouvoir qu'elle exerce du fait de sa course à l'émancipation qui consiste évidemment dans le profit.

La bourgeoisie pourra poursuivre son projet émancipatoire mais elle ne pourra le faire qu'en rendant visible le pouvoir qu'elle exerce sur la société et, au premier chef, sur la classe ouvrière. Cette observation apparemment banale est pourtant d'une grande importance quant aux formes contemporaines de la domination et des projets d'émancipation qui entendent la briser si l'on considère cela essentiel que le capitalisme naissant ne pourra dissimuler bien longtemps les mécanismes inégalitaires qui le fondent non plus que l'identité de la classe qui tire les bénéfices de ce système. L'idéologie bourgeoise travaille à masquer la lisibilité de ce système économique et à justifier le profit, mais nous savons du haut de l'histoire qu'elle n'y parviendra qu'imparfaitement. Le mouvement ouvrier, qui naît dès le *xix*^e siècle, témoigne de l'impuissance dans laquelle se trouve cette idéologie à contenir la critique du mouvement ouvrier qui démasque, derrière l'apparente neutralité de l'ordre du monde capitaliste, la figure d'un pouvoir qui ne dit pas son nom. La société capitaliste fonde un pouvoir. Mais, parce qu'elle est impuissante à en dissimuler les fondements, elle appelle en même temps à contrer l'émancipation du bourgeois par celle de l'ouvrier.

La question de l'émancipation consiste alors à se demander si les transformations contemporaines du capitalisme et de la classe bourgeoise elle-même à travers ce qu'on pourrait appeler leur virtualisation n'ont pas pour effet de dérober au regard les lieux du pouvoir et l'identité d'une *overclass* anonyme et embusquée derrière le discours naturaliste d'une mondialisation se faisant toute seule.

Le capitalisme mondialisé produit ainsi deux effets conjugués qui résultent dans une déréalisation touchant à la fois le capitalisme lui-même, naturalisé et sur pilotage automatique, et une bourgeoisie sans visage et sans domicile d'attache. Il importe de prendre la mesure de cette mise à distance du pouvoir du capital et du brouillage qu'elle produit. Alors que s'estompe la figure de la bourgeoisie « nationale »

et que le capital lui-même échappe aux frontières, alors que sa composante financière et spéculative supplante les formes plus conventionnelles de l'investissement productif et que sa circulation régulée informatiquement n'est que pure abstraction, s'éloigne en même temps la capacité collective de reconnaître le pouvoir dans son lieu propre. La critique s'échine à débusquer là où logerait le cœur du système à abattre et s'épuise dans l'identification de cette fameuse *overclass* dont on ne sait plus comment l'atteindre par nos luttes. C'est un constat partagé, la mondialisation excentre les lieux du pouvoir en vidant l'État-nation des pouvoirs de régulation dont il avait jusqu'ici le quasi-monopole. Mais elle a aussi pour effet d'éloigner les acteurs sociaux des sources de la domination et de brouiller les pistes qui conduisaient plus sûrement jadis au repaire de ceux qui l'exerçaient.

3. LA TRANSFORMATION DE L'IDÉAL CITOYEN ET LA DIFFRACTION DU POUVOIR

Nous venons d'évoquer le phénomène selon lequel le capitalisme et les relations de pouvoirs qu'il instituait aux premiers jours de la société moderne ont eu pour effet de rendre visible le pouvoir. En ce sens, la modernité naissante pose en face des forces de l'émancipation la figure d'un pouvoir à critiquer. Sur un autre registre, celui de la citoyenneté et de la communauté politique, le caractère révolutionnaire de la société moderne réside dans le fait de conférer au sujet des droits qu'il pourra exercer à des fins émancipatoires. N'est-ce pas là que l'égalité acquiert en effet son sens véritable ? Mais les promesses de la citoyenneté tardent à s'accomplir ainsi qu'en témoignent notamment les luttes en faveur du droit de vote. Le marxisme du XIX^e siècle ne s'y est pas trompé, lui qui dénonce la « démocratie formelle » et le « droit bourgeois ». C'est qu'en effet, la grande promesse que constitue l'égalité est démentie dans les faits alors qu'elle ne semble vouloir se réaliser que pour certains. On peut ainsi lire la critique sociale qui traverse tout le XIX^e siècle jusqu'à l'État-providence comme une vaste dénonciation des manquements à l'égalité.

Mais cette critique incessante des engagements trahis de la modernité avait, elle aussi, pour effet de désigner le pouvoir en le sommant d'expliquer les raisons pour lesquelles l'idée d'égalité tardait à étendre ses effets. C'était, là aussi, circonscrire le lieu d'un pouvoir et indiquer aux forces de l'émancipation la direction de leurs luttes. La grande idée providentialiste de l'égalité « sociale » est ainsi le produit d'un siècle de luttes en faveur de l'accomplissement de cette promesse de la modernité. Ces batailles ont débouché sur les politiques sociales

providentialistes visant l'accès à l'éducation, à la santé et à la sécurité du revenu dans une société capitaliste peu encline à reconnaître ces «droits sociaux». Sur ce registre encore, la réalité du pouvoir s'exhibait bien malgré elle et proposait des motifs de luttes à ceux qui avaient pris au sérieux l'engagement de la modernité à refonder le monde sous la règle de l'égalité.

Mais une autre caractéristique de la citoyenneté moderne mérite que l'on s'y attarde un instant cela dans la mesure où la discussion contemporaine portant sur l'émancipation y trouve certaines de ses déterminations les plus profondes. La société moderne enjoint le citoyen à exercer ses droits dans le cadre d'une morale du devoir. Le citoyen est appelé à l'émancipation à travers ces deux vecteurs que sont la liberté et l'égalité, mais il doit se considérer en même temps comme architecte de la Cité. On attend alors de lui qu'il participe à la délibération portant sur les affaires communes et qu'il soumette ses appétits émancipatoires aux impératifs du bien commun. Les axiomes typiquement libéraux selon lesquels la liberté s'arrête là où commence celle de l'autre, ou encore qu'aux droits correspondent des devoirs, de même que l'appel à ces notions évanescences, mais dont le pouvoir de soumission à l'ordre ne fait pas de doute, au «bon père de famille» ou au «bon citoyen» visent à policer les ardeurs du citoyen porteur de droits. Mais cette modération à laquelle en appelle l'exercice responsable des droits renvoie bien évidemment aux impératifs du maintien de l'ordre social et, donc, à la pérennité d'un certain pouvoir, celui-là même qui joue de la morale du bon père de famille pour mieux contrôler les débordements de la citoyenneté. Là encore, se révèle un pouvoir qui, pour ne pas se priver d'invoquer le bien commun ou l'intérêt général, pour mieux juguler le désordre, n'en exhibe pas moins sa contingence. À force de réfréner l'exercice des droits que la société moderne reconnaît à tous dans la perspective de l'égalité, le pouvoir se désigne en tant que tel. Ainsi, toutes les luttes sociales visant la réalisation au moins partielle du projet égalitariste moderne ont su à qui s'adresser. Le combat en faveur du droit de vote des ouvriers, puis des femmes, de même que la lutte en faveur de la reconnaissance des droits civiques aux États-Unis et de l'égalité juridique des femmes ont su nommer le pouvoir : Derrière l'universalisme dont il se réclame, les luttes engagées au nom de l'égalité l'ont successivement découvert «bourgeois», «blanc», «patriarcal», puis «hétérosexuel».

Mais cette forme de critique du pouvoir entraîne une contrepartie paradoxale qui ne se laisse apercevoir que sur le temps long de la critique de l'inégalité. L'émancipation des acteurs qui est visée à travers elle a pour effet de brouiller la figure du pouvoir. Tant et aussi longtemps

qu'il a été possible de le représenter sous la figure unique et monolithique de l'État et de ses institutions, on peut dire que la critique s'adressait à cette source repérable sur les plans symbolique et institutionnel dans lesquels il se trouvait pour ainsi dire concentré. Les revendications en faveur du droit de vote visaient un pouvoir tout entier et évidemment logé dans les dispositifs juridiques de l'État. Il en allait de même des luttes revendiquant la pleine reconnaissance des droits civiques aux États-Unis. Mais les luttes pour l'égalité sociale se sont déplacées au fur et à mesure que surgissaient de nouvelles catégories d'acteurs sociaux s'estimant lésées du point de vue des promesses de l'égalité. Ces nouveaux demandeurs d'égalité, dont le nombre a considérablement augmenté depuis les années 1980 et avec la dominance des chartes de droits dans nos sociétés, ont conféré une signification nouvelle à l'idée d'égalité sociale et aux exigences qu'elle devait satisfaire du point de vue de ceux qui la réclamaient. Ce qu'il fallait dès lors obtenir, ce n'était plus seulement la reconnaissance de droits que seul l'État, en tant qu'il détient le monopole de la fabrication du droit, était en mesure d'accorder, mais une reconnaissance « sociale » convoquant la société entière sur le mode d'une éthique de l'altérité.

C'est ainsi que se sont détachés sur l'horizon des luttes sociales de nouveaux acteurs dont les revendications portent sur la reconnaissance d'une condition particulière ou d'un mode de vie singulier et estimant qu'ils sont objets de discrimination ou de mésestime sociale. L'idée d'égalité s'accorde dès lors à celle de reconnaissance. Vivre en égaux au sein de la société exigerait que chacun puisse affirmer sa différence sans que cela ne se traduise par une situation d'inégalité. Mais cette forme « nouvelle » d'inégalité, on le voit, appelle de nouveaux critères d'évaluation. L'ouvrier face aux bourgeois pose le problème que soulève le fait de la propriété des moyens de production et, par là même, la capacité d'extraction du surtravail. Il interpelle précisément le pouvoir de la propriété, la classe à qui elle profite et les institutions qui le légitiment. Le mouvement des femmes s'adresse de la même façon à l'État en le sommant d'étendre aux femmes les dispositions du droit dont on voit mal les raisons pour lesquelles elles s'appliquent différemment aux femmes compte tenu de leur caractère supposément universel. C'était, là encore, le pouvoir en son lieu précis qui était visé. C'était encore l'État et le pouvoir qu'il détient de modifier la loi que l'on interpellait.

Les revendications se donnant pour objet la reconnaissance sociale circonscrivent d'une nouvelle manière la question de l'égalité. Plus exactement, elles déplacent le foyer de la critique dans la mesure où la reconnaissance sociale n'interpelle pas seulement l'État et ses

institutions mais la société tout entière. On l'invitera, dans la perspective éthico-politique du pluralisme, à s'ouvrir à la différence et à accueillir l'autre dans sa singularité identitaire. Le mépris constitue alors la blessure ultime pour les collectivités discriminées et appelle réparation³.

À la vérité, cette propension n'est pas radicalement nouvelle. On peut certainement dire que le mouvement noir américain ou celui des femmes sollicitaient semblablement la société au sens où tous deux attendaient d'elle un changement d'attitude et qu'ils critiquaient tous deux des dispositions culturelles alimentant la discrimination et les préjugés à leur égard. C'est ainsi que l'on en appellera constamment au cours des années 1960 et 1970 au « changement des mentalités ». Mais il aura fallu attendre jusqu'à tout récemment pour voir s'accomplir cette inflexion des luttes pour l'émancipation de façon à conférer aujourd'hui un sens nouveau à l'idéal égalitaire. Cette mutation de la représentation de l'égalité et, du même coup, ce nouvel investissement de l'idée d'émancipation ne surgissent pas pour autant telle une anomalie dans la dynamique politique de la société moderne. C'est que la réalisation de la promesse d'égalité de la société moderne s'ouvrirait en réalité sur de multiples interprétations possibles. Que signifie ainsi être l'égal de l'autre ? À quelles conditions peut-on prétendre l'être ? Surtout, peut-être, quelle est la nature du pouvoir contrariant ma quête d'égalité ? Ces questions, les opprimés de la modernité leur auront apporté diverses réponses au fur et à mesure que l'inégalité révélait ses différents visages. L'inégalité économique a constitué le premier objet de cette quête au moment où se lève le mouvement ouvrier. L'inégalité politique et juridique en a constitué le second alors que s'affirme une citoyenneté à géométrie variable. L'inégalité sociale constitue l'enjeu contemporain de cette quête dont on voit bien qu'elle traverse sous ses différents avatars toute l'histoire de la société moderne.

Mais, ce que l'on voit bien également, c'est que cette reconversion de l'idée d'égalité implique de nouvelles modalités de luttes. On ne pourra plus désormais se limiter à viser le pouvoir de l'État puisque la reconnaissance, la réparation des torts causés aux identités minoritaires et l'ouverture éthique aux conditions minoritaires passent par un patient travail social de conviction et de conquêtes des cœurs. Notre époque n'est pas dominée par hasard, sur différents registres, par l'éthique du pluralisme, l'agir communicationnel, le multiculturalisme

3. L'ouvrage le plus important et sans doute le plus influent sur cette question est celui de HONNETH, Axel. 2000. *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf.

et les prescriptions des chartes de droits à la non-discrimination. Si les revendications se sont à ce point converties aux vertus de la reconnaissance de la différence, c'est précisément parce que la signification de l'égalité et des luttes qu'elle exige s'est déplacée.

La représentation contemporaine de l'égalité ne pose plus l'acteur en face d'un pouvoir localisé qui lui en refuserait l'accès, mais face à la société tout entière dont on voudra qu'elle consente aux différences qui s'affirment en elle, qu'elle acquiesce aux multiples définitions de la vie bonne qui s'y expriment, qu'elle sacralise, enfin, l'axiome selon lequel on peut être « différents mais égaux ». La question que soulève un tel rapport à l'égalité consiste à savoir d'où provient ce que l'on pourrait appeler le pouvoir de reconnaître. La reconnaissance sociale n'est-elle pas par définition consentie par la société en tant qu'elle constituerait le milieu même au sein duquel s'agite la diversité identitaire? Et si tel était le cas, où se trouverait le foyer du pouvoir? À qui s'adresse la critique du pouvoir alors qu'il se trouve partout et nulle part, disséminé dans l'infini des bonnes volontés et des dispositions à l'ouverture à l'autre? Si l'on parle tant aujourd'hui de compassion et de dialogue, si l'on ne cesse de mettre en garde contre le préjugé et la mésestime de l'autre, n'est-ce pas parce que la source la plus profonde de l'inégalité se serait relogée dans la société elle-même, dans les mentalités et dans la culture?

Mais cette reconnaissance de la différence qui serait alors notre tâche collective n'a-t-elle pas pour effet extrêmement paradoxal de nous dissimuler à nous-mêmes les traits du pouvoir, celui qui, en dépit de toutes nos bonnes intentions, persiste souterrainement à produire de l'injuste, de l'inégal et de la domination? Ce pouvoir n'est-il pas toujours celui du capital et de ceux qui le servent? Notre société est obsédée d'émancipation, mais une question nouvelle la tenaille qui consiste à savoir de qui et de quoi s'émanciper alors que le pouvoir paraît disséminé dans la diversité des pratiques de reconnaissance auxquelles nous consentons. L'introspection moralisante à laquelle nous sommes conviés, celle qui nous invite à mesurer en nous-mêmes notre capacité d'ouverture à l'autre, a peut-être pour effet de laisser le pouvoir à sa tranquille besogne.

L'idée d'émancipation, dont nous avons vu que la course à l'égalité est devenue le synonyme, débouche alors à son corps défendant, sur cette dynamique de diffraction du pouvoir et sur l'évanescence du politique. Cela est manifeste à la disparition des médiations institutionnelles et symboliques à travers lesquelles se révélait et s'aménageait jadis le conflit social: la classe et les grandes idéologies oppositionnelles (gauche, droite) au sein d'une communauté politique fermée qu'était

la nation. Voilà qui a pour conséquence de rendre invisible le pouvoir alors que disparaissent les grandes médiations à l'intérieur desquelles pouvaient être représentés les enjeux de pouvoir.

On ne récusera pas pour autant les transformations récentes de l'idée d'égalité et, avec elle, d'une certaine représentation de l'émancipation. Mais force est de constater qu'en ramenant sur terre, c'est-à-dire dans le social lui-même, le lieu du pouvoir, la dynamique émancipatoire risque de s'essouffler à le débusquer. On peut dire autrement que les nouvelles revendications en faveur de l'égalité brisent la verticalité du rapport au pouvoir au profit de son horizontalisation. Le regard critique ne se lève plus en direction de ces lieux prééminents dans lesquels nous avons l'habitude de trouver le pouvoir, ceux dans lesquels se terrent le capital ou la loi. Il balaie la foule, attentif à la juste répartition de la reconnaissance.

4. ÉMANCIPATION CHERCHE POUVOIR

Notre société est ainsi le théâtre d'un double phénomène de brouillage et de mise à distance du pouvoir. Plus exactement, ce dernier se manifeste aujourd'hui dans des macropouvoirs et des micropouvoirs. La mondialisation s'érige un macropouvoir. Nous l'avons aperçu, elle soustrait au regard les sources du pouvoir du capital. D'un côté, elle obscurcit le fonctionnement du système, lequel paraît alors obéir à une logique à la fois naturelle et immaîtrisable. Cette représentation nouvelle est bien plus puissante que celle que véhiculait l'idéologie libérale aux premiers âges du capitalisme. Le marché dont elle cherchait alors à montrer l'autorégulation était encore enclos dans l'espace national et soumis aux volontés qui auraient pu vouloir le civiliser. C'est d'ailleurs la tâche à laquelle s'attellera l'État-providence, lorsqu'il entreprendra de le faire. La mondialisation achève de naturaliser le marché en le représentant dans sa radicale autonomie, cela dans la mesure où il échapperait même aux volontés d'une bourgeoisie, elle aussi inatteignable et virtualisée, qui ne le maîtriserait plus tant les moyens de le contrôler sont aujourd'hui dispersés.

La revendication identitaire poursuivant son idéal de reconnaissance fragmente l'unité du sujet politique en une myriade d'ayants droit. Elle fonde des micropouvoirs qui, nous l'avons vu, produisent un effet de diffraction du pouvoir, cela parce qu'il est représenté à l'image d'une pure circulation entre les acteurs. Engagés dans une course à la reconnaissance (et à l'égalité), leur projet émancipatoire consiste en un genre de distribution à parts égales d'un capital d'estime

réciproque. Les luttes sociales trouvent alors leur carburant dans la dénonciation des manquements des uns et des autres à cette éthique d'ouverture à la différence.

Il y aurait encore beaucoup à dire des mutations contemporaines du rapport au pouvoir et des formes d'émancipation collective qu'elles engendrent. Qu'il suffise de constater les effets de ces deux phénomènes d'autonomisation de la pratique que représentent, d'une part, un marché mondialisée dissimulant dans le chaos et la complexité de son fonctionnement les sources du pouvoir qui le fondent et, d'autre part, une dynamique de la revendication égalitariste qui s'engendre d'elle-même (la reconnaissance de la différence étant par définition sans limites) et qui fait reposer sur les acteurs la responsabilité de faire circuler entre eux un pouvoir qui ne consiste plus que dans la reconnaissance égalitaire des uns par les autres.

CONCLUSION

Toute l'histoire de la société moderne est traversée par l'élan émancipatoire que libérait une nouvelle représentation du monde en vertu de laquelle la société était seule maîtresse d'œuvre de son destin. Ce pouvoir sur elle-même, qu'elle soustrayait aux forces du mythe, de la tradition et de la religion, ce pouvoir qu'elle arrachait alors à ces puissances qui depuis toujours gouvernaient la marche du monde depuis leur hauteur inaccessible, elle se l'appropriait en faisant de lui un enjeu de luttes⁴. L'émancipation du sujet moderne est au cœur de cette lutte. Pour la première fois dans l'histoire du monde, le pouvoir se trouvait là devant lui s'offrant à sa critique. C'est dire que le projet émancipatoire est directement lié à cette proximité nouvelle du pouvoir. Le moment révolutionnaire de la modernité correspond précisément dans ce face à face d'un sujet en quête d'émancipation et d'un pouvoir qui lui résiste mais ne peut plus se dérober.

L'extraordinaire paradoxe des sociétés modernes avancées tient peut-être dans l'émergence d'un nouveau Moyen Âge dans lequel le pouvoir que la modernité avait ramené sur terre serait en train de se retirer du monde, de se volatiliser dans les cieux lointains d'une mondialisation inaccessible ou se diffractant imperceptiblement dans les pores du social. Comme jadis les sociétés enténébrées dans les profondeurs du mythe, la nôtre est mystifiée par l'abstraction que constituent

4. Je me reporte ici à GAUCHET, Marcel. 1985. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.

la mondialisation et une *overclass* anonyme. Qu'est-ce que les forces de l'émancipation peuvent opposer à l'« empire » ? La résistance que lui offrirait la « multitude⁵ » ? Mais n'est-ce pas répondre à une abstraction par une autre ? Cette impuissance n'a-t-elle pas comme exact corollaire l'incapacité à désigner le pouvoir autrement que par son *modus operandi* (impérial) plutôt que par les détenteurs du pouvoir eux-mêmes ?

À l'exact opposé, le pouvoir se rapproche trop des acteurs sociaux avec l'affirmation de l'individu, des néocorporatismes, des tribus et des regroupements identitaires engagés dans une lutte pour une plus juste reconnaissance de leurs différences mutuelles. Ici, le pouvoir est logé dans le social lui-même où il circule. L'émancipation y prend la forme d'une lutte pour la reconnaissance qui est paradoxalement la lutte de tous contre tous.

Penser l'émancipation aujourd'hui, c'est peut-être alors repérer le pouvoir là où il se dissimule et là où il ne porte pas son nom sur son visage.

5. Ces notions sont évidemment tirées de NEGRI, Antonio et Michael HARDT. 2004. *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, Montréal, Boréal.

TABLE DES MATIÈRES



| | |
|---|-----|
| PRÉFACE | |
| Penser l'émancipation à l'heure où se dérobe le pouvoir. | ix |
| <i>Jacques Beauchemin</i> | |
| INTRODUCTION | |
| Une personne et un collectif. | 1 |
| <i>Gaëtan Tremblay</i> | |
| L'ÉMANCIPATION, PRATIQUES SOCIALE ET POLITIQUE | |
| L'émancipation et la modernité politique. | 7 |
| <i>Gilles Bourque</i> | |
| Le passé au présent: histoire et politique chez Daniel Bensaid. . . . | 17 |
| <i>Jacques Pelletier</i> | |
| Freud et Keynes: un combat commun. | 31 |
| <i>Gilles Dostaler</i> | |
| Féminisme et mouvement des femmes: entre émancipation et libération. | 47 |
| <i>Diane Lamoureux</i> | |
| Émancipation: sur un recul historique, mouvement conjoncturel ou structurel? | 63 |
| <i>Roger Delbarre</i> | |
| Le temps de l'émancipation ou l'avenir de l'action politique. . . . | 75 |
| <i>Jean-François Fortier</i> | |
| L'émancipation: réflexions sur la liberté et le progrès moderne. . . | 89 |
| <i>Michel Freitag</i> | |
| L'émancipation: l'ontologique de la valeur et l'exigence première de la justice. | 109 |
| <i>Michel Freitag</i> | |

| | |
|--|-----|
| L'émancipation : praxis fondamentale et instituyente de la sociogénèse humaine. | 129 |
| <i>Jean-Guy Lacroix</i> | |
| COMMUNICATION ET ÉMANCIPATION | |
| Communication, émancipation et rapports sociaux | 145 |
| <i>Michel Sénécal</i> | |
| Émancipation, aliénation et surdéterminisme technique | 157 |
| <i>André Mondoux</i> | |
| Le Web collaboratif et les discours de l'émancipation | 171 |
| <i>Philippe Bouquillon</i> | |
| Individualisme expressif ou délibération : les ambiguïtés du Web 2.0 pour l'émancipation des internautes/citoyens | 183 |
| <i>Nathalie Boucher-Petrovic et Yolande Combès</i> | |
| Économie et culture : pour une nécessaire émancipation face aux idées reçues | 197 |
| <i>Marc Ménard</i> | |
| Les discours sur les NTIC dans les pays du Sud : le piège récurrent de l'émancipation par le « haut ». | 213 |
| <i>N'Diaga Loum</i> | |
| Communication et émancipation : les défis de l'industrialisation et de l'écologie | 225 |
| <i>Gaëtan Tremblay</i> | |
| ÉDUCATION ET ÉMANCIPATION | |
| Connaissance – Émancipation : une relation problématique | 239 |
| <i>Bernard Miège</i> | |
| Intellectuels et émancipation : entre compétence technique et conviction éthique | 249 |
| <i>France Aubin</i> | |
| De l'émancipation éducative à l'émancipation communicationnelle ? | 259 |
| <i>Dominique Carré</i> | |
| Aux origines de l'école moderne, un projet émancipateur incertain | 269 |
| <i>Pierre Moeglin</i> | |
| Le système universitaire : aliénation ou émancipation ? | 283 |
| <i>Éric George</i> | |
| CONCLUSION | |
| Pour une nouvelle éthique de l'émancipation | 297 |
| <i>Jean-Guy Lacroix</i> | |

INTRODUCTION

Une personne et un collectif

Gaëtan Tremblay

Professeur titulaire à l'École des médias, Université du Québec à Montréal

Pour l'éducation conscientisante, tâche humaniste et libératrice,
l'important est que les hommes soumis à la domination
luttent pour leur émancipation.

Paulo FREIRE, *Pédagogie des opprimés*,
Paris, François Maspero, 1969 [1977], p. 69.

S'affranchir des chaînes et des lourdeurs, se libérer des contraintes et des préjugés, s'émanciper collectivement de toute forme de domination! Une très ancienne aspiration, un programme toujours d'actualité, un rêve qui reste encore largement à réaliser. Selon les contextes et les époques, la poussée a été plus ou moins forte, parfois accélérée, parfois ralentie. Depuis le milieu du xx^e siècle, la libération des peuples et des travailleurs, l'émancipation des femmes et des opprimés ont enregistré des gains importants, même si le travail est loin d'être terminé. Nous avons connu ces élans, nous avons participé à ces mouvements, nous nous sommes réjouis des avancées, nous avons durement ressenti les coups de butoir et les reculs.

À titre de professeurs chercheurs, le monde de l'éducation est le lieu de notre praxis. Sans pour autant verser dans un idéalisme naïf, nous reconnaissons avec Paulo Freire l'importance de la prise de conscience dans les transformations sociohistoriques. Nous avons senti que le temps était venu de faire un bilan pour éventuellement refaire les plans.

Les textes ici rassemblés ont d'abord été présentés lors d'un colloque¹ organisé en hommage à notre collègue Jean-Guy Lacroix, qui a pris sa retraite en mai 2007. Tout autant qu'une reconnaissance individuelle, la rencontre a été conçue comme un moment de réflexion collective. La carrière de Jean-Guy Lacroix, comme celle des conférenciers qui ont accepté notre invitation, a été constamment motivée par une lutte pour l'émancipation des artistes et des artisans culturels, des réalisatrices, des étudiants, des travailleurs ou de la nation québécoise. Sans reprendre tous les éléments de son impressionnant curriculum vitae, il vaut la peine de rappeler quelques moments forts de son parcours de chercheur. Jean-Guy Lacroix a été membre du collectif de rédaction de la revue *Les Cahiers du socialisme*, de 1980 à 1986, et coordonnateur de la même revue de 1984 à 1986. Il a mené des recherches empiriques qui ont conduit, entre autres, à la publication de *La condition d'artiste: une injustice*, en 1990; puis de *Septième art et discrimination: le cas des réalisatrices*, en 1992. Ses travaux analytiques et théoriques sur la société de l'information et sur les usages des technologies de l'information et de la communication dans le domaine de la santé, en particulier, souvent réalisés en collaboration, sont de la même eau. Ses réflexions épistémologiques sur la société et sur la sociologie, cela va de soi, sont marquées au même sceau d'une approche critique engagée.

En bon sociologue, Jean-Guy Lacroix connaît l'importance des déterminants socioéconomiques et des mouvements sociohistoriques pour bien comprendre l'action des individus. Alors plutôt que de centrer ce colloque sur sa seule personne, nous avons jugé préférable de nous livrer à une réflexion et à des échanges sur cette aspiration qui nous a rassemblés plus d'une fois au cours des trois dernières décennies et qui est au cœur même du projet uqamien, l'université à la création et au développement de laquelle les auteurs de cet ouvrage ont tous été diversement associés.

Les personnes qui ont été invitées à faire une communication au colloque et à rédiger un texte pour cette publication ont toutes, à un titre ou à un autre (chercheur, professeur, étudiant, militant), collaboré avec Jean-Guy Lacroix. Elles sont de formation disciplinaire différente (sociologie, philosophie, sciences économiques, sciences de la communication, études littéraires, psychologie sociale) et œuvrent dans des champs d'étude variés. L'ouvrage est donc résolument multi-

1. Nos sincères remerciements à Aimé-Jules Bizimana, étudiant au doctorat en communication de l'Université du Québec à Montréal, pour son aide précieuse à la mise en forme des textes de cet ouvrage.

disciplinaire. Le lecteur remarquera cependant que les hommes et les femmes n'y sont pas représentés de manière équilibrée. Nous le déplorons profondément mais il n'a pas été possible de faire autrement. Plusieurs facteurs peuvent expliquer cette situation. Il faut tout d'abord rappeler qu'à l'époque où nous avons, Jean-Guy ainsi que plusieurs autres contributeurs de cet ouvrage, entamé notre carrière de professeur-chercheur, les femmes n'étaient pas aussi nombreuses à l'université qu'elles le sont aujourd'hui. Et peu d'entre elles se sont intéressées à l'économie politique de la culture et de la communication, cadre principal de nos travaux. De plus, certaines de nos collaboratrices européennes et latino-américaines n'ont pu, pour des raisons financières ou des questions de disponibilité, participer à notre colloque.

D'aucuns seront peut-être tentés de voir dans cet ouvrage une réflexion de «baby boomers». Il est vrai que la plupart des auteurs sont nés dans ces années qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale et qu'ils ont été marqués par les mêmes grands événements et les mêmes déterminants sociaux, culturels, économiques et politiques de cette période historique qui couvre les cinq ou six dernières décennies. Nous résistons cependant au schématisme générationnel qui nivelle et uniformise les appartenances et distinctions sociales tout autant que les différences individuelles. Beaucoup d'autres facteurs importent tout autant sinon davantage que l'intégration à une tranche d'âge.

Cet ouvrage porte la marque de la longue collaboration qui lie, depuis plus de vingt ans, les chercheurs du Groupe de recherche interdisciplinaire sur la communication, l'information et la société (GRICIS) que Jean-Guy Lacroix et moi avons fondé à la fin des années 1980, à nos collègues français du Groupe de recherche sur les enjeux socio-économiques de la communication (GRESEC), initiative conjointe de Bernard Miège et d'Yves de la Haye, et du Laboratoire des sciences de l'information et de la communication (LabSic) créé par Pierre Moeglin, maintenant directeur de la Maison des sciences de l'homme Paris Nord. Il en résulte que les thématiques de l'éducation, de la culture et de la communication y sont fortement représentées et informent la structure de l'ouvrage. Par ailleurs, les références à la situation de la France comme à celle du Québec permettront au lecteur de se livrer à une lecture comparative souvent éclairante.

Nous espérons que cet ouvrage contribuera à la compréhension des mouvements sociaux et à la praxis transformatrice des professeurs, chercheurs et étudiants des sciences humaines et sociales auxquels nous le destinons tout particulièrement, en France comme au Québec. Nous souhaitons également que les animateurs sociaux ainsi que les

travailleurs des secteurs culturels et médiatiques y trouvent une source d'inspiration et de motivation à la poursuite de leur travail émancipateur.

L'Histoire ne sera pas finie tant que l'émancipation ne sera pas complète.



L'ÉMANCIPATION, PRATIQUES SOCIALE ET POLITIQUE

| | |
|---|-----|
| L'émancipation et la modernité politique <i>Gilles Bourque</i> | 7 |
| Le passé au présent : histoire et politique chez Daniel Bensaïd <i>Jacques Pelletier</i> | 17 |
| Freud et Keynes : un combat commun <i>Gilles Dostaler</i> | 31 |
| Féminisme et mouvement des femmes : entre émancipation et libération <i>Diane Lamoureux</i> | 47 |
| Émancipation : sur un recul historique, mouvement conjoncturel ou structurel ? <i>Roger Delbarre</i> | 63 |
| Le temps de l'émancipation ou l'avenir de l'action politique <i>Jean-François Fortier</i> | 75 |
| L'émancipation : réflexions sur la liberté et le progrès moderne <i>Michel Freitag</i> | 89 |
| L'émancipation : l'ontologique de la valeur et l'exigence première de la justice <i>Michel Freitag</i> | 109 |
| L'émancipation : praxis fondamentale et instituante de la sociogénèse humaine <i>Jean-Guy Lacroix</i> | 129 |

L'émancipation et la modernité politique

Gilles Bourque

Département de sociologie, Université du Québec à Montréal

Est-il besoin de rappeler que la référence à l'idée d'émancipation inspira de façon décisive les premiers travaux de ces jeunes sociologues qui, comme Jean-Guy Lacroix et plusieurs autres, voulurent, durant les années 1960 et 1970, contribuer à la compréhension de la question du Québec dans un monde en pleine transformation. En rupture avec le fonctionnalisme, ils ne faisaient pas mystère de leur « parti pris » pour la libération de la nation et l'émancipation de la classe ouvrière¹. À partir des années 1980 cependant, au Québec comme ailleurs, s'imposa progressivement un glissement qui, à terme, provoqua une réinterprétation significative de l'horizon de sens auquel référait la notion et peut-être encore davantage une révision des lieux à investir dans le but de réaliser ses promesses.

Dans ce court texte, j'aborderai sommairement quelques-unes des dimensions de l'histoire de l'idée d'émancipation. Je tracerai d'abord à grands traits les conditions de son émergence et de sa transformation durant la modernité politique, avant d'aborder le contexte qui prépara sa réinterprétation dans les sociétés néolibérales.

1. L'ÉMANCIPATION : UN PROJET POLITIQUE AU CŒUR DE LA MODERNITÉ

L'idée d'émancipation inspira dès le départ le projet de la modernité politique qui s'incarna dans l'institutionnalisation de la démocratie libérale. Il s'agissait de produire la société sur une base essentiellement

1. Voir à ce propos les revues *Parti Pris*, *Socialisme québécois* et *Les Cahiers du socialisme*, publiées des années 1970 aux années 1980.

intramondaine, à la lumière des rapports de force et de domination qui la traversent et qui la constituent. À la faveur des révolutions bourgeoises, l'idée d'émancipation signifia l'émergence d'un sujet libre, dans le cadre d'une société dominée par les dynamiques de la propriété privée et du marché. Il s'imposait d'émanciper l'individu, c'est-à-dire de libérer le bourgeois comme le prolétaire de tout lien de dépendance et de désenclaver la société en la débarrassant des vestiges du féodalisme.

Dès le départ, on vient de le constater, l'idée d'émancipation doit être pensée comme un horizon de sens plutôt que comme une notion définissable, tel un éthos plutôt qu'un programme. Dans l'histoire de la modernité, elle ciblera une pluralité de sujets; elle inspirera des projets souvent antagoniques de transformation de la société. L'horizon de sens que profile l'idée d'émancipation n'en imprègne pas moins les valeurs canoniques de la modernité. Le progrès, l'égalité et la liberté invitent à une sorte de révolution permanente. Le progrès économique deviendra le progrès social, alors que l'égalité sociale sera opposée à l'égalité formelle du droit civil classique.

La notion moderne d'émancipation, les libéraux comme les conservateurs le constateront rapidement, demeura toujours une idée profondément subversive qui invita la société à n'avoir de cesse de se transformer. Elle qui, au point de départ, cibra un seul et même sujet, inspira progressivement une multitude de mouvements et de groupes sociaux; elle qui accompagna l'avancée de la propriété privée et du libre marché, n'en favorisa pas moins la formulation de projets de société appelant au renversement du capitalisme.

Certes, l'histoire de l'idée d'émancipation demeure inséparable de l'institutionnalisation de la modernité politique qui prit forme dans l'État-nation. À partir de là, on pensa la société comme un objet, comme une entité autoproduite et susceptible d'être transformée². L'État-nation qui hérita du travail de centralisation réalisé sous l'absolutisme devint l'ultime détenteur de la souveraineté. Retenons surtout ici cet acte fondateur de séparation entre le privé et le public qui rendait possible la discussion de tous les rapports de pouvoir dans les institutions de la démocratie représentative, en même temps que la mise à l'abri de la propriété et du marché dans ce qu'on appellera aussi la société civile. Ainsi fut instaurée la dynamique contradictoire de la modernité politique qui n'eut de cesse de s'ouvrir à des projets d'émancipation tout en cherchant à baliser les conditions de leur réalisation.

2. FREITAG, Michel. 2008. *L'impasse de la globalisation: une histoire sociologique et philosophique du capitalisme*, Montréal, Écosociété.

Les contradictions entre le développement du capitalisme et l'approfondissement de la démocratie sont ainsi au cœur de l'histoire de la modernité politique. Comme en témoigne une nouvelle fois l'histoire récente de la Chine, le capitalisme qui a toujours besoin de l'État peut faire l'économie de la démocratie. Si, dans l'histoire occidentale, la formation de l'État-nation et de la démocratie libérale furent effectivement liées à la propriété privée et au développement du marché, il n'en demeure pas moins que les propriétaires des moyens de production comme les marchands devinrent rapidement fort circonspects devant l'expression de tout projet d'émancipation qui visait autre chose que la liberté de l'individu, de sa propriété, de sa force de travail ou de ses marchandises.

L'horizon de sens ouvert par l'idée d'émancipation s'élargira à la faveur du développement des luttes sociales qui progressivement s'en inspireront, luttes qui, du moins jusque dans l'État-providence, provoqueront des transformations significatives de la régulation politique. Ainsi peut-on soutenir que la référence à l'idée d'émancipation et avec elle aux sujets qui s'en réclament ainsi qu'aux réformes de la gouverne qu'elle inspire, prend des allures fort différentes en fonction de la transformation des modalités de la régulation politique, c'est-à-dire de la forme de l'État. Le concept de forme de l'État vise la logique générale de la régulation politique durant une phase du développement de l'État moderne³. Avec Jules Duchastel nous avons distingué quatre formes de l'État qui, selon nous, se sont succédées depuis l'affirmation pleine et entière de la démocratie libérale en Angleterre à partir des années 1840: l'État libéral classique (approximativement de 1840 à 1880), l'État libéral réformé (de 1880 aux années 1930), l'État-providence (des années 1930 à 1970), l'État néolibéral (de la crise du fordisme à nos jours). On peut soutenir qu'une nouvelle forme de l'État survient invariablement à la suite d'une crise du capitalisme et surtout des luttes que cette dernière attise.

Dans l'État libéral classique dominé par les principes de l'auto-régulation du marché et de la séparation stricte entre la sphère publique et la sphère privée, l'idée d'émancipation ne vise guère que les propriétaires mâles de 21 ans et plus. Il s'agit somme toute de libérer le propriétaire, la force de travail et le marché des dernières entraves au plein déploiement du capitalisme industriel: par exemple, les subventions régionales aux salaires et le protectionnisme. Dans la même

3. Voir entre autres BOURQUE, Gilles et Jules DUCHASTEL. 1992. « Le discours politique néolibéral et les transformations actuelles de l'État », *Discours social/Social Discourse*, vol. IV, n^{os} 3-4.

foulée, l'État libéral classique privatise la question sociale en confiant à des institutions privées le traitement des rapports d'inégalité⁴. Il ne s'agit surtout pas d'émanciper les pauvres, mais de les responsabiliser en leur inculquant la discipline de l'épargne et du travail.

Les contradictions entre le développement du capitalisme et celui de la démocratie évoquées plus haut ne tarderont cependant pas à se manifester, alors que la société se révolte contre les effets délétères du libre marché⁵. Suite à la crise du capitalisme qui survient durant les années 1970 et à la radicalisation des luttes sociales, on assistera, d'abord en Allemagne, à une série de réformes de la régulation politique en rupture avec les préceptes de la séparation radicale entre le public et le privé chère au libéralisme classique. Pensons, à titre d'exemple, au protectionnisme, à la loi des accidents de travail, à la reconnaissance du droit d'association puis de grève, à l'élargissement du droit de vote à tous les hommes et, plus tard, à toutes les femmes. Plusieurs voient poindre ici l'État-providence; je préfère, au contraire, parler de la naissance de la démocratie sociale qui, dès lors, cessera d'être réservée aux propriétaires pour accueillir, au nom de l'égalité sociale revendiquée par le mouvement ouvrier et le mouvement des femmes, l'ensemble des classes populaires.

Dans l'État libéral réformé, en effet, la régulation politique ne rompt pas encore de façon nette avec le libéralisme classique: les économies nationales, malgré le protectionnisme, demeurent soumises aux règles du libre marché intérieur; l'État n'intervient qu'à la périphérie du procès de production et du rapport salarial, en même temps qu'il continue à confier massivement aux institutions privées (même s'il commence à les subventionner) l'essentiel de la gestion de la pauvreté et des problèmes sociaux. Soulignons de plus que l'horizon de sens auquel réfère l'idée d'émancipation demeure étroitement balisé par un contrediscours à la fois libéral et traditionaliste faisant appel aux vertus du travail, de l'ordre et des traditions dont le discours duplessiste représente le dernier archétype au Québec⁶. Seul l'État-providence allait faire éclater les frontières entre la sphère privée et la sphère publique.

4. EWALD, François. 1986. *L'État providence*, Paris, Grasset.

5. POLANYI, Karl. 1983. *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris, Gallimard.

6. BOURQUE, Gilles et Jules DUCHASTEL (1988). *Restons traditionnels et progressifs*, Montréal, Boréal; BOURQUE, Gilles, Jules DUCHASTEL et Jacques BEAUCHEMIN. 1994. *La société libérale duplessiste, 1944-1960*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.

Il est inutile de m'étendre longuement sur l'architecture des États-providence, depuis le New Deal durant les années 1930, jusqu'à la crise du fordisme et du providentialisme au milieu des années 1970. L'interpénétration des sphères publique et privée permet de réaliser une politique économique centrée sur l'économie nationale, une politique sociale d'inspiration universaliste vouée au soutien de la demande et une politique culturelle consacrée à la démocratisation de l'enseignement et au développement de la culture nationale. Je n'insisterai que sur les dimensions symboliques et discursives de l'institutionnalisation politique caractéristiques du providentialisme.

L'État-providence réalise la tendance à la politisation des rapports de pouvoir constitutive de l'État moderne. L'épuisement des réserves de tradition fait disparaître les balises disciplinaires qui avaient jusque-là permis aux démocraties libérales de limiter le champ de la discussion des rapports de force et de domination. On peut mesurer cette politisation élargie à l'aune du développement accéléré du droit social apparu à la fin du XIX^e siècle. Pour les fins de notre propos, il faut surtout retenir que l'État-providence produit un éthos d'émancipation qui, progressivement, servira d'horizon dans le discours de la plupart des mouvements sociaux. L'émancipation deviendra ainsi une valeur canonique durant les manifestations étudiantes, dans le mouvement ouvrier comme dans ceux des femmes, de la contreculture et des minorités nationales (le Québec, l'Irlande...).

Le providentialisme s'inspire d'une conception essentiellement politique de l'idée d'émancipation. L'État devient un lieu privilégié de production de la société. Certes on peut identifier ici des intérêts : ceux, par exemple, de la classe ouvrière et du grand capital à l'origine du compromis de la convention collective ou encore ceux de la nouvelle petite bourgeoisie (des nouvelles classes moyennes) qui profitent du développement du secteur public. Au-delà de ces intérêts, cependant, l'horizon de sens dégagé par la notion d'émancipation dans l'État-providence permet de penser que le politique, dans sa dimension démocratique, constitue le lieu principal de la discussion des rapports de pouvoir, alors que dans sa forme étatique il rend possible la transformation de la société. Les citoyens paraissent ainsi avoir une voix et une prise réelle sur leur destinée comme sur la production de la société.

L'idée d'émancipation demeure enfin inséparable de la notion de solidarité. Il n'est qu'à penser, bien sûr, à la socialisation de la représentation des valeurs canoniques de la modernité (l'égalité sociale, la justice sociale, le droit social). L'émancipation du sujet (ouvrier, femme, étudiant) se donne toujours plus ou moins clairement comme

un vecteur de mieux être de la société dans son ensemble. Ainsi, à titre d'exemple, le discours des nouvelles classes moyennes liées à la montée du fordisme et de l'État-providence s'inspire d'une idéologie tout à la fois individualiste et solidariste. Il s'agit de libérer l'individu de toutes les entraves disciplinaires et traditionnalistes à son épanouissement, à l'expression de son authenticité, mais il importe aussi de créer les conditions sociétales qui permettront à tous et à toutes de réaliser leur potentialité (le thème de l'égalité des chances).

Il n'est pas question d'oublier les critiques de l'État-providence. Le providentialisme n'a pas réalisé ses promesses d'égalité et de justice sociales; l'importance de la bureaucratie et la centralisation du pouvoir auprès de l'exécutif qui l'a caractérisé ont contredit les espoirs d'émancipation politique qu'il suscitait. En dernière analyse, l'État-providence peut être pensé comme l'ultime réalisation de la modernité politique, alors que la contradiction entre le développement du capitalisme et l'approfondissement de la démocratie qui la caractérisait devint intenable.

2. DE L'ÉMANCIPATION À L'ADAPTATION

On sait qu'au cours de la crise du fordisme et de l'État-providence s'imposa une stratégie de sortie de crise qui consacrait la défaite du mouvement ouvrier, des nouvelles classes moyennes (à tout le moins occidentales) et d'une large partie des nouveaux mouvements sociaux. Cette stratégie visait la réimposition la plus large possible de l'hégémonie du capitalisme en créant les conditions les plus favorables à la transnationalisation des grandes corporations et à la financiarisation du capital. Cette stratégie que l'on a appelé la mondialisation néolibérale ou la globalisation a provoqué l'érosion des pouvoirs de l'État-nation qui a cédé une partie de sa souveraineté à des institutions technocratiques supranationales.

Je n'insisterai bien sûr ici que sur les éléments de cette nouvelle « grande transformation » essentiels à la compréhension de l'histoire récente de l'idée d'émancipation. Au niveau le plus abstrait la mondialisation néolibérale fut une tentative (provisoirement réussie) de juguler la contradiction qui, je l'ai indiqué plus haut, dynamisa l'histoire de la modernité politique. Il s'agissait de mettre la régulation du capitalisme à l'abri des institutions de la démocratie représentative. On entendait dépolitiser, c'est-à-dire soustraire la définition des règles du développement économique à toute forme de discussion politique pour la confier, dans le meilleur des cas, à de prétendus intervenants dont la légitimité démocratique était fort questionnable. Ainsi put être

formulé ce drôle de discours qui soutint que la démocratie devait se répandre partout dans le monde à condition d'être inoffensive pour le capitalisme.

Voilà dans quelles circonstances fut décrétée la mort de l'idée d'émancipation et chantées les vertus de l'adaptation, notion qui s'imposa dès lors comme le seul horizon de sens pensable dans la doxa néolibérale⁷. J'entends ici l'émancipation non seulement dans le sens de libération, mais aussi comme une référence à la capacité du citoyen (de l'homme et de la femme libres) de discuter de toutes les règles de l'organisation de la société avec l'espoir raisonnable de contribuer à la définition du bien commun. Tout se passe comme si, dans l'État néolibéral, le citoyen avait perdu dans la pratique sinon sur le plan formel une partie des droits et devoirs liés à son émancipation politique. Il lui faut s'adapter ou périr et les valeurs proposées par le discours politique sont d'ordre disciplinaire ou instrumental⁸. Les individus et les nations doivent s'ajuster à des processus dont les règles paraissent dorénavant indiscutables.

La stratégie a aussi impliqué, au niveau national, le démantèlement de l'État-providence et le passage à l'État néolibéral. Nous sommes ainsi passés d'une politique économique vouée à la dynamisation de l'économie nationale et d'une politique sociale visant le soutien de la demande, à une régulation centrée sur l'offre de capital dans l'espace mondial (subventions à l'exportation et mesures visant à attirer le capital transnational) et sur l'offre de travail au niveau national (formation de la main-d'œuvre, politiques sociales conditionnelles à la réinsertion dans le marché du travail).

L'avènement de l'État néolibéral a été préparé par un large processus de privatisation et de dérèglementation; l'objectif était de réintroduire autant qu'il se pouvait la séparation des sphères publique et privée, ce principe sacro-saint du libéralisme. Depuis quelques années, principalement après le 11 septembre 2001, l'État néolibéral est en même temps devenu un État sécuritaire. L'obsession pour la sécurité a conduit, on le sait, à l'adoption de législations qui, dans la plupart des démocraties occidentales, ont porté atteinte aux droits et libertés. Invité inlassablement à s'adapter, le citoyen est maintenant mis en état de surveillance.

7. BOURQUE, Gilles. 2004. «Prolégomènes à l'analyse des transformations de la régulation politique au Québec (1960-2003) dans CANET, Raphaël et Jules DUCHASTEL (dir.), *La régulation néolibérale. Crise ou ajustement*, Montréal, Éditions Athéna.

8. PECK, Jamie. 2001. *Workfare States*, New York, The Guilford Press.

Avant de terminer, je voudrais cependant insister davantage sur cette autre mutation du sens de la notion d'émancipation survenue dans le processus de judiciarisation des rapports sociaux. Ici l'émancipation ne s'éclipse pas derrière l'appel à l'adaptation. Sans trop qu'on s'en aperçoive au point de départ, elle change de sens en changeant de cible.

La judiciarisation réfère d'abord et avant tout à un déplacement du lieu de discussion des rapports de pouvoir des assemblées délibérantes à l'instance judiciaire. Le droit s'impose ainsi à la loi et plus encore devrait-on dire à l'Assemblée législative: la démocratie chartiste caractérisée par une propension à la judiciarisation et à la constitutionnalisation des droits s'impose à la démocratie représentative. Au-delà de la justesse des causes à défendre, la judiciarisation tend à la circonscription, sinon à l'enfermement de tout projet d'émancipation dans les instances juridiques. Ainsi les mouvements sociaux risquent-ils de se perdre dans les dédales judiciaires au détriment des débats qu'ils pourraient tenir dans l'espace public. Plus encore cependant, étant donné la nature même du droit, la judiciarisation n'est pas neutre quant au contenu même des revendications. Elle incite de façon prévalante à demander la conformité aux droits existants plutôt qu'à exiger de nouveaux droits. Voilà peut-être en partie pourquoi, depuis l'apparition de la démocratie chartiste, l'idée d'émancipation a le plus souvent accouché de revendications qui visaient d'abord et avant tout l'égalité, la parité et l'équité dans l'institution telle qu'elle existe. L'idée d'émancipation ne paraît plus guère suggérer la critique, mais bien l'exigence de l'entrée dans l'institution: le mariage des homosexuels, la présence des femmes dans l'armée et la police, l'équité dans les salaires plutôt que la critique du mariage, de l'armée et du rapport salarial. Même si une approche n'exclut pas l'autre, la démocratie chartiste et judiciarisée n'en tend pas moins à la limitation des idéaux d'émancipation à des pratiques juridiques d'entrée dans l'institution⁹.

L'histoire canadienne des dernières décennies démontre, par ailleurs, que le double phénomène de la judiciarisation et de l'enchâssement d'une charte des droits dans la Constitution favorise l'éclosion d'une conception particulariste de la citoyenneté¹⁰. Une telle approche,

9. BEACHEMIN, Jacques. 2004. *La société des identités: éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal, Éditions Athéna.

10. BOURQUE, Gilles et Jules DUCHASTEL. 1996. *L'identité fragmentée. Nation et citoyenneté dans les débats constitutionnels canadiens (1941-1992)*, Montréal, Fides; BOURQUE, Gilles, Jules DUCHASTEL et Éric PINEAULT. 1999. «L'incorporation de la citoyenneté: citoyenneté et identité sociale», dans *Sociologie et Sociétés*, vol. 31, n° 2.

qui n'est pas sans rappeler les positions d'Hayek sur la gouverne politique¹¹ se méfie à ce point des possibles dérives de la démocratie représentative qu'elle invite à la constitutionnalisation des droits particuliers. Ainsi, avec le temps, s'impose la dominance de plus en plus pesante du droit déjà produit sur les débats préparant la loi nouvelle à édicter. La citoyenneté particulariste qui découle d'une telle conception encourage la formation d'une multiplicité de groupes d'ayants droit qui, dans certaines conjonctures, comme l'a montré la malheureuse aventure des accords du Lac Meech au Canada, peuvent lutter les uns contre les autres, au nom d'une prétendue préséance du droit des uns sur le droit des autres. Ainsi, au Canada anglais, a-t-on opposé les droits des femmes et des Amérindiens à la reconnaissance du Québec comme société distincte.

Il en résulte que l'idée d'émancipation dans la société néolibérale tend à se délester de toute référence à un horizon sociétal commun. La fraternité et la solidarité sociale ne paraissent plus guère à l'ordre du jour, sinon en groupes restreints.

CONCLUSION

Il ne s'agit en aucune manière de demander à qui que ce soit de sacrifier une seule parcelle de ses droits, ni d'ailleurs d'en revendiquer de nouveaux haut et fort. Il est temps cependant de commencer à comprendre plus finement et plus lucidement comment la stratégie néolibérale a réussi, ces trente dernières années, à briser provisoirement tout espoir d'émancipation politique. Cette tâche exige la relance d'une critique radicale et sans concession du capitalisme, ainsi que la reformulation de l'idée d'émancipation dans le cadre de luttes plurielles et multiformes pour la repolitisation du monde et la recherche du bien commun.

11. DOSTALER, Gilles. 2001. *Le libéralisme de Hayek*, Paris, La Découverte.



Le passé au présent

Histoire et politique chez Daniel Bensaïd

Jacques Pelletier

Département d'études littéraires, Université du Québec à Montréal

Animateur de Mai 1968, membre fondateur de la Ligue communiste révolutionnaire (LCR), dirigeant de la Quatrième internationale, Daniel Bensaïd a été longtemps d'abord identifié comme militant politique, incarnation de la figure contemporaine du révolutionnaire professionnel. Au tournant des années 1990, sans renoncer à ses convictions et à ses engagements antérieurs, il s'est lancé dans l'élaboration d'une œuvre ambitieuse sur le plan intellectuel, se proposant de repenser le marxisme de manière critique en redonnant une importance centrale à la dimension proprement politique et stratégique de cette entreprise.

Dans cette production abondante, foisonnante et diversifiée, on peut distinguer trois pôles principaux : des écrits programmatiques liés à la conjoncture immédiate qui se présentent d'abord comme des textes d'intervention ; des ouvrages de réflexion de plus longue portée sur Marx et les multiples courants qui se sont développés à partir de la lecture de cette œuvre ; enfin une « trilogie sur l'histoire et la mémoire¹ » comprenant un essai sur Walter Benjamin et deux livres portant sur des phénomènes sociohistoriques et leurs enjeux : la Révolution française et Jeanne d'Arc.

Relevant de la philosophie politique, cette trilogie, pour autant, ne s'inscrit pas moins à l'intérieur de la perspective analytique et politique globale qui imprègne l'ensemble de la production de cet auteur. Celle-là repose, pour reprendre une image qu'il affectionne, sur deux fils à plomb : celui de la nécessité de l'émancipation des

1. BENSÀÏD, Daniel. 2004. *Une lente impatience*, Paris, Stock, 2004, coll. « Un ordre d'idées », p. 380.

dominés et des opprimés, « sans lequel, écrit-il dans l'Épilogue de son *Éloge de la politique profane*, il n'est plus que dérive de chiens crevés au fil de l'eau² »; celui, sur le plan stratégique, de la lutte des classes comme passage obligé vers l'émancipation et la libération.

Bensaïd reprenant volontiers à son compte le célèbre axiome de Benjamin voulant que « la politique prime désormais l'histoire », c'est sans doute l'essai consacré à cet auteur qui permet le mieux de comprendre les fondements de la démarche mise à l'œuvre dans la trilogie et le caractère singulier qu'elle emprunte dans ses composantes proprement historiographiques.

1. FONDATIONS: RELECTURE ET ACTUALISATION DES THÈSES SUR LE CONCEPT D'HISTOIRE

Écrit par Benjamin dans l'urgence, quelques mois avant sa mort, le texte des thèses *Sur le concept d'histoire* est aussi célèbre qu'énigmatique dans certaines de ses propositions. Formulé sous une forme aphoristique, fragmentaire, elliptique, il appelle par sa nature même un déchiffrement qui donnera lieu à plusieurs interprétations³, parmi lesquelles se distingue la lecture délibérément stratégique à laquelle procède Daniel Bensaïd.

Je n'évoquerai pas de manière détaillée chacune des dix-huit thèses que comprend cet écrit fameux. Je rappellerai rapidement, en m'en tenant à l'essentiel quitte à être réducteur, que Benjamin établit un lien étroit entre le passé et le présent: le passé n'est pas un temps mort qui nous serait devenu indifférent et lointain, un pur objet de connaissance de la science historique. Il continue de nous habiter et de vivre en nous dans le présent de la conjoncture et les enjeux qui le traversèrent demeurent aussi largement les nôtres. Si bien que « faire œuvre d'historien » ne signifie pas de savoir « comment les choses se sont réellement passées ». Cela signifie s'emparer d'un souvenir, tel

2. BENSĀĪD, Daniel. 2008. *Éloge de la politique profane*, Paris, Albin Michel, 2008, coll. « Bibliothèque Idées », p. 356.

3. Michael Löwy, qui considère lui-même Benjamin comme un marxiste et un théologien, en donne un aperçu éclairant dans son ouvrage, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Pratiques théoriques », 2001.

qu'il surgit à l'instant du danger⁴. On renoue donc avec le passé par la mémoire, mais une mémoire mobilisée et activée par les urgences du présent.

Ce passé vivant, sauvé de l'oubli, investi par l'« à présent », s'oppose au temps « homogène et vide » d'une histoire axée sur l'idée de progrès. Cette idée, qui inspire les travaux des historiens fondés sur un déterminisme mécaniste, est aussi au cœur de la théorie et des pratiques social-démocrates. Elle induit une conception fataliste et résignée de l'évolution sociale qui apparaît comme un produit naturel de la transformation des techniques et du travail et qui n'exige plus du coup d'irruption révolutionnaire.

Cette attitude passive, fondée sur une surévaluation optimiste de l'idée de progrès, aurait laissé la classe ouvrière désarmée, incapable de combattre victorieusement le fascisme et de stopper son ascension fulgurante entre les deux guerres mondiales. La révolution, qui est pour Benjamin d'abord une tentative de conjurer les catastrophes passées, présentes et à venir, implique donc une rupture avec cette conception linéaire, rectiligne, du temps, avec le « continuum de l'histoire » qu'il faut faire éclater au profit de l'événement messianique et rédempteur.

C'est cette conception de la révolution, qui fait du militant une sentinelle aux aguets, qui retient surtout l'attention de Bensaïd dans son essai. Celui-là n'est pas conçu comme une dissertation ou un livre savant sur Benjamin, comme une entreprise académique qui ne pourrait qu'en fournir une image figée, immobile, alors que sa pensée même demeure aujourd'hui actuelle et vivante. Bien au contraire, celui-là est saisi comme une « image dialectique, le point de cristallisation d'une pensée messianique, aux prises avec les hypostases de la raison historique⁵ ». Si bien que l'on n'a pas tant affaire ici à un ouvrage sur le philosophe allemand, à une explicitation de sa pensée, qu'à un développement largement autonome de la réflexion de Bensaïd qui se nourrit toutefois de cet héritage, qui en reprend la succession comme une sentinelle assure la relève de la sentinelle qu'elle remplace dans la chaîne ininterrompue des veilleurs attentifs aux bruissements de la nuit.

4. BENJAMIN, Walter. 2000. « Sur le concept d'histoire », dans *Œuvres III*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Essais », p. 431.

5. BENSÂÏD, Daniel. 1990. *Walter Benjamin, sentinelle messianique*, Paris, Plon, p. 17. Les citations à venir de cet ouvrage seront signalées entre parenthèses dans mon analyse.

La réflexion sur la Révolution comme rupture avec la temporalité linéaire et vide et accélération tourbillonnante de l'Histoire en tant qu'événement et avènement inédits, se retrouve ainsi au cœur de l'essai. La Révolution opère une trouée dans le temps qui n'est pas qu'une fuite en avant, mais sans doute d'abord une « restauration » et une « rédemption ». Paradis perdu et Terre promise s'y rejoignent. « À condition, précise l'auteur, que tout, exhaustivement, soit sauvé et que rien n'échappe à la vigilance mémorielle » (p. 31). À commencer, bien sûr, par les défaites des vaincus que la remémoration tire de l'oubli et auxquelles elle donne leur plein sens, éclairé par un présent tendu qui en assure la relance : « Collectionné, remémoré, ce qui a été perdu peut en effet être retrouvé » (p. 36) ainsi que Proust, sur un autre plan, en a fait une brillante démonstration.

Le passé, ainsi perçu, rôde autour du présent et le hante à la manière d'un spectre, faisant irruption dans son cours tranquille, brisant la monotonie des jours qui se ressemblent et se succèdent dans un tourniquet incessant. La Révolution renoue ainsi avec un passé qui ne passe pas justement, le reprend et le prolonge, lui redonne vie. Si bien que son sort est étroitement lié au temps présent, de telle sorte que la « connaissance critique » de ce dernier est « la condition » même de sa « connaissance effective » (p. 44) en tant que passé vivant. Si, par exemple, le Carthage évoqué par Flaubert dans *Salammbô* apparaît comme un astre mort, comme un bloc historique inerte, c'est qu'il est le produit d'un écrivain lui-même absent du monde présent qu'il avait en horreur et qu'il fuyait dans cette fantasmagorie pétrifiée.

Ce présent qui permet de renouer avec la dynamique conflictuelle du passé n'est pas celui du progrès dont Bensaïd reprend le procès dans le sillage de Benjamin auquel il emprunte directement sa rhétorique. À ce concept discutable et détestable, il préfère celui d'« actualisation : Actualisation des potentialités, note-t-il, Bifurcation au présent. Décision. » (p. 49). Primauté du politique donc, de l'action intempestive qui opère une brèche dans le cours incessant et répétitif du temps, qui ouvre sur l'espace du virtuel et des possibles offerts par la conjoncture et qui engage des rapports de force. « L'événement, souligne-t-il avec force, dynamite la structure. L'irruption messianique tient en échec la catastrophe récurrente du progrès. La Révolution est l'antithèse du temps irréversible, homogène et vide » (p. 65). C'est la grande leçon qu'il tire des thèses *Sur le concept d'histoire*.

Qu'en faire au temps présent qui est celui de la fin annoncée de l'Histoire ?

L'essai, je le rappelle, a été rédigé au printemps 1990, dans l'année qui suit la chute du mur de Berlin, au moment où l'empire soviétique éclate sous le poids de ses contradictions, dans une période donc où le capitalisme paraît avoir retrouvé une nouvelle vigueur et semble à plusieurs désormais indépassable. Ce dont témoigneraient non seulement l'échec du socialisme réellement inexistant, pour reprendre une formule affectionnée par Bensaïd, mais également les étranges et déroutantes métamorphoses des révolutions contemporaines issues de la décolonisation se transformant le plus souvent, au fil du temps, en régimes bureaucratiques et policiers. Dans les sociétés occidentales, de même, la contestation des années 1960-1970 s'est évaporée au tournant des années 1980 au profit d'une gestion des rapports sociaux qui se réclame de la raison et qui vise l'efficacité. La politique comme pratique stratégique connaît une éclipse et est remplacée par l'administration des choses et du monde dans une perspective purement utilitaire et instrumentale.

Dans ce contexte morose, les thèses formulées par l'auteur dans la dernière partie de son livre, s'offrent comme des variations sur les propositions de Benjamin, les reprenant et les prolongeant avec des accents nouveaux appelés par la conjoncture. Même si celle-ci ne présente pas le caractère apocalyptique de la période de guerre durant laquelle le philosophe allemand élaborait ses thèses, elle n'en est pas moins imprégnée par un profond sentiment d'échec : faillite des projets d'émancipation conçus au tournant du xx^e siècle, défaite des forces révolutionnaires écrasées par le fascisme, dénaturation bureaucratique des entreprises révolutionnaires dans les pays de l'Est, effondrement des modèles de société alternatifs sous l'impact des contraintes du « monde réel », reconversion idéologique des partis socialistes renonçant à leurs projets de transformation globale du monde et se pliant aux lois du marché devenu, comme aurait dit Balzac, *l'ultima ratio mundi*.

Dans ce champ de ruines, l'espérance repose sur une conviction : que le monde, tel qu'il est, demeure inacceptable car il repose sur un système de domination sans précédent dont la vaste majorité des habitants de la planète est victime. Cette conviction entraîne un pari⁶ : qu'il est possible, par l'imagination et par la lutte, de le transformer.

6. Voir à ce propos Bensaïd, Daniel. 1997. *Le pari mélancolique*, Paris, Fayard. Avec la montée du mouvement altermondialiste durant les années 1990, ce pari a retrouvé une nouvelle inspiration qui lui manquait au cours de la décennie antérieure.

Dans ces circonstances, le recours à la mémoire semble s'imposer dans la mesure où le passé permet d'éclairer le présent. Le souvenir vivant établit en effet une continuité entre les blocages et les impasses d'aujourd'hui et les luttes d'hier qui relèvent, chacun à leur manière, d'une même entreprise d'émancipation. L'histoire, en tant que mise en récit ordonné du passé, se nourrit de la mémoire vive pour mieux lire le présent et pour agir sur lui. C'est dans cette optique qu'ont été conçus et écrits les livres consacrés à la Révolution française et à Jeanne d'Arc dans leur double aspect d'ouvrages historiques et d'essais politiques.

2. MOI, LA RÉVOLUTION : ALLER-RETOUR D'HIER À AUJOURD'HUI

D'entrée de jeu, *Moi, la Révolution* s'affiche comme un texte de circonstance provoqué par la commémoration officielle du bicentenaire de la Révolution française, et plus précisément comme une réplique à « l'entreprise de dépolitisation méthodique⁷ » qu'elle constitue aux yeux de Bensaïd. La version officielle de l'événement est ainsi prise à rebrousse-poil, remise en question à travers la critique virulente de ses promoteurs, qu'il s'agisse des historiens modernisants comme François Furet ou des hommes politiques au pouvoir comme François Mitterrand, président de la République, interpellé à titre de principal responsable de cette opération de détournement de sens.

Par cette adresse directe au président de la République, pris à partie sur le mode « du tutoiement sans-culotte⁸ », et traité sans ménagements comme un adversaire politique dont on dresse le bilan, l'auteur s'inscrit dans un registre polémique qui insiste surtout sur l'enjeu idéologique et politique de ce moment capital de l'histoire de la France et du monde qui inaugure l'ère des révolutions. « Quand je te parle, dit-il à Mitterrand, je te parle du présent au présent » (p. 33).

Tout au long du livre, à plusieurs reprises, il effectue des rapprochements entre les réalités propres à la Révolution française et celles de la France contemporaine, par exemple entre la condition des esclaves de l'époque et celle des sans-papiers et des étrangers aujourd'hui. « Si tu avais réellement, sincèrement, l'intention de me célébrer, dit-il ainsi à Mitterrand, ce serait peut-être ma première épreuve et mon premier

7. Bensaïd, Daniel. 1989. *Moi, la Révolution*, Paris, Gallimard, coll. « Au Vif du Sujet », p. 19. Les citations de cet ouvrage seront signalées entre parenthèses dans mon analyse.

8. Ton irrévérencieux qui aurait inquiété les éditions Gallimard qui auraient demandé une expertise juridique sur le texte avant de le publier, confie Bensaïd dans une note d'*Une lente impatience*, *op. cit.*, p. 375-376.

défi : offre donc en mon nom – celui de la Révolution – la citoyenneté à tout immigré qui le désire, à tout réfugié qui le demande (p. 102) ! C'est ce va-et-vient, cet aller-retour incessant, qui assure notamment la singularité et l'actualité de l'ouvrage et du phénomène dont il traite : la Révolution n'appartient pas seulement au passé, elle demeure à l'ordre du jour du temps présent.

Pour incarner concrètement ce point de vue, Bensaïd a choisi de personnaliser la Révolution, d'en faire une bicentenaire « indigne » comme le signale le sous-titre du livre, une sorte de Louise Michel ou de Rosa Luxembourg si l'on veut, qui parle en son nom propre et se rebiffe face au procès qu'on instruit contre elle et aux interprétations qui la dénaturent. C'est à ce titre qu'elle s'engage dans un dialogue conflictuel avec Mitterrand, qui prend le plus souvent la forme d'une admonestation, le chef de l'État étant tenu pour le principal artisan de sa banalisation et de sa normalisation en toute complicité avec des historiens jugés complaisants.

La Révolution est donc ici plus qu'un concept, elle désigne une sorte de personnage collectif qui se manifeste à travers l'action d'individus concrets engagés eux-mêmes sur divers terrains de lutte : arène parlementaire, rues insoumises et insurgées de Paris, colonies et théâtres guerriers. Elle est le dénominateur commun et le principe d'unité d'acteurs agissant sur des scènes nombreuses qui attestent de sa nature pluridimensionnelle et énigmatique. Personnage flamboyant d'un roman vrai, elle se retrouve au cœur d'une puissante intrigue faite de nœuds et de rebondissements multiples.

Cette dimension polémique ne fait pas disparaître pour autant l'enjeu proprement historiographique de l'ouvrage qui aborde de front les principaux problèmes posés par le grand chambardement de 1789 : la nature même de la Révolution, son rapport avec la République, sa sœur jumelle, complice et ennemie, l'épisode sanglant de la Terreur et ses conséquences. Ces questions décisives recouvrent elles-mêmes des enjeux plus spécifiques : la condition des masses populaires (des ouvriers et des paysans), le statut des esclaves dans les colonies, la place des femmes dans la société nouvelle. Toutes ces facettes qui se recourent et s'enchevêtrent dans la réalité du processus révolutionnaire sont traitées dans le cadre d'une composition rigoureuse dans ses grandes articulations mais éclatée dans son traitement sur un mode délibérément fragmentaire, dans lequel chaque élément, par effet de miroitement, renvoie aux autres et plus largement à l'ensemble dont il est une condensation sur un aspect particulier.

L'enjeu principal du livre se dessine autour de la nature même du phénomène révolutionnaire. Il concerne donc le découpage et la périodisation à partir desquels on se propose de le décrire, de le comprendre, de l'expliquer et par suite de l'évaluer sur le plan axiologique et normatif. S'agit-il d'un processus se situant dans la longue durée, auquel cas son moment insurrectionnel correspondrait à une phase de ce processus? S'agit-il, au contraire, d'un événement intense mais bref appartenant à la courte durée dans laquelle le temps et l'Histoire semblent soumis à une brusque accélération?

Cette opposition, bien entendu, peut paraître artificielle dans la mesure où la Révolution se présente souvent comme l'un et l'autre, à la fois événement qui opère une coupure et en même temps inaugure une continuité nouvelle. Reste que selon l'accent que l'on placera sur l'une ou l'autre de ses facettes, sa réalité et la mesure que l'on en prendra s'avèreront fort différentes.

François Furet privilégie le processus. Reconnaisant que l'on peut arrêter la Révolution à la chute de Robespierre ou à l'avènement de Bonaparte, il choisit toutefois « d'en écrire une version longue, étalée sur plus de cent ans, entre Turgot et Gambetta. L'idée centrale est que seule la victoire des Républicains sur les monarchistes, en 1876-1877, donne à la France moderne un régime qui consacre durablement l'ensemble des principes de 1789: non seulement d'égalité civile, mais la liberté politique. C'est ce premier siècle de la démocratie en France que j'ai tenté de peindre et de comprendre⁹. » Ce choix a pour conséquence d'attribuer à la phase mouvementée de ce processus un statut d'événement, important certes mais subordonné, s'inscrivant dans une série elle-même axée sur l'idée démocratique qui, dans cette perspective, devient du coup le critère d'évaluation central de l'entreprise révolutionnaire.

Bensaïd, pour sa part, procède à un découpage différent. Il fait commencer la Révolution en 1789, bien sûr, avec le renversement de l'Ancien Régime et l'arrête en 1795, année où elle se transformerait en un « renversement et un retournement » (p. 49), abandonnant ses principes et les pratiques qui caractérisent sa période vraiment créatrice. À l'intérieur de cette séquence, il distingue aussi deux moments: celui de la promesse, de l'élan, de l'émancipation, qui irait jusqu'à l'hiver 1993, celui du doute et des contradictions internes qui s'installe progressivement avec l'instauration de la Terreur qui trouve son point culminant dans l'arrestation et l'exécution de Saint-Just et de Robespierre

9. FURET, François. 1988. *La Révolution 1770-1880, de Turgot à Jules Ferry*, Paris, Hachette Littératures, coll. « Histoire de France », p. 7.

à l'été 1794. À partir de l'hiver 1993, il y aurait donc une coupure entre la Révolution (« victorieuse défaite ») et la République (sa « sœur ennemie ») qui n'auraient plus les « mêmes principes, ni les mêmes valeurs » (p. 113).

Ce découpage renvoie lui-même à une conception différente de celle de Furet, qui insiste davantage sur la dimension sociale du projet révolutionnaire. La vieille bicentenaire indigne se réjouit ainsi de la fin des privilèges des ordres dominants de l'Ancien Régime, de l'abolition du servage, de l'abolition (provisoire) de l'esclavage dans les colonies en 1794, de l'extension des droits démocratiques (droit d'association, de réunion, d'opinion), autant d'initiatives qui scandent le moment de l'élan et de l'enthousiasme révolutionnaires.

Ces mesures s'accompagnent cependant d'une part d'ombre. Le droit de vote ne devient pas universel, il demeure réservé à ceux qui possèdent un minimum de biens. L'esclavage, aboli en 1794, est rétabli en 1802 et la répression des insurrections indigènes dans les colonies, à Saint-Domingue et à Haïti notamment, sera féroce. Les femmes, à qui dans les premiers temps de la Révolution, on a accordé droit de réunion, d'association et de protestation, se voient ensuite privées concrètement de l'exercice de ces droits. Bensaïd insiste longuement sur ces ratés, d'une part parce qu'il s'agit d'échecs réels d'une entreprise qui se voulait émancipatrice, d'autre part parce qu'il s'agit de questions qui demeurent encore aujourd'hui en partie irrésolues, comme l'illustrent la condition des femmes, des étrangers, des classes subalternes dans la société capitaliste, des opprimés et des exclus des bénéficiaires de la Globalisation marchande sur le plan international.

Cette relégation au second plan des questions proprement sociales correspond au recouvrement progressif de la Révolution par la République qui endigue le processus et le normalise au profit de la fraction dominante des commerçants et des marchands qui en prennent le contrôle au détriment des couches populaires. Le Tiers État, nébuleuse de forces qui avait présidé à l'insurrection victorieuse de 1789, se scinde et se fragmente, donnant naissance aux classes sociales et aux factions qui remplacent les ordres antérieurs.

Thermidor, de ce point de vue, marque politiquement et symboliquement la victoire de la bourgeoisie montante comme classe dirigeante qui conservera par la suite le pouvoir à travers les régimes successifs qui conduiront à la troisième République: l'empire napoléonien, la Restauration, la Monarchie de Juillet, la Deuxième République, le Second Empire. Derrière la métamorphose apparente des formes institutionnelles, son pouvoir de classe ne cesse de s'affirmer

jusqu'à et y compris l'actuelle Cinquième République avec laquelle il faudrait donc rompre pour renouer avec l'inspiration et la ferveur de la première phase de la Révolution.

Pour en terminer avec Thermidor, s'écrie la vieille bicentenaire en conclusion de son plaidoyer, il faudra « tout revoir et tout reprendre. Tout redistribuer et tout redisputer. Tout remettre en jeu, le passé et l'avenir, Jeanne et ses juges, le Peuple et l'État, la Résistance et l'Algérie, la République et moi... Alors, alors seulement, c'en sera fini de Thermidor. Pour rien au monde, je ne voudrais manquer ça » (p. 291). Seule une victoire au temps présent pourrait payer la dette contractée à l'endroit de prédécesseurs vaincus et redonner leur plein sens à leurs luttes. C'est le principal enseignement qui se dégage tant des Thèses de Benjamin que de l'interprétation que propose Bensaïd dans son essai sur la Révolution.

On comprend du coup la préférence que celui-ci accorde à l'événement lui-même et aux acteurs qui le prennent en charge. Il évoque ainsi longuement les révolutionnaires comme Saint-Just et Robespierre dont il dresse un portrait nuancé et chaleureux, en signalant les grandeurs et les contradictions, en particulier au cours de la Terreur qui fait l'objet d'une discussion serrée¹⁰, et dont ils sont à la fois les promoteurs et les victimes. Il rappelle de même les destins des dirigeants des insurrections indigènes comme Dessalines et Toussaint Louverture profondément liés à leurs rapports conflictuels marqués d'ambivalence à l'endroit de la métropole. Il reconstitue la trajectoire de femmes militantes comme Olympe de Gouges ou Thiroigne de Méricourt, exécutées ou internées, victimes de leur fougue passionnée. Il convoque enfin les témoins privilégiés que constituent un Restif de la Bretonne et un Sade, à la fois observateurs et partisans de l'événement et symbolisant par leurs vies et dans leurs écrits le passage entre l'ancien monde et le nouveau. Ce sont ces personnages exemplaires, et tous ceux qu'ils représentent, qui font ici l'Histoire qui, elle, ne fait rien par elle-même comme le signalait Engels dont Bensaïd reprend et prolonge à sa manière le propos.

10. Dans *Moi, la Révolution*, cette discussion occupe toute une partie de l'ouvrage dans la mesure où elle constitue un enjeu majeur de la Révolution française mais aussi de la plupart des entreprises révolutionnaires intervenues depuis lors. Bensaïd lui accorde plusieurs développements substantiels dans ses ouvrages, et notamment dans *Qui est le juge? Pour en finir avec le tribunal de l'Histoire*, Paris, Fayard, 1999 et, on le verra plus loin, dans son livre sur Jeanne d'Arc.

Jeanne d'Arc, évoquée à plusieurs reprises sur le mode de la complicité fraternelle, apparaît ainsi comme une révolutionnaire qui annonce et préfigure la vieille bicentenaire indigne et tous les héros jeunes de la lignée à laquelle elle appartient: le Christ, Saint-Just, Rimbaud, Guevara. C'est ce qu'entend montrer *Jeanne de guerre lasse*.

3. JEANNE D'ARC: MARTYRE, HÉRÉTIQUE ET RÉVOLUTIONNAIRE

La passion de Bensaïd pour Jeanne d'Arc, qui innerve son livre du début à la fin et qui prend même parfois un tour épique, apparaît à première vue paradoxale. Cette figure est en effet communément associée aux forces conservatrices, à l'Église qui, après l'avoir condamnée et brûlée comme hérétique, l'a récupérée comme sainte au début du siècle précédent, à la droite xénophobe qui la revendique comme modèle à suivre dans le combat à mener contre les forces qui travaillent à la dissolution de la nation.

Or c'est justement par cette dimension controversée qui la fait «Patronne de la France et Anti-Marianne, guerrière et libératrice, sainte et hérétique» que Jeanne s'avère un «magnifique lieu et enjeu de mémoire¹¹», une énigme à interroger à la lumière du présent et des débats qui le traversent. À ce titre, le sous-titre de l'ouvrage est on ne peut plus explicite en le désignant comme «chroniques de ce temps» qui est lui-même un temps double, enchevêtré, temps de la rédaction et de la conjoncture, temps de Jeanne et du Moyen Âge finissant qui entrent en résonance et en dialogue.

La mise en scène diffère du mode d'exposition mis à l'œuvre dans l'essai sur la Révolution. Le récit, cette fois, emprunte deux voix, données à lire en alternance, qui se complètent et parfois se contredisent: celle d'un narrateur contemporain qui apparaît dans une large mesure comme une expression de l'auteur lui-même et qui rappelle celle de la vieille bicentenaire indigne; celle de Jeanne parfois directement sollicitée sur le mode de la citation, parfois reconstituée selon une logique s'inspirant de la vraisemblance. Ce dialogue vivant, qui convoque deux voix, deux visions et deux époques, prend forme à l'intérieur d'un journal rédigé par le narrateur et interrompu par des visites que lui fait Jeanne, devenant en quelque sorte une «personne réelle» et qui enrichit la narration par son témoignage.

11. BENSAÏD, Daniel. 1991. *Jeanne de guerre lasse*, Paris, Gallimard, coll. «Au Vif du Sujet», p. 6. Les citations de cet ouvrage seront signalées entre parenthèses dans mon analyse.

Il ne s'agit donc pas, encore une fois, d'établir une « insaisissable vérité historique » (p. 7), mais de retrouver une mémoire en la faisant remonter des profondeurs du temps, de laisser surgir une voix sur le mode de la remémoration proustienne, de retrouver le temps perdu à même un présent en cela sauveur. Cette reconstitution est ponctuée par ailleurs, à intervalles irréguliers, par ce que l'auteur appelle des polars philosophiques construits comme des charades, qui assurent de manière imagée, une profondeur de champ à la réflexion en convoquant, sur le mode de l'enquête policière, les principaux penseurs de la civilisation occidentale, de Platon à Marx, en passant par Pascal et Hegel.

Sur fond de cette double inscription, mémorielle et sociophilosophique, Jeanne se profile comme une « femme de passages » (p. 27) entre le Moyen Âge déclinant et la Modernité émergeant à la Renaissance, chevauchant donc deux époques, partagée, pour reprendre une formule d'Hermann Broch¹², entre le « pas encore » et le « déjà » qui caractérise les périodes de transition.

Dans cette perspective, Jeanne est décrite comme la « prisonnière d'un monde finissant » (p. 70), encore régi par la catégorie de la totalité, univers fermé et clos ordonné par un système de croyance qui le fonde et le légitime. Appartenant pleinement à cet univers dont elle pressent les contradictions, Jeanne s'avère à la fois « trop moderne pour se fondre dans l'anonymat féodal ou pour se dissoudre dans le corps de l'Église. Trop archaïque pour se laisser griser par les forces que libérait l'explosion du monde clos » (p. 70). D'où son attitude ambivalente au cours du procès de Rouen, oscillant entre révolte et acceptation, contestation et résignation face à un ordre qu'elle refuse et reconnaît tout à la fois et dans le même mouvement.

En cela, elle s'apparente pour Bensaïd à l'Angelus Novus de Benjamin, saisi d'effroi face à un passé qui se présente comme un champ de ruines et à la modernité naissante, monde sans repères, qui donne le vertige : « C'était, note-t-il, un temps de confusion des valeurs. C'est aujourd'hui celui d'une dévaluation générale du sens. Les ordres se dissolvaient sous l'effet de la circulation monétaire. La durée le disputait à l'éternité. Aujourd'hui, l'instantané l'emporte sur la durée. C'est le règne de la marchandise et de l'image périssables » (p. 27). À ce titre, elle symbolise aussi un renversement de plus ample portée, celui qui conduit d'une époque encore unifiée à celle dans laquelle

12. La formule revient comme un leitmotiv insistant dans toute son œuvre, et en particulier dans *La mort de Virgile* pour désigner le moment où Rome s'apprête à basculer dans le christianisme.

nous vivons aujourd'hui: éclatée, fragmentée, sans cohésion ni cohérence sinon celle assurée par la globalisation marchande. En quoi elle nous est à la fois proche et lointaine, étrangère et familière en tant que figure de contradiction et de résistance.

Insoumise et révoltée face à ses juges, Jeanne demeure toutefois croyante, fidèle, sinon à son Église, du moins à son Dieu et ce jusqu'à la toute fin où sa foi, lui fait dire Bensaïd, serait «partie en fumée» (p. 267) pendant qu'elle se consumait sur le bûcher, ce qui n'est d'ailleurs pas tout à fait sûr. Il est vrai cependant qu'elle ne semble pas déchirée de l'intérieur, clivée, dédoublée comme le seront par la suite les hommes modernes, et notamment les victimes contemporaines de procès politiques. Lors des tristement célèbres procès de Moscou, que celui de Rouen a anticipés et préfigurés à sa manière, les accusés seront ainsi traversés par une culpabilité crucifiante, partagés entre leur vérité intime qui en fait des innocents à leurs propres yeux et la vérité du parti qui agit comme tribunal de l'Histoire, qui les transforme en coupables objectifs et auquel ils donnent raison par leurs aveux. Si les ressemblances entre les deux modes d'inquisition sont frappantes, les comportements des acteurs sont fort différents et renvoient à des visions du monde antithétiques, intimement reliées aux univers dont elles relèvent et qu'elles expriment.

Contrairement à un Boukharine, Jeanne n'est pas la victime exemplaire d'une révolution qui se tourne contre elle-même et qui dévore monstrueusement ses enfants. Elle demeure à l'extérieur du cercle qui va se refermer sur elle et prononcer sa condamnation. Frappée en pleine jeunesse, et avant toute possible compromission, elle est promise du coup à une héroïsation qui la transforme en compagne mythique du Christ, de Saint-Just, de Guevara et des opprimés d'aujourd'hui et d'hier qu'ils incarnent et symbolisent dans leur destin fulgurant.

CONCLUSION

En somme, dans ces ouvrages, Bensaïd s'appuie sur une conception d'abord politique de l'Histoire qui privilégie le point de vue des opprimés, de ceux qui à la fois la font et la subissent et en sortent apparemment vaincus. Prenant à revers cette interprétation courante, il entend faire ressortir que les défaites peuvent être également perçues comme des étapes obligées du long parcours de l'humanité vers son émancipation, comme des reprises et des relances d'un processus d'affranchissement ininterrompu.

Les luttes contemporaines prolongent et réactivent autrement, dans un contexte international nouveau, les tentatives des générations antérieures qui apparaissent de la sorte comme des appels à leur dépassement. C'est en cela que l'Histoire, pour reprendre une formule convenue mais juste, s'écrit en effet au présent, non pas seulement de sa narration, mais d'abord et avant tout de la conjoncture qui en définit les objets et les enjeux.

C'est dans cet ordre d'idées que Benjamin prétendait que la politique prime désormais l'histoire, ce qui ne signifie pas pour autant qu'elle en soit totalement affranchie. Car, ainsi que le fait remarquer Bensaïd dans son *Éloge de la politique profane*, « une politique qui aurait rompu tout lien avec l'histoire, une politique historiquement indéterminée, se réduirait en effet inévitablement à une technologie du pouvoir sans horizon stratégique¹³ », bref sans visée de transformation émancipatoire du monde.

13. BENSÂÏD, Daniel, *Éloge de la politique profane*, op.cit., p. 96.

Freud et Keynes

Un combat commun

Gilles Dostaler

Département des sciences économiques, Université du Québec à Montréal

La question décisive pour le destin de l'espèce humaine me semble être de savoir si et dans quelle mesure son développement culturel réussira à se rendre maître de la perturbation apportée à la vie en commun par l'humaine pulsion d'agression et d'autoanéantissement. À cet égard, l'époque présente mérite peut-être justement un intérêt particulier. Les hommes sont maintenant parvenus si loin dans la domination des forces de la nature qu'avec l'aide de ces dernières il leur est facile de s'exterminer les uns les autres jusqu'au dernier. Ils le savent, de là une bonne part de leur inquiétude présente, de leur malheur, de leur fonds d'angoisse. Et maintenant il faut s'attendre à ce que l'autre des deux « puissances célestes », l'Eros éternel, fasse un effort pour s'affirmer dans le combat contre son adversaire tout aussi immortel. Mais qui peut présumer du succès et de l'issue?

FREUD, *Le malaise dans la culture*, 1930, p. 89.

Quand l'accumulation de richesse ne sera plus d'une haute importance sociale, le code de la morale connaîtra de profondes modifications, Nous pourrons nous débarrasser de nombre des principes pseudo-moraux qui nous ont tourmentés pendant deux cents ans, et conduits à exalter comme les vertus les plus hautes quelques-unes des dispositions les plus détestables de la nature humaine. Nous pourrons nous permettre d'oser estimer à sa vraie valeur le mobile pécuniaire. L'amour de l'argent comme objet de possession – distinct de l'amour de l'argent comme moyen de goûter aux plaisirs et aux réalités de la vie – sera reconnu pour ce qu'il est, une passion morbide plutôt répugnante, une de ces inclinations à moitié criminelles, à moitié pathologiques, dont on confie le soin en frissonnant aux spécialistes des maladies mentales.

KEYNES, *Perspectives économiques pour nos petits-enfants*, 1930, p. 114.

Sigmund Freud (1856-1939) et John Maynard Keynes (1883-1946) sont parmi les penseurs dont l'œuvre a été la plus influente, la plus discutée, tout à la fois portée aux nues et décriée, au cours du xx^e siècle et jusqu'à nos jours. Avec Marx et quelques autres, ils ont donné leur nom à des courants de pensée dont, à partir d'un certain moment, on distingue de plus en plus mal la filiation avec l'œuvre fondatrice. Comme il y a plusieurs marxismes, entre lesquels les conflits sont parfois violents et même mortels, il y a plusieurs freudismes et plusieurs keynésianismes, chacun revendiquant le statut d'orthodoxe. Freud a créé la psychanalyse. Keynes est l'un des principaux penseurs de l'interventionnisme économique et de l'État-providence. Dans sa remarquable histoire sociale et culturelle de la psychanalyse, récemment publiée en français sous le titre *Le siècle de Freud*, Eli Zaretsky la décrit comme « une grande force d'émancipation » qui a joué un rôle central dans l'avènement du modernisme et dans celui de l'État-providence (2008, p. 13).

Dans *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*, publié en 1959¹, Norman O. Brown – qui, comme Zaretsky qui l'admire, et comme son ami Marcuse, cherche à concilier marxisme et freudisme – est l'un des premiers auteurs à attirer l'attention sur les convergences entre la pensée de Freud et celle de Keynes. L'une et l'autre sont pour lui porteuses d'une critique radicale du capitalisme et de l'amour de l'argent. Il a fallu attendre plusieurs années avant que quelques autres commentateurs se penchent à leur tour sur les liens entre le maître de Vienne et celui de Cambridge².

Si l'on considère les personnes avant leurs œuvres, tout semble au point de départ opposer le père tranquille et plutôt conservateur qu'était Sigmund Freud, qui se tenait éloigné de la politique, de l'esthète hédoniste à la fois membre du cercle de Bloomsbury et proche du pouvoir économique et politique, multipliant les liaisons homosexuelles avant d'épouser une ballerine des célèbres Ballets russes de Diaghilev. À la suite de la faillite de son père, intervenue alors qu'il avait trois ans, Freud a longtemps vécu pauvrement et n'a atteint une certaine aisance financière que tard dans sa vie, tout en ayant des soucis d'argent

-
1. Traduit en français sous le titre *Eros et Thanatos. La psychanalyse appliquée à l'Histoire* (Brown, 1972).
 2. On en trouvera la liste dans notre livre à paraître, avec MARIS, Bernard, *Argent, capitalisme et pulsion de mort: Freud et Keynes* (Paris, Albin Michel), dont le présent texte reprend certains développements. Voir aussi Dostaler (2005).

et en redoutant la pauvreté jusqu'à la fin³. Keynes est au contraire né avec une cuiller d'argent dans la bouche. Il a frôlé la faillite à quelques reprises à la suite de spéculations imprudentes, mais il a toujours vécu très confortablement et laissé une somme importante à ses héritiers.

Il y a aussi des points communs. Politiquement, Keynes se considérait comme un libéral radical, dont les positions se situaient quelque part entre celles de l'aile gauche du Parti libéral et de l'aile droite du Parti travailliste. Il lui arrivait aussi de se déclarer socialiste et il a déjà écrit: «Je suis certain d'être moins conservateur au niveau de mes tendances que l'électeur travailliste moyen [...] La république de mon imagination se situe à l'extrême gauche de l'espace céleste» (1926, p. 309). Mais il professait en même temps, comme ses amis de Bloomsbury, un élitisme teinté de mépris pour ce qu'ils appelaient les «classes inférieures», dont ils embauchaient par ailleurs des membres comme domestiques. Du *Capital* de Marx, auquel il a en même temps emprunté des idées importantes, il a écrit: «Comment pourrais-je faire mien un credo qui, préférant la vase aux poissons, exalte le prolétariat grossier au-dessus des bourgeois et de l'intelligentsia qui, quelles que soient leurs fautes, incarnent le bien vivre et portent en eux les germes des progrès futurs de l'humanité?» (1925a, p. 39). Freud n'était pas en reste. Ses sympathies politiques allaient dans le même sens que celles de Keynes, bien qu'il se tint beaucoup plus éloigné du champ de bataille, à la suite de la montée de l'antisémitisme dans la Vienne de la fin du XIX^e siècle. À sa fiancée Martha Bernays, il oppose «cette habitude de réprimer constamment nos pulsions naturelles qui fait de nous des être raffinés» à la «psychologie de l'homme du commun» qui «donne libre cours à ses appétits» (lettre du 29 août 1883, dans Freud, 1979, p. 60-61).

Lorsqu'on compare l'homme et l'œuvre, on se trouve en face d'un paradoxe. Ces hommes à certains égards conservateurs, plutôt attachés aux traditions, hostiles aux sursauts révolutionnaires, méfiants face aux classes populaires, sont en même temps les auteurs de théories qui sont elles radicales et même révolutionnaires, qui remettent en question l'ordre établi, sur le plan de la morale, de l'économie, de la politique, qui appellent à s'affranchir des préjugés et des autorités

3. Freud écrivait à son ami Wilhelm Fliess, le 21 septembre 1899: «L'argent est pour moi un gaz hilarant. J'ai appris dans ma jeunesse que les chevaux sauvages des pampas, une fois qu'ils ont été attrapés au lasso, gardent leur vie durant quelque chose d'anxieux. C'est que j'ai eu à connaître la pauvreté sans recours et que je la redoute sans cesse» (2006, p. 475). Zaretsky considère que la correspondance de Freud témoigne d'une «peur névrotique de la pauvreté» (2009, p. 239).

politiques, religieuses et militaires. Autre paradoxe: la plupart des héritiers verront à atténuer la nature radicale des œuvres fondatrices. Force au départ éminemment subversive, la psychanalyse deviendra une « théorie de l'adaptation », pour reprendre une expression d'Erich Fromm, autre représentant de la gauche freudienne⁴. Zaretsky estime que cette dérive était inévitable, compte tenu de l'origine bourgeoise de la plus grande partie des psychanalystes et de leurs patients. De la même manière, les idées de Keynes se verront, avant même le décès de ce dernier, normalisées par plusieurs disciples dans le cadre de ce qu'on a appelé la « synthèse néoclassique », syncrétisme plutôt que synthèse entre la microéconomie classique que Keynes critiquait et une macroéconomie keynésienne délestée de ses composantes les plus radicales. Entre la gestion fine de la conjoncture pratiquée dans le cadre du « keynésianisme hydraulique » de l'après-guerre et l'euthanasie du rentier et la socialisation de l'investissement prônées par Keynes, il y a ainsi un grand fossé. Pour certains de ses proches, dont Joan Robinson, Keynes n'aurait pas été parfaitement conscient lui-même du caractère révolutionnaire de son œuvre, ce qui en a facilité l'émasculature. Il en est peut-être ainsi pour Freud.

Les idées de Freud, comme celles de Keynes, ne sont pas tombées directement du ciel, auquel du reste aucun des deux ne croyait. Elles s'inscrivent plutôt dans un contexte historique qui explique leur parenté. Nous évoquerons d'abord ce contexte, en montrant comment Bloomsbury a constitué le terrain de rencontre entre Freud et Keynes avant de présenter certains points de rencontre entre les analyses de ces deux penseurs. L'influence n'est pas à sens unique, de Freud à Keynes, comme nous verrons.

1. DE VIENNE À BLOOMSBURY

On a donné le nom de « modernité » à une profonde mutation dans le monde de la culture qui serait intervenu entre la deuxième partie du XIX^e siècle et la Première Guerre mondiale, mutation qui touche les arts et la littérature mais aussi la politique, la science et la philosophie. La ville de Vienne a été décrite comme le berceau de la culture

4. Voir FROMM. (1980), p. 203-210. Fromm a comparé le Ça de Freud aux masses incultes devant être dirigées par un Moi qui représenterait l'élite rationnelle.

moderne, le laboratoire de la modernité⁵. Vienne connut en effet, dans les dernières années du XIX^e siècle et les premières années du XX^e siècle, une extraordinaire éclosion sur les plans culturel et scientifique. Cette effervescence accompagnait une crise du libéralisme et la montée parallèle de la social-démocratie et de l'antisémitisme. Le modernisme viennois s'est manifesté dans tous les domaines de la culture. En 1897, une quarantaine d'artistes viennois, sous le leadership du peintre Gustav Klimt, fondent le mouvement Sécession. Réaction contre l'académisme et le conformisme de l'art, la Sécession est associée à l'Art nouveau qui commence à émerger un peu partout en Europe. Il s'agit aussi de soustraire l'art de l'emprise du négoce, ce qui sera l'un des projets de Keynes. Les ateliers sécessionnistes viennois d'art décoratif mis en place en 1903, devançant d'une dizaine d'années les *Omega Workshops* créés par Roger Fry et ses amis de Bloomsbury. Plusieurs œuvres des peintres de la Sécession, en révolte contre une morale répressive, apparaissent comme la traduction visuelle des rêves, fantasmes et pulsions dont Freud propose au même moment l'interprétation. La Société des musiciens créatifs fondée en 1904 et présidée par Gustav Mahler, qui fut brièvement le patient de Freud, remet en question l'académisme musical. Les écrivains regroupés dans le groupe «Jeune Vienne», dont plusieurs sont des amis de Freud, s'attaquent au naturalisme. Ces différents champs de la création sont reliés par une même *Weltanschauung* dans laquelle la réflexion esthétique est étroitement liée à la réflexion éthique. Ce qui se passe sur les plans philosophique et scientifique, entre autres avec la psychanalyse, relève de la même dynamique.

À la même époque, à Londres, des artistes et des intellectuels, à la recherche de leur identité, réagissent contre le conservatisme, l'obscurantisme, l'autorité arbitraire, la morale puritaine et la répression sexuelle. Ce qu'on a appelé le «groupe de Bloomsbury» a constitué, dans les premières décennies du XX^e siècle, le fer de lance de ce mouvement en Grande-Bretagne. Il s'agissait d'un groupe d'amis, et d'amants, qui commencèrent à se rencontrer régulièrement dans le quartier londonien de Bloomsbury à partir de 1905. La plupart étaient peintres, écrivains ou critiques d'art. Leonard Woolf, le mari de Virginia, et Keynes étaient les deux membres du groupe les plus impliqués en politique. Menant une existence bohème et anticonformiste, les *bloomsberries* remettaient en question la morale victorienne qui imprégnait encore la Grande-Bretagne, en particulier sur le plan sexuel. Plusieurs d'entre

5. Dans l'abondante littérature que ce phénomène a suscitée, le livre de Schorske (1983), d'abord publié en anglais en 1961, est l'un des plus remarquables.

eux auraient d'ailleurs pu être condamnés aux travaux forcés, à l'instar d'Oscar Wilde, en vertu d'une loi votée en 1885 et qui ne sera abrogée qu'en 1967, condamnant les relations sexuelles entre hommes. Rappelant ses années de jeunesse, Keynes, alors devenu l'économiste le plus célèbre de son temps et un membre respectable de l'establishment britannique, écrit : « Nous rejetons complètement les mœurs du temps, les conventions et la sagesse traditionnelle. Nous étions, si l'on peut dire, des immoralistes, au sens strict du terme [...] Quant à moi, toutefois, il est trop tard pour changer. Je demeure, et demeurerai toujours, un immoraliste » (1938, p. 446-447).

Bloomsbury n'était pas qu'un foyer de résistance à la morale victorienne et d'expérimentation de nouveaux modes de vie. C'était aussi un rassemblement exceptionnel de créateurs qui définirent de nouveaux canons de la création artistique et littéraire, dans une perspective analogue à celle qui s'imposait à Vienne et dans d'autres capitales européennes. Dans le domaine des arts plastiques, Clive Bell et Roger Fry affirment que dans l'art, dont le but est de susciter des émotions, le traitement compte plus que le sujet. Pour E.M. Forster et surtout Virginia Woolf, le roman ne doit pas raconter une histoire linéaire et réaliste, mais mettre l'âme à nu en décrivant des « flux de conscience », comme le faisaient Proust, Musil ou Joyce. Lytton Strachey, qui était le plus proche ami de Keynes, s'impose comme le maître de la biographie psychologique.

La rencontre entre Bloomsbury et la psychanalyse était donc prévisible. Dans le texte que nous avons cité plus haut, Keynes écrit qu'au début du siècle, lui et ses amis étaient « intellectuellement pré-freudiens » (*Ibid.*, p. 448) ; en particulier, ils attribuaient trop de rationalité à l'être humain. Mais, là-dessus, Keynes est contredit par son ami Leonard Woolf qui raconte, dans ses mémoires, que Lytton Strachey et lui avaient inventé et expérimenté, entre 1900 et 1905, une méthode pour explorer la psychologie de leurs amis afin de rendre les relations interpersonnelles plus authentiques : « Même si c'était bien avant d'entendre parler de Freud, il s'agissait d'une sorte de psychanalyse compulsive » (1960, p. 113-114).

Il n'était pas surprenant que Leonard Woolf réagisse très favorablement à la lecture de *l'Interprétation des rêves* et de la *Psychopathologie de la vie quotidienne* de Freud, ouvrages dont il lit les traductions anglaises en 1914, publiant un compte rendu du second. À partir de là, comme il l'écrit dans ses mémoires : « Dans la décennie qui a précédé 1924, dans ce qu'on appelle le cercle de Bloomsbury, il y avait un grand intérêt pour Freud et la psychanalyse et cet intérêt était extrêmement sérieux » (1967, p. 164). Quatre membres du cercle vont même prendre

la décision d'entrer de plain-pied dans l'univers psychanalytique. Adrian Stephen, le frère cadet de Virginia Woolf, et sa femme, Karin Costelloe, deviennent psychanalystes après la guerre, ainsi que James Strachey, le frère de Lytton, et sa femme, Alix Sargant-Florence. Les deux derniers sont analysés par Freud lui-même⁶. Ils deviendront ses traducteurs. C'est la maison d'édition créée par Leonard et Virginia Woolf, Hogarth Press, editrice de Keynes, qui publiera en 1924 et 1925 les quatre volumes des *Collected Papers* de Freud, puis toutes les traductions anglaises de ses livres à venir. Entre 1953 et 1966, James Strachey traduit et publie les 24 volumes de la Standard Edition des œuvres de Freud⁷. Le 28 janvier 1939, Freud a reçu la visite de ses éditeurs Leonard et Virginia Woolf dans sa nouvelle résidence londonienne. Après cette rencontre, Virginia se met sérieusement à la lecture de Freud « pour élargir mes horizons, pour donner plus d'espace à mon intelligence, la rendre plus objective; sortir de moi-même » (1990, p. 117). Keynes, de son côté, avait lu les *Collected Papers* de Freud au moment de leur publication (Meisel et Kendrick, 1990, p. 331), y puisant sans doute des idées dont il se servira dans le *Treatise on Money* comme dans sa *Théorie générale*. La publication du troisième volume de cette édition a donné lieu à un débat dans la revue politico-littéraire *Nation & Athenaeum*, dont Keynes présidait le conseil d'administration. Sous le pseudonyme « Siela », qu'il utilisait parfois, il intervint dans le débat, écrivant :

Le professeur Freud me semble doté jusqu'au génie de l'imagination scientifique qui peut donner corps à une abondance d'idées novatrices, à des ouvertures fracassantes, à des hypothèses de travail qui sont suffisamment établies dans l'intuition et dans l'expérience commune pour mériter l'examen le plus patient et le plus impartial, et qui contiennent, selon toute probabilité, à la fois des théories qui devront être abandonnées ou remaniées jusqu'à ne plus exister, mais aussi des théories d'une signification immense et permanente (Keynes, 1925b, p. 392).

Keynes fut donc un lecteur attentif de Freud. Mais Freud, lecteur d'Adam Smith, de Malthus et de John Stuart Mill, parmi d'autres économistes, le fut aussi de Keynes. Le 22 février 1921, Lytton Strachey écrit à Keynes : « Le mot ci-joint de James pourrait t'amuser. Apparemment

6. James figurant sur la liste de ses partenaires sexuels, on peut penser que Freud avait donc une connaissance privilégiée de la vie sexuelle de Keynes!

7. Le 24^e et dernier volume de cette traduction, dont l'appareil critique est repris par la plupart des autres traductions, dont la traduction française en cours de publication aux Presses universitaires de France, paraît en 1974.

ta renommée à Vienne est énorme, et le docteur Freud affirme qu'il jouit d'une bien plus grande notoriété lorsque tu mentionnes son nom quelque part que de toute autre source. Il a reçu plusieurs lettres de félicitations à cette occasion. Autrement il est inconnu en Autriche» (Keynes Papers, King's College Library, Cambridge). La mention de Freud se trouve dans le troisième chapitre des *Conséquences économiques de la paix*, «La conférence», dans lequel Keynes fait le portrait des protagonistes de la Conférence de Versailles et écrit, à propos du président Wilson: «Pour parler le langage de la psychologie médicale, suggérer au Président que le traité trahissait ses engagements revenait à mettre à vif son complexe freudien. Aborder ce sujet lui était intolérable, et toutes les forces de son inconscient se liguèrent pour empêcher un examen approfondi» (1919, p. 66). Dans les années 1920, Freud a lui-même entrepris la rédaction d'un portrait psychologique du président Wilson, avec le journaliste et diplomate américain William Bullitt, qui lui en avait suggéré l'idée. Le livre, dont la rédaction prit beaucoup de temps, ne fut publié qu'en 1967, après la mort de la deuxième épouse du président Wilson. Dans sa préface, Bullitt indique qu'ils ont l'un et l'autre lu le livre de Keynes pour préparer le leur (Freud et Bullitt, 1967, p. 8).

Lecteur de Keynes, Freud le fut aussi de Lytton Strachey et d'autres auteurs de Bloomsbury. Il écrit à Lytton Strachey, le 25 décembre 1928, à propos de son livre *Elizabeth and Essex*: «J'ai lu vos textes précédents avec le plus grand plaisir. Mais ce plaisir a surtout été d'ordre esthétique. Cette fois-ci vous m'avez ému plus que d'habitude car, vous-même, vous avez atteint de grandes profondeurs. [...] En tant qu'historien, donc, vous montrez combien vous êtes ancré dans l'esprit de la psychanalyse» (Meisel et Kendrick, 1990, p. 373). Bien sûr, Freud est leur aîné et l'influence principale va de lui à eux. Mais il y a indéniablement une influence dans le sens inverse. Et la vision du monde de Bloomsbury, comme celle du fondateur de la psychanalyse, se sont abreuvées en partie aux mêmes sources. C'est ce qui explique autant que les influences directes, la parenté dans les analyses de l'argent, du capitalisme et de la société vers lesquelles nous nous tournons maintenant.

2. CONVERGENCES THÉORIQUES: DE L'ARGENT À L'AVENIR DE LA CIVILISATION

L'argent occupe, dans la plupart des sociétés humaines, une place très importante. Il est à l'origine de bien des drames, personnels et collectifs. On peut devenir fou et tuer pour lui, y compris à l'intérieur d'une

famille. Et pourtant, la discipline dont c'est un des principaux objets d'étude refuse de le voir comme objet de désir. Pour la plupart des économistes et des écoles de pensée en économie, et cela, depuis plusieurs siècles, la monnaie est d'abord et avant tout un moyen d'échange, inventé par l'homme pour remédier aux inconvénients du troc. L'argent ne peut être voulu pour lui-même, sauf à être fou ou pervers. De cet amour, irrationnel, Keynes a fait le moteur du capitalisme. Les mots « monnaie » et « monétaire » figurent dans les titres de ses principaux ouvrages d'économie. Son émancipation par rapport à ce qu'il appelle la « théorie classique » passe par le rejet de la théorie quantitative de la monnaie qui en constitue l'un des principaux axes. En vertu de cette dernière, le seul effet d'une variation de la masse monétaire est une variation, de même sens et de même pourcentage, du niveau général des prix. La monnaie serait un instrument neutre, qui n'agirait pas dans les processus de décision humaine. Rejetée par Keynes et la plupart de ses disciples, cette vision a repris sa place au centre de la réflexion économique avec Milton Friedman et le monétarisme. Elle constitue l'un des éléments importants de ce qu'on appelle le néolibéralisme. L'enjeu dépasse évidemment la théorie pure.

La fascination pour les métaux précieux, et en particulier pour l'or, est un des avatars de l'amour de l'argent, qui se manifeste depuis la nuit des temps. Les relations monétaires internationales ont été régies par un système d'étalon-or qui s'est imposé à travers le monde pendant la seconde moitié du XIX^e siècle. Ce système a dû être suspendu pendant la Première Guerre mondiale. Keynes a mené un combat acharné, qu'il a perdu en 1925, contre le retour à cet arrangement qui laisse « les réglages les plus intimes de notre organisation économique relever d'un prospecteur chanceux, d'un nouveau procédé chimique, ou d'un revirement d'opinion en Asie » (1913, p. 71), qui sacrifie l'emploi à la stabilité des taux de change, l'entreprise à la finance. Dans son *Treatise on Money*, publié en 1930, il mobilise Freud pour rendre compte de cette fascination irrationnelle pour l'or :

Le Dr Freud rapporte que certaines raisons profondément enracinées dans notre subconscient veulent que l'or, et non point une autre matière, satisfasse des instincts puissants et serve de symbole. Ces propriétés magiques dont le clergé de l'ancienne Égypte dotait le métal jaune ne se sont jamais complètement évanouies. [...] Depuis quelques années, notre *auri sacra fames* a cherché à se draper dans les plis d'une respectabilité aussi épaisse que la respectabilité la plus épaisse qu'on ait vue jusqu'ici, y compris dans les domaines du sexe et de la religion (Keynes, 1930a, vol. 2, p. 258-259).

Dans une note à ce passage, Keynes réfère le lecteur aux textes suivants : Freud (1908), Ferenczi (1914) et Jones (1916, 1919). Le premier et court texte, « Caractère et érotisme anal » jette les bases de

la théorie freudienne de l'argent, avec laquelle Keynes était parfaitement familier. Freud y décrit un type de personnes qu'il lui a été donné de rencontrer à diverses reprises dans le cadre de ses activités de thérapeute, qui «montrent régulièrement réunies chez elles les trois particularités suivantes: elles sont spécialement ordonnées, économes et entêtées. [...] Le fait d'être économe peut se manifester sous une forme allant jusqu'à l'avarice» (1908, p. 189). Nous apprenons en explorant l'histoire de la petite enfance de ces personnes que leur phase anale s'est prolongée au-delà de la normale. Ces traits de caractère sont «les résultats immédiats et les plus constants de la sublimation de l'érotisme anal⁸» (p. 191). Freud ajoute que «partout où le mode de la pensée archaïque a été dominant ou l'est resté, dans les cultures antiques, dans le mythe, le conte, la superstition, dans la pensée inconsciente, dans le rêve et dans la névrose, l'argent est placé dans les relations les plus intimes avec la merde» (Freud, 1908, p. 193). Le caractère fécal de l'argent se manifeste à profusion dans le langage ou les contes populaires. L'excrément est le premier cadeau que l'enfant offre, donc la première forme d'argent. Pour Freud, la «forme originale» de la propriété est anale (1930, p. 56). Il revient à plusieurs reprises, jusqu'à la fin de sa vie, sur ce thème.

Le désir de l'argent contient donc un important élément irrationnel, qui caractérise finalement le capitalisme. Sandor Ferenczi a développé cette thèse: «le caractère libidinal et irrationnel du capitalisme, irréductible à une pure finalité pratique, se trahit également dès cette étape: collectionner est pour l'enfant une fin en soi, un acte qui lui procure une joie sans mélange» (Ferenczi, 1914, p. 99). Pour lui, «la pulsion capitaliste contient donc [...] une composante égoïste et une composante anal érotique» (*Ibid.*, p. 88). Rappelant que les pièces d'or «sont les symboles inconscients des excréments qui, eux-mêmes, sont la source dont est né, au temps de notre enfance, notre sentiment de la possession et de la propriété», Jones ajoute que l'attitude superstitieuse face à l'or «vautra probablement à tous les pays, et plus particulièrement à l'Angleterre, plus d'un sacrifice après la guerre lorsqu'on voudra à tout prix revenir à l'étalon-or» (Jones, 1916, p. 117-118). Keynes cite ce dernier passage qu'il considère à juste titre comme une remarquable prophétie, témoignant du succès de la méthode psychanalytique, formulée dix ans avant le retour à l'étalon-or décrété par Winston Churchill en avril 1925. Cette décision fut

8. En réalité, Freud avait commencé à formuler ces idées plus de dix années avant son essai de 1908. Voir en particulier ses lettres à Fliess du 24 janvier et du 22 décembre 1897.

effectivement suivie d'importants troubles sociaux et contribua au déclenchement de la crise de 1929, qui fut suivie de l'écroulement définitif de ce système.

Sans aller aussi loin que Freud et ses disciples, Keynes fait, dans la *Théorie générale*, un rapprochement entre argent et immondice, en comparant l'activité consistant « à creuser dans le sol des trous connus sous le nom de mines d'or » à celle où la Trésorerie serait « disposée à emplir de billets de banque des vieilles bouteilles, à les enfouir à des profondeurs convenables dans des mines désaffectées qui seraient ensuite comblées avec des détritux urbains ». On pourrait ensuite « autoriser l'entreprise privée à extraire de nouveau les billets suivant les principes du laissez-faire » (1936, p. 145). Après avoir publié, en 1933, dans *La critique sociale*, « La notion de dépense », George Bataille s'est engagé dans la rédaction de ce qu'il décrit comme « un ouvrage d'économie politique », dans lequel il cherche à « mieux donner généralement les raisons qui rendent compte du mystère des bouteilles de Keynes, prolongeant les détours épuisants de l'exubérance à travers la manducation, la mort, la reproduction sexuée » (1949, p. 53). Bataille connaissait la théorie freudienne de l'argent : « dans l'inconscient, les bijoux comme les excréments sont des matières maudites qui coulent d'une blessure, des parties de soi-même destinées à un sacrifice ostensible (ils servent en fait à des cadeaux somptueux chargés d'amour sexuel) » (p. 29). « La part maudite », titre de son livre, c'est la dépense improductive, qui a joué dans toutes les civilisations un rôle vital pour la survie des sociétés. Le drame du capitalisme est d'avoir exclu la dépense improductive, exclusion rationalisée par le calvinisme d'une part et l'économie classique de l'autre, qui ne peut envisager une activité économique destinée, non pas à la satisfaction des besoins et à l'accumulation du capital, mais à la jouissance, à la destruction et la perte.

Cela nous ramène à un thème fondamental dans la pensée de Keynes, étroitement lié à sa vision de l'argent : la place de la thésaurisation et l'épargne. Ici, les idées de Keynes se sont mises en place avant sa lecture de Freud, qui n'a pu que les conforter. Pour l'économie classique, l'épargne est, simultanément, une vertu et la source de l'accumulation du capital, de la richesse des nations. Calvinisme, frugalité, moralité victorienne et croissance économique se rejoignent dans le refus de jouir du temps présent : « Ainsi, ce système remarquable reposait pour se développer sur une double supercherie. [...] Le devoir d'"épargner" représenta bientôt les neuf dixièmes de la vertu, et l'agrandissement du gâteau l'objet de la vraie religion. Autour de la non-consommation du gâteau s'épanouirent tous les instincts d'un

puritanisme qui, en d'autres temps, s'était retiré du monde et avait négligé aussi bien l'art de produire que celui de se distraire» (Keynes, 1919, p. 32-33).

L'épargne est un vice public, comme Keynes le démontrera sur le plan de la théorie macroéconomique dans sa *Théorie générale*. Elle n'est pas même une vertu privée. C'est plutôt une maladie, celle de Midas qui meurt de faim et de soif sur son tas d'or. Le mythe de Midas – qui fut un personnage historique réel – a été mobilisé déjà par Aristote dans sa condamnation de la chrématistique, l'accumulation indéfinie de l'argent. Il est repris par Freud et par Keynes. Dans un manuscrit, inédit de son vivant, sur l'histoire des monnaies anciennes, Keynes fait l'éloge de Solon, premier homme d'État à utiliser la force de la loi pour modifier la valeur de la monnaie, alors que la rareté des métaux précieux provoquait une baisse des prix intolérable pour ceux qui cultivaient les terres avec de l'argent emprunté: «Le sage qui le premier a dévalué la monnaie pour le bien des citoyens a été choisi de manière appropriée par la légende pour réprimander Crésus à cause de ses richesses accumulées» (*Collected Writing*, vol. 28, p. 227). Le génie de Solon s'oppose ainsi à la propension thésaurisatrice de Midas. C'est d'ailleurs l'or dont Midas a réussi à se débarrasser dans la rivière Pactole qui a fait la fortune de Crésus.

Argent et mort sont étroitement liés. Notre attitude face à la mort est évidemment profondément ambiguë. Ce fut l'objet de nombreux écrits de Freud, qui eut lui-même, face à la mort, une attitude complexe. Il a commencé très tôt à la craindre, comme il craignait la pauvreté. Sa correspondance intégrale, récemment publiée, avec Fliess, montre un homme obsédé par ses problèmes de santé et convaincu qu'il allait mourir jeune⁹. Il a écrit, en même temps, que nul être humain ne peut véritablement imaginer sa propre mort, tout en logeant en lui ce qu'il appelle, à partir de 1920, une pulsion de mort. Pour Keynes, le refus, immature et irrationnel, de la mort, joue un rôle essentiel dans l'amour de l'argent, la thésaurisation et l'accumulation :

L'homme « intentionnel » tente toujours d'assurer à ses actions une immortalité factice et illusoire en projetant dans l'avenir l'intérêt qu'il leur porte. Il n'aime pas son chat, mais les petits de son chat ; à vrai dire, non pas les petits de son chat, mais les petits de ses petits, et ainsi de suite jusqu'à l'extinction de la gent féline. La confiture n'est pour lui de la confiture que s'il envisage d'en faire

9. Voir à ce sujet Schur (1975), qui fut le médecin personnel de Freud et l'aïda à mettre fin à ses jours lorsque les souffrances provoquées par son cancer de la mâchoire furent devenues intolérables.

demain, jamais le jour même. Ainsi, en remettant sans cesse à plus tard, s'efforce-t-il d'assurer de l'immortalité à l'acte de la faire bouillir (Keynes, 1930b, p. 115)¹⁰.

L'argent qui donne une illusion d'immortalité est en même temps, pour Keynes, le moyen inévitable pour canaliser des pulsions dangereuses. Outre la pulsion de mort, Freud a mis en lumière le fait que tout être humain, même dans ses relations amoureuses, a des pulsions destructrices sinon mortifères: «le prochain n'est pas seulement pour lui un aide et un objet sexuel possibles, mais aussi une tentation, celle de satisfaire sur lui son agression, d'exploiter sans dédommagement sa force de travail, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ce qu'il possède, de l'humilier, de lui causer des douleurs, de le martyriser et de le tuer» (1930b, p. 53-54). L'enrichissement, écrit Keynes à la fin de la *Théorie générale*, peut servir d'exutoire à ces penchants:

La possibilité de gagner de l'argent et de constituer une fortune peut canaliser certains penchants dangereux de la nature humaine dans une voie où ils sont relativement inoffensifs. Faute de pouvoir se satisfaire de cette façon, ces penchants pourraient trouver une issue dans la cruauté, dans la poursuite effrénée du pouvoir personnel et de l'autorité et dans les autres formes de l'ambition personnelle. Il vaut mieux que l'homme exerce son despotisme sur son compte en banque que sur ses concitoyens (Keynes, 1936, p. 367-368).

En sera-t-il toujours ainsi? En 1930, Keynes publie un texte surprenant, à saveur utopique, intitulé «Perspectives économiques pour nos petits-enfants». Il y écrit que la crise en cours provoque «un grave accès de pessimisme économique» (1930b, p. 106). Il ne s'agit toutefois pas «des rhumatismes propres à la vieillesse, mais de douleurs de croissance résultant de changements trop rapides» (*Ibid.*). L'aveulement sur les causes profondes de la crise explique le pessimisme des réactionnaires et des révolutionnaires. Ce qui est vécu en 1930, c'est l'interruption momentanée dans un processus de perfectionnement technique extrêmement rapide: «À long terme tout cela signifie que l'humanité est en train de résoudre le problème économique» (p. 111). Ce long terme correspond à un siècle dans l'esprit de Keynes. On pourra alors envisager un monde où les besoins essentiels seront satisfaits et où les énergies pourront être employées à des buts non économiques. Il se posera toutefois un problème majeur, si on n'a

10. Norman Brown rapproche la critique de l'intentionnalité de Keynes des thèses de Nietzsche pour qui «la fuite devant la mort est sous-jacente, tant dans la religion de l'immortalité que dans l'institution économique de la propriété héréditaire» (1972, p. 139).

pas appris d'ici là comment employer sa liberté. On pourra alors en effet produire en trois heures par jour les choses nécessaires à la subsistance :

Ainsi, pour la première fois depuis sa création, l'homme sera confronté à son problème véritable et permanent : quel usage faire de sa liberté, une fois dégagé de l'emprise des préoccupations économiques ? [...] Mais ce seront les gens qui sauront préserver l'art de vivre et le cultiver jusqu'à la perfection, et qui ne se vendront pas pour assurer leur subsistance, qui seront capables de jouir de l'abondance quand elle se présentera (p. 113).

Bloomsbury était sans doute dans son esprit un laboratoire de ce futur Eden : « Pour Keynes, l'art de la vie qui, à une époque d'abondance et de loisir, remplacera l'art d'accumuler les moyens de vivre, est un art difficile, exigeant une sensibilité raffinée, telle qu'on la vit manifestée parmi les membres du groupe de Bloomsbury et que l'ont immortalisée les œuvres de Virginia Woolf » (Brown, 1972, p. 55).

Au même moment que Keynes, Freud achevait, près de Berchtesgaden, le nid d'aigle d'Hitler, l'un des ses plus beaux textes, *Le malaise dans la culture*. La couleur en est beaucoup plus sombre que celle du texte de Keynes. Peut-être parce qu'il avait enduré plusieurs désillusions dans sa croisade pour changer l'âme humaine, ou qu'il se savait condamné par une maladie incurable et douloureuse. Peut-être aussi présentait-il la montée de Hitler et la menace que le nazisme faisait peser, entre autres sur les Juifs. Toujours est-il qu'il y réaffirmait, en dépit du scepticisme de plusieurs de ses disciples, la présence dans tout être vivant et dans chacune de ses cellules d'une pulsion de mort, Thanatos, et d'une pulsion de vie, Eros. La culture porte donc la violence et la mort en son sein. La civilisation progresse grâce à la sublimation des instincts destructeurs, mais l'histoire récente montre qu'elle est très fragile, comme Keynes l'affirme lui-même dans des termes qui ne sont pas sans évoquer ceux de Freud. Qui vaincra, d'Eros ou Thanatos ? Freud répond qu'on ne peut le savoir.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- JMK. 1971-1989. *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, Londres, Macmillan, 30 volumes.
- OC: Sigmund FREUD, *Œuvres complètes: Psychanalyse*, Paris, Presses universitaires de France, depuis 1989, 21 volumes prévus.
- BATAILLE, Georges. 1949. *La part maudite*, Paris, Minuit, 1967.
- BROWN, Norman O. 1972. *Eros et Thanatos. La psychanalyse appliquée à l'histoire*, Paris, Denoël.
- DOSTALER, Gilles. 2005. *Keynes et ses combats*, Paris, Albin Michel.
- DOSTALER, Gilles et Bernard MARIS. 2009. *Capitalisme et pulsion de mort*, Paris, Albin Michel.
- FERENCZI, Sandor. 1914. «Sur l'ontogenèse de l'intérêt pour l'argent», dans BORNEMAN Ernest. 1978. *Psychanalyse de l'argent*, Paris, Presses universitaires de France, p. 94-105.
- FREUD, Sigmund. 1908. «Caractère et érotisme anal», OC, vol. 8, p. 87-194.
- FREUD, Sigmund. 1920 *Au-delà du principe de plaisir*, OC, vol. 15, p. 273-338.
- FREUD, Sigmund. 1930. *Le malaise dans la culture*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.
- FREUD, Sigmund. 1979. *Correspondance, 1873-1939*, Paris, Gallimard.
- FREUD, Sigmund. 2006. *Lettres à Wilhelm Fliess, 1887-1904*, Paris, Presses universitaires de France.
- FREUD, Sigmund et William C. BULLITT. 1990. *Le président T.W. Wilson: portrait psychologique*, Paris, Payot.
- FROMM, Erich. 1980. *Grandeur et limites de la pensée freudienne*, Paris, Robert Laffont.
- JONES, Ernest. 1916. «Théorie du symbolisme», dans *Théorie et pratique de la psychanalyse*, Paris, Payot, 1987, p. 82-131.
- JONES, Ernest. 1919. «Traits de caractère se rattachant à l'érotisme anal», dans *Théorie et pratique de la psychanalyse*, Paris, Payot, 1997, p. 378-398.
- KEYNES, John Maynard. 1913. *Indian Currency and Finance*, JMK 1.
- KEYNES, John Maynard. 1919. *Les conséquences économiques de la paix*, Paris, Gallimard, 2002.
- KEYNES, John Maynard. 1925a. «Un aperçu de la Russie», dans *La pauvreté dans l'abondance*, Paris, Gallimard, 2002, 31-54.
- KEYNES, John Maynard. 1925b. «Freudian psychoanalysis», JMK 28, p. 392-393.
- KEYNES, John Maynard. 1926. «Liberalism and labour», JMK 9, p. 307-11.
- KEYNES, John Maynard. 1930a. *A Treatise on Money*, JMK 5 et 6.
- KEYNES, John Maynard. 1930b. «Perspectives économiques pour nos petits-enfants», dans *La pauvreté dans l'abondance*, Paris, Gallimard, 2002, p. 103-119.

- KEYNES, John Maynard. 1936. *Théorie générale de l'emploi de l'intérêt et de la monnaie*, Paris, Payot, 1982.
- KEYNES, John Maynard. 1938. «My early beliefs», JMK 10, p. 433-450.
- MEISEL, Perry et Walter KENDRICK. 1990. *Bloomsbury-Freud: James et Alix Strachey. Correspondance 1924-1925*, Paris, Presses universitaires de France.
- SCHORSKE, Carl E. 1983. *Vienne fin de siècle*, Paris, Seuil.
- SCHUR, Max. 1975. *La mort dans la vie de Freud*, Paris, Gallimard.
- WOOLF, Leonard. 1960. *Sowing: An Autobiography of the Years 1890 to 1904*, Londres, Hogarth Press.
- WOOLF, Leonard. 1967. *Downhill all the Way: An Autobiography of the Years 1919 to 1939*, New York, Harcourt Brace Jovanovich.
- WOOLF, Virginia. 1990. *Journal*, Tome VIII, Paris, Stock.
- ZARETSKY, Eli. 2008. *Le siècle de Freud: une histoire sociale et culturelle de la psychanalyse*, Paris, Albin Michel.



Féminisme et mouvement des femmes

Entre émancipation et libération

Diane Lamoureux

Département de science politique, Université Laval

Les mouvements féministes qui se sont développés dans les pays occidentaux ont plutôt pris l'appellation « mouvement de libération des femmes », alors que la thématique de l'émancipation avait été beaucoup plus présente dans les mouvements féministes précédents. Doit-on y voir une transformation des enjeux du mouvement ou la distinction sémantique est-elle de peu d'importance? Selon le point de vue adopté, il est possible de répondre positivement à ces deux alternatives. Je vais m'attarder à comprendre ce que recouvre ce changement sémantique en abordant trois questions: la première est celle de l'analyse de l'oppression des femmes; la deuxième est celle de la dynamique entre liberté et égalité qui est à l'œuvre dans le féminisme contemporain; la troisième concerne le processus de subjectivation politique rendu possible par le développement du féminisme.

Auparavant, j'aimerais rappeler l'origine différente des deux termes « émancipation » et « libération » qui permet de mieux saisir le rapport de rupture/continuité qu'entretient le féminisme contemporain avec les mouvements qui l'ont précédé. Le terme « émancipation » apparaît dans le langage politique de la période qui entoure la Révolution française: il était question d'émanciper les « nègres », les juifs ou les femmes dans une logique d'émancipation de l'humanité de la tyrannie et de l'irrationnel. Il s'agissait donc de faire valoir que les « droits de l'Homme et du Citoyen » pouvaient aussi concerner ces trois grandes catégories sociales, en ce qu'elles ressortissent de l'humanité et qu'à ce titre elles auraient droit non seulement à l'égalité et à la liberté mais également à la poursuite du bonheur. On connaît la suite de l'histoire française.

Le langage de la « libération » est plus récent et est lié à l'expérience des mouvements de décolonisation des pays d'Asie et d'Afrique, de même qu'au mouvement pour les droits civiques qui se développe aux États-Unis dans les années 1960. D'une certaine façon, il est possible de considérer que l'émancipation est, dès cette époque, en partie plombée de son lien avec la pensée des Lumières alors que l'idée de libération est plus ou moins associée avec celle de rupture et de radicalisme. Or, « [p]our le mouvement de libération des femmes à la fin des années 1960, ce qui est manifeste, c'est la volonté radicale de rompre avec tout ce qu'il trouve dans le présent : il n'y a pas d'annonce d'une légitimité antérieure. Au contraire, le processus dominant est de marquer la rupture avec les mouvements de femmes précédents¹. » Plus encore, puisque la perception était que l'égalité de droit était déjà atteinte et qu'il fallait réaliser une égalité de fait, c'est de liberté qu'il était principalement question et pas d'égalité. Seule la revendication de libération était susceptible d'être radicale, puisqu'elle offrait la possibilité de se démarquer des mouvements féministes antérieurs ayant lutté, entre autres, pour l'obtention du droit de vote, mouvements féministes indistinctement qualifiés de bourgeois et de réformistes, insultes suprêmes dans le langage politique radical de l'époque².

1. LES DIVERSES FACETTES DE L'OPPRESSION

Si les femmes, structurées en mouvement de libération, devaient se libérer, il fallait bien postuler qu'elles étaient opprimées, ce qui nécessitait un effort d'élucidation de cette oppression. Et qui dit oppression dit système social, groupes et rapports sociaux, ce qui constitue le cadre intellectuel à travers lequel l'oppression peut être appréhendée et ses diverses manifestations phénoménales prendre place dans un ensemble cohérent.

Comme le fait remarquer Young, « *oppression designates the disadvantage and injustice some people suffer not because a tyrannical power coerces them, but because of the everyday practices of a well-intentioned*

-
1. FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, Dominique. 1997. « Le féminisme des années 1970 » dans Christine Fauré (dir.), *Encyclopédie politique et historique des femmes*, Paris, Presses universitaires de France, p. 735.
 2. Voir par exemple l'ouvrage d'EISENSTEIN, Zillah. 1981. *The Radical Future of Liberal Feminism*, Boston, Longman. Dans les faits, c'est plutôt à un infléchissement libéral de larges pans du féminisme radical auquel on a assisté dans le sillage de la montée du (néo)libéralisme.

*liberal society*³ ». Et elle ajoute un peu plus loin qu'il s'agit de contraintes systémiques, de manifestations structurelles derrière lesquelles il n'est pas toujours possible de déceler une intention explicite. Ce système social, les féministes l'ont nommé le patriarcat et ont entrepris d'en dégager les divers rouages. Parler d'une intentionnalité qui n'est pas toujours immédiatement perceptible ne signifie pas qu'il s'agisse d'un processus sans acteurs, mais la conscience n'est pas essentielle au maintien de la structure sociale puisque les mécanismes de reconduction de l'oppression procèdent usuellement du pilote automatique, du fonctionnement normal du système. Par contre, se déprendre de l'oppression exige une prise de conscience; c'est ce qui explique l'ampleur qu'a prise l'idée du *counsciousness raising* dans les milieux féministes.

Un tel système social crée également des rapports sociaux que les féministes ont nommé les rapports de genre ou les rapports sociaux de sexes⁴. À certains égards, il est possible de soutenir que le patriarcat constitue les hommes et les femmes comme des groupes sociaux, les hommes étant *grosso modo* les bénéficiaires du système et les femmes les victimes. Cependant, comme, dans nos sociétés, le patriarcat est loin d'être le seul rapport d'oppression existant, les groupes ainsi constitués ne sont pas homogènes. Si tous les hommes bénéficient de l'oppression des femmes, ils sont loin d'en bénéficier également et il est possible d'assimiler certains hommes à des situations féminines pour les discriminer⁵. De la même façon, toutes les femmes sont potentiellement opprimées en tant que femmes dans une société sexiste, mais certaines cages sont plus dorées que d'autres.

Cette oppression se manifeste de diverses manières. Je reprendrai ici les cinq dimensions analysées par Young pour tenter de mieux cerner en quoi consiste l'oppression des femmes: l'exploitation, la marginalisation, l'impuissance, l'impérialisme culturel et la violence. Toutes ces dimensions ont fait l'objet de multiples analyses auxquelles je ne peux totalement rendre justice dans le cadre d'un texte aussi court, mais qu'il est bon de rappeler pour la suite de mon propos.

-
3. «[...] L'oppression désigne la contrainte et l'injustice que certaines personnes subissent, non pas parce qu'un pouvoir tyrannique les opprime mais en raison des pratiques quotidiennes d'une société libérale bien intentionnée.» YOUNG, Iris Marion. 1989. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, p. 41.
 4. Pour un historique de ces notions, voir PFEFFERKORN, Roland. 2007. *Inégalité et rapports sociaux. Rapports de classes, rapports de sexes*, Paris, La Dispute.
 5. Les exemples les plus connus sont ceux des Juifs ou encore des homosexuels.

L'exploitation a dans un premier temps été explorée sous l'angle du travail domestique⁶. Ainsi l'un des ressorts du patriarcat, c'est de pouvoir bénéficier du travail gratuit des femmes, travail qui se développe dans le cadre de relations familiales ou matrimoniales. Ainsi, les femmes sont les principales – sinon les seules – responsables de l'entretien ménager, du travail lié à la préparation des repas, des soins aux enfants, aux malades, aux personnes âgées. Cette assignation prioritaire des femmes au travail domestique a longtemps permis que le travail des femmes soit également non rémunéré et non reconnu lorsqu'elles agissaient à titre de collaboratrices de leur mari dans des entreprises familiales (fermes, cabinets professionnels ou commerces) et il faudra attendre la réforme du Code civil en 1980, au Québec, pour qu'un statut de travailleuse leur soit concédé.

Une telle assignation a également des conséquences en ce qui concerne le statut des femmes sur le marché du travail salarié⁷. À elles le temps partiel non choisi, les emplois précaires et autres formes de flexibilisation et de précarisation du travail puisqu'elles n'apportent qu'un « salaire d'appoint » au ménage. Longtemps, le marché du travail a été ségrégué sexuellement, ce qui s'est traduit par de larges inégalités de rémunération. Une deuxième dimension de l'oppression, c'est la marginalisation. Celle-ci a pris et prend encore des formes extrêmement diversifiées. La plus courante a été celle d'exclure les femmes d'un certain nombre de lieux et de fonctions, plus particulièrement de la richesse et du pouvoir. Ce n'est qu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale que le droit de vote des femmes se généralisera dans les pays occidentaux. C'est ce qui a conduit plusieurs féministes à parler de l'exclusion constitutive des femmes comme condition de fonctionnement de la démocratie libérale⁸. C'est ce qui permet encore de nos jours d'expliquer la distance entre le principe d'égale éligibilité et la composition sexuée des divers parlements. De la même façon, la Marche mondiale des femmes a souligné, en s'appuyant sur des chiffres de l'ONU, que les femmes détiennent à peine 1 % de la richesse mondiale.

6. Voir à ce sujet le texte pionnier de DELPHY (DUPONT), Christine. 1970. « L'ennemi principal », *Partisans*, vol. 54-55, p. 157-172.

7. Voir l'ouvrage collectif, *Le sexe du travail*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1984.

8. Voir, entre autres, PATEMAN, Carole. 1988. *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press.

Une troisième dimension de l'oppression, c'est la réduction à l'impuissance. Longtemps, on a fait croire aux femmes que leur protection ne relevait pas d'elles-mêmes, mais de tuteurs plus ou moins bienveillants. Cette réduction à l'impuissance a pris la forme d'un statut juridique et personnel inférieur pour les femmes, surtout les femmes mariées. Mais cette impuissance a également été organisée avec l'exclusion des femmes du contrôle des armes et des forces armées⁹.

Une quatrième dimension, c'est l'impérialisme culturel. En ce qui concerne les femmes, cela n'a pas pris la forme d'une suppression culturelle comme cela a souvent été le cas pour les populations ayant fait l'expérience de la colonisation mais plutôt celle d'une dévalorisation systématique du féminin. Depuis les oppositions binaires de la logique aristotélicienne, tout ce qui est associé au féminin est systématiquement dévalué. C'est ce qui explique que lorsqu'on veut dévaluer un groupe, on le féminise¹⁰. De la même manière, la création féminine a longtemps été occultée. Cela s'est aussi longtemps traduit par une exclusion des femmes de la possibilité d'étudier ou d'accéder au savoir institué.

Enfin, on ne saurait négliger la cinquième dimension, l'exercice de la violence. Femmes battues, violées, excisées, tout cela fait encore partie de notre réalité. Comme le rappelle Hanmer¹¹, cette violence est fondamentalement une forme de contrôle social. Même si elle ne s'exerce pas matériellement, la menace de son usage suffit pour maintenir les femmes « à leur place », donc dans un rapport de subordination et de vulnérabilité.

Toutes ces facettes de l'oppression sont la manifestation d'un rapport social. D'un système général de domination. L'oppression des femmes n'a pas qu'une dimension privée. Elle est présente à la fois sur le plan politique, économique, culturel et idéologique et constitue un phénomène social complexe, dont les luttes féministes des dernières années ont permis de débusquer plusieurs ramifications mais qui n'arrête pas de se transformer et de se présenter sous des dehors

9. Voir TABET, Paola. 1979. « Les mains, les outils, les armes », *Cahiers de l'Homme*, vol. XIX, nos 3-4.

10. Voir à ce sujet LE RIDER, Jacques. 1990. *Modernité viennoise et crises de l'identité*, Paris, Presses universitaires de France, qui montre comment l'antisémitisme et l'homophobie fonctionnent sur le registre de l'effémination.

11. HANMER, Jalna. 1977. « Violence et contrôle social des femmes », *Questions féministes*, n° 1, novembre.

différents. Les luttes qui se sont développées contre cette oppression ont généralement revêtu la forme classique des mouvements d'émancipation, instaurant une dialectique complexe entre liberté et égalité dans le féminisme.

2. LIBERTÉ ET ÉGALITÉ DANS LE FÉMINISME CONTEMPORAIN

Le langage des politiques publiques, de même que celui des agences internationales se focalise de plus en plus sur l'égalité entre les femmes et les hommes. Cela ne doit pas nous faire perdre de vue que les mouvements féministes qui sont apparus un peu partout dans le monde durant les années 1970 se concevaient comme des mouvements de libération et mettaient donc la thématique de la liberté au premier plan. Cela a amené plusieurs analystes à souligner le caractère libertaire du féminisme¹². En fait deux dynamiques sont à l'œuvre : premièrement, une dialectique entre liberté et égalité ; deuxièmement, la tension entre un mouvement collectif d'émancipation et des dynamiques d'individuation.

Il y a en effet un paradoxe inhérent au mouvement féministe. Il s'agit certes d'un mouvement collectif mais également d'un mouvement de déprise par rapport à une identité imposée (la condition féminine) au profit de la pluralisation des modes d'être une femme (ou, par ricochet, un homme), ce qui en retour complexifie la constitution du mouvement collectif.

C'est ce paradoxe qui explique la forme particulière que prend la tension entre liberté et égalité, tension qui serait constitutive de la modernité politique s'il faut en croire Tocqueville¹³, dans la dynamique induite par les luttes féministes. Mais ce paradoxe repose lui-même sur une évaluation pas toujours exacte de la réalité sociale ; si les féministes des années 1970 insistent peu sur l'égalité, c'est que la plupart d'entre elles, suivant en cela l'optimisme affiché par Simone de Beauvoir à la fin du *Deuxième sexe*, ont l'impression que l'égalité est déjà acquise en droit et qu'il s'agit de la traduire désormais dans les faits¹⁴. Ce n'est

12. On peut se reporter, pour le Québec, au livre de DE SÈVE, Micheline. 1985. *Pour un féminisme libertaire*, Montréal, Boréal Express, ou encore à l'article de LAURIN-FRENETTE, Nicole. 1981. « Féminisme et anarchisme », dans Yolande Cohen (dir.), *Femmes et politique*, Montréal, Le Jour.

13. DE TOCQUEVILLE, Alexis. 1986. *De la démocratie en Amérique*, tome II, Paris, Bouquins-Laffont.

14. Voir à ce sujet MITCHELL, Juliet. 1973. *Woman's Estate*, New York, Vintage.

qu'à l'usage, à travers leurs luttes, que les féministes ont saisi que l'égalité juridique était loin d'être acquise et que malgré la proclamation de l'égalité des femmes et des hommes, tous étaient égaux mais, selon la célèbre formule d'Orwell¹⁵, certains étaient plus égaux que d'autres. À la faveur d'un contact complexe avec le monde institutionnel, que j'ai dans un autre contexte qualifié d'association polémique¹⁶, pour faire changer les législations et obtenir la mise en place de politiques publiques, le mouvement féministe allait de plus en plus privilégier l'égalité, sans pour autant mettre de côté la liberté. Dans la dernière partie de ce texte, il sera d'ailleurs question de l'importance de la dimension égalitaire dans le processus de subjectivation politique des femmes.

En fait, par ses pratiques internes et les luttes qu'il a menées, le mouvement féministe allait déployer son action dans deux directions qui peuvent, à première vue, paraître contradictoires. Ainsi, la pratique du *counsciousness raising*, visait à faire émerger la nature commune de l'oppression malgré des expériences personnelles distinctes. Mais en même temps, les premières victoires féministes sur le terrain des droits et des politiques publiques allaient mettre en lumière que toutes les femmes ne logent pas à la même enseigne lorsqu'il s'agit de tirer profit de ces transformations législatives.

Le *counsciousness raising* a joué un rôle fondamental dans la formulation des enjeux féministes et a induit un rapport entre théorie et pratique qui ne fait pas découler la pratique d'une théorie préalable, mais qui construit simultanément la théorie et la pratique en essayant de coller à l'expérience vécue des femmes. Comme l'expliquait Delphy, nous savions que l'oppression des femmes existait, mais nous étions loin d'en comprendre l'ampleur et l'étendue¹⁷. Le *counsciousness raising* a été un moyen de faire émerger cette ampleur et cette étendue, tout en permettant de constituer les femmes en groupe social capable de lutter collectivement sur des enjeux communs. À partir de l'expérience personnelle de chacune, il s'agissait donc de dégager ce qu'elle avait également de structurel, sans jamais perdre de vue que l'effet des rapports sociaux restait vécu à un plan personnel, puisque le caractère particulier des rapports sociaux de sexe, à la différence des rapports sociaux de classe, c'est de s'incarner sur un mode interindividuel; si c'est le Capital dans son abstraction et une entreprise dans sa structure

15. ORWELL, George. 1975. *Animal Farm*, New York, Penguin Books.

16. LAMOUREUX, Diane. 2001. *L'Amère patrie: féminisme et nationalisme dans le Québec contemporain*, Montréal, Remue-ménage.

17. DELPHY, Christine. 1977. «Nos amis et nous», *Questions féministes*, n° 1, novembre.

impersonnelle qui exploite les ouvrières et les ouvriers, c'est toujours un homme particulier qui bat sa conjointe ou qui profite de son travail gratuit dans le cadre domestique et familial.

Ce mode de formulation des enjeux féministes a permis que le féminisme ne devienne pas une théorie *forclose*, même quand le développement du champ universitaire des études féministes a fortement distendu le rapport théorie/pratique dans le féminisme. L'oppression qui se manifestait sous des formes insoupçonnées donnait lieu à de nouveaux champs de théorisation. Les avancées et les acquis du féminisme dans la transformation des rapports sociaux de sexe et de la vie de chacune obligeaient à considérer d'une nouvelle manière les certitudes anciennes. La condition de survie du mouvement résidait donc en partie dans sa capacité de renouvellement et de déplacement, autant sur le plan théorique que pratique¹⁸.

Mais en même temps, les transformations dans la vie individuelle et sociale mettaient en lumière que chacune ne peut être toutes. Déjà, le mouvement féministe a provoqué un changement sémantique dont il n'a pas pris d'emblée conscience de la portée. Avant le féminisme, il était usuel de parler non seulement de « condition » pour décrire les situations sociales vécues par les femmes, mais également de « la » femme. Les développements du féminisme ont conduit à réfléchir sur « les » femmes et les mouvements se sont généralement présentés sous l'appellation « des femmes ». Parler « des » femmes plutôt que « de la » femme traduisait une volonté d'individuation ; les femmes ne voulaient plus être considérées comme les exemplaires interchangeables d'une même espèce mais comme des individus. Plus encore, le féminisme ne regroupait pas – même potentiellement – toutes les femmes, mais des femmes décidées à mettre fin aux injustices qu'elles estimaient inacceptables. Mais en même temps qu'il opérait cette révolution individualisante, le féminisme cherchait encore à établir un fondement commun à l'oppression des femmes : « toutes les femmes sont d'abord ménagères » proclame encore un graffiti sur une station de métro montréalaise !

Le réveil allait être brutal et l'expérience douloureuse. De plus en plus de voix discordantes émergeaient pour se distancier d'un féminisme de femmes blanches, hétérosexuelles, issues des classes moyennes urbaines, diplômées et exerçant des carrières professionnelles ; ces femmes issues des minorités ethnoculturelles ou de la dynamique postcoloniale, ces lesbiennes, ces paysannes, ces ouvrières, ne

18. Une idée développée dans BRAIDOTTI, Rosi. 1994. *Nomadic Subjects*, New York, Columbia University Press.

cherchaient pas tant à se démarquer du féminisme qu'à y trouver une place pour y dire et y marquer leurs expériences. Le féminisme a donc dû s'ajuster au fait que les femmes vivaient certes une oppression commune mais que celle-ci se déclinait de diverses manières suivant les diverses localisations sociales des femmes.

Il a ainsi été nécessaire d'abandonner la notion de sororité (sorte de pendant féminin de la fraternité et qui pose autant de problèmes que cette dernière) qui reposait sur le postulat que puisque les femmes partagent une oppression commune, celle-ci les définit en quelque sorte comme groupe social. Comme le souligne Françoise Collin¹⁹, celles-ci n'étaient plus « la même » et il fallait que le féminisme apprenne à travailler politiquement les différences et les différends entre les femmes. Il en est résulté une insistance sur la solidarité, mais une solidarité qui se construit au cas par cas, en affrontant les différends plutôt que de balayer la poussière sous le tapis. La solidarité entre les femmes ne devait plus être considérée comme un *a priori* du féminisme, mais plutôt comme le résultat d'une politique féministe complexe.

La complexité du terme « femmes » et la nécessité d'une solidarité à construire plutôt qu'à postuler sont également au centre des réflexions d'Iris Marion Young²⁰ qui soutient que le sujet politique du féminisme ce ne sont pas les femmes mais les femmes en lutte contre l'oppression. En retour, cela rend nécessaire de concevoir un mouvement de réduction des inégalités qui ne passe pas seulement par l'égalité entre les femmes et les hommes mais également par l'égalité des femmes entre elles.

Toutefois, la dialectique entre liberté et égalité se fait également sentir dans le fait que la revendication de l'égalité et la mise en place de mécanismes appropriés pour y parvenir devient la condition de la liberté des femmes, tant sur le plan individuel que collectif. C'est l'égalité devant la loi, l'éducation, le marché du travail ou la sexualité qui permet aux femmes de choisir leur mode de vie. À cet égard, il n'y a qu'à examiner les formes que prend le *backlash* antiféministe actuel pour se rendre compte que ce qui inspire ce mouvement, comme le soulignait Faludi²¹, c'est moins l'atteinte de l'égalité par les femmes

19. COLLIN, Françoise. 1983-1984. « La même et les différences », *Cahiers du GRIF*, 28, hiver.

20. YOUNG, Iris Marion. 1997. « Gender as Seriality », *Intersecting Voices*, Princeton, Princeton University Press, (trad. fr. *Recherches féministes*, vol. 20, n° 1).

21. FALUDI, Susan. 1991. *Backlash. The Undeclared War Against American Women*, New York, Anchor Books.

que la crainte qu'elles n'y parviennent. Deux domaines sont particulièrement visés : la possibilité de travailler et de se constituer ainsi une autonomie matérielle et la liberté d'avortement.

C'est à travers l'idée d'autonomie que s'est matérialisée cette dialectique entre liberté et égalité pour les femmes. Cette idée d'autonomie a été articulée dans l'histoire récente du féminisme sur deux plans : organisationnel et politique. Par ailleurs, une bonne partie des revendications des mouvements féministes se sont centrées sur l'autonomie.

L'autonomie organisationnelle repose sur deux principes. D'une part, les organisations non mixtes et d'autre part l'indépendance organisationnelle. Malgré leur similitude, ces deux éléments ne se recoupent pas tout à fait. Le fondement de l'autonomie organisationnelle, c'est que seules les opprimées peuvent lutter contre leur oppression et que les mouvements sociaux constituent un processus de prise en charge des dimensions spécifiques des luttes par les premières concernées. Cela découle du rapport théorie pratique institué par le féminisme dont il a été brièvement question plus haut²². La non-mixité sexuée des groupes de femmes, si elle n'élimine pas les rapports de pouvoir entre femmes, a pour fonction de mettre entre parenthèses l'oppression des femmes par le patriarcat et de permettre de développer des solidarités dans la lutte contre le sexisme.

Trois éléments fondent l'autonomie politique du mouvement féministe. Premièrement, le fait que les femmes n'ont pas à rendre compte à qui que ce soit de la définition de leurs luttes. Deuxièmement, la capacité du mouvement à définir lui-même ses enjeux, quitte à s'allier avec d'autres mouvements sur certaines questions précises. Troisièmement, l'idée que le sexisme (ou le patriarcat) est un système social global, certes imbriqué dans d'autres rapports sociaux de domination, mais qui possède ses propres dynamiques et qui doit être combattu en tant que tel, a pour conséquence que le féminisme a un sens en soi et ne saurait être rabattu purement et simplement sur les autres enjeux sociaux.

Cela remet en cause une bonne partie de la tradition émancipatrice qui s'est développée dans le sillage du marxisme et qui percevait l'existence d'un enjeu central des affrontements sociaux, d'un pouvoir

22. On peut se reporter pour plus de précisions aux ouvrages de STANLEY, Liz et SUE WISE. 1983. *Breaking out!*, Londres, Routledge and Kegan Paul et de FRYE, Marilyn. 1983. *The Politics of Reality*, Trumansburg, Crossing Press.

localisé dont il s'agissait de s'emparer et d'un sujet révolutionnaire privilégié, porteur de l'ensemble des promesses d'émancipation sociale²³.

Quant à l'autonomie personnelle, elle a pris essentiellement trois formes : l'indépendance individuelle, l'accès à un revenu suffisant et les libertés reproductives. Dans la plupart des pays occidentaux, ce n'est qu'à partir des années 1960 que les femmes mariées s'émancipent de la tutelle maritale et acquièrent la pleine capacité juridique et l'individuation. Cependant, pour être effective, elle doit s'accompagner de possibilités concrètes d'autonomie financière et de libertés en matière de reproduction.

Une des transformations majeures qui a affecté les sociétés occidentales dans les quatre dernières décennies a certainement été l'arrivée massive des femmes, y compris les mères de jeunes enfants, sur le marché du travail rémunéré. Ce phénomène a été rendu possible non seulement par une volonté (et une nécessité) accrue des femmes de travailler contre rémunération mais également par le développement de politiques publiques associées à l'État-providence. Cependant, cette autonomie économique est grandement mise à mal par le développement du (néo)libéralisme qui accroît les inégalités sociales et fait en sorte que le travail ne garantit plus une sortie de la pauvreté.

Enfin, les libertés reproductives ont joué un rôle majeur dans la dissociation entre « femme » et « mère ». À partir du moment où l'usage de moyens contraceptifs à contrôle féminin se répand, la maternité ne devient plus une fatalité ou une épée de Damoclès qui menace les femmes ayant une vie hétérosexuelle active mais un choix, puisque les femmes peuvent désormais déterminer le nombre et le moment de leur grossesse. La libéralisation de l'accès à l'avortement, qui a constitué le combat central du féminisme des années 1970 complète ce dispositif. C'est ce qui explique l'acharnement actuel des (néo)conservateurs à criminaliser l'avortement.

Bref, à l'occasion des luttes féministes, on voit s'esquisser des dynamiques d'égalité, qui correspondent à la levée des entraves à la mobilité des femmes dans le social et des dynamiques de liberté qui ouvrent aux femmes, individuellement et collectivement, des perspectives qui leur étaient jusqu'alors fermées. Reste maintenant à examiner l'impact que cela a pu avoir sur les processus de subjectivation politique des femmes.

23. Voir à ce sujet LACLAU, Ernesto. 1996. *Emancipation(s)*, Londres, Verso.

3. LES PROCESSUS DE SUBJECTIVATION

Ce qui retiendra mon attention dans cette section, c'est la conceptualisation de ce qui se noue lorsqu'un groupe social – même hétérogène, comme celui des femmes – revendique des droits. Deux éléments retiendront mon attention : d'abord, j'essaierai de déterminer ce sur quoi se fonde un groupe qui revendique des droits ; ensuite, j'essaierai de montrer comment la revendication de droits crée des acteurs politiques que l'on doit distinguer des groupes sociologiques. Bref, je m'intéresse au mouvement qui se déploie lorsqu'un groupe revendique son « droit à avoir des droits²⁴ ».

Les déclarations des droits ont pour particularité centrale d'être autosuffisantes et de se situer simultanément dans l'ordre de l'énonciatif et dans celui du performatif. En effet, il n'y a ni principe transcendant – même si on en appelle parfois à un Dieu abstrait ou à un Être suprême dans le préambule – ni juge ultime auquel on pourrait en appeler pour fonder les droits et les départager ; c'est ce qui explique que les droits dépendent avant tout de rapports de forces politiques. Ce qui a pour conséquence que c'est leur revendication qui les fait advenir et que c'est leur défense qui les fait se maintenir²⁵.

Ce qui est à la base de la revendication des droits, c'est le principe d'égalité qui est un des principes fondateurs de nos sociétés modernes, principe qui demande, comme les droits, à être mis en pratique pour ne pas tomber en déshérence. L'égalité agit dans ce sens comme principe opérateur du politique et revêt une fonction émancipatoire qui crée le politique là où ne se donnait à voir que de la gouvernance, puisqu'elle agit comme le grain de sable qui empêche l'engrenage de la domination et de l'oppression de fonctionner. Elle vient justement rappeler que malgré le droit universel à l'égalité, certaines sont moins égales que d'autres.

24. L'expression est tirée d'une remarque de Hannah Arendt dans le dernier chapitre du deuxième tome de *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit.*

25. Nous en avons une très bonne illustration avec ce qui se passe actuellement au Canada sur la question de l'avortement. Malgré la décision de 1988 de la Cour suprême du Canada dans l'affaire Morgentaler, qui accordait aux femmes la liberté d'avortement (sans pour autant reconnaître le droit à l'avortement), décision confirmée dans l'arrêt *Daigle vs Tremblay*, le Parlement fédéral a été saisi au cours de la dernière année de quatre projets de loi visant à accorder un statut juridique au fœtus ou à restreindre la liberté d'avortement. La vigilance citoyenne des groupes de femmes, de même que leur capacité de mobilisation politique décideront probablement de ce qui se passera dans les prochaines années sur cette question.

Ce qui permet à l'égalité d'être un opérateur politique, c'est que, tout comme les droits, elle ne peut s'actualiser que dans sa revendication. À ce titre, l'égalité ne produit pas de nouvelles identités sociales ou ne correspond pas à une division objective du social, mais relève plutôt de processus de subjectivation qui font sortir de l'assignation (ou de la condition) pour accéder à la parole. Dans cette perspective, il est assez erroné d'assimiler le mouvement féministe à une forme de politique identitaire. Comme je l'ai montré dans les sections précédentes, il serait plus exact de le considérer comme un mouvement de « désidentification », c'est-à-dire d'une déprise par rapport aux identités assignées. Cependant, il est tout à fait exact de le considérer comme l'occasion d'une prise de parole de femmes, prise de parole qui fait sortir les femmes qui s'y adonnent d'un statut d'objets de politiques pour leur permettre d'accéder à un statut de sujet politique.

L'égalité ne produit donc pas de l'homogène mais du différent et du différend. Cette différence n'est pas le propre d'un groupe, mais le lieu d'un argument et elle s'oppose à la totalisation inhérente à la domination. Le citoyen universel n'est pas si désincarné que cela et prend usuellement les traits du mâle blanc occidental. En questionnant l'universalité et l'abstraction de la citoyenneté moderne, les mouvements féministes mettent aussi en lumière la longue exclusion des femmes du politique. C'est dans ce sens qu'elle s'apparente aux processus d'émancipation dont Anthony Giddens²⁶ faisait la marque des luttes sociales à l'ère moderne.

L'égalité, qui prend d'abord la forme de l'exposé d'un tort (les diverses manifestations de l'oppression dont il a été question dans la première partie), permet l'émergence d'une conflictualité, d'un différend et son exposition publique. En proclamant leur égalité, les moins égales que d'autres se constituent en révélateurs d'une injustice sociale et des logiques de domination. Le résultat n'est pas de produire de l'homogène, le sujet-Un de la volonté générale ou « le peuple » mais de faire surgir des différences et de donner à voir du multiple là où la domination avait produit de l'universel homogénéisant.

Ainsi, Jacques Rancière²⁷ donne l'exemple de la Déclaration des droits de 1789 en France, déclaration qui affirme, d'un côté, que « tous les citoyens sont égaux devant la loi » et pourtant, de l'autre, établit une distinction entre citoyens actifs et citoyens passifs, tout en assignant

26. GIDDENS, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Stanford University Press.

27. RANCIÈRE, Jacques. 1998. « Politique, Identification, Subjectivation » dans *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique.

les femmes à la maternité, ce qui les disqualifie concernant l'usage public de la raison et donc la citoyenneté active. Cette déclaration ouvre un espace du dissensus à deux titres. Elle permet de questionner pourquoi des droits dits universels ne s'appliquent pas à tous (ses exemples sont ceux des ouvriers ou des femmes). Ensuite, elle transforme en enjeu public, ce qui était perçu comme une affaire privée.

Cela lui permet de conclure que la citoyenneté n'est pas une identité ou un statut, mais un écart entre des identités puisqu'on se transforme en sujet politique en récusant l'assignation identitaire, en transgressant sa « condition ». Il en résulte que les formes de la subjectivation politique ne sont pas des récits identitaires mais des mises en scène de l'altérité. C'est ce qui amène Rancière à définir la logique de l'émancipation comme hétérologie. La victime d'un tort est le nom de l'anonyme, de n'importe qui, de l'*outcast* et l'égalité agit comme opérateur de politisation, ce qui en fait le seul universalisme politique, même si l'égalité ne signifie pas l'identité ou la même chose. Ainsi dans les mouvements de « sans », il y a une identification impossible, de même que dans le féminisme, ce n'est pas les femmes qui sont le sujet politique mais les femmes en révolte contre la place assignée aux femmes dans une société patriarcale.

La production de l'altérité dans la subjectivation politique prend trois formes principalement : premièrement, le refus d'une assignation identitaire ; deuxièmement, la démonstration d'un tort qui présuppose un « autre » auquel on s'adresse et un lieu commun polémique pour signifier le tort ; troisièmement, une identification impossible puisqu'une féministe ne peut pas être une femme au sens où l'entend la société patriarcale.

Devenir un sujet politique, dans de telles circonstances, c'est de passer du statut de l'anonymat à celui de « quelqu'un » qui n'est pas l'auteur de ses actions mais parce qu'il ou elle prend la parole et agit enclenche une dynamique de politisation, c'est-à-dire de subversion des hiérarchies sociales organisées et qui cherche à instaurer une autre dynamique, imprévisible. Cela demande du courage, celui de l'apparition en public qui permet l'émergence d'un espace public de débat²⁸.

28. ARENDT, Hannah. 1958. *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press. L'espace public au sens arendtien est un espace polémique, d'où le courage requis. Il se distingue donc fortement de l'espace public des derniers textes de Jürgen Habermas qui insiste plutôt sur le consensus résultant de la discussion publique raisonnable.

CONCLUSION

La dynamique des mouvements féministes des dernières décennies a simultanément revêtu les traits de l'émancipation et de la libération. Elle est cependant allée un peu plus loin, permettant d'établir des pratiques de liberté au sens où peuvent l'entendre Foucault ou Arendt²⁹. Par pratiques de liberté, il faut entendre non seulement une déprise par rapport à l'oppression, mais une volonté de possibilité de fondation de nouveaux rapports sociaux où le pouvoir circule plutôt que d'être capté sous la forme de la domination. C'est ce qui fait la force subversive du féminisme et l'assimile à un antipouvoir.

29. ARENDT, Hannah. 1963. *On Revolution*, New York, Viking Press et FOUCAULT, Michel. 1994. *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard.

Émancipation

Sur un recul historique, mouvement conjoncturel ou structurel ?

Roger Delbarre

Université Paris 13, Laboratoire LabSic, Maison des sciences de l'homme Paris Nord

La dignité humaine ne trouvera sa place que dans la démocratie rendue réellement possible et cette démocratie elle-même est la première résidence humaine. Ainsi, ce qui gouverne ici sans plus, c'est l'humanum, en tant précisément qu'objectif lointain sis dans la tendance sociale. Le marxisme, s'il est bien conduit, s'il se libère et se décharge autant que possible du mauvais voisin, est depuis le début *humanity in action*, c'est le visage humain en train de se réaliser. Il cherche, fraie, et suit l'unique chemin objectivement authentique qui y conduit ainsi son seul avenir est-il à la fois inévitable et accueillant comme un foyer.

Ernst BLOCH, *Le principe espérance*, Gallimard, Paris, Tome III, p. 540, 1977.

La question centrale de cette contribution peut apparaître iconoclaste. Elle se situe en effet à l'opposé de la pensée doxique, sinon unique, qui règne largement dans nos sociétés de démocratie de marché. La pensée marxiste, d'autres la nommeront marxienne, a-t-elle et peut-elle constituer encore une force d'émancipation face à l'exploitation, l'aliénation, et à la domination des forces du capital ?

Pour répondre à la question, j'interrogerai successivement les travaux de Marx bien sûr, mais aussi ceux de Maximilien Rubel et d'Ernest Mandel, les réflexions d'un Henri Lefebvre sur «les trous noirs» qu'il a bien fallu combler dans l'œuvre de Marx, la pluralité des approches marxistes, et la tentation très idéologique de certains penseurs de réduire cette diversité et cette complexité à une prétendue

« nature du « phénomène » communiste qui tiendrait soit à une « illusion », soit à une expérience singulière, un quasi-accident historique, dont la durabilité relative (1917-1989/1991) reposerait sur la coercition, la répression, le crime, soit, et c'est le plus fréquent, à un mélange de ces deux constituants.

Dans la très longue introduction du tome IV des *Œuvres* de Karl Marx, sous-titré *Politique 1* et publiées dans la Pléiade en 1994, Maximilien Rubel met l'accent sur le fait que « L'historiographie de la Révolution française a profondément marqué la théorie politique de Marx. » Étape principale de l'émancipation politique, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, tout en consacrant juridiquement la dichotomie intérieure – ou aliénation – de l'homme moderne et la scission en classes de la société moderne, a, selon lui, été le signal d'un mouvement social à vocation d'émancipation humaine.

Adhérer à la vision d'une libération intégrale – avec, pour résultat, l'apparition de l'« individu épanoui » (*allseitig*) impliquait pour Marx l'adhésion à la révolution ayant consacré le droit à la libre expression et à la libre association, mais aussi une conquête autrement importante et signifiante: La fréquentation de la littérature socialiste française et des milieux ouvriers de Paris a enrichi largement la culture humaniste de Marx, acquise pour l'essentiel, grâce à ses premiers maîtres à penser – tels Épicure, Lucrèce, Gassendi et Spinoza –, d'une nouvelle dimension, celle d'une utopie implicitement comprise comme éthique d'émancipation de l'« immense majorité ». Marx a aussi puisé les éléments substantiels dans l'enseignement d'un Godwin et d'un Owen, tout comme dans celui d'un Charles Fourier, et d'un Gracchus Babeuf. C'est en pensant à Kant que Marx a tenté de découvrir dans la trame de l'histoire révolutionnaire le secret, appelé « loi », d'un mouvement d'émancipation qui, en dernière analyse, obéit à la prise de conscience d'un « impératif catégorique ». Pour Rubel, « l'activité politique de Marx, théoricien du mode de production capitaliste, s'est confondue avec un combat permanent contre les trois formes majeures de la négation de la charte des Droits de l'homme: l'absolutisme prussien, le tsarisme russe et le bonapartisme français. » (p. XLV)

Si cette constatation prend bien appui sur deux affirmations de Marx :

1. « Assurément, l'émancipation politique constitue un grand progrès; ce n'est certes pas la forme ultime de l'émancipation humaine comme telle, mais c'est la dernière forme de l'émancipation humaine à l'intérieur de l'ordre mondial tel qu'il a

existé jusqu'ici. Entendons-nous: nous parlons ici de l'émancipation réelle, pratique» (MARX, *À propos de la question juive*, Œuvres tome III, Philosophie, p. 347-381, La Pléiade).

2. «C'est seulement lorsque l'homme individuel réel aura recouvré en lui-même le citoyen abstrait et qu'il sera devenu comme homme individuel un être générique dans son expérience vécue, dans son travail individuel, dans ses relations individuelles; c'est seulement quand l'homme aura reconnu et organisé ses «forces propres» comme forces sociales et aura donc cessé de retrancher de lui-même la force sociale sous l'aspect de la force politique – c'est alors seulement que sera accomplie l'émancipation humaine (*Ibidem*, p. 373).»

Rubel feint d'ignorer que le jeune Marx put observer très tôt que les droits de l'Homme bourgeois à la liberté reposent non sur «les relations de l'Homme avec l'Homme, mais sur la séparation de l'Homme avec l'Homme». Aucun des prétendus droits de l'Homme ne dépasse ceux de l'Homme égoïste. Marx observa dès sa thèse de doctorat sur Démocrite et Épicure que, «lorsque le soleil universel s'est couché, le papillon de nuit chercha la lumière dans la lampe du particulier». S'opposant à l'hypocrisie des droits de l'Homme concernant l'affirmation de l'universel, il ne put s'empêcher d'envisager ce renouveau social, ce «soleil universel» dont la force et l'intensité surclasseraient la simple lampe de chevet du particulier.

Les hommes n'acquièrent, selon lui, de liberté qu'à la mesure des moyens matériels qui sont en leur possession. Néanmoins, la liberté ne saurait se restreindre à la conscience de la nécessité matérielle. Aucune nécessité ne saurait en effet disposer l'individu à se saisir de ses possibles non nécessaires «selon son bon plaisir» (*Idéologie allemande*), et ces possibilités libres sont à penser comme constituant la notion réelle d'individu. Aussi, ce qui est surprenant dans la conception marxiste de la liberté tient justement dans l'inscription de cet épanouissement qui est à lui-même sa propre fin au sein de l'acception matérialiste précitée. «Les hommes ont chaque fois atteint le degré d'émancipation que leur prescrivait et permettaient non pas leur idéal mais les forces productives existantes.» (*ibidem*).

Autrement dit, l'émancipation est rendue possible par le développement des forces productives.

1. FIDÉLITÉ À UN OBJECTIF D'ÉMANCIPATION

L'activité intellectuelle de Marx – qui fusionna rapidement avec son activité pratique et devait se perpétuer jusqu'à la fin de sa vie – part en effet de la nécessité de l'émancipation humaine. Elle est bien, en ce sens, un produit des idées de liberté qui firent irruption sous les formes les plus diverses en Europe et en Amérique depuis la Réforme, le siècle des Lumières, à travers la Révolution française et ses héritiers, les démocrates révolutionnaires des années 1920 et 1930 du xx^e siècle, les jeunes hégéliens et les premiers groupes socialistes. Elle peut être résumée dans l'exigence de « renverser toutes les conditions au sein desquelles l'homme est un être diminué, asservi, abandonné, méprisé » (*Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 81).

Tout au long de sa vie, Marx est resté fidèle à cet objectif d'émancipation. Il ne l'a abandonné ni lors de son passage de la démocratie bourgeoise évoquée ci-dessus à la démocratie prolétarienne et au communisme, ni dans l'élaboration de la théorie dite du matérialisme historique et lors de son engagement dans la praxis révolutionnaire. Cet objectif figure dans toutes ses œuvres majeures comme dans celles de Friedrich Engels, du *18 Brumaire de Louis Bonaparte*, des *Grundrisse* et du *Capital* jusqu'à la *Guerre civile en France* et à *Critique du programme de Gotha*. L'exigence est pour ainsi dire posée comme un *a priori* de son activité scientifique et politique. Certains l'appellent « une exigence morale ». D'autres parlent d'un « axiome philosophique ». Quoi qu'il en soit, cette position de principe suffit à rendre absurde le reproche formulé par tant de critiques de Marx, comme Karl Popper, par exemple, selon lequel le marxisme en arriverait à une « hypostase de l'Histoire ». Marx s'est plus d'une fois moqué de ceux qui révéraient leurs chaînes, pour le simple motif que ces dernières étaient forgées par l'Histoire.

Il semble peut-être, ici, plus judicieux de parler d'un point de départ axiomatique qui peut s'exprimer par la formule : « Seul l'homme est le but suprême de l'homme » (l'expression « homme » renvoie évidemment à l'Humanité tout entière). Cette formule est fondée d'un point de vue anthropologique. Un marxisme agissant, reste attaché à l'obligation de combattre tous les rapports sociaux inhumains. Des millions d'hommes qui, au cours de l'histoire, ont fait et font l'expérience de l'aliénation, de l'exploitation ne l'acceptent pas, ni psychologiquement ni pratiquement. Aucune mystification ne peut empêcher, qu'en fin de compte, ils la contestent, luttent et se révoltent contre elle.

Bien loin de nous dégager de cette obligation, la théorie du matérialisme historique et de l'option en faveur du prolétariat au cours de la lutte de classes se déroulant dans la société bourgeoise lui donne une assise supplémentaire. Elle énonce que l'histoire de toutes les sociétés civilisées a été jusqu'ici, et reste, l'histoire des luttes de classes, et celle-ci s'inscrit dans des intérêts matériels : la division du produit social en produit nécessaire et surproduit. En dernière instance, elle ramène le revenu et les privilèges des classes dominantes – ainsi que la domination elle-même – au surtravail extorqué aux producteurs, au même que la lutte qui en découle pour l'augmentation ou la diminution de ce surtravail.

La formule de Marx, selon laquelle « l'émancipation du prolétariat représente l'émancipation de l'humanité tout entière », ne doit pas conduire à l'idée erronée que, selon lui, l'émancipation d'une classe sociale choisie, entraînerait automatiquement celle de la société tout entière, ou qu'elle se substituerait à elle. D'ailleurs, il convient de constater, avec Lucien Sève et Henri Lefebvre que si une telle opportunité a peut-être existé, le moment de la réalisation d'une telle libération ne s'est pas produit. Est-ce à dire alors, que les contradictions internes du mode de production capitaliste, établies par deux siècles d'histoire, ont cessé de s'exacerber. Aucun État, aucune religion, aucune idéologie, aucune « société de consommation » n'ont pu les supprimer en totalité. Il en résulte, d'une part, une chaîne de crises successives du système dans le domaine économique, social, culturel, politique, militaire, moral, idéologique et d'autre part, une tendance historique renforcée à l'organisation du travail salarié, un des présupposés les plus importants de l'analyse marxiste de la société capitaliste. En dernière instance, elle ramène le revenu et les privilèges des classes dominantes – ainsi que la domination elle-même – au surtravail extorqué aux producteurs, tout comme la lutte qui en découle pour l'augmentation ou la diminution de ce surtravail.

Une maîtrise croissante de la nature apparaît ainsi comme la condition de possibilité d'une libération progressive vis-à-vis de l'aliénation économique. Dans ce cadre, une forme d'objectivation libre de toute aliénation peut être observée, celle-ci ne pouvant émerger que de conditions socioéconomiques. L'Homme se découvre généralement dans une situation économique où règne la contrainte. Soumis à l'exploitation capitaliste, les hommes se trouvent ustensialisés pour l'accomplissement de fins qui leur sont radicalement étrangères. Le capitaliste lui-même est asservi au capital qu'il ne domine pas. À cet égard, on se rappellera le propos de Marx qui, au début du tome I du *Capital*, affirme que le capitaliste « n'existe qu'autant qu'il est le capital

fait homme ». Il s'agit ici d'une forme d'aliénation où l'humanité même est asservie pour reconduire la causalité de l'accroissement du capital A-M-A' (Argent-Marchandises-Argent+plus-value) dans laquelle un amoindrissement de réalité existentielle donne lieu à un surcroît de plus-value.

Ces formes d'asservissement social ne doivent pas être conçues comme le résultat en acte des décrets libres de la volonté générale. Elles sont au contraire le produit des nécessités inhérentes aux conditions de vie impliquées par le mode de production matérielle. L'illusion démocratique tient dans le fait que les rapports sociaux s'imposent subrepticement sans avoir été convoqués par une communauté de volontés libres. On ne les découvre qu'au moment où leur existence s'imprime dans les structures objectives des rapports de classe. Pour l'homme dont on dispose à titre de moyen de production, son existence entière est aliénée, elle a cessé de lui appartenir dès lors qu'elle a été ustensialisée, rendue disponible pour l'accomplissement des fins d'un tiers. L'étrangeté qu'il a acquise vis-à-vis de son existence induit de ce fait une étrangeté analogue par rapport à son activité. Il n'identifie pas sa production en tant que telle, dans la mesure où il devient l'une des terminaisons d'un appareil productif impersonnel dans lequel le produit social échappe également à la volonté du capitaliste.

En un certain sens, selon nous, les *Thèses sur Feuerbach* de Marx, apparaissant comme conclusion de *L'idéologie allemande*, représentent l'acte de naissance du marxisme. Elles culminent dans la célèbre formule: « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières; ce qui importe, c'est de le transformer » (Paris, Éditions sociales, 1968, p. 34). Par cette formule, la pensée de Marx bascule d'un projet d'émancipation vaguement déterminé anthropologiquement vers un engagement pratique et politique pour l'accomplissement de tâches historiques précises. Le monde ne peut changer que par l'action concrète des hommes et des femmes, tels qu'ils existent réellement: des hommes et des femmes conditionnés par leur existence sociale, liée dans la société bourgeoise à des classes sociales déterminées. La tâche pratique de supprimer l'asservissement et l'aliénation de l'humanité se transforme ainsi en tâche pratique de politique de classe: Définir les conditions dans lesquelles une ou plusieurs classes sociales peuvent rendre effective l'émancipation du genre humain.

Ainsi, alors que l'émancipation peut se trouver séparée de façon marginale de la science – c'est-à-dire qu'elle se subsisterait comme projet, même si la science démontrait qu'elle n'est pas réalisable complètement et durablement – elle ne peut, pour Marx, être séparée de la politique, pas plus que la politique ne peut l'être d'elle, du moins

si le concept de « politique » est utilisé au sens le plus large du terme : toute activité qui aboutit à une action collective en faveur d'un changement, de l'État et de la société capitaliste jusqu'à la réalisation de la société sans classe et au dépérissement total de l'État. Car toute activité d'émancipation non politique n'est jamais qu'une activité émancipatrice d'isolés ou de petits groupes, qui reste élitaire et nie en pratique la possibilité de l'autoémancipation des plus larges masses.

Henri Lefebvre avait raison de rappeler que « l'on a souvent oublié que le marxisme ne vaut que si l'on s'en sert ». La pensée de Marx ne peut se concevoir comme un « pur » objet de savoir. Elle sert à comprendre ce qui advient dans le monde moderne, en essayant d'agir pour l'orienter et le transformer, toute autre interprétation implique une méconnaissance radicale et conduit la pensée de Marx à la ruine (*Le retour de la dialectique*, Éditions sociales, Messidor, 1986, p. 143).

2. ENCORE FÉCONDE L'APPROCHE CRITIQUE DE LA SOCIÉTÉ CAPITALISTE ?

Afin de souligner l'encore fécondité de l'approche critique de la société capitaliste que l'on qualifiera ici de marxienne plutôt que de marxiste, il convient d'évoquer son œuvre majeure et combien d'actualité, les trois tomes de la *Critique de la vie quotidienne* qui apporte un complément utile à la critique de l'économie politique, sous-titre donné par Marx au *Capital*.

Dans un texte de 1983-1984, publié à Belgrade à propos du centenaire de la mort de Marx, Lefebvre constatait que dans la constellation de concepts légués par Marx il y avait des lacunes, des « trous noirs » qu'il fallait combler. Pour lui, « les activités étudiées par Marx et mises au premier plan par la plupart des courants marxistes concernaient le travail, la production et les lieux de production, les rapports de production ». Il ajoutait : « Ces analyses des rapports de production n'épuisent pas [...] le mode de production. [...] Elles permettent mal de comprendre son déploiement au xx^e siècle, son élasticité, ses capacités. Que se passe-t-il hors des lieux de travail ? » Il répondait alors : « J'ai proposé et je propose encore pour comprendre un ensemble de faits le concept de "vie quotidienne". Ce concept n'exclut en rien celui de travail productif. Au contraire, il l'implique, le complète en tenant compte des transports, des loisirs, de la vie privée et familiale ainsi que de toutes les modifications qui ont affecté au cours de l'époque moderne ces différents aspects de la vie et de la pratique sociale ».

Lefebvre fait ainsi entrer dans l'analyse et la conception marxistes des aspects négligés jusque-là: l'architecture – l'urbanisme et, plus largement, les espace et temps sociaux. En effet, faisait-il remarquer, le temps et l'espace sont devenus à la fois des marchandises, c'est-à-dire des «biens» autour desquels se livrent, à l'échelle de la planète, de grandes luttes. Résultat: temps et espace, s'ils restent le fondement de la valeur d'usage, sont aussi entrés dans les valeurs d'échange. C'est à ce titre qu'on se les dispute. Cette lutte pour le temps et l'espace, c'est-à-dire pour leur emploi et leur usage, est une forme moderne de la lutte de classes que n'a pas prévue Marx puisqu'elle n'existait pas de son temps.

En résumant, on peut donc dire que l'apport de Lefebvre à Marx réside dans la compréhension et dans l'analyse contemporaine de la définition du concept de mode de production capitaliste. Il apporte, comme le souligne Armand Ajzenberg à la catégorie «forces productives» la production de l'espace et du temps, et il apporte à la catégorie «rapports de production» – luttes de classe – l'urbain (habitants, usagers des services publics, consommateurs, etc.). (*La somme et le reste*, n° 5, novembre 2005)

Dans un autre article publié en 1968, à l'occasion du centenaire de la première édition du *Capital*, Lefebvre soulignait déjà que «la révolution économique, politique, culturelle pourra, et elle seule, accomplir cette tâche historique: faire "l'urbain" – Ce n'est pas "l'urbain" qui fera la révolution. Quelque chose d'essentiel se passera (ou ne se passera pas) dans la production. Toutefois, la vie urbaine et surtout la lutte pour la ville et pour la société urbaine fourniront bientôt cadres et objectifs à plus d'une action». Et il ajoutait: «Empêcher la dégradation de la vie urbaine existante, inventer des formes nouvelles et leur permettre de se déployer, ces perspectives excèdent les possibilités de la société existante. Elles exigent un pouvoir efficace et véritablement démocratique: agissant dans l'intérêt du "peuple". C'est seulement la ville – renouvelée, métamorphosée – qui peut devenir œuvre collective et commune.»

3. PLURALITÉ DU MARXISME

Le marxisme est ainsi pluriel. Ne doit-on pas au moins commencer par dissocier dans l'œuvre de Marx et Engels, ce qui relève de leurs contributions à la fondation des sciences sociales au XIX^e siècle et l'ensemble des usages politiques, à commencer par ceux de Marx et Engels eux-mêmes, dont «le marxisme» sera le lieu? Le marxisme, ou plus exactement les interprétations que chacun faisait des textes de

Marx et Engels, a nourri de multiples pensées et recherches : les historiens marxistes anglais des années 1945-1956, membres du Parti communiste, n'ont pas écrit la même histoire que leurs collègues soviétiques à la même époque ; les philosophes de l'École de Francfort, en particulier, Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, adeptes d'un marxisme pessimiste, ne se sont pas appropriés les textes de Marx comme Louis Althusser. Que penser de ces théoriciens critiques que furent Rosa Luxemburg, Nicolas Boukharine, Antonio Gramsci, Ernst Bloch, György Lukács ? Que faire enfin de tous ceux qui ont dissocié l'intérêt scientifique qu'ils portaient à l'œuvre de Marx et Engels de tout engagement pour un communisme, quel qu'il fût ? Sous l'étiquette « marxisme », comment ne pas voir aussi toutes ces vulgarisations, instrumentalisées politiquement, variables suivant les époques et les partis, la vulgate stalinienne, ce scientisme ouvriériste, populiste, n'en étant que la plus importante ?

La tentation très idéologique de réduire cette diversité et cette complexité à une prétendue « nature » du phénomène communiste qui tiendrait, selon Furet, soit à une « illusion », constitutive (le communisme comme mythe de l'homme moderne qui s'imagine pouvoir régénérer le monde social), soit à une expérience singulière, un quasi accident historique, dont la durabilité relative (1917-1989/1991) repose sur la coercition, la répression, le crime, soit, et c'est le plus fréquent, à un mélange de ces deux constituants, est aujourd'hui largement répandue. Elle repose sur le désir vain – d'un point de vue scientifique – de se doter d'une philosophie de l'histoire du xx^e siècle où s'exprime son rapport propre à l'idée que l'on se fait « du » communisme plus que le désir d'en comprendre les multiples et contradictoires dimensions. Les sciences sociales ne peuvent rivaliser avec de tels concurrents : elles distillent le doute plus que la certitude. Et les synthèses qu'elles proposent, à un moment donné, ne peuvent être que provisoires et fragmentaires. Reste que ces essais, philosophiques le plus souvent, sur l'essence du communisme, en particulier ceux de certains adeptes du « totalitarisme », s'autorisent d'une réalité : l'existence, au xx^e siècle, d'un mouvement communiste international associant, non sans conflits, de multiples acteurs individuels et collectifs au sein d'un parti mondial, convaincus, dans l'illusion souvent, de partager un même projet. Il représente l'une des expériences historiques majeures du xx^e siècle. (*Le siècle des communismes*, Paris, Les éditions de l'Atelier Éditions ouvrières, 2000, p. 12).

L'URSS, et le mouvement communiste international sous l'égide du Parti bolchevik, ont joué ici un rôle capital : ils ont représenté le phénomène historique évidemment le plus décisif, de ce point de vue,

au xx^e siècle. Ils sont fréquemment parvenus à s'arroger le « monopole » du communisme, du moins de sa représentation dominante, et ont cherché, souvent avec succès, à imposer leur loi. L'URSS en effet eut le triple privilège de l'antériorité, de la « réussite historique » (« la preuve par le fait » écrit Marcel Cachin dans ses Carnets) et de ce qui l'accompagna, le prestige, qui facilita toutes les idéalizations, mais aussi le pouvoir d'État, qui procura les moyens institutionnels, matériels et financiers accroissant les dépendances et permit de donner une dimension universelle à une idéologie communiste, par le travail de canonicisation des textes « révélés » (le marxisme-léninisme), par les procès en hérésie. Ce mouvement communiste international, dont le PCUS assura la direction, fut pensé comme un acteur politique mondial destiné à promouvoir un nouveau type de régime politique et de société. Il procura à tous ceux qui y ont participé, et qui partagèrent cette « utopie », le renfort inestimable de la « réalité ». L'idéalisation de l'URSS, aussi éloignée qu'elle fût des réalités soviétiques, alimenta l'imaginaire de ce monde nouveau à bâtir. Le mouvement communiste international en fut l'expression institutionnalisée. Elle joua un rôle décisif dans l'accélération du mouvement de décolonisation, de l'émancipation des peuples d'Asie, d'Afrique, du continent sud américain.

Au cœur du système, en URSS d'abord, puis là où les partis communistes détinrent le pouvoir politique, sous couvert d'une « culture de guerre civile », puis, après la Seconde Guerre mondiale, d'une culture de guerre froide, le caractère policier et répressif se déploya, usant de toutes les formes de violence physique – camps d'internement, emprisonnements arbitraires, assassinats, tortures, aveux extorqués, etc., sur une très vaste échelle. À des rythmes variables suivant les pays, en tout cas après 1956 en Europe de l'Est, les formes de cette violence physique changèrent d'intensité et de mode tout en demeurant constitutives du système, comme l'attesta suffisamment le recours réitéré à la répression militaire. Néanmoins, entre l'approche « totalitaire », contestée aussi bien par Eric Hobsbawm dans *L'âge des extrêmes. Histoire du court xx^e siècle*, que par Moshe Lewin dans *Le siècle soviétique* ou encore par Arno J. Mayer dans *Les furies, 1789-1917, violence, vengeance, terreur* et la réalité, il convient de ne pas sous-estimer les dysfonctionnements, les oppositions « souterraines », les conflits de pouvoir, les transformations sociales et culturelles et les déperditions de croyance qui ont toujours caractérisé les partis communistes et les sociétés communistes. Ne survivant que formellement pour se dissiper en quelques années (de 1989 à 1991) – sauf en Chine, à Cuba et au Vietnam –, le système communiste implosa. Peut-être parce qu'il n'était même plus socialiste ou ne l'avait jamais vraiment été et *a fortiori* parce qu'il n'avait pu ni su être communiste au sens marxiste et marxien.

Faut-il pour autant jeter, avec le socialisme étatique qui a fait faillite, la pensée de Marx alors que l'Histoire humaine dans sa totalité se dessine sur l'arrière-fond dialectique d'aliénation et d'émancipation, alors qu'il nous dit que la maîtrise de la nature s'annonce comme la condition première de toute libération, qu'en ce sens, le capitalisme industriel, par un surcroît continu d'innovations techniques, confirme sa capacité croissante à soumettre la nature à ses impératifs de production. De ce fait, le capitalisme prépare bien à son insu les conditions matérielles et sociales de l'émancipation des hommes asservis. L'Homme, conçu de part en part comme être naturel, réalisation de la nature, suppose dans le cadre de la dialectique matérialiste, que la nature parvienne à réaliser ses propres fins à travers lui. Le devenir conscient de la nature, c'est son incessante médiatisation à travers l'Homme.

En conclusion, il convient de revenir à la question principale, la pensée marxiste peut-elle constituer encore une force d'émancipation face à l'aliénation, l'exploitation du capital mondialisé et globalisé régnant en maître sur toutes économies de la planète ? Sans aucun doute le rayonnement de la pensée marxiste, sous les coups de boutoir de l'idéologie libérale, a pâli et son influence dans la société de marché a reculé de manière considérable. Mais, *a contrario*, l'accélération des crises du capitalisme depuis quelques décennies, et malgré ses capacités exceptionnelles à les surmonter et à s'adapter aux situations nouvelles ne saurait plus être ignorée. Suite à l'implosion de l'Union soviétique et des pays qui y étaient inféodés Une brève euphorie s'empara de certains penseurs et historiens libéraux « adorateurs du capitalisme ». Selon eux, « ce mode d'organisation n'était pas dépassable, c'est lui qui allait régner, organiser le monde pendant très longtemps, il n'y avait pas de dépassement envisageable avant très longtemps ». Francis Fukuyama, qui avait, le premier, annoncé la « fin de l'Histoire » dut revenir bien vite, dès 2006, de telles absurdités.

Alors, en dernier ressort, la pensée marxiste est-elle en crise conjoncturelle ou structurelle ? Tant que le capitalisme générera ses flots de misères, d'inégalités, de confiscation des fruits du travail et de ses richesses à un seul pôle de la société, la simple expérience de l'histoire liée à l'utopie, projet chargé s'il en est de valeurs émancipatrices nous conduit à parier sur un repli conjoncturel.

Même si nous savons que rien ne peut garantir l'émancipation de Sisyphe.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BLOCH, Ernst. 1977. *Le principe espérance*, Paris, Gallimard.
- DREYFUS, Michel (dir.). 2000. *Le siècle des communismes*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières.
- FURET, François. 1995. *Le passé d'une illusion, essai sur l'idée communiste au xx^e siècle*, Paris, Robert Laffont/Calmann-Lévy.
- HOBSBAWM, Eric J. 1994. *L'âge des extrêmes. Histoire du court xx^e siècle 1914-1991*, Bruxelles, Éditions Complexe/Le Monde diplomatique.
- LEFEBVRE, Henri. 1996. *Le retour de la dialectique, 12 mots clefs pour le monde moderne*, Paris, Messidor/Éditions sociales.
- LEWIN, Moshe. 2003. *Le siècle soviétique*, Paris, Arthème Fayard, Le Monde diplomatique.
- MANDEL, Ernest. 1965. *La conception marxiste de l'État*, Bruxelles, Documents socialistes.
- MARX, Karl. 1950-1971. *Le Capital, critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, Livre Premier, 3 tomes, Livre Deuxième, 3 tomes, Livre Troisième, 3 tomes.
- MARX, Karl. 1957. *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales.
- MARX, Karl. 1971. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Aubier Montaigne.
- MARX, Karl. 1982. *À propos de la question juive*, Œuvres, tome III, *Philosophie*, Paris, Gallimard, La Pléiade, Édition établie, présentée et annotée par Maximilien RUBEL.
- MARX, Karl. 1982. Œuvres, tome III, *Philosophie*, Paris, Gallimard, La Pléiade, Édition établie, présentée et annotée par Maximilien RUBEL.
- MARX, Karl. 1994. Œuvres, tome IV, *Politique I*, Paris, Gallimard, La Pléiade, Édition établie, présentée et annotée par Maximilien RUBEL.
- MARX, Karl. 2007. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Flammarion.
- MARX, Karl et Friedrich ENGELS. 1974. *L'idéologie allemande, Thèses sur Feuerbach*, dans Marx/Engels, *Études philosophiques*, Paris, Éditions sociales.
- MAYER, Arno J. 2002. *Les furies, 1789-1917, violence, vengeance, terreur*, Paris, Arthème Fayard.
- POPPER, Karl. 1945. *The Open Society and Its Enemies*, 2 volumes, Londres, Routledge and Kegan Paul. (Édition française, *La société ouverte et ses ennemis*, Paris, Le Seuil, 1979).
- SÈVE, Lucien. 1987. *JE, Sur l'individualité, approches pratiques/ouvertures marxistes*, Paris, Messidor/Éditions sociales.
- SÈVE, Lucien. 1990. *Communisme, quel second souffle?* Paris, Messidor/Éditions sociales.

Le temps de l'émancipation ou l'avenir de l'action politique

Jean-François Fortier

*Département de sociologie, Université du Québec à Montréal (doctorant)
et Département de sciences sociales, Cégep de Sherbrooke (enseignant)*

Prenons au mot les auteurs qui, depuis plusieurs décennies déjà, pensent de toute leur force la dissolution de la réalité dans l'opérationnalité systémique, l'« hyperréalité » des systèmes de signes qui se substituent au réel. Prenons-les au mot, c'est-à-dire tentons de penser depuis ce « désert du réel ». Ces auteurs se situent toujours pour ainsi dire hors du désert. Pour ainsi dire seulement, car ils l'arpentent de manière hautement plus puissante que nous ne pourrions peut-être jamais le faire. Mais ils proviennent d'ailleurs, tout de même. Ils ne sont pas des hommes du désert. Ils ont éprouvé d'autres lieux, d'autres paysages. Ils se sont abreuvés à d'autres sources qu'à nos pauvres oasis. Ils ont vécu un monde, pour lequel toute nostalgie est proscrite par ailleurs, tant est qu'il mena à son propre assèchement. Tentons, pour notre part, de rendre compte de ce désert depuis l'intérieur. Comment se saisir de la problématique historique par excellence qu'est l'émancipation lorsqu'on est né dans le désert, lorsque notre unique horizon, par quelque côté que l'on se tourne, n'est que dunes – ou hologrammes de dunes ? Et surtout, posons-nous la question : qu'est-ce qui pourrait expliquer cette difficulté qui est la nôtre, nous, enfants du désert, de concevoir autrement que comme des récits mythiques, l'existence même de terres moins arides ? C'est à une telle expérience de réflexion que nous nous sommes soumis et que nous livrons bien humblement à l'attention de qui a cherché sa vie durant à semer les germes de la pensée et à reboiser le sol de toutes les libertés

Jean-Guy LACROIX

1. L'APÉRO

Je suis né en 1975, de parents non seulement nouvellement québécois (leurs propres parents étaient pour leur part canadiens-français), mais aussi fumeurs. C'est embêtant. C'est embêtant parce qu'on ne sait trop

si je fais partie de la génération X ou de la génération Y. Fais-je partie des derniers laissés-pour-compte générationnels, dépolitisés et amers, mais toujours prêts à *allumer une, deux, trois Beauce*, selon le credo entrepreneurial, ou fais-je plutôt partie des premiers hédonistes égo-centriques, compétents mais capricieux, favorisant tout de même la famille, l'usage libre du temps du même nom et la fraternité reconstruite sur le carrousel du parc où l'on nous divertissait entre deux «activités d'apprentissage»? C'est embêtant. C'est embêtant, aussi, d'une certaine manière, parce que si mon «arrière arrière-grand-père, il a défriché la terre» et que mon «arrière arrière-grand-mère, elle a eu quatorze enfants», je me rappelle à peine le nom du village où ils ont vécu, et que lorsqu'on m'y a amené, pour que je puisse me figurer, on m'a demandé de faire fi de plus des trois quarts de ce qui y était construit, des autoroutes, des usines désaffectées, des églises abandonnées, des écoles en voie de réaffectation en CHSLD, de l'hôtel de ville nouvellement relocalisé dans le mail d'un «centre d'achat» et surtout de l'immense panneau publicitaire sur lequel il était inscrit quelque chose comme: «St-Machin-des-Âmes-perdues: Ville de l'avenir». Embêtant, parce que je ne suis le héros d'aucune révolution, aurait-elle été tranquille, et que dans la luminescence quelque peu psychédélique des brasiers de brassières, on me donna le nom de famille de ma mère tout en bataillant ferme pour que mon père se nomme tout de même «papa». Embêtant, parce qu'il y a du diabète dans ma famille, des oncles lointains «pris du cœur» m'a-t-on dit aussi, quelques cancers, une maniacodépression qui s'est avérée fatale et beaucoup de dentiers. Et embêtant, surtout, parce que ma mère prenait un verre à l'occasion – pendant la grossesse –, que nous avons toujours habité des quartiers somme toute très moyens d'une ville somme toute très pauvre dans un pays somme toute très riche, mais que je ne suis pourtant pas né de faible poids. En somme, c'est embêtant, parce que lorsque vient le temps de décliner mon identité et mes stratégies d'avenir, à court, moyen et long termes, je bredouille devant l'assureur et le médecin mandaté par lui, je bredouille devant l'agent des ressources humaines et le conseiller financier suggéré par lui, je bredouille sur mon profil Facebook et ma boîte *Réseau Contact* imposée par lui. *Ceteris paribus*, ai-je lu dans quelques magazines de vulgarisation scientifique, j'aurais 5% plus de chances que la moyenne d'être diabétique, 37% plus de chances que la moyenne de faire des crises d'angine, 65% plus de chances que la moyenne de développer un cancer de la gorge ou des poumons (du moins si je n'arrête pas de fumer d'ici deux ans), 24% moins de chances que la moyenne d'atteindre l'espérance de vie de ma cohorte et on ne sait plus combien plus ou moins de chances que la moyenne de sombrer dans une maladie mentale (à plus ou moins

longue échéance, selon que je continue à lire des magazines). Mais chose certaine, garantissent les experts, à ma mort, il y a 100% des chances que l'on puisse retracer la trajectoire qui aura été la mienne et que cela en aidera plusieurs après moi. Comme quoi on ne meurt pas; comme quoi notre histoire génétique se survit à travers les banques de données que nous laissons en héritage aux générations qui nous succèdent. Je me suis étonné: «Effectivement, j'en ai de la chance, presque toujours plus que la moyenne d'ailleurs, ça doit être ça la grande chaîne de la vie, l'unité cosmobiologique enfin retrouvée!»

2. L'ENTRÉE

Comme de juste, un apéro sert à mettre en appétit, mais il ne remplit cette fonction que de manière proleptique. C'est une annonce, une promesse qui devra être confirmée. Je me permets donc d'entrer plus directement en matière. «Le temps de l'émancipation ou l'avenir de l'action politique»: qu'est-ce à dire?

D'une part, que ma réflexion s'arrime à un postulat, celui selon lequel la question de l'émancipation est indissociable d'un questionnement concernant les conditions d'une action politique. Et au nombre de ces conditions, on trouve notamment l'institution d'un régime temporel ou d'un mode de temporalisation *sui generis*, c'est-à-dire, au risque du pléonasse, une temporalité *politique*. D'autre part, qu'à partir de ce socle, il appert que nous pouvons laisser libre cours à une intuition, formulée ici sous forme d'hypothèse sans aucun doute exagérément schématique et unilatérale, à savoir qu'une implosion de la temporalité politique semble être à l'œuvre, que les dispositifs contemporains de temporalisation semblent en voie d'écraser sur elles-mêmes les conditions de l'action politique. Enfin, et conséquemment, le titre retenu masque mal l'inquiétude à laquelle il s'enlace; une inquiétude concernant, précisément, l'avenir de l'action politique.

3. LE PREMIER SERVICE: UN TROU NORMAND

Commençons par faire de la place. Oublions pour un moment ce que l'industrie de la mémoire s'obstine à nous faire consommer, ce potage fade et sirupeux de racines, et faisons fi des régularités statistiques, hissées au statut de régulation sociale, qui nous pulvérisent tous inéluctablement dans la colonne des taux de mortalité et dans celle des profits et des pertes des compagnies d'assurance. Que reste-t-il? Une histoire, sans doute, cristallisée dans nos corps, nos habitudes, nos

attitudes, nos craintes et nos désirs. Une histoire qui est la nôtre, c'est-à-dire celle du monde commun qui nous donne continuellement naissance parce qu'elle est aussi cristallisée dans notre langage, dans nos mœurs et nos institutions. Une histoire et ses enjeux avec lesquels nous faisons corps, comme par accréation, par tous les bouts par lesquels nous nous comprenons. Histoire partagée, donc, mille fois racontée par vous, et que nous relançons tous ensemble, ce qui n'exclut pas que ce soit les uns contre les autres, dans nos manières singulières de la ressaisir. Et il reste aussi un sentier, un sentier qui s'ouvre sous nos pas, à proportion des promesses que l'on nous a faites, des pentes qu'il nous reste à gravir et de la lumière qu'y jettent ceux qui nous donnent du courage. À proportion, donc, aussi, du courage que nous y investissons. Dans les termes de Koselleck, il nous reste ainsi un « champ d'expérience » et un « horizon d'attente », séparés et reliés, dans les mots de Benjamin cette fois, par un « à-présent » qui se tient pour ainsi dire comme « immobile sur le seuil du temps »¹. C'est là ce que je nomme une temporalité *politique*, condition de possibilité d'une action elle-même *politique*. Je m'explique.

À tout prendre, s'il fallait absolument jouer Jacques Rancière contre Hannah Arendt, et c'est lui qui nous y invite en déployant dans son livre *Aux bords du politique* une critique de la posture arendtienne, je choisirais encore Hannah Arendt. S'il est vrai que la politique est un mode d'agir spécifique, fragile et précaire, qui n'a pas à demander la permission pour se manifester et qui d'ailleurs se manifeste toujours en porte-à-faux ; s'il est vrai que la politique n'est pas en tant que telle une fonction sociale plus ou moins adéquate à un mode de production et qu'elle ne s'identifie pas à la pure et simple pratique du pouvoir, mais consiste en une exigence singulière d'émancipation qui vient rompre l'ordre inégalitaire du monde ; s'il est vrai que c'est la relation politique qui permet de penser le sujet politique et non l'inverse ; et, enfin, s'il est vrai que les conceptions contraires reconduisent toutes à une forme de *métapolitique*, c'est-à-dire à « une interprétation de la politique du point de vue de la police » qui n'est jamais rien d'autre qu'une technologie de gestion des populations, toutes choses, finalement, que l'on apprend chez Rancière, mais que l'on pourrait aussi bien trouver en d'autres termes chez Arendt, je pense tout de même que la politique n'est pas un attribut des hommes, mais du monde

1. KOSELLECK, Reinhardt. 1990. *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, EHESS et BENJAMIN, Walter. 1971 [1955, 1961, 1966]. « Thèses sur la philosophie de l'histoire », dans *L'homme, le langage et la culture*, Paris, Éditions Denoël, p. 183-196.

qui s'intercale entre eux et qui fait sens de leur pluralité – ce « "péché originel" du politique », selon l'expression de Debray². C'est le monde qui est politique, et non pas l'homme; c'est une certaine structuration du monde des hommes et non quelque essence anthropologique qui détermine le caractère politique d'une relation, d'une action, d'un sujet³. Il peut, il eut et il y a sans doute encore une forme d'institutionnalisation de la relation politique qui, si elle ne peut effectivement être pensée comme mode de vie, en constitue tout de même la condition de possibilité⁴. Et aussi, *a fortiori*, la condition de possibilité de sa remise sur le métier de l'ouvrage inachevé du devenir-adulte de l'humanité.

« Devenir-adulte », le mot est lâché! Devenir-adulte, s'émanciper, s'affranchir d'une tutelle, sortir du statut de « minorité » selon l'expression consacrée de Kant, c'est-à-dire s'arracher à la gangue qui nous maintient en position subordonnée. Mais aussi, devenir-adulte, pouvoir vouloir, pouvoir orienter sa vie sur les *terrea incognitae* de l'avenir, juger par soi de la valeur des valeurs héritées et répondre par soi de celles de ses propres actions. Devenir-adulte, c'est-à-dire, en somme, entretenir un rapport renouvelé au monde qui nous est commun et actualiser les promesses dont il est gros, promesse d'autonomie, de réalisation de soi du collectif sous le mode de l'égalité et de justice. Devenir-adulte, s'émanciper, non pas s'extraire du monde qui nous est commun, mais en prendre ensemble la charge, le fardeau, et l'assumer – *cum-munis!* Devenir-adulte, devenir...

Il est remarquable de constater à quel point devenir, en ce sens, implique et induit une forme spécifique d'institutionnalisation de la temporalité, un mode distinctif de détermination du temps comme cadre d'intégration et de régulation des pratiques, qui correspond très largement au mode *moderne* de temporalisation. Nous savons tous que la temporalisation moderne a souvent été décrite, et plus souvent encore décriée, dans les termes de la domination d'un temps homogène

2. DEBRAY, Régis. 1981. *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, p. 418.

3. Ce que certains ont nommé la forme « société » des rapports sociaux. Cf. FREITAG, Michel. 2002. *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec, Rennes, Les Presses de l'Université Laval, Les Presses universitaires de Rennes.

4. Cf. RANCIÈRE, Jacques. 1995. *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, La Fabrique éditions; ARENDT, Hannah. 1998. *Qu'est-ce que la politique?*, Paris, Seuil.

et abstrait – un « temps hors du temps⁵ ». Perspective classique qui a longtemps fait jouer l'objectivation formelle de la temporalité dans le registre de la captation, de la séquestration et de l'inversion de ce qu'il est convenu de nommer les « temps sociaux », si ce n'est dans celui de la maîtrise, du contrôle, voire de la négation du temps vécu. Aujourd'hui largement renouvelée par la problématique de la normalisation disciplinaire, cette perspective s'est longtemps déployée dans l'optique d'une temporalité marchande, du « temps des marchands » au « temps du marché », renvoyant tour à tour à la question des instruments de maîtrise de la temporalité, de l'organisation du travail, de l'industrialisme, de la montée en puissance de la régulation étatique ou plus largement de l'extension de la médiation monétaire⁶. D'ailleurs, il serait difficile de nier un ensemble de dispositifs, qui du calendrier et de l'horloge à la généralisation des mesures temporelles, qui de la commune bourgeoise à la ville industrielle, qui de l'atelier à l'usine, qui de l'État monarchique à l'État-providence et selon d'autres canaux encore, ont imposé l'emprise d'un temps dit objectif sur la régulation des pratiques et jusque dans les arcanes de la subjectivité – faisant dès lors de l'homme « tout au plus la carcasse du temps » selon l'expression de Marx⁷. Néanmoins, par-delà ces interprétations canoniques, il semble que la temporalisation moderne doive aussi être pensée comme étant au principe de ladite dynamique du devenir, du « devenir générateur » ainsi que l'écrit Gauchet⁸, du devenir-adulte. Suivant l'analyse proposée par Michel Lalonde par exemple, c'est tout un horizon de reconsidérations qui s'ouvre selon lequel « la mesure du temps est tout autant instrument du pouvoir que son expression symbolique, un rapport rendu possible par le travail sur soi qu'opère *le moment politique*⁹ ».

-
5. LEVASSEUR, Carol. 2006. *Incertitude, pouvoir et résistances: les enjeux du politique dans la modernité*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 267.
 6. MUMFORD, Lewis. 1950. *Technique et civilisation*, Paris, Seuil; LEGOFF, Jacques. 1960. « Temps de l'Église et temps des marchands », *Annales*, vol. 15, n° 3, p. 417-433; THOMPSON. E.P. 2004. *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*, Paris, La Fabrique éditions; SUE, Roger. 1994. *Temps et ordre social. Sociologie des temps sociaux*, Paris, Presses universitaires de France; ZARIFIAN, Philippe. 2001. *Temps et modernité. Le temps comme enjeu du monde moderne*, Paris, L'Harmattan.
 7. MARX, Karl. 1961. *Misère de la philosophie*, Paris, Éditions sociales, p. 64.
 8. Cf. GAUCHET, Marcel. 1996. *L'avènement de la démocratie I. La révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007.
 9. LALONDE, Michel. 1996. *La reconnaissance du temps. Des sociétés archaïques à la société moderne*, Montréal, Éditions Robert Davies, p. 18. L'italique est de l'auteur.

Compris comme autonomisation de la dimension normative des pratiques et comme cristallisation formelle dans une structure de pouvoir, une institution, dans cette optique, le moment politique est directement articulé à l'émergence d'un sujet « dés-assujetti », capable et destiné à s'approfondir toujours davantage dans sa projection dans l'avenir, dans sa lutte pour le devenir. Faisant de la communauté politique le *domaine* propre de l'homme, il n'est en effet rien de surprenant que nous ayons assisté à la *domestication*, religieuse, puis politique, du temps, ainsi qu'en témoigne d'ailleurs la synchronisation de l'apparition des mesures temporelles formelles dans toutes les sociétés marquées par la régulation politique. Une domestication du temps qui a consisté à le détacher progressivement du mouvement des êtres et des événements, à l'autonomiser des pulsations concrètes de la vie sociale et à ouvrir ainsi un horizon d'attente par-delà les mœurs et coutumes encastrées dans les relations sociales traditionnelles¹⁰.

Ainsi, par ce découplage des pratiques de leurs amarres temporelles coutumières, la société moderne institua un rapport inouï à elle-même qui, déverrouillant l'avenir, pour paraphraser Pomian, lui permit de se saisir comme *projet*¹¹. Dit autrement, l'évidement moderne de la temporalité semble corrélatif d'un nouveau statut de l'évènement, à caractère réflexif et projectif, compris comme *singularité* productrice de l'avenir et ouvrant dès lors la porte aux luttes émancipatrices, à l'action politique, concernant l'orientation à conférer à cet avenir projeté comme réalisation de la liberté. C'est cette distance à soi-même, entre ce dont est chargé le passé et les promesses de cette réalisation, qui constitue le lieu de l'action politique et le gage d'une contestation de ce qui en freine l'actualisation.

4. LE DEUXIÈME SERVICE: LE PLAT PRINCIPAL

Alors voilà, la table est mise. Mais cette place qu'il fallait commencer par faire, il n'est pas sûr qu'elle soit si facile à faire. Rapidement, au contraire, nous sommes gavés, parce que la distance à soi-même

10. À ce même propos, Elias parle du « monopole de la détermination du temps » en tant que fonction politique d'ordonnement social et d'unification étatique. ELIAS, Norbert. 1996 [1984]. *Du temps*, Paris, Librairie Arthème Fayard, p. 66-72.

11. À cet égard, d'ailleurs, Gauchet parle de la société moderne comme de l'institution d'un « gouvernement de l'avenir ». POMIAN, Krzysztof. 1984. *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard, p. 295 et GAUCHET, Marcel. 1985. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, p. XVI et 248-277.

qu'implique de se situer dans cet « étrange entre-deux », « entre le passé et le futur », qui est le lieu de l'action politique¹², paraît en voie d'être résorbée et que cette manière de poser la question de l'émancipation semble tendanciellement échapper à la réalité elle-même. Pour une seconde fois, je m'explique.

Dans un ouvrage récent, François Hartog avance une thèse qui, à défaut d'être tout à fait originale, est fort stimulante. Selon lui, depuis près d'un siècle déjà, et d'une manière accélérée depuis le milieu des années 1970, puis depuis la chute du mur de Berlin, nous assisterions à la mise en place de ce qu'il nomme un nouveau « régime d'historicité », une nouvelle manière d'articuler passé, présent et futur, dont il rend compte à l'aide de la notion de « présentisme ». Dans les catégories déjà évoquées de Koselleck, le présentisme correspondrait à cette expérience de la temporalité pour laquelle la distance entre « champ d'expérience » – ce qui persiste par sédimentation du passé dans l'action présente – et « horizon d'attente » – ce qui est projeté depuis le présent comme possible – se creuse jusqu'à la rupture. Nous assisterions ainsi à une suspension du temps historique, nous abandonnant à un « présent omniprésent » qui, loin d'être déterminé par ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore, « déjà plus et pas encore » selon l'expression arendtienne, « ne se voudrait déterminé que par lui-même¹³ ». On le remarquera, cette thèse n'est pas contradictoire avec celle de la « tyrannie de l'urgence » ou du « sacre du présent » qui sert largement aujourd'hui de lieu commun. Dans les deux cas, le présent est pensé comme pivotant sur lui-même, se prenant lui-même comme ultime objet de préoccupation. Ainsi interprète-t-on ce qui est convenu de nommer le *short-termism* de l'économie financière, le culte consumériste du changement incessant, le phantasme technologique de l'immédiateté ou encore cette « surcharge du présent » et cette « dévalorisation de l'avenir », selon les expressions de Zaki Laïdi, par la prolifération d'événements qui n'en sont plus tout à fait tant est qu'ils n'ont plus rien de l'exemplarité ou d'un avènement¹⁴.

Et sans doute y a-t-il de cela. Cependant, parler de « présentisme », cela m'apparaît faire encore la part trop belle à la notion de « présent » qui n'est jamais à proprement parlé réductible à celle d'instant. Participe

12. Selon les expressions de ARENDT, Hannah. 1972. *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, p. 11-27.

13. HARTOG, François. 2003. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Galilée et ARENDT, Hannah. 1946. « No longer and not yet », *Nation*, September 14, p. 300-302.

14. Cf. LAÏDI, Zaki. 2002. *La tyrannie de l'urgence*, Montréal, Éditions Fides, 1999 ou *Le sacre du présent*, Paris, Champs-Flammarion.

présent de *praeesse*, « être en avant » ou « être devant », le présent renvoie d'emblée à un écart, un intervalle, une durée dont il est indissociable dans la rupture qu'il y institue par ailleurs¹⁵. Je ferais donc pour ma part l'hypothèse, violente théoriquement dirait Baudrillard puisqu'elle se pose en regard de catégories qui se présentent de manière métahistorique, non pas d'une distanciation jusqu'à la rupture entre « champ d'expérience » et « horizon d'attente », mais d'une coïncidence, d'une fusion ou d'une confusion ; plus justement encore, d'une implosion sur lui-même de l'écart entre expérience et attente. Une déréalisation de la temporalité selon les deux voies complémentaires que sont la gestion prévisionnelle du futur comme blocage de l'horizon d'attente et l'écrasement mémoriel-identitaire du champ d'expérience. Il me semble qu'une telle hypothèse a plus de chance de rendre compte de phénomènes en apparence profondément contradictoires, cette double extension du « présent » en direction du passé et du futur entre autres.

Il semble en effet que si l'on devait qualifier les mécanismes qui tendent à un rythme accéléré à se mettre en place dans tous les recoins de l'État, dans les modes d'organisation économique ou, plus largement, qui se découvrent de l'emprise des technologies, nous serions bien en peine de les confondre avec la prégnance toute moderne qu'acquiert la dimension temporelle de l'avenir. La multiplication des programmes par objectifs et des recherches évaluatives au nom de l'efficacité et du rendement, les modes de gestion du temps et de l'espace compris comme ressources organisationnelles ou encore les nécessités techniques d'arrimer, à la pièce et selon des séquençages complexes, des temporalités diverses, constituent quelques exemples de formes régulatrices que l'on pourrait bien désigner, selon une autre expression que j'emprunte à Michel Lalonde, de « prévisionnistes » – pragmatiques et systémiques¹⁶. Un prévisionnisme qui apparaît dessiner les formes d'un nouveau rapport au temps, singulièrement au futur – un nouveau mode de temporalisation mettant en place *des* temporalités, que plusieurs nomment temporalités « éclatées », « désarticulées », « fragmentées », « mobiles » ou « flexibles », temporalités « à géométrie variable » générées par et génératrices de « déstandardisation » des trajectoires biographiques non moins que de « désinstitutionnalisation » des cycles et des âges de la vie¹⁷. Mais en même temps que disloqué, ce nouveau

15. REY, Alain (dir.). 1998 [1992]. *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaire Le Robert, p. 2919.

16. LALONDE, Michel. 1995. « De l'avenir au futur immédiat. État, prospective et prévisionnisme », *Société*, 14, p. 149-189, p. 186.

17. Notamment GUILLEMARD, Anne-Marie. 2003. *L'âge de l'emploi. Les sociétés à l'épreuve du vieillissement*, Paris, Armand Colin, p. 229-259.

mode de temporalisation apparaît aussi aplati, compressé, « comprimé » dirait David Harvey¹⁸, replié sur le court terme des effets possibles sur lesquels les mécanismes de contrôle sont penchés, voire dissolvant purement et simplement toute « durée » dans le soi-disant « temps réel » de sa prise en charge. Il est « pragmatique », c'est-à-dire fondé sur une « raison probabilitaire » à très courte vue, si ce n'est sur la gestion immédiate de l'état de fait par rapport auquel il exige de non moins immédiates stratégies d'adaptation, et « systémique » parce que toujours à la remorque des anticipations des actions et des réactions que son propre fonctionnement suscite.

On pourrait objecter que les cadres temporels formels persistent, voire étendent leur empire au cœur de l'exaltation de l'urgence, de la course aux innovations et du *just-in-time* des pratiques managériales privées ou publiques, tant est que cette distinction fasse encore sens. Ils persistent d'ailleurs aussi sous la forme d'un temps chronométré battant frénétiquement la mesure des flux en tout genre. Cependant, justement, *battant la mesure* n'est peut-être plus l'expression la plus adéquate : pour faire image, le temps numérisé s'écoule sans laisser de trace et file vers le futur sans laisser se découvrir d'autres attentes que celles qui sont immédiatement anticipées¹⁹. C'est le temps-hypertexte, aussi bien jaillissement, succession que superposition d'instant, dissémination métastatique d'une certaine conception de soi d'un « présent » comme présent continué – plus : comme croissance exponentielle de tous les processus et puissances libérés comme par déflagration de leurs ancrages dans une durée commune. En ce sens, dans ces dispositifs de temporalisation, le temps chronométré est chronophage.

Aussi, cette structuration temporelle ne semble plus en mesure d'inscrire les pratiques dans l'horizon un tant soit peu élargi d'un avenir collectif possible, c'est-à-dire à faire advenir comme réalisation d'une promesse de liberté. Dans ce nouveau type sociétal que plusieurs pensent dans les termes de la « société du risque » ou de la « société sécuritaire », c'est peut-être tout au contraire à la résorption des possibles et des incertitudes de l'avenir dans l'immédiate et insécurisante

18. Cf. HARVEY, David. 1989. *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, Basil Blackwell.

19. Sur les différentes facettes des pratiques managériales dans leur production de temporalités, cf. notamment WHIPP, Richard, Barbara ADAMS et Ida SABELIS (dir.). 2002. *Making Time. Time and Management in Modern Organizations*, Oxford, Oxford University Press. Voir aussi l'analyse de « L'espace-temps digital » proposée il y a quelques années déjà par Alain GRAS dans MERCURE, Daniel et Anne WALLEMACQ (dir.). 1988. *Les temps sociaux*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, p. 73-84.

prise en compte des risques immanents à la somme des pratiques que sont voués désormais ces dispositifs²⁰. Alors que les mécanismes assurantiels étaient de puissants facteurs de réduction de l'incertitude et d'ouverture sur l'avenir par leur prise en charge collective des risques prévisibles²¹, « l'idéologie généralisée et indifférenciée du risque », selon l'expression de Castel, qui accompagne la décomposition des programmes providentiels de protection, contribue à rationaliser l'emprise des contrôles technocratiques, à démultiplier leurs lieux d'intervention et à transformer, ce faisant, le mode d'unité des interventions étatiques qui perdent de leur extériorité relative – fournissant du coup une assise à la représentation de la société en tant que système complexe. Le résultat le plus certain de la prolifération des anticipations prévisionnistes n'est ainsi rien d'autre que la nécessité d'un surcroît de ces mêmes procédures en fonction du maintien de leur capacité à circonscrire les aléas probables de leurs effets croisés. On assiste de la sorte à une véritable suppression, non pas *au* présent, mais *du* présent par l'ensemble des lignes de faille d'un futur toujours déjà-là en même temps qu'indéterminé et scruté à la loupe par les procédures chronométriques qui font irruption au carrefour des mécanismes qui servent à les conjurer.

5. LE DERNIER SERVICE: LA CERISE SUR LE GÂTEAU!

Immédiateté, instantanéité, adaptation éphémère à un futur compris comme présent continué, tous les ingrédients du « crime parfait perpétré contre le temps », dirait Baudrillard, seraient réunis²²? Pas tout à fait. Pour ravalier le présent dans les temps fractals des systèmes-experts prévisionnistes, il y a une autre façon : ce qu'on pourrait bien appeler la gestion *provisionnelle* du passé. Et à ce titre, notre compte n'est pas à découvert : la manie conservatoire, la consommation patrimoniale, la fureur archivistique, la quête généalogique, la prolifération des mémoires, de ses lieux et de ses devoirs, la passion des *remake*, le promontoire ét(h)ique sur lequel nous nous juchons pour exhiber notre contrition historique, ne constituent que quelques exemples de cette parodie de mémoire à travers laquelle, malgré le rapport depuis

20. Cf. BECK, Ulrich. 2001. *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Flammarion et CASTELLS, Robert. 2003. *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?*, Paris, Seuil, coll. La République des Idées.

21. Notamment LACROIX, Jean-Guy. 1998. « Sociologie et transition millénaire : entre l'irraison totalitaire du capitalisme et la possibilité-nécessité de la conscientivité », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 30, p. 79-152.

22. BAUDRILLARD, Jean. 1999. *L'échange impossible*, Paris, Galilée, p. 30.

longtemps rompu à l'autorité du passé, «le passé ne passe pas²³». Densification et saturation du champ d'expérience par l'encombrement d'une image de soi pétrifiée, ils ont sans doute raison ceux qui assimilent syndrome commémoratif, quête et dérive identitaires. Levinas ne disait-il pas qu'en soudant le présent au passé, non seulement le présent perd toute capacité à renouveler quoi que ce soit, mais se dissolvent également les notions de point de départ et de point d'arrivée, en somme de distance à soi-même par laquelle nous nous découvrons comme maître des possibles²⁴? On se retrouve alors à la fois englué et dispersé dans une mémoire de synthèse, à l'instar des environnements de synthèse, aussi souvent anachronique que victimaire. Véritables toxicomanes des parousies artificielles, consommant du passé comme nous consomons de l'avenir, nous voilà figés entre une espèce de continuation traumatique d'un passé qui ne veut pas passer, ou qu'on ne veut pas faire passer par peur peut-être de devoir faire face à notre impuissance à rendre justice à ses héritages, et un savant souci d'«instantanéiser» par condensation tous les moments épars, comme par stratégie d'élimination des conflictualités du présent. En nous permettant une analogie avec l'aphorisme de Georges Perec, celui où l'Indien, apercevant Christophe Colomb, s'écrie : «Ohé! les gars nous sommes découverts», on peut se demander si les revendications du droit à l'identification commémorative, notamment par le faux-semblant de la découverte de ce que nous avons été et par la recomposition d'une histoire par agrégation, un genre de multiculturalisme du souvenir qui n'est jamais rien d'autre qu'une mise en équivalence, et donc une mise en disponibilité généralisée, ne présage pas une manière de génocide identitaire²⁵. Double «précession du modèle», pourrait-on dire encore une fois dans les mots de Baudrillard²⁶: mémoire *photoshop*, *remastérisée*, voire *ghostée* et reformatée, exposant par avance qui nous sommes et devons être, et trajectoire sécurisée nous conduisant à ne jamais cesser de l'être. Ici, l'ignorance de tout ancrage temporel, le plus parfait oubli ou la pire des amnésies historiques programmées côtoie le fantasme de tous les *revival* de la destinée. La fascination populaire et savante pour la génétique résume d'ailleurs à elle seule cette double implosion : la mémoire logée dans l'ADN n'a nulle épaisseur temporelle et détermine, sans solution de continuité, les trajectoires nécessaires du futur. Cela n'achève-t-il pas de fournir au présent, cet écart dans

23. HARTOG, François. 2004. *Régimes d'historicité*, op. cit., p. 128 et suiv.

24. LEVINAS, Emmanuel. 2001 [1979]. *Le temps et l'autre*, Paris, Presses universitaires de France, p. 27.

25. PEREC, Georges. 2001. *Espèces d'espaces*, Paris, Galilée, p. 149.

26. Cf. BAUDRILLARD, Jean. 1981. *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée.

la durée, quelque chose de substantiel à se mettre sous la dent? Grave question, s'il en est, car pourraient-ils encore être des *compagnons* qui n'auraient plus de pain à partager?

6. UN DERNIER VERRE, COMME PLAT DE... RÉSISTANCE

Je suis né en 1975, avec tout ce que cela implique. Je l'ai déjà dit, je crois. Et je crois aussi avoir dit que c'était embêtant. Embêtant, parce que le «avec tout ce que cela implique», aussi insignifiant soit-il, comme pour plusieurs d'entre les miens, constitue pour une large part mes seuls repères. Sans eux, il me resterait beaucoup de subjectivité à vendre aux psychothérapeutes preneurs. Mais avec eux, je n'en aurai bientôt plus suffisamment pour résister aux psychotropes qu'ils me prescrivent. Parce que «devenir-adulte», ainsi que je l'ai dit plus haut, exige quelques conditions: il faut d'abord une famille, un *genos* originel, une communauté à laquelle nous appartenons et de laquelle nous émergeons, puis des passages, pour émerger justement. Et il faut également que cette famille charge ces passages d'une promesse d'autonomie. Toutes choses qui semblent s'évaporer lorsque nous nous découpons sur le fond de rien, ou au contraire lorsqu'on s'y confond, et lorsqu'on cherche à combler, par les certitudes modélisées d'un présent continué, ce que Hannah Arendt nommait l'«abîme de la liberté». Et si nous oublions pour un moment et faisons fi de ce qui nous pulvérise inéluctablement? Peut-être nous resterait-il une histoire, la nôtre, celle que vous avez racontée mille fois, et un sentier sous nos pas, celui dont vous êtes la lumière et le courage qu'il nous faut. Alors seulement, peut-être, les misères, les humiliations, mais aussi les luttes et les espoirs de nos arrière-arrière-grands-pères, ceux-là même qui ont défriché la terre, pourront être exhumés sans mutiler nos capacités à faire face à la terreur de l'instant, terreur qui consiste à nous fournir que très peu de motifs d'espérer une réaffirmation du pouvoir projectif du présent et une volonté d'assumer une responsabilité pour l'avenir, aune à laquelle se jugera, précisément, l'avenir de l'action politique.

L'émancipation

Réflexions sur la liberté et le progrès moderne

Michel Freitag

Département de sociologie, Université du Québec à Montréal

La question posée dans ce colloque, c'est *où en sommes nous avec l'émancipation?* Mais pour ne pas préjuger de la direction dans laquelle il conviendra de chercher une réponse, je commencerai pour ma part par la question : *où en sommes-nous tout court, précisément maintenant?* Une brève réponse à cette question formera mon premier point au terme duquel j'espère établir au moins une évidence : c'est qu'on ne peut plus poser une seule question sérieuse sur ce qui nous concerne de manière vitale (et celle de l'émancipation en est une puisqu'elle est au cœur de l'histoire moderne) sans partir de là où nous en sommes «arrivés» sur terre et avec la Terre après quatre siècles d'«émancipation» politique de l'économie et des technologies, et que la menace d'une catastrophe écologique globale est devenue imminente¹. Et comme je ne m'engagerai pas ici à faire la preuve d'un tel jugement, chiffres en main, j'en ferai un axiome en invoquant le principe de précaution défendu par Hans Jonas².

-
1. Dans «écologique» comme dans «économie», il y a *oikos*, la maison. Mais dans les deux termes, le sens concret de cette racine a été effacé dans une réinterprétation purement formelle et systémique du domaine qu'elle désignait : *oikonomia* a pris dès le xvii^e siècle le sens de la chrématistique qui lui était originellement opposée normativement, et l'écologie a pu se confondre avec l'«environnement» systémique. D'Aristote à Marx et de Darwin à Luhmann, d'innombrables références pourraient être évoquées au sujet de cette inversion ontologique et normative du sens pratique, d'où mes guillemets.
 2. JONAS, Hans. 1992. *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Éd. du Cerf.

Mon second point s'énonce lui aussi sous la forme d'une question : *quel est le lien entre l'émancipation du sujet et cette situation où nous sommes?* Je supposerai que nous ne sommes pas arrivés par hasard là où nous en sommes, mais en suivant un chemin que nous avons tracé collectivement de manière intensément réfléchie et volontaire, que ce chemin est celui de la modernité et qu'il fût éclairé par la philosophie des Lumières. Or la philosophie des Lumières s'est elle-même présentée comme une philosophie du progrès par l'émancipation et de l'émancipation par le progrès. D'où la question alors, qui s'adresse directement aux Lumières : l'émancipation de qui et à l'égard de quoi, le progrès selon quelle mesure et en direction de quelle fin ou de quelle valeur?

Ma troisième question sera alors celle-ci : *par quel cheminement l'émancipation et le progrès ont-ils pu nous conduire dans une situation de catastrophe imminente? S'agit-il d'un dérapage, s'agit-il d'une usurpation, s'agit-il d'une trahison, ou cela était-il déjà inscrit dans la conception de l'homme, de la vie, de la société et de l'histoire³ sur laquelle reposaient la volonté moderne d'émancipation et de progrès, les idées originelles de la liberté et du bonheur formulées directement à partir d'une absolutisation théologique du *sujet individuel* et non plus à partir d'un idéal d'harmonie et de permanence centré sur la communauté instituée en corps politique.*

1. OÙ EN SOMMES-NOUS?

Tout le monde sait maintenant que nous sommes déjà engagés dans une catastrophe écologique globale, qui suit le même mouvement que la globalisation du capitalisme, de la société de consommation et du développement tout azimut de nouvelles technologies dont l'emprise sur le monde tel qu'il existe autour de nous et en nous-mêmes⁴ est

3. Pour une vue élevée sur le concept de l'histoire, voir PATOCKA, Jan. 1999. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad., Paris, Éd. Verdier. Je mettrai d'ailleurs en question dans mon argumentation cette vision bien trop élevée dans laquelle se résume toute la prétention universelle de la métaphysique occidentale.

4. Il s'agit de notre propre constitution organique et culturelle symbolique, c'est-à-dire de ce que nous entendons par « nature humaine ». Diverses technologies sont d'ores et déjà en mesure de pénétrer dans l'intimité ontologique de cette nature humaine, tant dans sa dimension organique (les nanotechnologies ou la neurobiologie moléculaire, par exemple) que culturelle et spirituelle (l'absorption informatique et cybernétique de la culture et de la « pensée », les cyborgs, la « cyberconscience » etc.; voir les apologies de Pierre Lévy et de Bruno Latour, ou encore les analyses de Arnold Gehlen et de Günther Anders, citées plus bas).

littéralement incalculable, même si ses effets sont parfaitement prévisibles⁵. Les bilans sérieux qui commencent à être établis sont pour le moins effrayants⁶ et la seule chose qui reste incertaine est de savoir quand le processus que nous avons engendré deviendra en lui-même irréversible et nous échappera alors complètement (cela est une question de physique ou plutôt de *physis*, qui peut s'appréhender et se discuter scientifiquement⁷, ce que je ne ferai pas ici). Certes nous pouvons toujours penser plutôt à mille autres choses et laisser venir ! Mais pour être sérieuse, toute réflexion sur ce que nous devons faire et sur la manière dont il nous faut désormais penser la réalité de la vie humaine, la morale, la politique (et le politique), la condition existentielle des êtres humains, de même que la vie animale et la nature, doit désormais partir de là. La question de la liberté tombe dans le même panier, elle ne le transcende pas, et il en va de même pour celles de la nature et de la vie comprises ensemble comme *physis*⁸, puisque la menace de destruction qui pèse sur elle nous impose désormais de la regarder, de la ressentir et de la poser devant nous non comme un simple fait assuré, mais dans la contingence originelle et la fragilité ultime qui l'habite.

-
5. Cf. DUPUYS, Jean-Pierre. 2002. *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil. Voir aussi LATOÛCHE, Serge. 2001. *La déraison de la raison économique. Du délire d'efficacité au principe de précaution*, Paris, Albin Michel; MICHÈA, Jean-Claude. 2002. *Impasse Adam Smith*, Paris, Flammarion; FLAHAUT, François. 2005. *Le paradoxe de Robinson. Capitalisme et société*, Éd. des Mille et Une Nuits, Paris; ANDERS, Günther. 2002. *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, trad., Paris, Éd. de l'Encyclopédie des nuisances, Éd. Ivrea et bien d'autres.
 6. Voir GÉO4, Rapport de la Commission des Nations Unies sur l'environnement pour 2007.
 7. Quoique alors une appréhension purement scientifique laisse de côté l'essence intime du phénomène qui est d'ordre «esthétique».
 8. Le terme de *physis*, en grec, vient de *phuein*, qui veut dire «croître» (comme dans physio- et phylè-). Impliquant l'idée de vie, ce terme désigne donc correctement la nature telle qu'elle existe sur Terre, le monde de la Terre, et telle que la physique moderne l'a méconnue, tout en en prenant le nom!, en s'attachant exclusivement à la nature matérielle inanimée, objectivable positivement. Or c'est bien *ici sur Terre* que nous sommes nés et que nous vivons, dans ce monde des formes sensibles immensément diversifiées et non dans les espaces sidéraux ni dans l'infiniment petit des particules, tous deux régis par des lois immuables qui ne nous sont accessibles que par l'abstraction mathématique.

La menace la plus directe vient du développement de l'économie, ou, si l'on veut, de l'économie du développement qui sous sa forme capitaliste est une chrématistique généralisée⁹. Elle a sa source dans l'imaginaire moderne de la liberté pensée à partir de l'individu. À ce niveau, une première réponse à la crise actuelle sera de revenir, à l'encontre d'un procès qui n'a duré que quatre siècles, à l'*oikonomia* traditionnelle, comprise dans toutes ses conditions normatives, sociales, morales, politiques et existentielles, mais aussi ontologiques et épistémologiques. De ce point de vue, il faut donc oser dire qu'il s'agit de faire une contre-révolution, une révolution antimoderne et antiprogrès ! Sur ce premier plan, l'orientation que prend ma critique n'est pas originale, et je peux la placer, parmi de nombreuses autres, sous l'autorité de deux penseurs qui sont loin d'être de simples « réactionnaires », Hans Jonas et Günther Anders. Le premier a formulé *Le principe responsabilité*, non contre l'oppression de la tradition, mais bien contre l'idéologie des Lumières reprise par la gauche, et en particulier à l'encontre du *principe espérance* énoncé par Ernst Bloch. L'autre a écrit cette phrase : « C'en est arrivé à un tel point que je voudrais déclarer que je suis un "conservateur" en matière d'ontologie, car ce qui importe aujourd'hui, pour la première fois, c'est de conserver le monde absolument comme il est¹⁰. »

Certes, maintenant, « ce sont les riches qui détruisent la planète », mais qu'advient-il lorsque le progrès économique et social aura émancipé aussi les pauvres de la pauvreté et de l'impuissance¹¹ ? J'ajouterais donc une troisième condition : il faut aussi changer le désir, car le désir n'est ni le besoin ni la pulsion, il est notre plus intime rapport à l'être qui ne se donne pas à nous autrement que nous le recherchons

9. C'est dans le cadre de l'autonomisation de l'économie que les technologies ont elles aussi été « émancipées » de leur valeur instrumentale à l'égard des multiples finalités concrètes et donc particulières de la vie, toujours restreintes et délimitées. Ainsi leur développement dans le cadre de l'idéologie du progrès est-il devenu une fin en soi qui pouvait s'inscrire directement dans celle de l'expansion illimitée de la valeur d'échange (elle-même émancipée de la valeur d'usage) et du capital. Chaque nouveau produit, chaque nouveau procédé de production devient ainsi une nouvelle frontière de la valeur, qui n'a plus intrinsèquement aucune fin ni aucune limite.

10. ANDERS, Günther. 2001. *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse?*, Trad., Paris, Éd. Allia. Voir également *L'obsolescence de l'homme*. Ouvrage cité.

11. KEMPF, Hervé. 2007. *Comment les riches détruisent la planète*, Paris, Seuil.

symboliquement et culturellement¹². Il faut alors, pour commencer, soustraire la formation du désir à sa manipulation et à sa production systématique par l'économie elle-même qui, littéralement, a fait main basse sur le symbolique et sur la culture¹³.

Tout cela ne nous permet plus d'esquiver, comme nous le faisons collectivement et comme le pragmatisme nous intime de le faire¹⁴, l'éternelle et inépuisable question *du bien, du juste et du beau* qui est d'abord celle de leur unité ontologique¹⁵. Parmi les trois questions kantiennees qui sont celles de la vérité, du devoir et du possible, c'est désormais la troisième qui doit commander aux deux autres, comme elle le faisait dans la sagesse antique : que sommes-nous en droit d'espérer, et donc de désirer et de vouloir ? Mais cela est aussi une question de *savoir* si l'on comprend le savoir comme sagesse pratique (*sophia, sôphrosuné*) et non uniquement comme quête de la certitude théorique. Il est significatif que chez Kant, le philosophe des Lumières par excellence, cette question ne soit posée que dans la troisième « critique » portant sur le jugement, et qu'elle ne saisisse, sous le nom de la raison déterminante, et comme en reste puisqu'elle procède sans concept, que ce qui avait échappé à l'emprise de la raison apodictique et de la raison réfléchissante.

-
12. Cette transsubstantiation du besoin et de la pulsion en désir par la médiation du symbolique et donc de la reconnaissance est le propre de la psyché humaine, mais elle crée du même coup une contradiction au cœur même de l'être humain, qu'a bien mise en lumière la psychanalyse. Et elle a créé aussi du même coup la possibilité d'une manipulation des besoins et des pulsions à travers le contrôle idéologique puis technologique du symbolique, dont le succès de la publicité offre le plus éclatant exemple.
 13. Je pense aux analyses de BOORSTIN, Daniel. 1962. *The Image, or What Happened to the American Dream*, Harmondsworth, Penguin Books; DEBORD, Guy. 1967. *La société du spectacle*, Paris, Buchet-Chastel; BAUDRILLARD, Jean. 1972. *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris Gallimard, et sa critique du simulacre, de la simulation et de la séduction. Voir aussi ZIJDERVELD, Anton. 1981. *On Clichés. The Supersedure of Meaning by Function in Modernity*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
 14. Voir par exemple RORTY, Richard. 1991. « The Priority of Democracy to Philosophy », *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers I*, Cambridge University Press.
 15. Il s'agit non de la « question des valeurs » (qui ne sert que de prélude à leur relativisation culturelle ou psychologique – les « goûts et les couleurs » !), mais bien de la question ontologique de *la valeur* comprise justement comme une dimension de l'être, celle qui est le plus originellement impliquée dans notre rapport à l'être avant même que les dimensions cognitives et esthétiques n'en aient été séparées ou disjointes, abstraites ou extraites, comme chez Kant. J'y reviendrai dans mon dernier point, où il sera question de la justice.

Mais nous ne sommes pas seulement confrontés à la question «écologique» ou «environnementale», il y a aussi les questions «sociologiques», «psychologiques» et «philosophiques»: quelle est la nature de notre existence sociale, qu'est-ce qui nous lie aux autres, quelle est la source objective des obligations auxquelles il nous faut répondre subjectivement de si diverses manières, quel est le fondement des *normes* que nous devons suivre ainsi que des formes qu'il nous faut donner à nos actes et à nos rapports au monde et aux autres pour qu'ils soient signifiants aux yeux d'autrui et qu'à travers eux, nous nous inscrivions nous-mêmes dans l'objet de leur désir? Existe-t-il d'autres «obligations» que contractuelles et d'autres créations qu'utilitaires ou bien gratuites? En d'autres termes: existe-t-il des conditions «substantielles» à l'existence de notre liberté et des limites ontologiques à son exercice? Un moment de synthèse «esthétique» préside-t-il originellement à toute connaissance objective et fournit-t-il la raison justificative ultime de tous nos engagements et obligations? Or sur ces questions touchant directement à la nature sociale des êtres humains (*zoon politikon*) plane aussi la menace d'une dissolution catastrophique des modalités fondamentales de la vie commune et de toutes nos interactions et fréquentations symboliques et signifiantes avec autrui et avec le monde. Ne sommes-nous plus que les moyens de toutes les fins que nous nous étions données ou inventées, mais qui se sont autonomisées en dehors de nous pour former notre «environnement social» le plus objectivement contraignant? Ne sommes-nous pas en train d'être réduits aux «dividus» (Deleuze) et autres «singularités quelconques» (Agamben) composant ces «multitudes» (Hart et Negri) dont les divers découpages et recoupements statistiques forment les véritables sujets (sans consistance propre et sans rapport à aucune altérité – question à Gilles Labelle: y a-t-il un rapport avec les «corps sans organes» qui seraient donc les sujets de la multitude, en même temps vides et lisses, vidés de leur intériorité et lissés comme des miroirs qui n'accrochent et n'absorbent plus aucune lumière, qui ne coupent plus aucun flux?) des systèmes qui se sont autonomisés «dans notre dos» sous la forme effective de «procès sans sujets ni fins» (encore Deleuze et Guattari), ces «systèmes» dont nous ne sommes plus, à notre tour, que l'«environnement humain» diffus, et qui est devenu complètement diffus dans la conscience que nous avons de nous-mêmes (Luhmann)? Sommes-nous encore capables d'objectiver notre solidarité d'êtres humains dans des institutions dans lesquelles nous pourrions reconnaître l'expression d'un idéal partagé ou du moins partageable, et à la création desquelles nous voudrions et devrions même participer et collaborer?

L'accélération du progrès efface-t-elle de notre horizon les gigantesques luttes d'intérêts et les immenses fractures sociales qui s'y accumulent, les différences irréductibles de niveaux de vie et les tragiques incompatibilités qui s'y dessinent entre des modes de vie incommensurables, entre ceux qui vivent et ceux qui doivent mourir ? En un mot, qu'y voyons-nous d'autre que la montée en puissance des inégalités qu'engendrent dans les sociétés de masses la libération de tous les flux qui les agitent, de toutes les différences de potentiel qui les animent de leur énergie, et qui se présente globalement comme une formidable libération de puissance brute¹⁶ ? Quelle version de l'avenir choisir entre celle du *Meilleur des mondes* d'Aldous Huxley et celle de 1984 de George Orwell lorsqu'elles se mêlent si bien sous nos yeux qu'elles s'aveuglent l'une l'autre, se blanchissent l'une l'autre, et qu'elles n'ont finalement plus d'autre consistance pour nous que celle des images qui déferlent sur nos écrans de télévision¹⁷ ou que le crépitement des informations qui déferlent dans nos ordinateurs et nos cerveaux, conférant à nos connaissances et à notre compréhension la forme mouvante et lumineuse des aurores boréales ?

Concernant la dimension psychologique et existentielle de la crise, je me contenterai aussi d'évoquer ici les quelques aspects d'une mutation qui ont été le mieux mis en lumière par la littérature des quarante dernières années : le développement d'une personnalité narcissique, le flottement de l'identité, la mise en suspens de la personnalité et l'état *borderline*, la culture programmée de l'infantilisme, la systématisation du comportement selon le modèle stimulus-réponse, la réduction de la connaissance à la compétence et de la compétence à l'habileté opérationnelle, la pénétration du modèle « cognitiviste » aussi bien dans la régulation que dans l'interprétation analytique des pratiques sociales, qui y perdent leurs différenciations aussi bien subjective et épistémique (le cognitif, le normatif, l'expressif : voir Kant) qu'objective et sociologique (le politique, le juridique, l'économique, le scientifique,

16. J'utilise ici le concept de la « puissance » en contraste avec celui du « pouvoir ». Face à cette puissance, ce n'est plus par l'établissement d'un pouvoir d'ordonnement que nous répondons, mais par la multiplication des opérations de « contrôle » à caractère purement réactif et circonstanciel. C'est donc la volonté de construction d'un ordre proprement humain que nous avons abandonnée.

17. 1984 décrit l'avenir en noir et blanc de sorte qu'il a pris un air de passé déjà fané comme une vieille photo jaunie encadrée au mur, alors que le *Meilleur des mondes* le peint en couleur et qu'il a pour nous cette présence absolue de l'instantané : l'éternelle jeunesse !

l'artistique, etc.¹⁸). Ce dont il est question en un mot, c'est de la dissolution du sujet synthétique dans l'«insoutenable légèreté de l'être¹⁹». Je m'en tiendrai aussi à l'allusion touchant à la dimension philosophique de la mutation postmoderne: l'exclusion de toute réalité synthétique²⁰ dans le néopositivisme logique, la philosophie du langage, l'analyse du discours et la textualisation de toutes les expressions symboliques, la « fin de la représentation » et la « mort de l'homme », enfin le développement des logiques communicationnelles-opérationnelles face à l'envahissement desquelles toute la réalité symbolique se trouve enfermée dans des jeux de langage incommensurables parce que purement autoréférentiels, tout cela nous introduisant évidemment dans la « fin de l'histoire » de Fukuyama²¹.

-
18. Le modèle de l'«action rationnelle» de Gary S. Becker (*The Economic Approach to Human Behavior*, Univ. of Chicago Press, 1976) réalise par exemple une telle universalisation analytique en opérant la mise en équivalence marginale de toutes les utilisations subjectives du temps sur une base radicalement individualiste, pour laquelle la structuration sociale des pratiques se trouve réduite, pour les sujets, à une simple donnée environnementale purement circonstancielle. Cette «approche économique» de l'activité humaine fait désormais partie du paradigme cognitiviste dominant aux États-Unis, un paradigme dans lequel la «liberté», et donc l'«émancipation», s'universalisent en se réduisant au calcul de la maximisation de l'«intérêt» et où le principe du marché a pénétré le cœur même de la constitution psychique et sociale ou ontologique de l'être humain.
19. Pour un essai de synthèse, voir FREITAG, Michel. 2002. «La dissolution postmoderne de l'identité transcendante», dans Paul-Laurent Assoun et Markos Zafiroopoulos (dir.), *Les solutions sociales de l'inconscient. Psychanalyse et pratiques sociales*, Paris, Anthropos; voir également «L'identité, l'altérité et le politique», chap. 3 de *L'oubli de la société, Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec, Presses de l'Université Laval.
20. Cette dénégation du moment de synthèse de la signification est déjà caractéristique de la position nominaliste dans la querelle scolastique des universaux, mais elle n'y possédait qu'une portée théorique et finalement théologique. Ce qu'il y a de nouveau, c'est sa mise en œuvre immédiatement régulatrice dans les logiques opérationnelles contemporaines, qui sont désormais directement couplées sur des systèmes réels de régulation et de contrôle dans les technologies informatiques et cybernétiques à travers lesquelles elles se «réalisent». La position critique du nominalisme s'est donc convertie en une méthode positive de production d'une réalité virtuelle et virtuellement «infinie».
21. Je pense aussi à l'œuvre de John Dewey qui synthétise le mieux l'attitude fondamentale du pragmatisme: *Logique. La théorie de l'enquête*, trad., Paris, Presses universitaires de France, 1967.

Mais le plus important dans tout cela, c'est peut-être que la distinction que je viens de faire entre les dimensions sociologique (sociétale), psychologique et philosophique est en train de perdre toute signification en raison de la réduction analytique et pratico-opérationnelle de la pratique et de la praxis humaines au comportement behavioriste, qui va de pair avec la dissolution du symbolique dans l'information et des cadres structurels de la vie collective dans des fonctionnements systémiques et des régulations opérationnelles. Ainsi, c'est la réflexion elle-même qui se mue en immédiate « réflexivité », entendue au sens du réflexe conditionné. Et c'est bien sous cette nouvelle figure que le mouvement d'émancipation de la liberté subjective semble parvenir maintenant à sa *pleine actualisation* à mesure qu'elle se réifie dans l'immédiate opérativité des fonctionnements systémiques. La réalisation de la liberté subjective aboutit ainsi à un assujettissement universel aux contraintes systémiques qui forment notre nouvel horizon objectif, une pure surface qui a remplacé la profondeur de l'ancienne nature.

De la même façon que subsistent sans doute encore plus des neuf-dixièmes des espèces qui formaient le monde vivant avant la révolution capitaliste-industrielle alors que leurs aires de vie et donc de survie se sont déjà réduites comme peau de chagrin, toutes ces manifestations ne font que commencer à s'imposer comme les caractéristiques dominantes de la réalité sociétale contemporaine; mais c'est depuis longtemps que les logiques et les mécanismes qui y conduisent sont implantés dans les modalités de régulation qui régissent notre réalité collective et en déterminent la dynamique et la trajectoire de développement. En faisant le saut dans la philosophie de l'absurde (est-ce la seule qui nous reste!), nous pouvons toujours encore décréter, pendant quelque temps, que toutes ces questions et tous ces problèmes n'ont et n'ont jamais eu intrinsèquement, de toute façon, ni de réalité ni de sens, sans même avoir encore besoin de réfléchir à ce que signifient dans notre vie concrète les concepts de « réalité » et de « sens », et sans plus penser aux conditions physiques, biologiques et symboliques de notre existence. On prétendra ainsi que rien ne se défait puisque, selon un raisonnement inauguré depuis le Moyen Âge (le nominalisme), jamais rien n'a tenu ensemble si ce n'est dans nos représentations idéologiques, et qu'hormis la constante du changement, rien n'a jamais existé en soi et pour soi avant d'exister pour nous comme simples objets de nos lubies et illusions passagères. Alors, changer la réalité n'est jamais rien d'autre que modifier les représentations de toute façon fantasmagoriques que nous nous en donnons arbitrairement, sur le seul fond objectif permanent des

tourbillons qui l'animent depuis toujours le chaos! Il n'y a jamais rien de nouveau sous le soleil lorsque le Soleil a disparu dans son concept. *Vanitas vanitatum!*

2. POURQUOI EN SOMMES-NOUS ARRIVÉS LÀ? L'ASPIRATION DU MOUVEMENT ÉMANCIPATOIRE DANS L'ENTONNOIR DE L'«INDIVIDUALISME POSSESSIF²²»

En première approximation globale, c'est avec évidence le développement de l'économie capitaliste et des technologies qui l'ont accompagnée qui est à l'origine de la crise «environnementale» et «sociétale» où nous nous trouvons. La question est donc: quelle est la logique essentielle qui régit cette économie, comment s'est-elle imposée, et d'où (nous) vient-elle? Plus précisément: quel est son rapport avec l'idéal d'émancipation et la conception de la liberté individuelle qui l'a soutenue. Je ne peux ici qu'énumérer les moments forts d'une dialectique historique dont les contradictions ne furent finalement pas dépassées dans une synthèse supérieure mais seulement refoulées et réduites, étape après étape, au profit d'une captation du procès d'émancipation par le développement du capitalisme et celui des technologies qui lui furent intégrées.

La liberté transcendante du sujet moderne a une origine religieuse: un tel sujet est virtuellement *émancipé* de la société et du monde par son rapport direct à Dieu. La théologie trinitaire du christianisme réalise la première affirmation catégoriquement universaliste du monothéisme en faisant de l'homme la finalité ultime de la création et en plaçant l'homme radicalement au-dessus du monde en l'élevant vers Dieu et en concevant son essence à l'image de la liberté divine. Le protestantisme radicalisera la portée ontologique de la nouvelle posture religieuse du christianisme en abolissant toutes les médiations sociales de la grâce et en plaçant directement l'individu en face-à-face avec Dieu dans l'intimité de son âme et sa quête solipsiste du salut. Le monde sensible perd sa valeur ontologique propre, il n'a plus que valeur d'épreuve dans la stratégie du salut individuel et devient virtuellement disponible comme simple moyen.

Cette liberté essentielle de l'être humain, à caractère transcendantal, trouva néanmoins à s'enraciner dans ce monde-ci sous la forme de la liberté *individualiste* bourgeoise, qui se cristallise dans le droit de

22. MACPHERSON, C.B. 1964. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1964.

propriété qui devient l'institution centrale de la vie sociale. On assiste ainsi, à partir du xv^e siècle, à une « laïcisation » de la liberté dans les doctrines du droit naturel et du contrat social et à sa progressive institutionnalisation dans les corpus législatifs instituant l'autonomie de la société civile et la souveraineté juridictionnelle de l'État moderne démocratique.

À travers le processus de l'institutionnalisation réflexive, c'est l'ordre de la *société* qui s'autonomise à l'égard de l'ordre global cosmodivin. La « production sociale de l'ordre social », reconnue et légitimée en tant que telle sur la base de l'affirmation de la liberté individuelle, prend ainsi la forme d'un procès de transformation continue dont l'orientation cumulative n'est plus balisée sur le long terme que par le jeu des intérêts à travers lequel s'accomplit l'émancipation de l'individu à l'égard de la société elle-même²³. C'est ce procès que va d'ailleurs catalyser le développement du capitalisme en tant que puissance dominante du « changement social ».

3. COMMENT EN SOMMES-NOUS ARRIVÉS LÀ ? LA RÉIFICATION DE L'APORIE ONTOLOGIQUE DE LA LIBERTÉ INDIVIDUELLE

Je vais me restreindre ici à l'évocation d'un double procès d'*objectivation de la liberté* (au sens hégélien).

Le premier est celui de son objectivation dans des *institutions universalistes* sous la forme desquelles elle devient en quelque sorte une « norme émancipatoire commune » et impersonnelle, à travers laquelle l'exercice de la liberté est en quelque sorte autonomisé de manière abstraite et devient comme tel *obligatoire*. Les institutions universalistes justifiées par la liberté imposent la dissolution des formes substantielles de la normativité, des liens d'appartenance et d'identité qui étaient attachées aux conditions sociales concrètes et particulières. Ce constat implique la reconnaissance d'un fait majeur que relèveront

23. Dans l'histoire de la modernité occidentale, cette orientation libérale et utilitaire a été contrebalancée par une orientation républicaine centrée sur la solidarité politique et par le développement d'une culture humaniste à caractère synthétique (voir *L'abîme de la liberté, Critique du libéralisme*, à paraître chez Lux au 4^e trimestre de 2009); mais le développement du capitalisme a eu pour conséquence de marginaliser l'impact de ces deux tendances à caractère synthétique et idéaliste dans le mouvement historique global, selon le modèle de la croissance en entonnoir dont j'ai parlé. Voir le point 3 ci-dessous.

notamment les anarchistes²⁴ : l'émancipation n'est plus celle des individus concrets ni de leurs communautés de coopération, mais bien celle des pouvoirs et des règles générales, qui s'effaceront à leur tour derrière l'emprise des logiques systémiques qui ont pu s'émanciper et s'épanouir à l'intérieur même des institutions universalistes, et en particulier de l'institution de la propriété et de la généralisation de la « liberté d'expression » au sein desquelles se sont formés les espaces du marché autorégulé et des systèmes globalisés de communication. C'est donc sous l'égide d'une unification universaliste de la régulation politico-institutionnelle que se déploieront les nouveaux systèmes pragmatiques et opérationnels d'influence et de contrôle qui finiront par submerger le mouvement d'émancipation dont l'institution politique était elle-même issue.

Le second moment correspond donc à la *réification* de la liberté dans des organisations et dans des systèmes immédiatement opérationnels dans lesquels les individus se trouvent réintégrés de manière impersonnelle, comme dans une nouvelle nature dont le dynamisme est l'essence même. Ce qui s'est trouvé ainsi réifié et libéré de toute attache spécifiquement humaine et sociale à travers cette réification, ce n'est rien de moins que la volonté humaine et la capacité de jugement, réduits à leur tour à de simples procès d'instrumentation technique ainsi que l'ont exprimé Arnold Gehlen et André Leroi-Gourhan²⁵. Or c'est bien à la volonté et au jugement que toute la philosophie moderne avait rattaché la liberté!

Entre ces deux moments, et c'est sur ce moment de transition que je m'arrêterai maintenant un peu plus longuement, c'est le *développement du capitalisme* qui a assuré le passage d'une forme de régulation institutionnelle à une modalité de régulation et de contrôle organisationnelle, décisionnelle et systémique. Cette mutation s'est produite à l'intérieur du capitalisme compris dès l'origine en tant que « système opératoire » fondé sur une logique spécifique, celle du marché

24. Voir aussi l'œuvre de Michel Foucault.

25. GEHLEN, Arnold. 1958. *Die Seele in einem technischen Zeitalter (L'esprit dans l'âge de la technique)*, trad. anglaise *Man in the Age of Technology*, New York, Columbia Univ. Press, 1980; LEROI-GOURHAN, André. 1964, 1965. *Le geste et la parole*, I et II, Paris, Albin Michel. Voir aussi ANDERS, Günther, *op. cit.* et ELLUL, Jacques, *Les nouveaux possédés*, Paris, Fayard, 1973.

qui est inhérente à une chrématistique²⁶ désocialisée; mais elle s'est aussi affirmée à travers les réponses de l'État au développement du capitalisme, à mesure que celui-ci imposait sa logique spécifique de croissance comme la condition naturelle à laquelle tous les rapports sociaux et toutes les stratégies sociales devaient désormais répondre et s'adapter. Cela trouve bien sûr sa consécration dans le procès contemporain de la globalisation qui se présente indistinctement comme un fait massif et irrépessible et comme une idéologie irréfragable (le « discours unique », qui est justement contesté maintenant par l'« altermondialisme »). Plusieurs moments ou étapes doivent être évoqués pour comprendre ce cheminement :

L'émancipation de la propriété privée mobilière à l'égard de la possession patrimoniale et de tous les liens concrets qui la rattachaient à la société et à son ordre intégrateur. Des Levellers à Locke et à toute la chaîne des philosophes et penseurs politiques issus du nominalisme et de l'empirisme, le mouvement libéral a réalisé la réduction du domaine objectif de la liberté à la « société civile » et à la logique des intérêts qui la régit (Hegel). La liberté de la propriété et par la propriété assurait ainsi la libération de l'ordre économique en même temps qu'elle focalisait la revendication d'émancipation individuelle contre toutes les formes du pouvoir public ou politique. Ce sont les doctrines des droits naturels subjectifs et du contrat social qui ont servi d'instruments idéologiques à cette consécration de l'individualisme possessif comme pilier central de l'ordre social bourgeois, qui comportait l'instrumentalisation de la société politique et de l'État relativement à la poursuite des « intérêts individuels » et de leurs différentes formes d'agrégation contractuelle ou statistique (catégorielle). C'est dans le concept juridique de la propriété privée (*ius usus et abusus*) que s'est donc catalysée cette mutation de la possession en propriété, affranchie principiellement de toute normativité sociale et devenant par le fait même le champ d'expression privilégié de l'autonomie pratique de

26. Aristote opposait déjà la chrématistique, la logique abstraite et déterritorialisée de l'argent, à l'*oikonomia*, l'art concret d'une saine gestion pratique de l'*oikos*, de la maison ou maisonnée (comme dans l'économie ménagère ou dans l'économie nationale). Le passage généralisé de la possession sociale patrimoniale à la propriété privée s'est effectué lui-même à travers la conversion de l'*oikonomia* en une chrématistique généralisée, laquelle, pour des raisons théorico-idéologiques, s'est approprié le nom de l'économie entre le ^{xvi} e et le ^{xviii} e siècle, une usurpation qui fut consacrée par le développement d'une *science* économique prétendant s'être elle-même émancipée de la dimension normative inhérente aux anciennes doctrines économiques (voir sur ce point *L'Histoire de l'analyse économique* (1954) de Joseph Schumpeter (trad. Paris, Gallimard, 1983).

l'individu à l'égard de la société, aussi bien religieusement que normativement, moralement, culturellement et politiquement. Dès lors aussi, tout ce qui est susceptible de tomber dans la propriété privée devient un « bien libre » de toute attache sociale et virtuellement une pure valeur marchande. Ce sont donc aussi les choses qui s'y trouvent affranchies de leur propre appartenance au monde et de leur intégration normative et esthétique dans la structure donnée de la société et de ses valeurs concrètes.

Le principe de l'émancipation individuelle a conduit à la reconnaissance et à l'établissement d'autres libertés que celle de la propriété (impliquant celle du commerce), comme la liberté de conscience, la liberté d'expression et de pétition, la liberté politique en tant qu'égalité devant la loi et liberté de représentation, la liberté de déplacement, la liberté de profession, la liberté du mariage, etc. Il est toutefois bien remarquable, dans l'histoire moderne, que toutes ces dimensions de la liberté n'aient été juridiquement sanctionnées de manière effective que dans la mesure où elles s'accordaient à l'exercice du droit de propriété et à la liberté de commerce, et en pratique, seulement au fur et à mesure qu'elles étaient conquises de haute lutte à travers l'évolution des rapports de force ou qu'elles finissaient par s'imposer dans les mœurs, alors que le droit de propriété s'est inscrit directement dans la législation commune et fut *imposée* par elle, sous la sanction d'un droit pénal hautement répressif. C'est ainsi que la propriété privée servit de base à la mutation généralisée de l'économie en une chrématistique généralisée, et qu'elle se matérialisa en quelque sorte directement dans le développement de l'économie marchande puis capitaliste, pour s'y naturaliser en quelque sorte non seulement dans la société, mais face à elle et au-dessus d'elle, de manière dynamique, cumulative et irréversible. C'est donc autour de la propriété que se sont polarisées les autres libertés, par exemple celle de l'égalité politique et la liberté de vote, qui resta censitaire jusqu'à la toute fin du XIX^e siècle. On pourrait donc dire que les autres libertés modernes, issues elles aussi d'un même procès général d'émancipation du sujet individuel, ont été comme captées ou satellisées par le droit de propriété, telles des planètes gravitant autour du Soleil. Et elles ont toutes, du même coup, suivi en leurs orbites les transformations du champ gravitationnel qu'entraînaient les mutations que la propriété elle-même allait subir dans l'espace-temps propre du capitalisme.

J'en viens donc à examiner maintenant très brièvement comment c'est à l'intérieur du système capitaliste lui-même, dont le développement s'est autonomisé à l'intérieur de la société sous l'égide du droit de propriété, qu'une mutation de ce droit s'est produite, en entraînant

comme Marx l'a dit un bouleversement continu de tous les rapports sociaux²⁷. C'est aussi dans le même mouvement que la contradiction originelle inhérente à l'affirmation sociale de la liberté individuelle s'est condensée dans la propriété privée à mesure que le centre de gravité sociologique de cette institution se déplaçait vers la dynamique de l'appropriation privée des moyens sociaux de production, incluant désormais formellement la force de travail réduite en marchandise.

Je me contenterai de désigner les quatre grandes étapes de ce procès de développement du capitalisme qui allait bouleverser l'ensemble du monde moderne et le propulser dans la postmodernité contemporaine qu'il a lui-même façonnée autant directement qu'à travers les réactions qu'il a suscitées²⁸:

1. La formation d'un marché généralisé²⁹ assurant partout, d'un même mouvement, la disponibilité généralisée des biens et leur rareté systémique sous le régime universalisé de la valeur, et entraînant la conversion virtuelle de toutes les conditions matérielles et symboliques de la vie sociale en « besoins » s'adressant à des marchandises.
2. Le développement du capitalisme industriel entrepreneurial impliquant la *conversion du travail en marchandise*, qui entre à titre de « chose » dans la propriété du capitaliste et dont l'usage est soumis à son libre arbitre. Cela représente bien l'essence du capitalisme, impliquant la conversion de la propriété en capital, voir Marx. C'est ainsi dans le travail que la contradiction du capitalisme va se cristalliser, puisque le *contrat de travail* est conclu en tant qu'accomplissement de la liberté du travailleur, mais que sa réalisation va l'assujettir directement au *dominium* de l'entrepreneur capitaliste.
3. La mutation du capitalisme entrepreneurial en capitalisme managérial et corporatif, qui fut opérée essentiellement aux États-Unis et impliquait à son tour l'intégration non plus

27. *All That Is Solid Melts into Air!* C'est ainsi que Marshall Berman reprit la dernière phrase du *Manifeste* dans le titre d'un livre ayant comme sous-titre *The Experience of Modernity*, publié à New York en 1982 chez Simon and Schuster.

28. Voir une analyse approfondie de ce procès dans mon livre *L'impasse de la globalisation. Une histoire sociologique et philosophique du capitalisme*, avec la collaboration de Patrick ERNST, Montréal, Éditions Écosociété, 1^{er} trimestre 2008.

29. Voir POLANYI, Karl. 1983 (1957). *La grande transformation*, Paris, Gallimard.

seulement juridique mais organisationnelle du travail dans le nouveau système décisionnel-opérationnel des grandes corporations, notamment à travers les conventions collectives. D'institution fondée sur le droit universaliste de propriété, l'entreprise s'est convertie en organisation corporative régie par le management.

4. L'intégration de l'économie globalisée par le capitalisme financier résultant d'une mobilisation généralisée du capital dans la spéculation boursière³⁰. L'économie convertie en système environnemental globalisé est ainsi devenue en même temps le cadre et l'enjeu déterminant de la vie sociale non seulement au niveau politique, mais aussi au niveau culturel et existentiel. Mais en tant que puissance dynamique dominante, elle n'a pas seulement polarisé sur elle l'action politique et les mouvements socioculturels, elle est aussi parvenue à les absorber directement dans son propre mouvement indéfiniment expansif.

CONCLUSION: LE PROGRÈS DE L'INDIVIDUALISME CONTRE LE SUJET HUMAIN

Pour conclure ce point, j'examinerai donc rapidement quelles furent les formes et les effets de cette absorption de la société dans l'économie globalisée, d'abord dans le domaine du politique puis dans celui de la vie culturelle et de l'expérience existentielle.

J'ai indiqué plus haut que l'aporie originelle inhérente à la focalisation de tout le projet d'émancipation moderne sur la liberté individuelle, puis à la condensation de cette liberté dans le droit de propriété, avait fini par se fixer dans la contradiction fondamentale qu'implique le statut juridico-politique du travail sous le régime du capitalisme industriel. Je partirai de là. C'est en effet pour répondre aux conséquences sociales de cette contradiction inscrite au cœur du travail devenu lui-même le mode primordial de participation à la société dans le capitalisme que – sans en abolir l'origine ou la « cause – l'État législateur s'est progressivement converti en État-arbitre, en État-interventionniste et en État-gestionnaire, bref ce qu'on a appelé l'« État social ».

30. Voir la description très synthétique que Gilles Gagné donne de cette dernière phase dans « À propos d'un barbarisme, la financiarisation, et de son personnage, l'investisseur », dans FREITAG, Michel et Éric PINEAULT (dir.). 1999. *Le monde enchaîné. Perspectives sur l'AMI et le capitalisme globalisé*, Québec, Éd. Nota Bene.

Cela entraînait une mutation de la démocratie bien avant qu'elle ne se réalise effectivement en tant que participation politique à l'ensemble de la vie publique. À mesure qu'elle s'est réalisée (à travers la généralisation du droit de vote, etc.), le développement de la démocratie s'est donc concrétisé sous le mode de l'équilibrage des intérêts, conduisant non à une libre participation à la société sous tous ses aspects, mais à une participation *proportionnelle* au développement de l'économie.

C'est encore cette autonomisation de l'économie qui a fait passer directement les formes de participation à la société du mode « *ascription* » au mode « *achievement* », du « statut » au contrat, de l'appartenance à la performance, en court-circuitant la revendication démocratique d'une universalisation de l'appartenance et de la participation de nature politique ou républicaine. C'est le capitalisme qui a absorbé en lui l'idéal de liberté et d'émancipation et qui s'est substitué – en tant que système naturalisé – au projet politique de justice associé à la démocratisation des institutions participatives. Il a étendu à l'ensemble des pratiques sociales, des rapports sociaux et de la structure d'ensemble de la société la prédominance absolue du principe utilitariste, puis sa redéfinition immédiatement opérationnelle. La liberté de la propriété et du marché, la liberté de produire et de consommer se sont imposées à l'encontre de la liberté politique et existentielle. C'est donc aussi sous la domination « ontologique » de l'économie que le modèle libéral s'est imposé à l'encontre du modèle républicain, jusqu'à en effacer le sens. À travers tout cela, la liberté économique (prise en gros et dans toutes ses faces) est devenue la *seule forme active et dynamique de la liberté publique*, une forme autoréférentielle et autoexpansive qui a exercé son emprise directe sur l'ensemble des actions sociales, des rapports sociaux, des structures sociales. Les autres formes de la liberté, celles qui restaient ontologiquement attachées au sujet existentiel, sont devenues des libertés négatives qui se sont repliées dans le domaine de la vie privée; elles ont été reformulées publiquement de manière défensive et négative, comme des droits à la protection de la vie privée qui, de manière de plus en plus anachronique, étaient tournés d'abord contre l'État institutionnel et non contre les puissances corporatives et l'économie chrématistique devenue souveraine en tant que système.

Sur toutes ces questions, l'histoire de la « gauche » émancipatrice est particulièrement révélatrice puisque c'est elle qui a assuré le plus effectivement la conversion des exigences de justice, d'égalité et de participation sociale et politique en revendications de niveau de vie et d'égalité des chances à l'intérieur d'une vie sociale qui se redéfinissait comme participation au « développement » ou à la « croissance ». En

d'autres termes, on est ainsi passé de la lutte des classes à la mobilité sociale et à la consolidation des « acquis » différentiels obtenus à l'intérieur même du mouvement général de développement du capitalisme grâce au syndicalisme ou par l'intermédiaire de l'État social³¹.

Dans le domaine culturel, on a d'abord assisté à la formation d'une culture de base à caractère utilitariste (la morale protestante et la rationalité instrumentale); mais ensuite et surtout, c'est l'inclusion de la culture dans la marchandise qui s'est imposée à travers le développement des industries culturelles de la communication et de l'information, du design et de la publicité, conduisant à une captation directe et généralisée de la participation sociale dans la participation à l'économie à travers le travail et la consommation, dont la consommation symbolique devenait la forme dominante. En résumé, cela a coïncidé avec la formation d'une culture de masse essentiellement publicitaire, systématiquement tournée vers la production du désir lui-même – ce désir dans lequel s'était déjà réfugiée, notamment avec l'aide de sa reconnaissance psychanalytique, l'expérience existentielle la plus intime et la plus légitime du sujet désormais replié sur le « soi » individuel.

Dans tout cela, il y a eu une particularisation de l'universel, mais surtout sa radicale émancipation à l'égard du fondement ontologique de la subjectivité elle-même, une émancipation à travers laquelle la subjectivité perd toute valeur d'idéalité pour se convertir en immédiate opérativité, laquelle devient le mode le plus effectif de toute participation au réel avant de se fondre elle-même directement dans la réalité nouvelle des fonctionnements systémiques, informatiques et cybernétiques. Ainsi, le sujet se fait directement absorber dans les fonctionnements opérationnels. Le concept de l'universel, détaché de la conception idéaliste transcendantale du sujet, perd toute signification: il est remplacé par le concept de la généralité empirique, statistique, probabiliste. Le réel s'identifie à l'immédiateté de l'état de fait de tous les procès. À cela correspond un nouvel individualisme qui s'est émancipé du moment synthétique idéal de la subjectivité, comme dans la schizo-analyse de *l'Anti-Edipe* et de *Mille plateaux* de Gilles Deleuze et de Félix Guattari, comme dans les « procès sans sujets ni fins », etc. On est donc bien engagé dans une mutation philosophique radicale tant sur le plan ontologique qu'épistémologique, psychologique et existentiel.

J'ai évoqué ce procès de développement historique à travers lequel le capitalisme s'est imposé, d'abord par-dessous l'État puis en se l'assimilant en tant que régime sociétal global, parce que c'est en lui

31. Voir Jean-Claude Michéa, *op. cit.*

que s'est opérée la réification systémique de la liberté qui représente, avec toutes ses conséquences, le véritable aboutissement empirique du projet moderne d'émancipation. On pourrait donc en conclure, avec le marxisme classique, qu'il ne reste plus maintenant qu'à s'émanciper du capitalisme pour parachever le projet des Lumières. Mais le problème, c'est qu'à travers cette réification de la liberté à laquelle a conduit son émancipation, c'est le sujet même de cette liberté qui est parvenu à sa propre dissolution virtuelle dans les «procès sans sujets ni fins». Il nous faudrait donc plutôt conclure, avec Gehlen, que c'est de lui-même que le sujet s'est émancipé et se déchargeant de sa volonté et de sa capacité de juger (qui pour la modernité formaient l'essence même de la liberté) sur des systèmes décisionnels-opérationnels, communicationnels, informatiques et cybernétiques objectivés, qui sont devenus comme tels le nouvel environnement global artificiel auquel il ne reste plus à chacun d'autre choix que de s'adapter en se mettant soi-même au service de leur fonctionnement.



L'émancipation

L'ontologique de la valeur et l'exigence première de la justice

Michel Freitag
Département de sociologie, Université du Québec à Montréal

Y a-t-il, en termes également métaphysiques, une autre idée générale qui dans la condition où nous sommes, puisse encore faire sens d'idéal commun par-dessus les idéaux d'émancipation, de liberté, d'égalité, de progrès et de bonheur, et même de démocratie? Je suggérerai qu'il y en a une: celle de la justice, impliquant celle du respect dû à tout ce qui existe en soi avant d'être objet de notre expérience aussi bien sensible que symbolique, et qui ne peut se manifester à nous que parce que nous le portons déjà en nous, au fond de notre être propre. C'est cela que nous appelons le monde en le comprenant virtuellement dans sa totalité, bien que nous n'en aurons jamais qu'une vision partielle. Cela aussi sur quoi ne se lèvera sans doute jamais aucune vision plus large et plus profonde que notre propre vision humaine, et donc aucune vision totale sinon celle de la mort¹.

-
1. La seule vraie mort est celle du souvenir: mais le souvenir a deux points d'attache ontologique vivants: l'existence de celui qui se souvient et l'existence de ce dont il se souvient. Le souvenir d'une chose morte n'est plus communion mais simple illusion: un apitoiement sur soi-même, une complaisance à l'égard de sa propre tristesse, de son propre abandon. Ainsi en irait-il de tout amour mort si tout souvenir n'était encore amour, comblé ou déçu, accueilli ou rejeté. Quand on a tout oublié, c'est pur orgueil de ne plus cultiver le souvenir que de l'Oubli puisque ce n'est plus penser alors qu'à soi-même en se posant face au vide comme unique témoin de la justice (voir AGAMBEN, Giorgio. 1998. *Idée de la prose*, Christian Bourgeois Éditeur, p. 62-63).

Je reprendrai brièvement chacun de ces points sans rien démontrer², mais en espérant mettre en lumière quelques lignes de forces qui furent déterminantes dans l'organisation et l'orientation du mouvement historique complexe que nous nommons la modernité, et sans soustraire à ses déterminations cumulatives la mutation postmoderne dont nous sommes les contemporains. Pour exprimer cette dernière phrase autrement, je dirais : sans chercher à exonérer la modernité du dévoiement postmoderne auquel elle a conduit et qu'elle n'a pas su ou osé prévenir, aveuglée qu'elle fut par la dogmatisation de ses propres principes individualistes.

J'ai déjà montré que la situation de crise où nous sommes est bien celle à laquelle ont conduit cinq siècles de modernité animés par le projet d'émancipation. Il faut donc bien y voir le résultat de la réalisation des Lumières, et cela ne fait plus guère sens de voir encore globalement l'avenir dans la perspective progressiste de leur achèvement, comme le fait Habermas. J'ai aussi suggéré que l'émancipation moderne fut d'abord comprise comme une conquête de la liberté individuelle. Dans sa critique de toutes les formes d'oppression et de dépendance, le projet d'émancipation a bien pu faire naître diverses formes de solidarité entre les opprimés, mais pour sa réalisation positive, c'est surtout dans l'économie qu'il s'est investi puisqu'il a d'abord été le mot d'ordre de la bourgeoisie, orientant les revendications collectives vers la consommation et le niveau de vie. Cela s'accordait avec le parti-pris individualiste qui a présidé à la formation et au développement de l'idée moderne de la liberté, qui impliquait *a priori* le détachement du sujet à l'égard de sa dépendance ontologique non seulement vis-à-vis du pouvoir et de la domination, mais aussi vis-à-vis de la société et de la nature. Historiquement, la revendication de la liberté s'est exprimée philosophiquement dans le libéralisme, et le libéralisme ne se laisse pas séparer, idéologiquement, de la bourgeoisie. Dans une société dont la dynamique était dominée par l'économie, la mise en pratique d'une telle conception abstraite, idéaliste et désincarnée de la liberté et de l'identité a alors conduit « logiquement » à son autonégation virtuelle dans l'univers opérationnel, organisationnel

2. L'argumentation qui est esquissée ici est présentée de manière beaucoup plus élaborée philosophiquement, sociologiquement et historiquement dans deux ouvrages : *L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, à paraître chez Lux au 4^e trimestre de 2009 ; voir aussi *L'impasse de la globalisation. Une histoire sociologique et philosophique du capitalisme*, avec la collaboration de Patrick Ernst, Montréal, Éditions Écosociété, 1^{er} trimestre 2008.

et systémique dans lequel s'incarnait la *liberté de l'économie* elle-même à l'égard de la société, ainsi que son caractère d'objectivité dynamique, contraignante à l'égard des sujets existentiels.

Cependant, la modernité a également formulé d'autres idéaux universalistes, comme ceux de justice et d'égalité. La réflexion contemporaine sur la justice doit cependant éviter ce même écueil individualiste qui a infléchi toute la quête moderne de la liberté en lui conférant une valeur essentiellement négative. Pour dépasser cette aporie, je pense qu'on ne peut pas se contenter de revenir, philosophiquement, sur l'analyse d'Aristote et la distinction qu'il a faite entre la justice distributive et la justice commutative, car les bases logiques de cette analyse sont déjà elles-mêmes toute pénétrées d'individualisme ou qu'en tout cas, c'est à travers le préjugé ontologique individualiste qu'elles ont été reprises par la pensée moderne et contemporaine. C'est pourquoi d'ailleurs il est si facile de s'y référer lorsqu'on aborde aujourd'hui le problème de la justice dans les termes du partage des richesses³ sans remettre en question la prédominance du système économique sur la vie sociale, et donc sans poser à nouveau la question de savoir quelle est notre « juste place » dans le monde ni quelle est la place de l'individu dans la société. C'est donc à une conception ontologique de la justice qu'il faut revenir, qui transcende toutes les questions de l'échange et de la répartition des *biens* entre les personnes et entre les sociétés, et qui a pour cœur la question de notre place collective et individuelle dans le monde. Comme notre situation actuelle est celle d'une tragédie globale, je me tournerai plutôt vers les idées de la justice comme *diké* et comme *themis* telles qu'elles ont été exprimées dans la tragédie grecque sur un fond mythique. Ces concepts ne se réfèrent aux individus que pour en faire des figures exemplaires de

3. Voir FORSÉ, Michel et Maxime PARODI: « La justice distributive s'efforce de résoudre des conflits de répartition d'un ensemble de biens entre des individus » (<www.ofce.sciences-po.fr/pdf/revue/r98-7pdf>); de même, l'article sur la justice distributive dans la *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* commence ainsi: « *Principles of distributive justice are normative principles designed to guide the allocation of the benefits and burdens of economic activity* ». Voir aussi LEBLANC, Martin. 2002. « Faut-il répartir les richesses du monde? Qu'en pense la gauche? », *Phares*, vol. 2, été; CHAUVIER, Stéphane. 2006. *Justice et droits à l'échelle globale*, Paris, Vrin, EHESS. Ce sont les mêmes présupposés qui sont à la base de la théorie de la justice de RAWLS. 1971. *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press (*La justice comme équité*, trad. Paris, La Découverte, 2003) ou encore du projet d'allocation universelle, notamment tel qu'il est défendu par VAN PARIJS. 1991. *Qu'est-ce qu'une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Seuil; VAN PARIJS. 1995. *Real Freedom for All. What (if anything) Can Justify Capitalism*, Oxford, Clarendon Press.

l'ubris que l'exercice de leur liberté et de leur droit (que les Grecs comprennent alors comme un égarement) fait peser sur l'ordre d'ensemble du monde dans lequel s'inscrit la cité, et qui possède en lui-même un caractère divin ou sacré. C'est donc à partir de son envers, *l'ubris*, qu'il s'agit de comprendre la justice, en remarquant que cet *ubris* qui est le plus souvent d'origine individuelle entraîne néanmoins une malédiction collective. Je dirai que cette perspective ontologique donnée par le mythe et la tragédie est première relativement à toutes les questions d'équité, de distribution, de juste partage qui portent sur des biens toujours particuliers et donc déjà détachés de l'ordre d'ensemble qui régit le monde, et cela quelle que soit la manière dont on en envisage la résolution⁴. Elle dépasse cet ordre de problèmes «éthiques⁵» pour rejoindre le fond ontologique de l'existence humaine.

1. LA JUSTICE ET LE FOND ONTOLOGIQUE DE L'HUMANITÉ

Pour traiter cette question ontologique, je prendrai un raccourci en me servant de l'analyse de Jan Patočka⁶. Elle offre l'intérêt de mettre clairement en lumière les deux versants du problème posé : d'un côté celui de *l'essor* de la liberté moderne qui a sa source dans la vie politique grecque et dans la recherche de vérité propre à la pensée philosophique qui lui est intimement reliée ; celui ensuite de la dépendance originelle à l'égard du monde, de l'attachement au monde, que Patočka refoule dans la sphère des sociétés préhistoriques qui sont restées à l'écart de l'histoire universelle qu'aurait seul inauguré l'Occident. Mon commentaire sur la justice prendra donc la forme d'une critique de cette séparation dont nous ne pouvons pas nier qu'elle ait marqué toute la dynamique historique de l'Occident et justifié sa prétention d'être au fondement même d'une « Histoire universelle », dont l'aporie ontologique globale éclate maintenant au grand jour puisque c'est sa « réalisation » qui a conduit à la menace d'une « fin du monde »

4. Je ne veux pas dire que ces questions de répartition ou de partage soient indifférentes et que leurs solutions soient équivalentes, mais seulement que ce n'est pas à travers elles que nous pouvons aborder de front le problème global auquel nous sommes confrontés non seulement collectivement en tant qu'humanité, mais en partageant en outre le sort de toute la Planète qui forme notre nature propre.

5. Je rappelle que Kant avait justement voulu séparer l'éthique de l'ontologie – mais qu'il n'avait en réalité fait que la refouler dans la souveraineté divine abstraite et universelle.

6. PATOČKA, Jan. 1999. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad., Paris, Éd. Verdier.

imminente, qu'il faut entendre dans un sens non plus religieux, mais directement empirique et « matériel ». Il me semble donc que le livre de Patocka met bien en lumière, au niveau philosophique, l'aporie dans laquelle le développement de la civilisation occidentale a entraîné l'histoire du monde.

Patocka distingue trois moments fondamentaux dans la vie humaine, qu'il nomme le *mouvement d'acceptation*, le *mouvement de défense* et le *mouvement de vérité*⁷. Seul ce dernier présiderait à la création de l'historicité proprement dite qui est l'histoire de la liberté, et il aurait son origine dans la cité grecque avec la naissance conjointe du politique et de la philosophie.

Le mouvement d'acceptation » « tient à la nécessité pour l'homme d'être introduit et reçu dans le monde. [...] Il réclame la justice [*dikê*] et la trouve effectivement dans la sollicitude des plus proches qui viennent au-devant de lui et l'acceptent, avant même qu'il ne soit là [...], par le simple fait d'exister ensemble et de créer ainsi un espace potentiellement couvert⁸ à l'intérieur duquel le nouvel être pourra être introduit. L'acceptation humaine est ce *didonai diken kai tisin allelois tes adikias* (« se faire mutuellement justice et réparer les injustices »)⁹ dont il est question dans l'antique parole d'Anaximandre [...] Le sentiment qu'il a de son entrée dans l'univers est celui d'une incursion, d'une irruption – d'une *adikia* réparée par les autres qui l'acceptent et font que le monde devienne pour lui un foyer chaud et accueillant [...]. La réparation est cependant réciproque; l'être accepté aussi répare l'injustice éprouvée par les autres – il la répare auprès de tous ceux à qui il se dévoue, qu'il aime, qu'il accepte à son tour¹⁰.

Le *second mouvement*, celui de la « défense », répond donc au premier : c'est le mouvement du désaisissement de soi dans l'acceptation de se sacrifier soi-même pour les autres, impliquant ainsi le renoncement à la liberté. Deux choses caractérisent ici la démarche interprétative de Patocka : c'est d'abord que les idées de justice et d'injustice (de don et de contre-don !) associées à la réciprocité des deux premiers mouvements ne concernent que les rapports entre le nouvel arrivant et les autres membres de la communauté proche qui

7. *Ibid.*, p. 61.

8. C'est à cet espace « couvert » et protégé que Patocka opposera justement l'espace « ouvert », problématique et agonistique qu'inaugurent conjointement la philosophie et la vie spécifiquement politique, et dans lequel seul se construit une histoire *proprement humaine*.

9. ARENDT, Hannah (voir *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy 1994 [1983, 1961]) et HEIDEGGER (voir *Essais et conférences*, Gallimard, 1958) se réfèrent eux aussi à ce même vers d'Anaximandre.

10. J. Patocka, *op. cit.*, p. 61.

l'ont précédé dans la vie: le monde comme tel n'est pas mis en jeu, il reste extérieur à l'horizon de l'échange, contrairement à ce que nous verrons tout à l'heure en jetant un bref regard sur les civilisations traditionnelles et archaïques; c'est ensuite que Patocka va entièrement focaliser sur l'obligation du *travail*, cette dette assumée à l'égard de la société par chaque être humain du simple fait de sa naissance et de l'accueil qu'il a reçu, et la finalité du travail «se borne à la reproduction et à la défense de la vie¹¹», ou comme il le dit aussi, de «la simple vie organique» et de son immédiat assujettissement au «procès vital». Les sociétés prémodernes ne cultiveraient donc leur vie qu'en «circuit fermé¹²»!

C'est dans la séparation que les Grecs introduisent entre le monde de l'*oikos* enfermé sur la vie domaniale, «ménagère» et «végétative», qui a son principe dans l'assujettissement au maître ainsi qu'aux mille tâches de la simple vie organique, et l'espace public, le *koinon* libéré de ces obligations triviales et qui est propre à la vie proprement politique de la cité, que le troisième *mouvement vers la vérité* va prendre son essor, et ce mouvement est aussi celui de la liberté de l'esprit qu'inaugure la philosophie. Cette liberté prend donc le sens précis d'une vie soustraite aux nécessités de la «simple» reproduction de la vie» et donc à la contrainte du «travail»: cela veut dire une vie qui s'est détachée de sa dépendance ontologique à l'égard de la nature. «La vie politique est ce qui place l'homme d'un coup devant la possibilité d'un tout de la vie et d'une vie en totalité; la vie philosophique, se greffant sur cette souche, développe ce qui s'y trouve enveloppé, enclos¹³.»

La vie politique éclot dans un combat, engagé aussi bien au dehors (les guerres médiques) qu'au dedans (les affrontements des partis dans la Cité). Pour Patocka,

[...] ces affrontements particularistes, qui se déroulent sur un territoire exigu et engagent des moyens matériels insignifiants, sont à l'origine non seulement du monde occidental et de son esprit mais, – nous croyons pouvoir l'affirmer – de l'histoire du monde en général. L'esprit de l'Occident et l'histoire du monde sont liés à la racine:

11. *Ibid.*, p. 71.

12. C'est dans les mêmes termes que Hannah Arendt parle du «travail». Voir par exemple l'article «Qu'est-ce que la liberté?» dans *La crise de la culture* (Paris, Gallimard, 1989) ainsi que *Condition de l'homme moderne* (*op. cit.*).

13. J. Patocka, *op. cit.*, p. 75.

c'est l'esprit de la libre donation de sens qui ébranle la vie simplement acceptée et ses certitudes et qui est conjointement à la source des nouvelles possibilités de vie à l'intérieur de cet ébranlement [...]»¹⁴.

Ce que Patocka affirme ici, c'est que dans l'espace de la liberté qu'ouvrent la vie politique de la cité et l'interrogation philosophique, une césure fondamentale s'accomplit dans la vie des sociétés humaines, et que cette rupture, qui se déploie sous le signe de *polemos*, tient dans l'ouverture à une incertitude radicale quant au sens même aussi bien du monde que de l'existence humaine. Toute la mise en scène de la question du «sens de l'histoire» qu'opère Patocka tient donc dans cette coupure radicale qui va justement séparer la scène de l'«Histoire proprement humaine», et tout ce qui n'a fait jusque-là que se tenir caché «dans l'obscurité de la terre, du procès vital». Ce qui instaure l'histoire, c'est ainsi la problématisation radicale du sens et cette problématisation implique un détachement radical à l'égard du monde.

2. L'ONTOLOGIE DE LA JUSTICE ET LA QUESTION DE LA REPRODUCTION DE L'ÉTANT ET DE LA VIE

Une brève critique de cette conception va nous ramener directement à la question ontologique de la justice. Patocka reconnaît lui-même que le mouvement vers la vérité n'est pas absent dans les sociétés «préhistoriques» qu'il enferme dans le cycle indéfiniment répétitif du «continuum génératif», comme il le nomme aussi¹⁵. La question de la vérité y prend la forme de l'invention des dieux et des puissances supérieures auxquelles une prépondérance absolue est reconnue sur la vie humaine. Dès lors :

l'être, dont la présence se manifeste dans le monde des étants, est compris comme plus-haut, incommensurable, prééminent, mais pas encore clair comme tel, partageant au contraire avec les étants la même sphère du monde seul et unique où tout en même temps se manifeste et se retire – de manière indifférenciée». Alors, comme le dit Thalès, «tout est plein de dieux»¹⁶.

14. *Ibid.*, les soulignés m'appartiennent [M. F.].

15. Le vocabulaire qu'il emploie ici est proche de celui de Marcel Gauchet dans «La dette de sens ou les racines de l'État», *Libre*, n° 2, 1977, et dans *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

16. J. Patocka, *op cit.*, p. 65-66.

Un tel monde est donc en lui-même plein de sens, et c'est parce que le sens est projeté sur le monde des « dieux » que les hommes ne peuvent accéder à la *problématisation* du sens et de l'être, qui seule ouvre la voie vers la recherche de la vérité. S'il n'y a pas de mouvement vers la vérité, c'est que tout en est indifféremment saturé!

Peut-être pourrait-on se dire aussi, cependant, qu'il existe une vérité plus profonde dans cette présence du sens, dans cette non-séparation de l'être et des étants, dans la reconnaissance de l'immédiate dépendance de tous les étants humains et non humains à l'égard de l'être et dans la manifestation directe de l'être à travers la multiplicité des étants! C'est certainement une autre vision du monde que celle que s'est donnée l'Occident, mais n'est-elle pas juste, ou du moins n'est-elle pas plus juste ontologiquement que celle que la métaphysique a élaborée sur la base d'une problématisation radicale du monde sensible à partir de la seule certitude de soi du sujet¹⁷ et de la perte de sens qui en résultait, et qui avait pour seule raison ou fondement le *moment* où le sujet s'est posé seul vis-à-vis de lui-même, de manière autoréférentielle¹⁸, et qu'il s'imposait donc comme le point de départ et le point d'arrivée de tout. La prise d'une telle posture face à l'existant était-elle juste, était-elle vraie, était-elle seulement raisonnable? Ou pas d'abord orgueilleuse, prétentieuse, « ubrique »? Car c'est cela qui nous a précisément conduits là où nous en sommes maintenant, et dont Patocka ne peut lui-même parler que d'une façon radicalement désenchantée, et finalement nihiliste, comme nous le verrons plus loin.

Mais ce postulat idéologique qu'il partage avec une grande partie de l'idéalisme métaphysique occidental n'est pas ce qui est le plus manifestement discutable dans la démarche de Patocka: ce qui crève les yeux, c'est la partialité des descriptions « empiriques » ou « ethnologiques » des sociétés « préhistoriques » qu'il est conduit à faire pour fonder la vraisemblance de sa coupure radicale. Pour ces sociétés, le détour des dieux ne ferait que sceller leur enfermement dans l'horizon inlassablement répétitif du procès vital, et par là, dans l'entretien de ce processus par le « travail ». Or c'est tout autre chose que les sociétés archaïques disent et montrent partout d'elles-mêmes! En affirmant que c'est d'abord dans le « travail » que la personne paie sa dette d'avoir

17. Comme Descartes l'exprimera si clairement après... Saint-Augustin.

18. Mais cela ne s'est pas non plus passé ainsi, directement: c'est par le détour de la *croyance* à un Dieu tout puissant auquel il se sentait lié personnellement dans le Christianisme que le sujet « moderne » s'est émancipé du monde et de la société. Et plus tard, la « mort de Dieu » (Nietzsche) a préludé de peu à sa conséquence, la « mort du sujet » (Deleuze, etc.).

été accueillie dans le monde, Patocka ampute l'homme « préhistorique » c'est-à-dire non occidental et donc prémoderne de toute participation au maintien de l'ordre du monde, un ordre d'ensemble dont l'intuition même lui serait inaccessible ; et il lui dénie tout autant la capacité de donner sa vie pour son groupe, à quoi les Grecs justement rattachaient encore le concept d'*aidos*.

Mais combien d'exemples contraires n'a-t-on pas sous nos yeux éclairés par l'ethnologie, ne serait-ce que dans le champ des Amérindiens du Nord de l'Amérique, montrant la prédominance parmi les valeurs communes de l'esprit de prouesse, de courage et de sacrifice, et de la recherche de la gloire à travers le jeu et la provocation, précisément *Polemos*? Héraclite n'opérait certainement pas, dans sa sentence, le même découpage que Patocka ! Le guerrier iroquois ne se met-il pas lui aussi « à découvert » et ne pense-t-il pas avoir des témoins pour reconnaître ses exploits et pérenniser la mémoire de ses prouesses (comme le dit Hérodote) ? Mais cela signifie aussi que l'unité de l'histoire n'est pas seulement l'unité d'un projet, mais aussi celle qui résulte, après coup, de l'unification d'une mémoire mise en commun de manière critique. Il y a donc aussi, comme on le sait déjà, plein d'histoires à caractère en même temps mythique et héroïque, qui se racontent, se chantent et se dansent, se célèbrent et se commémorent de manière singulative mais qui font déjà partie de l'histoire humaine puisqu'il suffit de les y recoudre ensemble, rétrospectivement, de manière critique !

Mais Patocka écrit de son côté :

Dans le monde préhistorique (celui des anciens empires notamment), « l'affaire de l'homme, c'est de pourvoir aux besoins de la vie, d'assurer sa propre subsistance et celle de ses proches, c'est ce que lui suggère la dépendance qui l'enchaîne à ce maintien incessant de la vie : la modestie qui lui enseigne à prendre son parti du sort qui l'asservit à la vie et de la corvée du travail qui jamais ne prend fin »¹⁹.

Il n'a sans doute jamais visité l'Égypte pour y voir combien peu comptaient la culture des champs et le blé quotidien au regard de cette gigantesque exigence de participation au monde divin et à la réalisation effective de l'immortalité qui lui était propre : toute l'énergie de la société et du pouvoir qui la régit et l'unifie y est constamment mobilisée non seulement pour inscrire et maintenir l'ordre de la société dans l'ordre divin-cosmique, mais encore pour concourir directement au maintien de cet ordre transcendant, c'est-à-dire en englobant

19. J. Patocka, *op. cit.*, p. 105.

et partageant la responsabilité, notamment à travers la figure d'un pouvoir pharaonique semi-divin. L'exemple des Incas témoigne de la même obsession de nourrir l'énergie des dieux et du soleil avec le sang des victimes sacrificielles, et la généralité même du thème du sacrifice dans les sociétés traditionnelles témoigne, à elle seule, que l'humanité traditionnelle n'est pas simplement vouée à la reproduction de la « vie nue », mais qu'elle participe à l'épopée qui anime le monde des dieux. Certes la « reproduction de la vie » y est bien au cœur des stratégies sociales, mais cette *vie* dont on se soucie avant tout est bien loin de se résumer à la vie organique, et l'exigence de son maintien ne passait pas d'abord par le « travail » prosaïque, mais bien par une participation toujours épique et héroïque au monde du divin, dans laquelle toute la société se trouvait mobilisée et par là aussi *unifiée et sublimée* dans sa nature essentielle de *monde commun* (*koinon*). L'importance de l'expressivité esthétique à tous les niveaux de la vie sociale, depuis l'art monumental jusque dans les moindres détails de la ritualisation de la vie quotidienne, témoigne de cet effort pour construire l'ordre social en l'accordant à l'ordre cosmique, et donc en le détachant de ce modèle d'une simple instrumentalité fonctionnelle associée au monde du besoin auquel Patocka veut confiner les sociétés qu'il qualifie de préhistoriques : on pourrait en rajouter sans fin sur ce thème²⁰.

Mais venons-en maintenant au « travail » lui-même et à l'idée que s'en fait Patocka. Certes les formes de l'action peuvent, depuis les Grecs, être abstraitement ramenées à l'opposition de la *pratique* (le *poiein*) et de la *praxis*, correspondant à celle de l'*idion* et du *koinon*, telle qu'elle fut établie en Grèce également. Une telle division va effectivement dans le sens de l'argumentation suivie par Patocka, de même que par Hannah Arendt, pour distinguer le règne de la liberté du règne de la servitude et de la dépendance. Mais c'est elle qui engendre justement cette opposition. En effet les Grecs eux-mêmes connaissaient encore une catégorie plus archaïque, celle de l'*ergazasthai*²¹, qui nous donne peut-être la clé de ce que signifiait le « travail » dans

20. Voir BATAILLE, Georges. 1967. *La part maudite*, Paris, Minuit; ELIADE, Mircea. 1972. *Aspects du mythe*, Gallimard; CAILLOIS, Roger. 1950. *L'homme et le sacré*, Gallimard, et plus récemment HADOT, Georges. 2004. *Le voile d'Isis : essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard. Mais il est vrai que l'anthropologie contemporaine en général ne s'occupe plus guère de cette dimension « métaphysique ».

21. Voir VERNANT, Jean-Pierre. 1965. « La conception du travail dans la Grèce ancienne », *Mythe et pensée chez les Grecs*, 2 vol., Paris, Maspero. Le terme est formé à partir du radical *erg* qui désigne la force vitale, la puissance de procréation qui est au fondement de la vie (*ta erga* signifiait « les petits » des animaux), et il a donné « énergie ».

les sociétés archaïques. À l'époque historique, le terme d'*ergazasthai* ne désignait plus en Grèce que les activités associées à la culture de la vigne et à l'arboriculture (surtout celle des oliviers), alors que les activités de labours participaient du *ponos*, du « labeur » ou de la « peine ». Or à la différence de ces dernières, l'*ergazasthai* est une activité festive, comme c'est encore le cas pour les « vendanges » et toutes les activités de « cueillette » et de « récolte » *préindustrielles*, « *prééconomiques*²² », impliquant une participation directe à la fécondité de la nature, et dans lesquelles la notion de « production » conserve son sens originel de *pro-ducere*, faire venir devant, dans le sens précis d'un passage du « caché » au « manifesté » ou encore de la « puissance » à l'acte²³. On doit donc voir dans l'*ergazasthai* le souvenir et le maintien du rapport au monde qui prévalait dans les sociétés « primitives » de chasseurs-cueilleurs. Que cette vie participative n'ouvre pas en elle-même sur l'historicité puisqu'elle assure seulement la permanence d'un rapport en quelque sorte fusionnel avec la nature ne signifie pas que le « monde » s'y réduise, comme le dit Patocka, à la « succession des étants dispersés », ni « à la toile de fond indifférente dont ressort ce qui nous préoccupe »²⁴. Ce n'est pas seulement dans l'espace politique libéré de la *polis* que naît la « possibilité d'une existence authentique » à laquelle « c'est le *tout* de l'existence », c'est-à-dire « le monde qui [...] apparaît

22. Voir à ce sujet le texte de Heidegger sur le *logos*, qui met étymologiquement ce terme en rapport avec le *liegen* et le *legen* (ce qui se tient étalé devant) et le *lesen* (l'acte de son rassemblement, qui désigne en allemand non seulement l'acte de la lecture, mais aussi celui de la récolte comme dans *Weinlese*, la vendange). *Essais et conférences*, *op. cit.* Or c'est bien du *logos*, de la « pensée » qu'il s'agit ici.

23. Sur cette structuration ontologique fondamentale du monde archaïque, voir B.L. WHORF sur les Hopis, dans *Linguistique et anthropologie*, trad. Paris, Gonthier, 1969. Cette activité participative implique une participation au sacré, et rien n'en exprime plus mal l'expérience que la notion contemporaine du « travail », surtout lorsqu'on comprend celui-ci, avec Patocka ou Arendt, comme le simple accomplissement du *continuum* génératif vécu sous le signe de la contrainte, de la peine et de la soumission à la fatalité (je cite Patocka : « Or le trait fondamental du travail, c'est de ne pas être librement consenti : nous l'acceptons par contrainte, il est dur, il est une charge, un fardeau pesant » – p. 63). Voir aussi *a contrario* sur ce sujet SAHLINS, Marshall. 1976. *Âge de pierre, âge d'abondance*, trad. Paris, Gallimard. Certes l'esclavage antique a bien réduit le « travailleur » à cette condition, mais c'est surtout le capitalisme industriel moderne qui en a réalisé la généralisation, et ce fut alors précisément au nom de la liberté!

24. J. Patocka, *op. cit.*, p. 75.

pour la première fois.» Car ce n'est pas seulement lorsque le monde devient problématique qu'il se révèle à l'individu: il ne lui apparaît alors que comme l'objet d'une quête indéfinie (qui sera celle de la science) dont c'est désormais l'individu qui est le centre, et s'il en est ainsi, c'est parce que l'individu s'est précisément d'abord détaché en même temps du monde et de sa communauté. C'est d'ailleurs la même expérience que Heidegger va qualifier, pour sa part, non de mouvement vers la vérité, mais d'«oubli de l'être». Patocka lui-même le reconnaît en ce qui concerne précisément la science moderne mathématique²⁵. Mais il devra le reconnaître tout aussi bien en ce qui concerne l'absorption de l'espace ouvert de la liberté politique dans la simple gestion de l'économie:

Tout le mouvement de l'histoire, après tous les élans vers un sens absolu dont on a été témoin en politique, dans la philosophie métaphysique et une religion aussi profonde que le christianisme, semble ainsi déboucher là où il commença autrefois – dans l'enchaînement de la vie à son autoconsommation et au travail comme moyen fondamental de son entretien. Nous avons essayé de montrer que l'homme de la période préhistorique se distingue de l'histoire proprement dite dans la mesure où il *se contente de cette dépendance et des limites qu'elle lui trace*. L'on serait donc en présence du paradoxe de l'histoire débouchant dans la préhistoire...». Mais l'auteur ne tient pas son argumentation comme vaincue pour autant puisqu'il ajoute: «Mais ce n'est là qu'une apparence trompeuse (puisque) la préhistoire (n'était) *pas caractérisée par une perte de sens*²⁶.

Ainsi les choses se sont retournées dans le cours de l'histoire, qui s'affirmant au départ comme «mouvement vers la vérité», trouve son aboutissement spécifique dans la perte de sens, ce qui veut dire aussi le non-sens. Or c'était bien de la mise en question du sens que l'histoire était partie, ou du moins en elle que Patocka avait fait commencer l'histoire en tant qu'histoire de la liberté et qu'histoire de la vérité.

3. LA REPRODUCTION MENACÉE PAR LE NON-SENS

Nous aurions donc atteint réellement maintenant, en suivant jusqu'au bout l'«ébranlement du sens» introduit par l'«ouverture de la liberté», l'ultime vérité de l'être qui est le non-sens, un non-sens qui se manifeste d'abord épistémologiquement dans la science moderne:

25. *Ibid.*, p. 119. Les soulignés sont de moi [M.F.].

26. *Ibid.*

Dans les sciences mathématiques de la nature, la nature n'est pas ce qui se montre soi-même, elle n'est pas phénomène, mais objet de construction et d'expérience... De là découle « un divorce total entre le réel et le sensé : la réalité effective au sens propre du terme, la réalité du savoir efficace, est dépourvue de sens, absurde. » [...] « Une telle science (la science moderne mathématique) est incapable de se justifier elle-même comme activité sensée. Son sens, elle le reçoit nécessairement d'ailleurs, de la "demande sociale" (et donc de la simple utilité) dont la teneur de sens est à tout le moins douteuse, sinon symptomatique du nihilisme dont la science est elle-même une manifestation [...]. »²⁷

Il en va de même pour le christianisme auquel Patočka attribue une place centrale dans le procès de l'historicité occidentale :

Une autre source chrétienne du nihilisme c'est [...] le rapport à la nature comme à un domaine de choses mis à disposition de l'homme pour qu'il le domine et le régisse. [...] Mais surtout la nature cesse d'être nécessairement, pour l'homme chrétien, le concret au milieu duquel il se trouve plongé et dont il fait partie en tant qu'un des lieux essentiels où se manifeste son mystère, pour devenir, de moins depuis le nominalisme, un objet de déductions et de constructions. Elle nous est éloignée et étrangère, un domaine auquel nous n'accédons que par le raisonnement, par les moyens de notre esprit. Le site du sens et de l'être, c'est Dieu dans son rapport à l'âme humaine ; la nature est un lieu réservé à l'entendement froid, abstrait [...]²⁸.

Qu'il s'agisse de la science moderne ou du christianisme, Patočka ne parle ici que de notre représentation de la nature, il se tient, si l'on veut, sur le seul plan épistémologique. Il s'impose à nous cependant de prolonger maintenant ce constat directement sur le plan ontologique, puisque c'est la consistance même de la réalité naturelle, de la physis, qui est comme telle mise en danger par les interventions techniques que nous lui faisons subir soit en agissant sur les conditions générales de la vie, soit en intervenant dans l'intimité même du vivant (biogénétique, etc.). Et il en va de même dans le domaine social puisque la réalité de la société s'efface de plus en plus derrière l'objectivation ou la réification directe de nos modalités d'agir sur nous-mêmes, sous forme de la mise en place de systèmes de contrôles généralisés. Cela coïncide donc immédiatement avec l'absorption définitive de l'horizon de l'être (disons de l'« en-soi » kantien) dans le procès réel de dissolution de tous les étants et dans l'expansion indéfinie d'une artificialité systémique. Ainsi que le dit Gehlen, c'est donc bien sous la forme d'un système globalisé que se « réalise » effectivement la liberté et donc

27. *Ibid.*, p. 118-119.

28. *Ibid.*, p. 116-117.

la vérité de l'histoire, qui coïncide avec la perte de sens (subjective) et la dissolution (objective) de l'être²⁹. Or ce qui se trouve ainsi détruit, ce n'est pas seulement la représentation des étants qui se dévoilerait ultimement comme pure illusion. C'est l'être même des étants, la réalité même du monde. S'il est donc une vérité qui se manifeste ici, c'est bien la vérité négative de l'*ubris*: c'est à son triomphe que nous assistons, qui n'est pas l'accomplissement de l'histoire de la liberté, mais seulement l'échec radical de cette histoire.

Alors, et toujours en suivant le schéma de pensée que nous a présenté Patocka, c'est bien vers l'origine de ce qu'il nomme l'histoire universelle qu'il faut se retourner, vers ce moment où l'histoire se lance comme « mouvement de vérité », en se détournant des deux premiers mouvements qui sont ceux de l'« acceptation » et de la « défense », de l'accueil et de la dette, et en reniant ontologiquement le rapport d'appartenance, de participation et d'enracinement qu'ils expriment, cela au nom de la seule liberté du sujet, en vue du seul accomplissement de la vérité du sujet dans sa liberté. Que Patocka ait tort ou raison, qu'il soit juste ou injuste dans sa manière de raconter l'Histoire de l'Occident, on peut lui donner le crédit d'avoir récapitulé la justification qui fut invoquée rétrospectivement – mais aussi de manière de plus en plus affirmée tout au long de son cours – pour conférer à cette histoire occidentale le sens de l'Histoire universelle. On peut aussi lui faire le crédit d'avoir suivi jusqu'au bout le développement d'une telle histoire, ce qui signifie précisément jusque « là où nous en sommes réellement maintenant ». Or s'il est vrai que cette Histoire de l'Occident ne fut pas que cela (je pense à toute la dimension des « humanités » et de l'humanisme qu'elle n'a pas seulement abritée dans ses « plis », mais qui l'a vraiment animée dans ses idéaux et dans son mouvement, il est vrai que c'est bien « là où nous sommes » qu'elle a conduit en bout de compte : à l'accomplissement de la malédiction ancienne qui pèse sur l'*ubris*. Si l'*ubris* est la vérité négative de l'émancipation de la liberté, c'est donc aussi qu'il existait une vérité positive dans ce dont elle s'est systématiquement détournée : *didonai diken kai tisin allelois tes adikias* (« se faire mutuellement justice et réparer les injustices ») : cela même que Patocka invoque pour le rejeter dans la préhistoire. N'est-ce pas de là qu'il faut repartir en y étant d'abord revenu ?

29. L'être, ce qui soutient tous les étants dans la « communauté » de l'existant (je paraphrase ici RUYER, Raymond. 1964. *L'animal, l'homme, la fonction symbolique*, Paris, Gallimard. Mais on peut le dire de bien des façons.

CONCLUSION I : RE-PARTIR DE NOTRE LIEU DE NAISSANCE POUR DÉCOUVRIR LE MONDE

La valeur de la liberté est conditionnée par l'accomplissement de la justice et cette justice est celle que nous devons au monde qui nous a accueillis, et non seulement celle que les êtres humains se doivent entre eux. Cela touche au cœur non d'abord de notre dépendance « instrumentale » à l'égard du monde (le « monde du besoin ») qui nous place unilatéralement sous sa dépendance, mais du lien de réciprocité qui y fonde notre être même, compris en son intimité, au plus profond de la sensibilité que nous avons à son égard et qui s'est construite en nous à travers sa fréquentation ininterrompue depuis l'origine même de la vie à laquelle nous appartenons ; car nous appartenons toujours encore à ce commencement et à sa continuation ; et l'âme de ce lien le plus intime s'exprime dans le désir, un désir qui est aussi l'amour sous sa triple forme de *phylè*, d'*aidos* et d'*eros*, chacune s'échafaudant sur les précédentes comme les étages d'une même pyramide³⁰. Mais sauf lorsqu'on les lance sur orbite en apesanteur virtuelle (comme dans les bandes dessinées de Bilal), les pyramides s'effondrent dès qu'on les pose sur leur sommet, la tête en bas. La vie dans le monde, de même que l'histoire humaine, n'est pas comme le trait d'une flèche, elle est plutôt comme la construction d'une pyramide qui tient sur sa base par la pesanteur, et qui se consolide elle-même en cette pesanteur comme le font aussi les ogives des cathédrales. L'existence ne peut pas quitter sa base sans s'écrouler.

Nous affrontons collectivement la nécessité de redéfinir la *Justice* comme un idéal d'adéquation et d'accomplissement ontologiques soutenus par l'exigence première de la compatibilité, de la participation de l'harmonie de toutes les « parties prenantes » dans le « tout », et non plus comme équivalence de tous les échanges dans le seul domaine des interrelations humaines, comme « équité » intersubjective³¹. Non pas justice commutative, ni même justice distributive fondée sur la nature des êtres et des choses saisis dans leurs particularités ou leurs essences spécifiques. Pour cela, il faut comprendre ce Tout auquel nous appartenons en le regardant *depuis le proche vers le lointain*, et non du plus lointain vers le plus proche, comme l'a fait la science moderne qui a conquis sa position d'objectivité (de « vérité ») en se plaçant dans le point de vue de Dieu et en décentrant, subséquentement, radicalement

30. Placer *eros* avant *philè* et *aidos*, c'est en somme « violer sa mère ».

31. John Rawls, *op. cit.*

vers l'infini mathématique le point de vue que les hommes eux-mêmes, dans leur prétention de tout savoir à travers la science, se donnaient sur le monde, c'est cela qui nous a permis, en retour, de *dominer* notre « environnement » le plus proche depuis une position d'absolue extériorité, qui devenait synonyme d'une position virtuelle de totale indépendance. Mais c'était oublier que c'est dans le proche que nous sommes nés et nous sommes formés – en tous les sens du terme qui désigne aussi bien notre naissance et notre formation individuelles que celles de notre société, de notre culture, de notre genre et de tout le devenir de la vie avant nous.

C'est donc ici aussi la révolution épistémologique et ontologique accomplie par la science moderne, de même que la révolution politique qui nous libérait de tout enracinement communautaire, qu'il faut une nouvelle fois révolutionner (*revolvere*), pour échapper non pas seulement, directement, à la nouvelle « vision du monde » qu'elles ont inaugurée, mais à la reconversion purement pragmatique et opérationnelle de l'attitude détachée qu'elles nous a donnée à l'égard du monde de nous mêmes, et qui nous permet maintenant d'instrumentaliser directement tout ce qui nous entoure de son existence propre, alors que nous devenons les esclaves de la réification systémique des opérations mêmes de ce détachement, qui ont pris dans notre nouvel univers virtuel la position du ciel et du firmament. Et ce principe de la prééminence ontologique de la proximité, qui coïncide avec le mode philogénétique de développement de la vie et de la culture, s'adresse non seulement au domaine de la connaissance, mais plus directement encore à ceux de la normativité sociale et de l'espérance existentielle, c'est-à-dire à ceux de l'économie et de l'art. Nous ne sommes pas et n'avons jamais été des extraterrestres semés ici par la magie du hasard (ou d'une mystérieuse technologie extragalactique), et c'est seulement à partir de notre lieu de naissance que nous pouvons découvrir le monde, en toutes directions. C'est seulement lorsque nous nous éloignons progressivement de ce lieu de naissance que le monde peut nous apparaître étrange et énigmatique dans son lointain, mais aussi inépuisablement riche dans sa diversité, et cachant en lui mille objets encore inconnus de découverte et de désir. Vu de l'extérieur, il ne peut que nous paraître absurde. L'émancipation abstraite et dogmatique a tout aplani, et c'est dans le vide qu'elle a libéré un désir qui ne trouve plus rien d'autre pour se satisfaire que le plaisir en soi, qui n'est rien d'autre que l'éphémère et solitaire plaisir de soi.

De quoi nous sommes-nous donc émancipés en réalité? En même temps de la réalité et de nous-mêmes, comme résultat de notre émancipation à l'égard des liens qui nous rattachaient à la réalité et qui

nous ouvraient à partir de là les voies du possible, un possible qui s'est maintenant évaporé dans l'infini virtuel et indifférent, auquel nous sommes désormais confrontés de manière immédiate dans toutes les dimensions de notre expérience extérieure et intérieure. Le purement formel, au sens de la logique autoréférentielle et non dialectique, est devenu l'immédiatement réel, un réel virtuel lui aussi libéré de toute attache. Mais en même temps, nous en sommes devenus tout aussi immédiatement dépendants: nous sommes tombés sous la puissance de tous les mouvements libérés, esclaves de la réalisation de l'arbitraire subjectif dans l'ultime figure où il rejoint son contraire, le déterminisme objectif qui s'est incarné dans l'opérationnalité des systèmes qui nous «entourent» de partout. Quand on a coupé tous les liens, quand on a aboli toutes les normes, quand on a répudié toute identité particulière, l'existence même tourne à vide, le désir même ne trouve plus vers quoi s'orienter, qui soit susceptible de susciter l'émerveillement d'exister parmi tout ce qui existe en ayant devant soi la possibilité de le découvrir en se découvrant soi-même.

CONCLUSION II: UN PROJET ENCORE POSSIBLE. UNE COURSE DE VITESSE ENTRE LA FIN DU CAPITALISME ET LA FIN DU MONDE

La critique du présent, tournée vers le passé qui l'a produit, reste vaine si, arrivée au bout de son cheminement, elle ne parvient pas à s'orienter elle-même positivement vers l'avenir, c'est-à-dire vers l'énoncé d'un projet encore possible qui puisse répondre aux paramètres ontologiques, sociologiques et épistémologiques sur lesquels elle s'est elle-même appuyée. Le projet politique global que je défendrai ainsi dans ma conclusion est «simple» et il s'énonce en deux phrases: en finir avec le capitalisme globalisé; revenir à des économies locales centrées sur la satisfaction des besoins et l'expression de la créativité culturelle des groupements sociaux concrets, à tous les niveaux où peuvent se constituer des solidarités communautaires, depuis la famille, les groupements affinitaires et les collectivités locales jusqu'à l'horizon d'un «œkoumène» mondial, en passant par les solidarités urbaines, régionales, nationales, continentales, civilisationnelles. L'idéal est celui d'un maximum d'autarcie (économique) et d'autarcie (politique), à l'opposé d'un unique principe d'échange généralisé. Le même idéal favorise la réalisation de la stabilité dans l'équilibre, la solidarité, la justice et l'harmonie, et non une croissance illimitée à travers la multiplication indéfinie des biens, de la production et de la consommation.

En un mot, il s'agit d'un échelonnement d'économies autocentrées pour lesquelles les échanges redeviennent marginaux et stratégiques et sont donc tenus sous contrôle.

Je ne peux pas développer ici l'opposition de ces deux formes d'«économies» sur le plan conceptuel et théorique: cela a été fait depuis Aristote, notamment dans l'opposition normative que le philosophe établit entre la «chrématistique», l'art marchand de faire de l'argent (qui depuis est devenu une «science»!) et l'*oikonomia*, la sagesse pratique qui préside à la réalisation de la prospérité dans le cadre de la «maisonnée» (*oikos*) et de la «cité» (*polis*), c'est-à-dire dans le domaine «privé» comme dans le domaine «public».

Abolir le capitalisme pour revenir au modèle traditionnel de l'*oikonomia* n'est pas vraiment une utopie comme l'étaient les conceptions du socialisme et du communisme; c'est plus exactement une *contre-utopie* puisque le capitalisme n'est rien d'autre que l'utopie individualiste bourgeoise réalisée. Cette réalisation est devenue effective au cours de quatre derniers siècles, mais nous savons maintenant avec certitude qu'elle détruit le monde de la vie (la *physis*) comme elle désarticule les cultures et les sociétés. À cette certitude correspond donc une *nécessité d'agir en état d'urgence*. Il est certain que la logique du capitalisme ne peut plus régir le «développement» de l'humanité, et que toute croissance quantitative est devenue insupportable et intolérable. La seule question qui reste incertaine est celle de savoir si le capitalisme va disparaître en même temps que le monde qu'il aura détruit, ou s'il n'entrera pas de lui-même en crise avant que ses conséquences catastrophiques ne soient devenues irréversibles, une crise qui l'atteindrait directement dans sa propre sphère et sa propre capacité de reproduction opérationnelle, et en particulier dans son cœur financier: en somme c'est une course de vitesse entre la fin du capitalisme et la fin du monde!

Je ne crois pas vraiment, personnellement, que nous saurons prévenir politiquement cette double crise puisque nous sommes devenus collectivement entièrement dépendants ou «accros» du capitalisme, dans notre intégration organisationnelle et systémique, dans nos mœurs et dans nos têtes, même dans nos rêves. Alors l'espoir réside dans l'éventualité que la première crise précède le plus possible la seconde. Si nous avons cette chance, nous saurons bien agir sous la contrainte d'une crise majeure de l'«économie globalisée» – comme les collectivités ont toujours été capables de le faire en état de guerre, en état d'urgence. Et en attendant, tout ce qui va dans le sens d'une réduction de cette autonomie exorbitante qui a été concédée au capitalisme

dans le façonnement de nos vies individuelles et collectives va dans le bon sens. Mille projets, mille mouvements peuvent converger ici en s'appuyant et s'amplifiant mutuellement pour concourir à garder l'avenir ouvert... en attendant l'inévitable³².

32. J'ai abordé le même problème dans mon livre *L'impasse de la globalisation. Une histoire sociologique et philosophique du capitalisme* (avec la collaboration de Patrick Ernst), où je disposais de beaucoup plus d'espace (*op. cit.*). Sur un plan philosophiquement plus radical, j'ai également fait la critique de la transcendantalisation moderne de la liberté individuelle dans *L'abîme de la liberté, critique du libéralisme*, *op. cit.*



L'émancipation

Praxis fondamentale et instituante de la sociogénèse humaine

Jean-Guy Lacroix

Département de sociologie, Université du Québec à Montréal

Si le titre de ce texte traduit directement la thèse qui y est soutenue et son intention épistémique, il demeure toutefois que la problématique de l'émancipation impose dès le départ un questionnement préalable : de quoi parle-t-on exactement ?

S'agit-il d'une chose instituée et objectivée par des acteurs sociaux ? D'un état d'être ou de l'être humain ? D'un acte instituant cette chose ou cet état d'être et de l'être ? D'un processus (enchaînement d'actes) produisant et re-produisant de façon élargie cette chose ou cet état d'être et de l'être ? D'une caractéristique, naturelle, sociale, historique..., de l'être ? D'un principe d'action, d'une éthique ? Se pourrait-il que l'émancipation ne soit ni l'une ni l'autre de ces possibilités prises séparément les unes des autres, mais plutôt toutes celles-ci à la fois, simultanément ou en enchaînement dans le processus évoqué plus avant ?

À cette première série de questions s'attache une question corollaire : qu'il s'agisse d'une chose, d'un état, d'une action, d'un processus, d'un principe d'action ou d'une caractéristique, ceux-ci sont-ils bien réels ou ne relèveraient-ils pas plutôt de re-présentations de la réalité, d'idéologies et d'utopies, ou de fictions ? Et s'ajoute une autre question incontournable. Cette chose, cet état, cette action, ce processus, ce principe, cette caractéristique, sont-ils consubstantiels d'une autre chose, telles la liberté ou l'autonomie de l'être. Alors doit-on les considérer comme équivalents de l'émancipation ? Dans ce cas, l'émancipation équivaldrait à se libérer de... ?

Ces séries de questions préliminaires nous font constater que la problématique de l'émancipation est un champ complexe de questionnement qui ouvre sur une multiplicité et complexité de problématiques et de dimensions: ontologique et anthropologique, philosophique, en plus d'être idéologique et utopique, éthique et sociopolitique, pour ne nommer que celles-là. Ces premières considérations indiquent toutefois que cette problématique relève de l'ensemble des composantes de la production et de la reproduction élargie de l'être humain, de la dimension sociale constitutive de l'existence de l'humanité, de la totalité sociale.

Tout cela permet de saisir, d'abord, le sens de l'objet de ce texte: le devenir sociohistorique de l'humanité, comme totalité des humains en société, comme praxis (dialectique de la pensée et de l'action) de cet advenir de l'être humain par l'être humain et pour l'être humain dans le mouvement sociohistorique (MSH) de son incessant dépassement. D'où le terme sociogénèse, entre autres suggéré par Norbert Elias dans ses réflexions sur «[...] l'aptitude naturelle au changement chez l'homme en tant que constante sociale¹». De fait, finalement, il s'agit de traiter de l'autoproduction de l'être humain, de l'humanité, comme capable de se dépasser dialectiquement.

1. L'ÉMANCIPATION DANS LE MOUVEMENT SOCIOHISTORIQUE (MSH)

Lorsqu'on scrute l'histoire anthropologique et sociologique de l'humanité, on s'aperçoit que l'émancipation n'a jamais été un «en-soi», une objectivité donnée, déterminée, mais toujours un «pour soi», une subjectivité éventuellement objectivée à travers l'action humaine, donc conquise dans l'indétermination, mais déterminant ce qui était conquis, produit, institué. C'est l'humain qui sociohistoriquement l'a posée, pour lui, comme perspective (désir, aspiration...) et réalité spécifique, concrète, à des moments donnés de l'histoire. Elle est donc en ce sens déterminée, finie, mais elle est toujours renaissante, présente, donc «permanente», et ainsi indéterminée, infinie, à travers tout le mouvement sociohistorique (MSH). Cependant, l'humain s'est émancipé à travers le prisme de sa condition spécifique d'être (d'espèce) de et dans la nature et en tant qu'être vivant, donc selon son rapport

1. ELIAS, Norbert. 1991 [1970]. *Qu'est-ce que la sociologie?*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, p. 123-131.

anthropologique au monde et à l'être, en se questionnant sur le pour qui, le pourquoi de son insertion dans le monde, le comment et le pourquoi de sa survie, de sa reproduction élargie et de son advenir.

La tendance sociogénétique (au sens de genèse dans et par le social) et sociohistorique humaine à la survie et à la reproduction élargie s'est concrétisée dans le MSH à travers l'action humaine dans et face à deux sources d'aliénation (dominations, puissances, servitudes, contraintes, limitations...) interagissant l'une sur l'autre: d'une part la nature et l'humain lui-même et d'autre part la société, ses modes d'organisation sociale et d'intervention sur la nature et les êtres humains. Ainsi, l'aliénation de l'être humain provient autant de lui-même et de son action ou de ce qui en résulte comme choses, organisations, institutions, etc., que de la nature, même si le but de son action est de se libérer de contraintes et de limitations, de s'autonomiser, de s'émanciper.

Cette tendance sociogénétique et sociohistorique s'est concrétisée à travers un enchaînement de désaliénations et d'émancipations par rapport et face à ces deux sources d'aliénation. Ce processus ne fut toutefois pas constant, continu, et surtout pas linéaire. Il ne s'agit pas d'une évolution graduelle et inéluctable, sur-déterminée, mais d'une part d'une « succession » de changements, souvent modestes en apparence, qui s'opèrent sur de longues périodes de l'histoire universelle, ou encore, d'autre part, de bouleversements radicaux brusques, à d'autres moments, comme des révolutions. Ce mouvement d'émancipations ne fut pas non plus sans reculs. Il fut et demeure interrompu par des périodes de régression, de réaliénation. À titre d'exemples, on peut penser à ce que fut le Bas-Moyen Âge par rapport à la Grèce classique, ou encore à ce qu'est l'actuel néolibéralisme par rapport à la régulation fordienne-keynésienne des années 1945-1975.

Mais tard ou tôt, le mouvement d'émancipation a toujours repris au cours du MSH, non pas inexorablement, mais chaque fois par une dialectique des conditions de possibilités objectives de faire ou d'instituer ces désaliénations-émancipations et du vouloir des humains ou de certains à le faire, donc de la subjectivité humaine. Les transformations que constituent les émancipations humaines au fil du MSH ne sont donc pas prédéterminées. Au contraire, elles sont toujours indéterminées, comme je l'ai déjà souligné, potentiellement et réellement. Elles sont faites selon les conditions de possibilités objectives et subjectives d'action, de liberté, qui autorisent dans chaque moment de la sociohistoire certains degrés de détermination humaine et sociale de l'environnement, du monde, de l'être humain lui-même, du social, de la vie, de l'espace, du temps, etc. C'est là l'« espace » de la réalité de

la sociogénèse de l'humanité et de l'émancipation humaine, comme praxis fondamentale et instituante de son existence et de son être. C'est aussi ce qui fait que ce mouvement d'émancipation appartient à l'ontologie de l'être humain et qu'il fonde la tendance sociohistorique chez l'humain à se réaliser comme être « plein », total, et ainsi à toujours se dépasser comme être constitué et constituant de l'humanité.

Cette marche de l'humanité à travers l'enchaînement socio-historique d'émancipations est toutefois, comme je l'ai déjà souligné il y a une dizaine d'années dans un essai sur la conscientivité², réalisée dans l'« évolution » de la dialectique entre l'objectivation par l'être humain et la subjectivation de celui-ci.

2. L'ÉMANCIPATION ET L'OBJECTIVATION

L'objectivation est le processus par lequel l'être humain, à travers la réalisation, l'enchaînement, l'accumulation et l'articulation de ses découvertes, inventions et créations, se dote de « choses » extérieures à lui-même. De ce processus résulte des objets matériels. Cela va de l'os, du silex, du feu, de la poterie (céramique), en passant par le moulin à vent, à eau, par l'électricité et le moteur à explosion (l'auto, le camion), à la fusée, à l'atome, à l'antimatière, à l'informatique, aux animaux fabriqués par ingénierie génétique, au clonage, etc. En résultent aussi des objets immatériels. Cela va du langage aux premiers hiéroglyphes et chiffres, de la gestuelle à la peinture, de l'élaboration des mythes et contes aux représentations abstraites et formelles tant scientifiques qu'esthétiques, de l'écriture aux codes numériques et autres, etc.

Le plus important est de saisir qu'à travers ce processus d'objectivation, la puissance d'intervention humaine, à l'origine extrêmement faible et quasi négligeable par rapport à la nature, s'est développée au fil du MSH, mais surtout a été portée à partir du milieu du xx^e siècle à un point de rupture où la capacité (puissance) de faire de l'être humain a atteint et même dépasse, ou tend à le faire sur de plus en plus de plans, les confins de la nature. Ainsi, le rapport entre le vécu par l'être humain et le conçu par ce dernier (le vécu qui détermine [→] le conçu) est renversé, de sorte qu'à compter de ce moment, c'est le conçu qui a la primauté sur le vécu, qui le détermine (conçu → vécu)

2. LACROIX, Jean-Guy. 1998. « Sociologie et transition millénariste : entre l'irraison totalitaire du capitalisme et la possibilité-nécessité de la conscientivité », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 30, p. 79-152.

ou qui tend à le faire³. Cela pose la question de la subjectivation, l'opposé dialectique de l'objectivation, dans des termes complètement inédits dans le MSH.

Toutefois, si cette objectivation a eu et peut toujours avoir une incidence désaliénante-émancipante, elle a aussi une propension aliénante. En effet, en partie grâce à la technique (à l'objectivation de la et par la technique), d'abord et dès le début du MSH, puis à l'interaction de la science moderne avec la technique, et finalement, depuis la deuxième moitié du xx^e siècle et s'accroissant prodigieusement en ce début de XXI^e avec la technoscience⁴, l'être humain – mais dans les faits surtout « certains » acteurs sociaux (économiques) – a acquis la puissance de faire dont il vient d'être question. Sur cette base, on pourrait penser que l'aliénation du sujet humain, du fait de la rareté des ressources et de la non-puissance relative de ses moyens de produire et organiser sa survie, est chose du passé. Or, il semble que cette possibilité, la puissance de faire, conduise aussi, plutôt, l'humain à s'auto-aliéner à sa et par sa technique, comme l'ont déjà signalé plusieurs auteurs et chercheurs. Dans ce processus, la capacité d'action du sujet humain en est arrivée à concerner la Terre, l'humain lui-même, en tant qu'être et espèce, et la vie en général, comme totalités naturelles, et il s'avère qu'elle tend aujourd'hui à conduire à leur destruction⁵ ou encore à la transformation de la nature même du vivant, entre autres par l'ingénierie génétique. Le surgissement au cours des vingt dernières années de la réalité du risque global⁶, et des théories le concernant sont des indicateurs significatifs de la forme et du contenu de la propension aliénante et ré-aliénante, donc « dés-émancipatrice », de la technique totalisante et de la crise existentielle qui y conduit actuellement.

3. À ce propos, voir LEFEBVRE, Henri. 1976, 1977, 1978. *De l'État*, Paris, Union générale d'Éditions, coll. « 10/18 », (les quatre tomes, mais tout particulièrement le tome 2), p. 70-72, 180-184, 209.

4. État de la nouvelle science issue du renversement du rapport « science → technique », où la connaissance scientifique mène à des réalisations techniques, en rapport « technique → science », où la finalité de celle-ci devient la production de choses objectivées en marchandises. Voir à ce propos BEAUD, Michel. 2000 [1997]. *Le basculement du monde*, Paris, La Découverte, p. 86 note 42 et p. 193-199; également GRAS, Alain. 1993. *Grandeur et dépendance. Sociologie des macro-systèmes techniques*, Paris, Presses universitaires de France.

5. À ce propos, voir AMIN, Samir. 2001. *Au-delà du capitalisme sénile*, Paris, Presses universitaires de France, particulièrement p. 173-176.

6. BECK, Ulrich. 2001 [1986]. *La société du risque*, Paris, Aubier.

De plus, l'objectivation par l'être humain concerne aussi l'autre source d'aliénation évoquée plus haut, l'humain lui-même et ses modes d'organisation sociale de la production et reproduction de sa survie élargie. Sur ce plan, l'action désaliénante-émancipante de l'humain a été tout aussi déterminante du devenir sociohistorique de l'humanité, de fait beaucoup plus que sur le plan de l'objectivation de « choses » matérielles ou immatérielles, car elle concerne les modes d'organisation de l'action humaine qui permettent et enchâssent l'objectivation en « choses » dans les mailles des pratiques sociales, qui les « socialisent », et qui sont à la fois, ou à tour de rôle, désaliénants et aliénants. Désaliénants, parce qu'ils sont inventés, institués, pour agir socialement sur et dans la nature, mais aussi sur et dans la collectivité, le social, de façon à satisfaire des besoins, donc pour libérer de contraintes ou de limitations, pour émanciper de manques ou de faiblesses, pour développer et exercer des puissances qui transforment, améliorent, les conditions d'existence. Et aliénants, parce qu'ils sont toujours institués, mis en forme, structurés, et qu'ainsi ils encadrent et déterminent en grande partie l'agir humain (pensées et pratiques), et qu'ils tendent à résister à leur transformation en « amenant » les humains à les faire reproduire en tant que tels ou en tant qu'équivalents. Ils tendent donc toujours à terme à devenir ou à être une source de contraintes et de limitations, d'aliénations, même si à l'origine ils sont institués pour améliorer l'existence humaine ou du moins celle de certains humains. Finalement, ils sont toujours le « lieu » de rapports sociaux, et ainsi de pouvoir, donc de luttes sociales plus ou moins intenses, aiguës, selon les moments de l'histoire, luttes qui ont comme finalité l'émancipation. Ce que Marx a ainsi synthétisé :

[...] toute l'histoire de l'humanité (depuis la dissolution de la société tribale primitive, qui possédait la terre en commun) a été l'histoire des luttes de classes, entre exploités et exploités, entre classes dominantes et classes opprimées; l'histoire de cette lutte de classes représente une série d'évolutions, et l'on atteint actuellement le niveau où la classe exploitée et opprimée (le prolétariat) ne peut se libérer du joug de la classe exploiteuse et dominante (la bourgeoisie) sans libérer, du même coup et définitivement, la société entière de toute exploitation et oppression, de toutes les différences de classes et luttes de classes⁷.

7. ENGELS, Friedrich citant Marx lui-même, « Préfaces du *Manifeste communiste* », section D, « Édition anglaise (1888) », MARX, Karl. 1965. *Cœuvres, économie*, T. I, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », p. 1487-1488.

Marx souligne ainsi le caractère constant de la finalité et de la réalité de l'émancipation⁸, donc sa contribution fondamentale et instituante de la sociogénèse humaine, car ces modes d'organisation sociale, ces rapports sociaux, ces rapports de pouvoir, sont des créations humaines (sociales) qui sont situées dans le temps et l'espace, dans des contextes de conditions objectives et subjectives de possibilités. Elles sont en tant que telles tôt ou tard mortelles, malgré la prétention de leurs inventeurs et de ceux qui en profitent ou le désarroi et l'aliénation de ceux qui les subissent. De par leur institution dans un moment donné de l'histoire et par leur fonctionnement même, elles finissent par: se révéler insuffisantes, «souffrir» d'entropie, devenir dysfonctionnelles et tendre à se déstructurer, se faire destructrices tant du *socius* que de l'humanité chez l'humain, chez l'espèce. Elles finissent donc par «apparaître» comme devant être changées, détruites, remplacées, ce qui pose de façon «récurrente», «permanente», la possibilité et la nécessité de l'émancipation, aucune de ces créations (modes d'organisation sociale) ne s'étant révélée dans leur spécificité transcendant dans le MSH.

Encore ici, il importe de saisir qu'à travers ce processus socio-historique d'objectivation de l'organisation sociale, la capacité sociale (ou du moins collective) d'agir de l'humain (initier à, former pour, soutenir, encadrer, permettre l'agir humain), de faible et de peu d'ampleur s'est au fil du MSH développée, étendue, accumulée, complexifiée, accélérée avec la modernité, de façon encore plus marquée avec le xx^e siècle, pour finalement être portée depuis le milieu de ce siècle jusqu'à maintenant à un point de totalisation, à une articulation en un tout systémique d'envergure totalitaire. De sorte qu'elle en est venue à atteindre la «totalité» des individus dans leurs singularités et leurs collectivités, à recouvrir entièrement, à traverser de part en part, à articuler en totalité tout l'agir humain, tous les humains. D'où l'actuelle globalisation (mondialisation), surtout perceptible: par la globalisation économique et l'hégémonie mondiale du capitalisme et la mondialité de la marchandisation (l'OMC); par la mondialisation de l'État comme «seule» forme effective et légitime d'organisation des sociétés, comme instrument totalement centralisé de subsumption de la société civile et de l'individu, et comme surgissement de la forme impériale de l'État dans l'actuelle planétarisation des rapports sociaux;

8. Cette position éthique, c'est-à-dire «l'émancipation humaine» comme finalité de l'humanité, a fondé l'ensemble des travaux de Marx. Voir à ce propos RUBEL, Maximilien. «Introduction», MARX, Karl. 1968. *Œuvres, Économie*, T. II, Paris, Gallimard, coll. «La Pléiade», p. XVII-CXXVII, p. XLVI.

par l'industrialisation-marchandisation mondiale de la culture; et par la totalisation mondiale de la communication-information comme praxis d'enfermement des acteurs sociaux, des êtres humains, où qu'ils soient et qui qu'ils soient, dans une boucle rétroactionnelle cybernétique⁹. Toutes ces tendances à la totalisation de l'objectivation « produisent » une effrayante objectivation du sujet humain, une totalisation de son objectivation et de son aliénation, donc sa déshumanisation par l'oubli¹⁰, la répression, la réification et la négation des dimensions fondamentales et institutantes de sa sociogénèse: l'anthrope (l'état d'être humain) et le *socius* (l'état social de cet être), bref l'état de sujet humain (et donc du caractère ontologique de sa subjectivité, de sa capacité de subjectivation).

Cependant, il faut simultanément tenir compte du fait que ce processus d'objectivation de l'organisation sociale a sans cesse aussi produit de nouvelles possibilités (conditions) sociales (ou collectives) d'action humaine et d'être, de détermination par les êtres humains de la réalité tant sociale, qu'humaine, que de l'être, que du monde. Dans cette évolution des conditions de possibilités, il y a production non seulement de la réalité des « choses » matérielles et immatérielles aliénées et aliénantes, ou désaliénantes, mais aussi de représentations du social, de l'humain, du monde, de l'être, du devenir, qui ne sont jamais le calque de la réalité passée et présente (mimésis), qui sont divergence, différenciation, imagination, désir, vouloir advenir, idéologies et utopies, projections de soi et des « autres ». C'est dans cette réalité (« espace ») qu'émergent l'idée et la volonté de transformation des conditions d'existence, que se fait la prise de conscience non seulement de la possibilité mais aussi de la nécessité du changement qualitatif, des conditions d'existence. Autrement dit, cette réalité, cette évolution des conditions sociales (des modes d'organisation sociale) de l'objectivation a toujours porté, au fil du MSH, les conditions de subjectivation à des degrés inédits de possibilités. Aussi, le processus d'émancipation a été « constamment » « poussé » à un niveau « supérieur » de concrétisation. La sociogénèse de l'humain a ainsi été réalisée à travers cet enchaînement sociohistorique d'émancipations concrétisées par la subjectivation humaine, pour finalement aujourd'hui poser la possibilité et la nécessité d'un autre dépassement sociohistorique du passé et du présent (de la mimésis).

9. LACROIX, Jean-Guy. 2008. « Que cache l'idéologie de la société de l'information ? », dans GEORGE, Éric et Fabien, GRANJON (dir.), *Critiques de la société de l'information*, Paris, L'Harmattan.

10. FREITAG, Michel. 2002. *L'oubli de la société*, Saint-Nicolas – Rennes, Les Presses de l'Université Laval et Presses universitaires de Rennes.

3. LA SUBJECTIVATION ET L'ÉMANCIPATION

L'interaction entre la désaliénation-émancipation et la subjectivation est ainsi une réalité « permanente » dans le cours du MSH, la première ne pouvant être que par la seconde, alors que celle-ci est stimulée, relancée, « produite » à terme, par la première, et qui surgit toujours face à son inverse dialectique, l'aliénation.

La subjectivation est à terme la négation dialectique de ce qui est objectivé et de toute l'objectivation : la nature, les objets matériels et immatériels créés par l'humain, ses certitudes et vérités d'hier et d'aujourd'hui, et aussi les modes d'organisation sociale des pratiques économiques, techniques, politiques, culturelles, etc. Elle impose le passage vers le devenir à travers la production d'une réalité que le sujet humain fait toujours nouvelle par son action incessante sur et dans le monde et sur lui-même et par l'accumulation des résultats qu'elle génère. Elle se manifeste par la divergence, par la différenciation, par la « singularisation » de l'être par rapport à ce qui est autre que lui. Elle est face et par rapport à ces « autres », et nécessairement par l'interaction avec eux. Elle est concrétisée comme résistance et opposition à ces « autres », comme désir/imagination et projet d'« avoir » d'autres conditions d'existence, d'être autre que ce qu'il (l'être) est. Elle est donc besoin, désir, intention, transformation, invention, création. Et ainsi elle institue *la* réalité ou tend toujours à le faire. Sa finalité, c'est l'émancipation par rapport à ce qui est, c'est l'advenir.

Pour Henri Lefebvre, cette capacité créatrice de l'être humain, cette réalité instituante qu'est la subjectivation-crédation, c'est la praxis fondamentale et caractéristique de l'être humain. Entre le néant et l'être, entre l'En-soi et le Pour-soi, entre le déterminé et l'indéterminé, il y a un site (une situation) d'une plasticité sans limite, qui est indéterminée mais cependant assignable, qui est non seulement déterminable mais à déterminer. L'humain « [...] se voit mis en demeure de créer sa demeure¹¹ ». Ce site, l'humain l'occupe, il le remplit, y met un sens, le sien, par sa praxis, par son « [...] pouvoir créateur inépuisable considéré [...] de façon concrète et historique, à savoir la *poièsis*¹² ». Se référant à cette réalité historique concrète de la praxis créatrice humaine, il souligne que l'humain a d'abord créé spontanément. Puis, il l'a fait, toujours spontanément, mais dans une histoire qu'il a cherché à faire avec de plus en plus de discernement. Pour ensuite, finalement,

11. LEFEBVRE, Henri. 2000 [1965]. *Métaphilosophie*, Paris, Éditions Syllepse, p. 288.

12. *Ibid.*, p. 287. L'italique appartient à H.L.

s'efforcer de créer consciemment. Ce qui amène Lefebvre à préciser que l'être conscient et pensant existe, est en cherchant à être, en essayant de trouver « son » être à partir de l'être qu'il est, mais en étant à la fois ouvert à l'indéterminé, à l'infini. Si la conscience est, en même temps elle n'est pas ou n'est plus. Elle cherche et se cherche, dans « son » site, sur le chemin de la praxis et du connaître. « Elle est négation de ce qu'elle était. [...] Elle se rapproche de « l'être » [...] en le créant. [...] Elle est projet de [...] créer un autre être [...]. Elle est projet de totalité, projet du monde¹³. »

La « permanence » du lien entre la poïésis, la subjectivation-crédation, et l'émancipation, nous invite à nous rappeler que la sociogénèse de l'être humain est un processus de production de l'être. Il s'agit d'un processus d'autoproduction de l'être humain par l'être humain, pour l'être humain. C'est un processus de dépassement « constant » de ce qu'il est et était, pour « son » advenir et celui de l'être en général, même au-delà de l'être humain, si on amène cet engagement pour l'être jusqu'au bout de sa logique, tel que Hans Jonas l'a fait par ses positions éthiques concernant la vie en général, c'est-à-dire une « éthique du futur » orientée par le principe de responsabilité (la nôtre) envers l'être et la vie... en devenir¹⁴.

Dans la situation actuelle, cela nous somme de prendre conscience du caractère à la fois antagonique et paroxystique de la contradiction entre l'objectivation et la subjectivation, entre l'objectivation et l'être. D'une part, il y a totalisation de l'objectivation et de l'aliénation de l'humain à travers la globalisation et tout ce qui y mène, comme nous l'avons souligné plus haut. Globalisation qui conduit à la radicale déshumanisation, d'un côté, par la négation de la réalité fondamentale et instituant des forces motrices de sa sociogénèse, son être social (socius) et la subjectivation « vraie », et d'un autre côté, par l'affirmation d'une subjectivation aliénée et aliénante, caractéristique aujourd'hui de l'hyperindividualisme marchand postmoderne enveloppé d'un moi égotique, intransigeant, généralisé, bloquant, faisant régresser et mettant en péril la sociogénèse. Et d'autre part, il y a possibilité et nécessité de « réaffirmer », de concrétiser encore la poïésis, seule capable de faire faire un saut qualitatif au processus sociogénétique de réalisation de l'être humain, par la création : d'un côté, de conditions d'une existence autre, d'une société autre, meilleure, humainement de plus

13. LEFEBVRE, Henri., *op. cit.*, p. 289-290.

14. JONAS, Hans. 1998 [1992]. *Pour une éthique du futur*, Paris, Payot et Rivages; JONAS, Hans. 1992 [1979], *Le principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Éditions du Cerf.

en plus juste¹⁵ et éthiquement axée vers l'émancipation de l'être; et, de l'autre côté, d'un sujet humain autre, plus plein d'humanité, poussant l'humain et la socialisation de « son » être (*socius*) de sujet humain à la totalisation, c'est-à-dire en l'amenant à son point de « complétude », à se dépasser comme être pour devenir (advenir) autre, supérieur et meilleur en regard de l'être¹⁶.

4. S'ÉMANCIPER DE L'ÊTRE HUMAIN « PREMIÈRE MANIÈRE », UN DEVOIR D'HUMANITÉ

Cela veut dire qu'il faut rompre avec un type d'aliénation et d'objectivation, mais surtout avec le passé et toujours actuel type de subjectivation et d'émancipation pour en créer un autre en rupture radicale.

L'actuel rapport entre l'aliénation (dans ses deux sources dont il a été question plus haut) et l'émancipation, entre l'objectivation et la subjectivation, « re-crée » de façon incessante de l'aliénation et de la ré-aliénation, qui ainsi se maintiennent sur la même trajectoire de reproduction de l'être, comme être toujours aliéné et aliénant¹⁷. Plus, ce rapport élargit le processus d'aliénation, l'amenant actuellement à un point de totalisation. Il en est ainsi parce que la chaîne constituée par l'actuel, et passé, processus d'émancipation n'a jamais été totalement rompue par une subjectivation dialectique, dépassant vraiment l'être pour en créer un autre, c'est-à-dire poussant la négativité de la subjectivation au niveau de la dialectique négative, de la négation de

15. LACROIX, Jean-Guy et Jacques-Alexandre MASCOTTO. 2000 *Manifeste pour l'humanité*, Montréal, Lanctôt Éditeur, particulièrement le chapitre 6, « Une praxis transformationnelle ancrée dans l'espace et le temps de la civilisation et de la justice humaine », p. 114-140.

16. Voir à ce propos, LEFEBVRE, Henri. 1982 [1946]. *Logique formelle, logique dialectique*, Paris, Éditions sociales, p. 216-220.

17. On aura compris qu'il s'agit ici d'un type d'aliénation spécifique d'un moment du MSH, et non pas de la réalité générique de l'aliénation, laquelle ne peut s'imaginer comme pouvant être résoluble entièrement, qu'il soit possible ontologiquement d'y mettre fin complètement – contrairement à l'aspiration, marquée d'idéalisme et de romantisme, manifestée par moments dans les *Manuscrits parisiens (1844)* par Marx (MARX, Karl. *CŒuvres. Économie II, op. cit.*, p. 1-141) –, la désaliénation et l'émancipation ne surgissant concrètement que dans des conditions objectives et subjectives spécifiques d'action, qui sont donc toujours à créer et recréer, parce qu'elles sont des composantes dialectiquement liées de l'ontologie du sujet humain.

la négation, donc amenant l'être humain à se nier lui-même dans son être généré sociohistoriquement et générant un type d'action humaine et de réalité sociale et humaine, donc d'être, pour se faire autre.

Il y a eu des situations sociohistoriques où on y a prétendu : la Grèce Antique et la démocratie athénienne, le machinisme-industrialisme et le syndrome du progrès technique, la modernité capitaliste et l'illusion de l'appropriation quantitative et privée de la valeur économique, les tentatives dites de socialisme se déclarant en rupture avec cette réalité, et aujourd'hui le phantasme d'éternité de la dite démocratie libérale électorale capitaliste. Mais, il s'est toujours agi d'émancipations qui étaient dès le départ ou qui se sont faites aliénées-aliénantes à « l'usage » des institutionnalisations auxquelles elles ont donné lieu. Il s'agit d'un type de liberté-autonomie aliénée-aliénante de l'être humain, mais aussi des Autres. Il s'agit donc d'émancipations qui n'ont été et ne sont que partiellement, temporairement ou illusoirement désaliénantes, qui n'ont pas été et ne sont pas vraiment émancipantes de l'être humain, qui ont été, sont et seront tôt ou tard ré-aliénées et ré-aliénantes. Et cela a « fini », finit et finira par avoir une conséquence de portée existentielle, ce type d'émancipations conduisant à terme, actuellement, à la possible et probable destruction de l'Autre (des autres) et des humains, comme espèce et humanité, s'il reste encore aujourd'hui quelque chose de cette virtualité d'advenir. Nous en sommes donc à un moment déterminant du devenir, à une croisée des chemins. Plus que jamais dans le MSH, l'être humain est confronté à une question de vie ou de mort, l'actuelle contradiction paroxystique, dont il a été question plus haut, ayant aussi un caractère cataclysmique : terricide, humanicide, êtricide... « Nous ne pouvons exclure l'hypothèse d'un avortement colossal (à l'échelle planétaire) de l'histoire humaine » a déjà dit Henri Lefebvre¹⁸ en plein milieu du xx^e siècle. Plus que jamais, ou bien l'être humain reste dans l'actuel-passé procès de reproduction et d'élargissement de l'aliénation, de l'émancipation aliénée-aliénante, avec la conséquence inéluctable et dramatique que cela a, ou il passe à l'émancipation vraie, à la « vraie » subjectivation.

C'est dire qu'il est humainement et éthiquement impérieux de rompre avec l'actuelle-passée praxis et sa trajectoire sociohistorique. Il faut faire en sorte que la praxis humaine devienne vraiment poétique,

18. LEFEBVRE, Henri. *Métaphilosophie*, op. cit., p. 283.

qu'elle détruise le moins possible¹⁹ en étant « conscientisée » et dirigée par une éthique de précaution et de responsabilité envers les autres et l'advenir de l'être. Mais surtout, il faut qu'elle crée plus qu'elle ne détruise²⁰, ce qui est d'ailleurs une caractéristique générique du travail humain vivant, créateur, et non mort comme dans la technique, donc de l'être humain, de laquelle provient d'ailleurs la plus-value, seule autre base que la nature de la richesse et du bien-être.

Il faut donc dorénavant que le devenir de l'être humain ne se fasse plus au détriment (destruction ou mise en péril) des autres, mais plutôt en favorisant autant que faire se pourra l'altérité, l'harmonie avec les autres et surtout la création « vraie » d'autres conditions d'existence. Il faut que d'*homo faber* l'humain se fasse *homo creator-responsus-ethicus*, et aussi, autant que cela se pourra, « *æstheticus* », dans la poursuite du principe de produire du beau, de l'harmonie.

Surtout, il faut que l'être humain se libère, s'émancipe, de lui-même, de ce qu'il est et a été comme être jusqu'ici dans le MSH.

Il fut sociohistoriquement et demeure un prédateur dans et de la nature, des autres et de lui-même. Il fut et reste un étant primitif, au sens d'être premier, marqué par son origine de départ et sa faiblesse

19. N'oublions pas que toute création « détruit » forcément quelque chose à partir de ce qu'elle crée, comme toute consommation. Le principe de détruire le moins possible, parce que la création inspirée par les principes éthiques de précaution et de responsabilité, est de ne pas « produire » de nuisances pour la reproduction élargie de l'être, de périls à son existence, à son devenir, est la base première du principe éthique de créer plus que la création ne détruit, en n'oubliant pas le caractère fondamental, existentiel, de tendre à créer du beau.

20. On pourrait spontanément penser que cela est « physiquement », concrètement impossible et illogique. Pourtant, l'humanité dans son mouvement sociohistorique de genèse a prouvé le contraire en inventant l'agriculture, la poterie, etc. Sur le plan technique, cette possibilité se concrétise par les énergies renouvelables, la fusion nucléaire au lieu de la fission gravement polluante, et l'énergie hydrogène. Sur le plan économique, l'histoire de l'humanité montre le caractère concret de cette possibilité-nécessité de l'être. Mais le capitalisme – prédateur et destructeur dans son objectivité, avec son mantra de « destruction créatrice », avec son développement qui produit du sous-développement, avec sa production « d'une richesse » qui crée davantage de pauvreté et d'appauvrissement, avec son « nouveau » qui détruit les anciennes façons de faire, même si elles sont logiques dans des conditions objectives et subjectives de survivre, etc. – est en train de nier effrontément cette possibilité-nécessité anthropologique et ontologique. On pourrait en dire autant sur le plan social, de la prise en charge sociale, de la socialisation, et également le faire sur le plan de la culture, mais l'espace manque ici pour ce faire.

« naturelle ». Cependant, au fil du MSH, cet état a créé et développé des puissances. Il les a même portées à un niveau de dépassement des limites naturelles, comme nous l'avons rappelé plus haut. Toutefois, il ne s'est pas vraiment libéré de son fondement prédateur-destructeur des autres et de lui-même. Que cette objectivation par la technique et l'économique et aujourd'hui la technoscience et la financiarisation du monde ne l'aient pas conduit à dépasser cet état d'origine indique qu'elles ne constituent que des émancipations aliénées-aliénantes, parce qu'elles produisent une objectivation non entièrement déterminée (dominée), je devrais dire de moins en moins, par l'humain et son advenir. Il s'avère plutôt l'inverse. C'est la technique et l'économie (la valeur économique) qui déterminent l'humain. Ce qui « crée » l'illusion du possible et nécessaire dépassement de l'humain à travers la technique ou l'économique seuls, et qui demande de penser le post-humain à travers son entière subsumption : à la et par la technique, comme on peut le voir chez Fukuyama²¹ ; ou encore par l'économie et surtout l'appropriation privée et l'accumulation de celle-ci, comme le dénoncent Amin, Beaud, Stiglitz et plusieurs autres²². Au contraire d'émanciper, cette subjectivation aliénée-aliénante ne fait qu'élargir (totaliser) l'aliénation de l'être humain à travers sa soumission à l'apparence de la « croissance » de son « autonomie-liberté » par la technique ou l'économique en soi. Au contraire de cette illusion, ce n'est qu'en dominant, soumettant, ces réalités nécessaires à « ses » fondements anthropologique (l'anthrope) et sociologique (le *socius*), à son état de sujet humain capable de subjectivation « vraie », « sa » poïésis, que l'être humain pourra porter ces catégories constituantes de l'advenir de l'être à leur point de totalisation, de « complétude » (réaliser la totalité humaine), que ce dépassement pourra être réalisé, qu'il pourra s'émanciper de lui-même. Mais alors, plus que de posthumain, il faut parler d'une éthique du plus qu'humain, « deuxième manière ».


21. FUKUYAMA, Francis. 2002. *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, Paris, La Table Ronde.

22. AMIN, Samir. *Au-delà du capitalisme sénile*, op. cit. ; BEAUD, M. *Le basculement du monde*, op. cit. ; STIGLITZ, Joseph E. 2003. *Quand le capitalisme perd la tête*, Paris, Fayard.



COMMUNICATION ET ÉMANCIPATION

| | |
|--|-----|
| Communication, émancipation et rapports sociaux <i>Michel Sénécal</i> | 145 |
| Émancipation, aliénation et surdéterminisme technique <i>André Mondoux</i> | 157 |
| Le Web collaboratif et les discours de l'émancipation <i>Philippe Bouquillon</i> | 171 |
| Individualisme expressif ou délibération : les ambiguïtés du Web 2.0 pour l'émancipation des internautes/citoyens <i>Nathalie Boucher-Petrovic et Yolande Combès</i> | 183 |
| Économie et culture : pour une nécessaire émancipation face aux idées reçues <i>Marc Ménard</i> | 197 |
| Les discours sur les NTIC dans les pays du Sud : le piège récurrent de l'émancipation par le « haut » <i>N'Diaga Loum</i> | 213 |
| Communication et émancipation : les défis de l'industrialisation et de l'écologie <i>Gaëtan Tremblay</i> | 225 |



Communication, émancipation et rapports sociaux

Michel Sénécal

Télé-université, Université du Québec à Montréal

Certaines idées reçues, et qui ont fait leur chemin dans différentes sphères de la société, y compris dans le monde universitaire, attribuaient à la communication le pouvoir d'engendrer à elle seule une nouvelle forme d'égalitarisme. Une équation qui reposerait sur la disparition des clivages sociaux et le déclin des luttes politiques, provenant de l'unique fait de disposer des technologies médiatiques contemporaines et de participer aux réseaux qu'elles contribuent à créer. Suivant cette « techno-utopie œcuménique » qui a déjà un lourd passé (Mattelart, 1999), il suffirait en quelque sorte de toujours plus communiquer pour mettre un terme aux fractures sociales de toutes natures.

L'effet le plus clair de cette idéologie de la réconciliation universelle ne serait-il pas, comme le soulevait jadis Yves de la Haye, « de donner à voir la communication comme une activité sociale autonome, ayant sa consistance propre, c'est-à-dire sans rapport direct avec les pouvoirs, les intérêts de classes, les conflits, les profits et les marchés » alors que « les nouvelles machineries de communication présentées comme les auxiliaires dévoués de la convivialité, de la non-hiérarchie et de la décentralisation, s'inscrivent en réalité dans la vaste refonte des contrôles sociaux? » (de la Haye, 1984, p. 169)

À partir de cette mise en garde théorique, nous cherchons dans ce court texte à revenir d'abord sur les rapports sociaux, voire les inégalités sociales, qui se traduisent *dans et par* les pratiques de communication elles-mêmes. Sachant que les rapports de communication sont configurés à la fois par les positions et postures sociales des acteurs de la communication et par les spécificités des structures médiatiques déployés dans un contexte et à une époque donnés. Nous verrons dans un second temps comment les pratiques actuelles s'inscrivent dans un mouvement sociohistorique, articulant à la fois la défense des droits

fondamentaux et l'appropriation des technologies médiatiques, puis dans un troisième temps, comment s'est élaborée au cours des dernières décennies une vision altermondialiste de la communication.

La communication est sans conteste devenue un enjeu social et politique incontournable, dans l'analyse des discours et des pratiques des grands acteurs sociaux en matière de gouvernance et de démocratie, et ce, aussi bien d'un point de vue géopolitique, local qu'international. Les différents forums sociaux organisés depuis le début des années 2000, Porto Alegre et les autres, dans la foulée des contestations anti-globalisation ainsi que les deux volets du Sommet mondial sur la société de l'information tenus en 2003 et 2005, ont été autant de tribunes où la communication a pris de plus en plus d'ampleur dans les débats internationaux.

Les grands acteurs sociaux – entreprises privées, États et groupes et mouvements constitutifs de la société civile organisée – ont profité de ces différents carrefours mondiaux pour faire valoir leur manière de penser la démocratisation de l'espace médiatique, et à partir de là, exprimer leurs visions distinctes de la société de même que le sens qu'ils donnent à l'idée même de démocratie.

À un extrême du spectre de ces interprétations, la démocratie et la liberté d'expression sont présentées sous la forme d'un universalisme clos, un idéal déterminé qui se doit d'être imposé au reste du monde et qui justifierait *de facto* les stratégies de conquête tantôt des corps tantôt des esprits, par la force ou la persuasion (Rosanvallon, 2007). L'exemple le plus paradoxal de cette prétention est celui de la première démocratie impériale que sont les États-Unis, tandis que leur propre processus de représentation démocratique, repose essentiellement sur un « duopole » de partis politiques et délite toute velléité d'une troisième voie.

Du côté tout à fait opposé de ce prisme, les problématiques de démocratie et de communication participent d'un processus d'émancipation inachevé, fondé sur le doute inévitable des limites de la raison et sur la nécessaire participation citoyenne à ce processus (Garnham, 2000). La preuve que la démocratie comme toutes autres inventions humaines est un résultat historique et que le sens même de la démocratie et de ses idéaux a évolué avec le temps et nourri ainsi des controverses, elles-mêmes composantes de sa transformation.

Pour bien penser la démocratie, il faut donc abandonner l'idée de modèle au profit de celle d'expérience. Les conditions du vivre ensemble et de l'autogouvernement, en effet ne sont pas définies *a priori*, fixées par une tradition, ou imposées par une autorité. Le

projet démocratique constitue au contraire le politique en un champ largement ouvert du fait même des tensions et des incertitudes qui la sous-tendent (Rosanvallon, 2007, p. 15).

L'histoire, celle de la longue durée, fut jalonnée de luttes sociales par lesquelles les questions de communication, de médias ou d'information ont été investies des intérêts et stratégies politiques des divers acteurs sociaux. À la fois considérée comme enjeu et instrument de libération, la communication s'avère aussi une des voies de l'hégémonie. La communication serait ainsi autant source d'émancipation que d'aliénation suivant les époques et les contextes sociaux.

En fait, toutes les technologies médiatiques ont généré, en leur temps et à leur manière, la création d'espaces, d'enjeux, d'instruments d'affirmation des logiques d'acteurs qui traversent et modèlent nos sociétés, tandis que les discours d'escorte et les métaphores parmi lesquelles la plus récente, celle de la société de l'information, sont venus en supporter les représentations. D'un côté, les technologies médiatiques, des plus anciennes au plus modernes, auraient servi à supporter cette *culture de la conquête et de l'outil*, avec une priorité accordée aux valeurs et aux critères de l'économie de marché, fondée sur l'efficacité et la rentabilité instrumentale, de l'objet comme du système (Petrella, 1996); de l'autre, elles auront certainement permis de favoriser la propagation d'une *culture de la citoyenneté* et de ses idéaux démocratiques dont la liberté d'expression et sa déclinaison contemporaine, le droit à la communication, sont au rang des éléments fondamentaux (Sénécal, 2003a). D'autres projets devraient donc être conçus et mis en œuvre pour contrer « l'avènement d'une société modelée par les technologies de l'information et régulée par les mécanismes du marché, qui ne laisse aucune place au politique comme expression du bien commun » (Vitalis, 1999, p. 46).

Faut-il rappeler que depuis l'émergence des premiers systèmes médiatiques, leur aménagement et leur contrôle ont toujours été des problématiques structurelles, que la mainmise sur les moyens de circulation des idées, des biens et des personnes, des plus anciens aux plus courants, fut de tout temps une des clefs maîtresses du pouvoir politique et économique (Innis, 1972; McChesney, 1993). En fait, on peut se demander si les systèmes médiatiques ne sont pas en soi davantage, ou autant du moins, des créations politiques que technologiques (Starr, 2005).

Poser la question, c'est déjà y trouver un début de réponse. Pensons pour cela aux luttes pour le contrôle et la structuration de la presse écrite, des premiers réseaux de télécommunications, de la mise

en place de la radiodiffusion, d'abord la radio, puis la télévision, l'apparition de la câblodistribution, ou encore des nouveaux réseaux numériques. Il est donc indispensable, comme Bertholt Brecht nous y invitait dès les années 1930, de connaître la *raison d'être* des différents modèles médiatiques qui se sont installés, en dévoilant les acteurs et les rationalités qui y sont à l'œuvre (Brecht, 1970). En d'autres mots, il faut retracer la manière dont les groupes et les individus se sont exprimés politiquement dans nos sociétés, à travers la conception et l'appropriation des technologies médiatiques.

Cette opposition n'est pas nouvelle et elle est historiquement observable, tant elle est constitutive du développement des espaces médiatiques nationaux et de sa transposition sur la scène internationale (Sénécal, 1995). Il existe en fait une divergence paradigmatique, entre les acteurs sociaux, dans la définition de modèles distincts de communication et de leur « droit de cité » dans l'espace médiatique. Car si, aujourd'hui la logique de la marchandisation de la culture et de la communication s'impose et tente de dominer, elle tendrait également à réduire les zones de développement des autres modèles existants, qu'il s'agisse des secteurs public, communautaire ou associatif.

Ces dynamiques historiques et géopolitiques sont à l'image des inégalités sociales qu'elles contribuent à reproduire, combattre ou occulter. Notons, pour caractériser ces dynamiques à grands traits, la privatisation et la déréglementation accrues des espaces médiatiques nationaux qui ne seraient pas sans liens avec le caractère dit inéluctable du capitalisme néolibéral, la libéralisation des marchés, la mondialisation des réseaux et la suprématie grandissante de la logique techno-industrielle et financière dans le conditionnement des politiques et pratiques d'accès aux médias.

Puis, ces tendances de fond seraient étroitement liées au processus de transformation de l'interventionnisme de l'État qui reposerait désormais sur le credo que la discipline du marché peut, à elle seule, garantir à la société un accès équitable, diversifié et universel aux technologies médiatiques et que la notion de service public est jugée caduque.

Par ailleurs, la résistance de la société civile continue à prendre de l'envergure au fur et à mesure que progresse la déclinaison collective de l'appropriation des technologies médiatiques alors que les citoyens individuellement ou en groupes organisés investissent l'espace public médiatique notamment par le truchement des réseaux numériques.

1. AU CENTRE DES LUTTES POUR LES DROITS FONDAMENTAUX

La démocratisation des moyens de s'exprimer dans l'espace public semble avoir été de tout temps partie prenante de la constitution d'une société démocratique. Chose certaine, cette utopie n'a pas attendu le fulgurant développement des technologies réseaux pour émerger, même si celles-ci ont pu jouer un rôle non négligeable au cours de la dernière décennie.

Voilà bien deux siècles, Thomas Paine, pamphlétaire politique du siècle des Lumières, soulevait déjà l'importance de cette nécessaire utopie dans certains de ces écrits notamment « les Droits de l'Homme » (1791). À cheval qu'il était sur les révolutions française et américaine, il défendait l'idée selon laquelle les objectifs de la démocratie devaient s'appuyer sur l'entière liberté d'expression citoyenne. Cette liberté d'expression exige, d'une part, le maintien d'un débat continu entre des opinions diverses et, d'autre part, une libre et égalitaire disposition des moyens nécessaires pour les diffuser publiquement (Paine, 1998). Il évoque alors la presse écrite qui, selon lui, devrait faire l'objet d'une appropriation collective au service de l'expression citoyenne et non pas au service exclusif de l'État ou des corporations privées. On peut comprendre maintenant pourquoi, dès 1995, les défenseurs de la liberté d'expression dans Internet ont fait de Thomas Paine l'une des figures emblématiques et pionnières du cyberspace où la prise de parole devrait être sans restriction aucune (Katz, 1995).

L'histoire des luttes pour la liberté de presse en Angleterre et en Europe, illustre bien comment ce mouvement d'émancipation sociale a participé jusqu'au milieu du XIX^e siècle des grandes batailles démocratiques à la fois contre la censure de l'État et contre l'esclavage, mais aussi pour la défense des droits de la personne. Du reste, ce mouvement aurait contribué à concevoir différemment la démocratie et à mettre en place les fondements de la citoyenneté moderne. Les luttes contre la censure étatique se sont peu à peu déplacées à l'égard de la censure du marché et s'est alors imposée la nécessité que les batailles d'aujourd'hui soient tout aussi dirigées contre l'une et l'autre (Keane, 1991).

Dans cette veine, les luttes pour la démocratie et la démocratisation de la communication allaient devoir s'adapter aux nouvelles formes de pouvoir et de domination. Les luttes et stratégies de résistance de la démocratie culturelle et communicationnelle de maintenant seraient forcément différentes mais tout aussi essentielles et décisives que les luttes démocratiques libérales en faveur de la liberté de presse et de la

justice sociale (Raboy et Bruck, 1989). En fait, les droits culturels composeraient aujourd'hui un autre champ de bataille au côté des droits sociaux fondamentaux (Gusse, 2006).

Deux cents ans plus tard, force est de constater que le souhait de Paine ne s'est pas totalement réalisé et que la liberté d'expression a connu bien d'autres interprétations que celle du droit de librement communiquer dans l'espace public, droit devant être bien sûr accompagné de l'équité des moyens et des conditions permettant d'exercer pleinement ce droit. Pourtant, les luttes pour la démocratie et la démocratisation de la communication n'eurent guère de cesse depuis. D'ailleurs, l'exigence constante de devoir réaffirmer les droits humains universels dont la libre circulation des pensées et des opinions, inscrits pourtant dans plus d'une Charte constitutionnelle nationale, à commencer par celles des grands États occidentaux, illustre jusqu'à quel point l'idée même de démocratie « impose une interrogation perpétuelle sur le *droit même à avoir des droits* » (Beaudry, 1999, p. 163).

2. MOUVEMENT ALTERMONDIALISTE ET COMMUNICATION

Aussi, il est compréhensible que ce soit maintenant à travers le mouvement altermondialiste que le militantisme *dans et par* la voie des médias alternatifs se soit réactualisé. Qu'il s'agisse de la question des femmes, de l'éducation, de la santé, du logement, de l'environnement, de l'immigration, etc., toutes ces préoccupations sociales continuent de trouver des échos sur les réseaux alternatifs de toutes sortes. Non seulement parce que ceux-ci se doivent de refléter les valeurs et intérêts de leurs collectivités ou de leurs groupes affinitaires, mais aussi parce les membres actifs au sein de ces médias font également partie prenante de ces mouvements sociaux.

Ce mouvement de démocratisation se fonde sur un militantisme pour qui les médias sont à la fois un *moyen* (celui de démystifier, démocratiser, rendre accessible le média), mais aussi une *finalité* (pour éduquer, contre-informer, démocratiser la société). Et c'est aussi une cause lorsque ce militantisme est mis dans une perspective de changement social pensé plus en profondeur. Toutes préoccupations qui contribueraient à la construction d'un militantisme informationnel et communicationnel (Granjon et Cardon, 2003) et qui aurait comme point de convergence internationale la défense du droit à la communication (Hamelink, 2002; Ambrosi, 1999). En fait, on reconduit ici dans le processus communicationnel un questionnement qui est au

centre de la distinction entre les modèles d'un côté de la démocratie représentative (pour le peuple) et, de l'autre, de la démocratie participative (par le peuple) (Vatikiotis, 2005, p. 4).

En devenant des moyens de communication de proximité et de réciprocité, les médias dits non gouvernementaux, non commerciaux, affinitaires, associatifs ou citoyens, allaient constituer des lieux privilégiés d'une *double démocratisation*. Il s'agit non seulement de développer des moyens de démocratiser l'espace public médiatique mais aussi de créer des sources potentielles d'une démocratisation de la société à l'échelle même de leur propre intervention. Certaines valeurs et pratiques démocratiques peuvent dès lors trouver une place dans l'espace public, alors que ces pratiques médiatiques alternatives leur donnent une place primordiale dans l'organisation de leurs activités.

Ces organismes, qui s'intéressent de leur côté aux communications dans une perspective citoyenne, participent d'un contexte social marqué par la dynamique créée à partir des luttes amorcées contre l'Accord multilatéral sur l'investissement (AMI) discuté au sein de l'Organisation pour la coopération et le développement économiques (OCDE) entre 1995 et 1998, et contre le sommet de l'Organisation mondiale du commerce (OMC) de Seattle en 1999. La tenue en 2001 du premier Forum social mondial de Porto Alegre au Brésil (FSM), qui se propose en alternative au Forum économique mondial (FEM) de Davos en Suisse, a permis à des forces sociales provenant du monde entier : syndicats, ONG, mouvements et organisations, intellectuels et artistes, de se réunir pour discuter les bases d'une mondialisation à visage humain.

En ce qui concerne la présence de la société civile à ces sommets, c'est le résultat d'une démarche amorcée depuis une dizaine d'années : d'une part, en réaction à l'annonce que le secteur privé allait dorénavant jouer un rôle de premier plan dans le développement de ce qu'on appelait alors l'infrastructure globale d'information, d'autre part, en considérant que la société civile se devait d'obtenir aussi une place et un rôle dans la mise en place et la gouvernance de ces nouveaux chantiers sociotechniques.

Sur une échelle temporelle plus longue, il est important de mentionner que des groupes actifs dans ce processus, comme l'Association mondiale des radios communautaires (AMARC), l'Association for Progressive Communications (APC), ou la World Association for Christian Communication (WACC), pour ne nommer que ceux-là, s'insèrent dans un mouvement inscrit de manière plus lointaine encore

dans l'histoire, celui articulant la défense des droits fondamentaux à l'appropriation des moyens d'expression dans l'espace public médiatique.

Le postulat sous-jacent à ce mouvement *global* repose sur le constat que l'espace médiatique, tant au plan local que mondial, est aux prises avec un déficit démocratique avéré, que les pratiques de ces organisations tentent de contrecarrer, doutant fortement que le projet de *société de l'information* avancé par les États industrialisés et les entreprises puisse combler le fossé déjà fortement creusé entre les peuples et entre les classes sociales.

Les pratiques médiatiques issues de divers mouvements sociaux et plus largement, de la société civile et de ses organisations considèrent ainsi les individus comme des citoyens à part entière, acteurs et participants de la communication, réagissant ainsi aux perspectives bureaucratique ou consumériste qui au contraire les réduiraient à des rôles d'administrés ou de consommateurs. Et parce que la citoyenneté n'existe que par la reconnaissance du rôle du citoyen et de l'action collective, une maîtrise des usages des technologies de communication au service du lien social et de la citoyenneté s'avère d'autant plus indispensable (Sénécal et Dubois, 2005).

Ce tiers secteur rassemble donc aujourd'hui les groupes et mouvements sociaux actifs au cœur de la société civile, pour lesquels l'information et la communication sont autant des instruments de lutte, de prise de conscience, de cohésion, d'identité et d'affranchissement. Ceux-ci tentent de reconquérir ce qui apparaissait d'ores et déjà comme un droit acquis dans toute société libérale : c'est-à-dire une place entière et active du citoyen dans la sphère publique.

Ainsi deux grands segments de ces mobilisations médiatiques citoyennes sont identifiables et cela, peu importe leur théâtre d'opération et les technologies employées, des plus anciennes comme la presse écrite aux plus contemporaines comme Internet. D'une part, on retrouve les pratiques qui regroupent les militants comme tels de l'alternative médiatique, et d'autre part, les groupes et mouvements de la société civile organisée, qui s'approprient les technologies pour promouvoir leurs causes. Si, de prime abord, leurs préoccupations et stratégies diffèrent sensiblement, ces pratiques se rejoignent toutefois en ce qu'elles appartiennent à une tradition d'actions sociales anti-hégémoniques à la recherche d'un nouvel équilibre dans la répartition des moyens de production de la communication.

L'émergence, toutes latitudes confondues et de manière continue, d'une multitude de pratiques médiatiques à caractère communautaire et collectif, œuvrant à une échelle locale, mais appartenant à des réseaux nationaux et internationaux, dans les domaines de la radio, de la télévision et de la vidéo, et des réseaux, montre bien la ténacité d'un tel mouvement. Pouvant être marginalisées et de portée réduite à une échelle locale et nationale, ces pratiques prennent, par leur appartenance à des réseaux d'horizon mondial, une valeur significative en nombre et en influence.

Et pour reprendre les mots de David Harvey, «il est tout à fait clair que l'alternative à la mondialisation sous sa forme actuelle ne nous viendra pas d'en haut. Elle ne pourra naître que de l'unification des multitudes des espaces locaux» (Harvey, 2008, p. 55).

CONCLUSION

Si la mondialisation s'avère le projet d'élites politiques ou économiques avides de transformer en leur faveur les règles de la compétitivité; ne pourrait-elle pas en contrepartie provoquer la constitution nécessaire d'un espace mondialisé de nouvelles solidarités humaines et culturelles visant à critiquer et contrecarrer les valeurs et les intérêts hégémoniques des entreprises transnationales et des grands opérateurs financiers? Bref, dans ce contexte, serait-il envisageable que se développe une conception altermondialiste de la communication?

Ainsi, la présence des groupes et mouvements constitutifs de la société civile au Sommet mondial sur la société de l'information et, à cette occasion, du retour de certains débats autour de l'iniquité des *rapports sociaux* de la communication internationale amorcés à l'époque du rapport MacBride et du NOMIC (MacBride, 1980), montrent en quoi la situation dénoncée alors n'a été que renforcée depuis ce temps par le déploiement de la conception occidentale et capitaliste de l'ordre médiatique international et qu'il fallait toujours s'y attaquer (Raboy et Landry, 2004).

Tout en participant d'un mouvement historique réclamant un plus grand accès à l'espace public et les moyens de production pour ce faire, et ainsi élargir les bases de la démocratie participative, les organisations et mouvements qui se retrouvent, dans l'arène internationale sous le signe de la société civile, appuient leurs revendications sur le constat de l'existence d'un nombre de plus en plus grand de barrières à l'entrée des divers espaces médiatiques nationaux dans lesquels ils tentent de développer des pratiques de communication.

Alors comment est-il possible de parler d'une véritable société démocratique si l'appropriation des moyens de s'exprimer dans l'espace public médiatique est de plus en plus verrouillée. Bien sûr, les technologies de réseau et Internet demeurent un espace d'espérance, en faisant fi des frontières et en n'ayant à subir aucune contrainte réglementaire nationale. Mais, malgré cette marge de liberté, il serait regrettable que l'Internet devienne un refuge pour les pratiques citoyennes des médias, celles-ci n'ayant plus à subir les barrières à l'entrée de l'espace médiatique national où elles opèrent de façon trop souvent marginale quand elles n'en sont pas littéralement exclues (Sénécal, 2003b).

Et par conséquent, ces pratiques alternatives des médias doivent être combinées à d'autres fronts de résistance *altermédiatique* et rallier ainsi d'autres milieux sensibles à la question de la démocratisation de la communication. D'autres fronts d'actions sont dès à présent identifiables comme autant de stratégies différentes déployées pouvant être à la base d'une large coalition ayant pour trame de fond sociopolitique la démocratisation de la communication.

Qu'il s'agisse des interventions menées auprès de l'État pour réformer le cadre légal et politique des institutions; des initiatives critiques et créatrices d'ordre syndical et professionnel dans le cadre des médias d'État et commerciaux ainsi que des industries culturelles; des luttes pour le développement de médias autonomes, participatifs et démocratiques ainsi que de groupes de défense de la culture populaire; des pratiques d'éducation critique aux médias, des groupes d'éducation populaire ou d'usagers des médias; et enfin, de la recherche critique sur l'information, la culture et la communication issue du monde académique.

La convergence de ces diverses formes d'actions est d'autant plus essentielle qu'elle permet, chacune à leur manière, de développer une approche globale et critique des projets de démocratisation en prenant en considération les différentes dimensions économique, juridique, politique, technologique et culturelle qu'implique leur déploiement actuel dans le contexte de la globalisation.

Tous ces fronts mettent en évidence cette nécessité d'un retour à la politisation de la communication, en ce sens que la définition et l'orientation de celle-ci impliquent des choix politiques publics ne devant pas se réduire à des intérêts de nature privée comme ceux qui motivent la tendance néolibérale actuelle et qui mettent en péril le bien commun et l'atteinte d'une justice sociale.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AMBROSI, Alain. 1999. «Difficile émergence des réseaux de communication démocratique dans l'espace politique global», dans Serge Proulx et André Vitalis (dir.), *Vers une citoyenneté simulée. Médias, réseaux et mondialisation*, Rennes, Apogée, p. 99-122.
- BEAUDRY, Patrick. 1999. «La fragmentation identitaire», dans Serge Proulx et André Vitalis (dir.), *Vers une citoyenneté simulée. Médias, réseaux et mondialisation*, Rennes, Apogée, p. 163-181.
- BRECHT, Bertolt. 1970. «Théorie de la radio 1927-1932», *Sur le cinéma*, Paris, L'Arche, p. 125-141.
- de la HAYE, Yves. 1984. *Dissonances. Critique de la communication*, Grenoble, La Pensée Sauvage, 1984.
- GARNHAM, N. 2000. *Emancipation, the Media and Modernity*, Oxford, Oxford University Press.
- GRANJON, Fabien et Dominique CARDON. 2003. «Mouvement altermondialiste et militantisme informationnel», *Association of Internet Researchers Conference*, Toronto, octobre.
- GUSSE, Isabelle (dir.). 2006. *Diversité et indépendance des médias*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- HAMELINK, Cees. 2002. «The Civil Society Challenge to Global Media Policy», dans Marc Raboy (dir.), *Global Media Policy in the New Millenium*, Luton, University of Luton Press, p. 251-260.
- HARVEY, David. 2008. *Géographie de la domination*, Paris, Les Prairies ordinaires.
- INNIS, Harold A. 1972. *Empire and Communications*, Toronto, University of Toronto Press.
- KATZ, Jon. 1995. «The Age of Paine», *Wired*, vol. 3, 5 mai.
- KEANE, John. 1991. *The Media and Democracy*, Cambridge, Polity Press.
- MAC BRIDE, Sean et al. 1980. *Voix multiples un seul monde*, Paris, La Documentation française.
- MATTELART, Armand. 1999. *Histoire de l'utopie planétaire: de la cité prophétique à la société globale*, Paris, La Découverte.
- McCHESNEY, Robert W. 1993. *Telecommunications, Mass Media, and Democracy, The Battle for the Control of U.S. Broadcasting, 1928-1935*, New York et Oxford, Oxford University Press.
- PAINE, Thomas. 1998. *Les Droits de l'Homme*, présentation de Jean-Pierre Boyer, Sillery, Québec, Septentrion.
- PETRELLA, Riccardo. 1996. *Le bien commun. Éloge de la solidarité*, Bruxelles, Labor.
- RABOY, Marc et Peter BRUCK (dir.). 1989. *Communication For and Against Democracy*, Montreal, New York, Black Rose.

- RABOY, Marc et Normand LANDRY. 2004. *La communication au cœur de la gouvernance globale. Enjeux et perspectives de la société civile au Sommet mondial sur la société de l'information*, Montréal, Université de Montréal, mai. <www.lrpc.umontreal.ca/smsirapport.pdf>.
- ROSANVALLON, Pierre. 2007. «L'universalisme démocratique: histoire et problèmes», texte paru dans la <viedesidées.fr>, 17 décembre 2007.
- SÉNÉCAL, Michel. 1995. *L'espace médiatique. Les communications à l'épreuve de la démocratie*, Montréal, Liber.
- SÉNÉCAL, Michel. 1999. «La part réduite de l'appropriation collective: vers un déficit démocratique de l'espace médiatique», dans Serge Proulx et André Vitalis (dir.), *Vers une citoyenneté simulée. Médias, réseaux et mondialisation*, Rennes, Apogée, p. 183-203.
- SÉNÉCAL, Michel. 2003a. «societecivile.net: l'appropriation citoyenne d'un nouvel espace médiatique», *2001 Bogues – Globalisme et pluralisme*, volume 4: Communication, démocratie et globalisation, sous la direction d'Armand Mattelart et Gaëtan Tremblay, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 79-93.
- SÉNÉCAL, Michel. 2003b. «L'autre versant de la mondialisation: démocratiser pour diversifier?», dans Gaëtan Tremblay (dir.), *PANAM – Industries culturelles et dialogue des civilisations dans les Amériques*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 283-297.
- SÉNÉCAL, Michel et Frédéric DUBOIS. 2005. «The Alternative Media Movement in Quebec's Mediascape», dans D. Skinner, J. Compton et M. Gasher (dir.), *Converging Media, Diverging Politics: A political Economy of News Media in United States and Canada*, Lanham, Lexington Books.
- STARR, Paul. 2005. *The Creation of the Media: Political Origins of Modern Communications*, New York, Basic Books.
- VATIKIOTIS, Pantelis. 2005. «Communication Theory and Alternative Media», *Westminster Papers in Communication and Culture*, Londres, University of Westminster, vol. 2, n° 1, p. 4-29
- VITALIS, André. 1999. «Le déni du politique», dans Serge Proulx et André Vitalis (dir.), *Vers une citoyenneté simulée. Médias, réseaux et mondialisation*, Rennes, Apogée, p. 35-53.



Émancipation, aliénation et surdéterminisme technique

André Mondoux

Département de sociologie et École des médias, Université du Québec à Montréal

La dernière génération de services Internet alimente beaucoup de réflexions et de commentaires gravitant autour du thème de la démocratisation des outils de communication comme manifestation d'une nouvelle forme de démocratie (plus) participative. Ces outils, on songe aux services du Web dit 2.0, se présentent en effet comme des «outils sociaux», c'est-à-dire aptes à produire sinon *le* social, à tout le moins *du* social. Voilà une prétention qui curieusement n'est pas commentée, et encore moins contestée, par la sociologie; prétention qui pourtant mérite pleine attention. Ainsi, du projet social inspirant et guidant l'usage des techniques (le Progrès), nous serions passés à l'inverse: désormais, c'est l'outil qui serait en soi porteur de la production du social et de l'émancipation des individus. Dans le premier cas, il s'agit d'une dynamique symbolique et transcendante, une idéalité se traduisant par une perpétuelle tension irréductible; dans le second, nous sommes en présence d'une visée pragmatique et opérationnelle, un achèvement prétendu du sens par sa soumission à sa propre logique productive.

1. DE LA TECHNIQUE

La technique est généralement abordée sous deux principales conceptions: ou bien elle est entièrement soumise aux desseins de l'utilisateur (approche instrumentaliste), ou bien, au contraire, elle s'impose à l'homme en une posture heideggérienne (approche «ontologique»). Isolément, chacune de ces approches ne s'avère pas complètement satisfaisante, l'une ne pouvant faire l'économie de l'autre: l'approche instrumentale ne peut rendre compte, malgré la diversité des visées

politiques, de l'homogénéisation induite par la technique; et l'approche ontologique, à moins de postuler une « revanche des robots », ne saurait faire fi de la dimension instrumentale. Il y a donc lieu d'unir ces pôles et c'est ce que propose Bernard Stiegler par une réflexion sur une dialectique entre l'homme et la technique puisant à trois sources: Leroi-Ghouran, Heidegger et Simondon.

Essentiellement, Stiegler pose la technique comme *mémoire* (Leroi-Ghouran) dans laquelle l'être s'inscrit socialement (approche instrumentale de la technique), contenu qui est ensuite phylogéniquement retransmis en tant que *déjà-là* heideggérien (approche « ontologique » de la technique qui devient à son tour déterminante) en rapport duquel s'anticipe l'être suivant en tant que possibilité de soi; une dialectique où les rapports contradictoires (double détermination entre l'homme et la technique) se résolvent diachroniquement, créant ainsi un processus d'individuation qui à son tour (re)produit les deux termes de la relation (la *transduction* de Simondon). Il s'agit donc d'une logique du devenir où l'homme et la technique se déterminent mutuellement. Pour Stiegler, cependant, ce rapport serait actuellement marqué d'une rupture, soit l'industrialisation qui, d'une part, assujettit la mémoire collective aux impératifs de production industrielle, et, d'autre part, rend nécessaire de maintenir l'individu dans ses pulsions primaires à des fins de consommation de masse, le corollaire indispensable à la production de masse, et allant ainsi à l'encontre de l'émergence d'un véritable « nous » capable de surdéterminer la mémoire sociale et ainsi participer à l'émancipation du collectif.

Au cours de travaux précédents¹, nous nous sommes inspirés des réflexions philosophiques de Stiegler pour développer un cadre d'analyse sociologique susceptible d'éclairer les problématiques contemporaines en ce qui a trait à la dialectique d'individuation entre l'homme et la technique. Nous avons alors posé que celle-là était effectivement, dans sa forme contemporaine, marquée par le surdéterminisme de la technique, soit l'*hyperindividualisation* (primat du « je » sur le « nous ») et le *systémisme totalisant* (la téléologie de l'autonomisation des processus/moyens). Nous nous proposons d'illustrer cette dynamique en l'appliquant à une analyse de Facebook, un service Internet du Web dit « social ».

1. MONDOUX, André. 2007. *Technique, individuation et (re)production sociale. La musique numérique MP3*, thèse de doctorat. Montréal: Département de sociologie, Université du Québec à Montréal.

2. DE L'IDENTITÉ

Notre définition de l'identité repose sur une conception de l'homme comme néotène, c'est-à-dire une entité « inachevée » dont le mode d'être exige qu'elle se complète en s'extériorisant, par le biais d'un rapport d'altérité, induisant ainsi des formes symboliques et transcendantales. Cependant, depuis la révolution kantienne et sa métaphysique du sujet, le primat de l'individu ne cesse d'être réaffirmé avec plus de vigueur ; au point où nous sommes aujourd'hui face au refus lipovetskien de toute forme d'autorité (morale, disciplinaire ou idéologique) extérieure au libre arbitre d'un sujet qui prétend désormais advenir par et pour lui-même : c'est le sujet *hyperindividualiste*.

Les Grands Récits épuisés, tous les récits sont alors célébrés comme étant (démocratiquement) égaux et alors le *dit* s'éclipse devant le *dire* : le rapport au symbolique, la fin, devient moins importante que les moyens ; d'où la nécessité pour le sujet hyperindividualiste de *se dire* comme mode d'être. C'est dans cette optique qu'il faut voir la formidable popularité des services comme Facebook permettant aux individus de simultanément construire une présentation de soi et la diffuser publiquement.

Facebook est un service Internet fondé en 2004 et dont la généalogie peut être retracée aux services de pages personnelles (dites « perso »). À la base, Facebook permet à ses usagers de se construire une page personnelle (un « profil ») qui peut afficher le contenu de leur choix (texte, photographies, extraits vidéo), dont un « mur » où leurs amis peuvent afficher des messages, et créer et adhérer à des réseaux traditionnels (amis, collègues de classe ou de bureau, ville d'appartenance, etc.) ou encore de mettre sur pied de nouveaux réseaux ou groupes d'intérêt ayant leur propre section et dans lesquels les usagers peuvent également afficher des messages. Enfin, chaque fois qu'un ami de l'utilisateur apporte une quelconque modification à son profil (tant dans son contenu que dans l'apparence – la mise en page « personnalisée » – du contenant), ce dernier en est automatiquement informé sur sa page personnelle.

3. FACEBOOK ET LA DYNAMIQUE DU SUJET HYPERINDIVIDUALISTE

L'individu hyperindividualiste se caractérise par sa volonté explicite d'avoir charge de lui-même, de se construire une identité sur une base où le référent ultime est posé non plus dans un rapport de transcendance et d'extériorité (le tiers symbolisant), mais à l'intérieur de soi. Quand l'objet doit ainsi *être* et non plus simplement *représenté*, il

devient alors *achevé et présent* dans l'ordre des pratiques d'une économie du signe qui, contrairement au signifiant, renvoie directement à ce qui est désigné. Voilà pourquoi au cœur de la dynamique hyperindividualiste est l'incessante définition de soi par soi par le biais d'une consommation identitaire où le sujet se manifeste à lui-même par procès de personnalisation. Dans Facebook, le sujet est constamment appelé à marquer ses choix : choix des amis, choix de la mise en page couleurs, styles, etc., du contenu à afficher, choix de réponses dans des sondages ou quiz, choix des applications à installer, etc. Par ailleurs, plusieurs applications de Facebook sont explicitement de type « identitaire », comme les questionnaire-quiz « Quelle vedette du rock êtes-vous? », « Quel philosophe êtes-vous? » ou « Quel type d'ouragan êtes-vous? ».

Une autre manifestation de cette centration sur soi propre à l'hyperindividualisme est la fonction « Statut » de Facebook. Traditionnellement, un « statut » consiste à objectiver (regard de l'autre) sa situation. Typique de la dynamique de l'hyperindividualisme, le statut dans Facebook est davantage une façon – additionnelle – d'afficher des slogans/messages par lesquels l'individu fait son autoproclamation. Et puisqu'il s'agit d'une *production de l'être*, elle tombe donc sous le régime *technique* de la performance et de l'optimisation ; ainsi, une des applications sur Facebook consiste à faire voter les gens pour désigner le meilleur « statut » d'utilisateur.

Dans la mesure où le sujet hyperindividualiste pose sa fondation dans un rapport de soi à soi, il s'agit d'une centration relevant d'une logique égotique. Cela implique donc que sa dynamique pulsionnelle relève moins du *désir* (temps, symbolisme et altérité) que de la *jouissance* (immédiateté, pragmatisme et gratification). Cela n'est pas sans conséquence sur la quête identitaire du sujet qui, au temps réel de la gratification, peut effectivement *être* (achèvement) plutôt qu'*étant* (devenir). Ainsi achevé, le sens peut être soumis à la logique de la *technè* (le *faire*) afin de « produire » l'identité. Cette réalisation du sens ne peut surgir que par une boucle autoréférentielle du procès de production sur lui-même, d'où son caractère fondamentalement technique, soit de se légitimer par son *fonctionnement*, ce qui relève de l'ordre du temps réel qui ici coïncide avec la logique de gratification du sujet hyperindividualiste.

Cependant, comme le souligne Melman, ce qui devient le support du moi n'est plus la référence *idéale*, mais bien *objectale*. « Et l'objet, lui, contrairement à l'idéal, pour être convaincu, demande qu'on ne cesse de le satisfaire. [...] la carence des identifications symboliques ne laisse pour recours au sujet qu'une lutte incessante pour conserver

et renouveler des insignes².» La dynamique hyperindividualiste est donc une dynamique de répétition, de perpétuel recommencement, d'où la notion de *consommation identitaire* en tant qu'*hyperconsommation*. C'est ainsi que tout est modifiable sur Facebook, du profil de l'utilisateur au contenu affiché, en passant par le statut, permettant ainsi à l'utilisateur d'être à son gré. Les usagers de Facebook sont encouragés à modifier sans cesse leur site et la fonction « Mise à jour » permet d'être notifié de tout changement apporté aux sites de ses amis. Face à cette présence fluctuante, l'identité du sujet ne peut effectivement être appréhendée qu'en temps réel, et ce, par boucle autoréférentielle: *je suis qui je suis en ce moment*.

4. INTERSUBJECTIVITÉ ET HYPERINDIVIDUALISME

Facebook a la prétention de se poser comme un outil de production du social, soit de faciliter et nourrir l'intersubjectivité (l'amitié). Mais de quel « social » s'agit-il ? De quelle « amitié » est-il question ?

Facebook se définit comme technique de production de la *philia* (*social utility*³). Il se situe dans une visée pragmatique (le propre de l'outil est de *fonctionner*) et à ce titre la *philia* est définie – et repérée – en tant que *rappports processuels* de production : ce sont les réseaux et les groupes d'appartenance qui « produisent » l'amitié. Ainsi concrétisée sous forme de production, l'amitié peut donc être soumise à une évaluation à visée objectivante (produire plus ou mieux). Les usagers de Facebook peuvent ainsi gérer leurs amitiés par une fonction permettant de visualiser l'état en temps réel de leurs réseaux d'amis (statut et mis à jour du profil des membres) et même de le quantifier (nombre d'amis). Un usager peut ainsi avoir plusieurs centaines d'« amis » qui, en étant automatiquement notifiés de ses faits et gestes sur le service, constituent *de facto* un public à son expression de soi.

Facebook manifeste également une autre caractéristique de l'hyperindividualisme : la privatisation du rapport à l'espace public. La dynamique de l'hyperindividualisme marque un déni de l'altérité, un refus de toute forme d'autorité extérieure au sujet, projetant alors l'ordre du discours au statut de réel. Le réel étant préhensible sans la médiation de l'autre/Autre (la finalité de l'autoexpression), il devient scène à l'expression – « libérée » – d'un imaginaire égotique. Ainsi, parmi les groupes de discussions publiques de Facebook, le groupe « Américains

2. MELMAN, Charles. 2002. *L'homme sans gravité*, Paris, Denoël, p. 49-50.

3. Leitmotiv apparaissant sur la page d'accueil du service.

pour les énergies alternatives» compte plus de 100 000 membres, mais le groupe «Je tourne mon oreiller pour dormir sur le côté frais» a recueilli près de un demi-million d'adhésions...

Dans la dynamique de l'hyperindividualisme, il n'y pas d'œkoumène, d'espace commun envers lequel sont redevables les individus dialoguant entre eux⁴, en tant que condition même de leur possibilité d'être des individus dialoguant entre eux. Sur Facebook, l'adhésion – l'acte processuel – à un groupe compte autant sinon plus que le contenu réel de la discussion. En effet, chaque fois qu'un usager devient membre d'un groupe, son adhésion est automatiquement diffusée à ses amis, transformant ainsi ce geste en un slogan/bannière publicitaire porteuse de signification sur la personnalité de l'usager qui ainsi instrumentalise l'espace public à des fins privées d'expression de soi. De plus, on peut s'interroger quant aux «dialogues» dans les groupes de discussions, car les échanges, courts et sporadiques, visent moins à produire un échange continu nourricier d'un terrain commun (le *nous*/œkoumène), qu'à donner un espace à la libre circulation des jugements et commentaires personnels comme autant de signes de soi. Enfin, la privatisation du rapport au public se manifeste en une myriade de formes, tel le mécontentement populaire face à la prolifération des applications sur Facebook qui donne lieu non pas à un front commun, mais bien à un éclatement de plus de 225 groupes qui, sous des bannières plus colorées les unes que les autres, prônent tous la même fin de ce qu'ils considèrent un excès.

5. LE SYSTÉMISME TOTALISANT

L'hyperindividualisme participe donc à une dynamique de surdéterminisme de la technique, tel qu'explicité dans notre cadre théorique. D'une part en jouant contre l'émergence d'un *nous* apte à redoubler la technique par le biais de l'inscription dans la mémoire sociale; d'autre part, par la négation de toute forme de transcendance et d'altérité qui induit la substitution du symbolique par le *fonctionnement* (technique). L'hyperindividualisme, n'est qu'un des aspects de la dialectique d'individuation, soit la dimension instrumentale de la technique. La dimension ontologique de la technique est également à l'œuvre dans le surdéterminisme de la technique.

4. Par contrat, cet espace appartient à Facebook qui ainsi se réserve le droit d'utiliser les informations publiques circulant sur ses serveurs.

Que la technique fasse système a été abondamment souligné, qu'il s'agisse de la *mégamachine* de Mumford, des *ensemble techniques* de Simondon ou du *système technicien* d'Ellul, et il suffit de noter la prégnance du thème de la convergence au sein des technologies numériques pour se convaincre de cette réalité. Cette systémicité de la technique est ce qui a incité Ellul à distinguer entre celle-ci et «l'opération technique qui a toujours existé au cours de l'histoire⁵».

Un système est le produit de ses interactions; sa téléologie est la pérennité de son homéostasie, soit maintenir sa configuration processuelle. Son identité est donc opérationnelle: pour *être*, le système doit *fonctionner* et en ce sens il est *technique*. Il est également autoproducteur puisqu'il puise son autonomie par une boucle autoréférentielle qui fait de son procès de production sa propre justification.

Facebook est un service Internet et à ce titre, il est fondé sur l'hyperlien, c'est-à-dire la fonction de référencement. La majeure partie du contenu sur Facebook consiste à faire de l'agrégation de contenus existants: clips vidéo de YouTube, hyperliens vers des sites Web et notifications sur les activités de ses amis sur le réseau Facebook (quiz, sondages, etc.). En ce sens, Facebook est la manifestation de l'auto-référentialité du système technique: le réseau «parle» du réseau et ainsi se boucle sur lui-même. Ici, les moyens deviennent la fin; faire fonctionner le réseau devient le but en soi. Voilà comment on peut «produire» l'amitié: en la définissant sur la base de rapports processuels, faisant ainsi primer la technique sur le contenu symbolique. Voilà pourquoi le mot d'ordre sur Facebook, implicitement et explicitement, est «partagez avec vos amis». Par exemple, si vous désirez obtenir vos résultats du quiz sur le cinéma que vous avez passé (comme l'application Flixster pour Facebook), vous devez au préalable lancer un défi à cinq de vos ami(e)s de répondre au même quiz. L'impératif est de faire *fonctionner* le réseau.

Cette autoréférentialité induit à son tour la notion de totalisation, c'est-à-dire que le système n'a ainsi d'autre transcendance que l'impératif de sa propre manifestation; une réalisation en soi-pour soi (le *pouvoir du pouvoir* heideggérien) qui n'a de jauge que sa propre efficacité à apparaître dans sa totalité. À ce titre, il s'agit d'une dynamique subsumante où prime non pas la singularité, mais bien la particularité. C'est le cas de Facebook où les usagers produisent une représentation d'eux-mêmes par le truchement de sondages et de quiz situant leur «identité» à l'intérieur des paramètres d'une matrice catégorielle conçue pour traitement informatique: avec l'application «*Laquelle des*

5. ELLUL, Jacques. 1977. *Le système technicien*, Paris, Calmann-Lévy, p. 90.

vedettes rock êtes-vous?» de Facebook, l'image « identitaire » ainsi obtenue relève davantage de l'option (l'hyperindividualiste est avide de *choix*) que d'une réelle liberté d'être.

Le système technique est *totalisant* de par sa nature même, opérationnelle et pragmatique, qui, d'une part, le situe sur le plan de la concrétude, et, d'autre part, lui confère ainsi un sens « achevé » car sa production est simultanément sa légitimation, une prétention ne pouvant surgir que dans la temporalité du temps réel (le temps du *fonctionnement*). Rejetant toute extériorité et altérité, le système induit une forme de régulation qui, comme l'a souligné Lefebvre dans *Vers le cybernanthrope*⁶, gravite ultimement vers un mode « binaire » où on est nécessairement *pour* ou *contre*, à l'*intérieur* ou à l'*extérieur* du système. Cette radicalité est d'autant plus présente que toute contestation « locale » du système, de par les liens systémiques, mène inexorablement à une remise en cause globale de celui-ci. Toute différence non subsumée est une menace directe et à ce titre appelle son éradication. C'est ainsi que s'effectue le déni du social : une fois la pluralité éradiquée du symbolique, ne subsiste alors du sens que ce qu'incarnent les régulations systémiques qui convertissent ainsi les signes en opérations. Ainsi délestées de leur charge symbolique, les régulations systémiques deviennent effectivement autoréférentielles et ainsi le système ne se pose plus comme discours sur le monde, mais bien comme un *kosmos*, un horizon ontologique naturel et incontournable. La réalité du système se présente alors comme le Réel lui-même et toute dissidence relève de la folie ou de la barbarie propre à ceux qui sont hors du Réel, justifiant ainsi leur neutralisation.

L'émergence d'une dynamique sociale fondée sur les régulations opérationnelles implique une visée de subsomption de la société civile, la nécessité de l'optimiser et de l'harmoniser, c'est-à-dire de l'*intégrer efficacement* au fonctionnement de l'ensemble social. Cette vision va à l'encontre d'une ontologie humaine définie comme source de diversité symbolique inhérente à l'intersubjectivité. Voilà pourquoi cette velléité de *produire* la société ne peut se réaliser ultimement qu'en posant son achèvement (la fin du sens et de l'histoire), ce qui nécessite de museler l'ontologie du social par une normalisation qui s'effectue sous le mode de la surveillance, du contrôle et ultimement de la criminalisation, soit l'impossibilité d'être « hors » du système/Réel. Se déployant sous l'impératif de la normalisation, cette violence ne se présente pas comme *idéologique*, mais bien *technique* : elle relève de ce qui est posé comme la nécessaire adéquation opérationnelle à l'ordre

6. LEFEBVRE, Henri. 1967. *Vers le cybernanthrope*, Paris, Denoël/Gonthier.

du monde. Nous avons ainsi dépassé le quadrillage foucauldien pour entrer dans une dynamique d'intégration du contrôle et de la surveillance à même le lien social. Une telle forme de normalisation implique nécessairement la généralisation et la banalisation de la surveillance. C'est ce que nous pouvons observer sur Facebook. Ainsi, la console de gestion des amitiés permet à l'utilisateur de savoir en tout temps ce que font ses amis sur Facebook, car toute activité d'un individu (modifier son profil, afficher un contenu, changer son « statut », ajouter une application, etc.) y est automatiquement repérée et instantanément diffusée à ses amis; le tout posé comme cadre « normal » de la *philia*. La chose est tellement « normale » que, conformément à l'impératif de se dire propre à l'hyperindividualisme, ce sont les individus eux-mêmes qui affichent publiquement ce qui était autrefois considéré de l'ordre du renseignement personnel: curriculum vitae, fiche biographique, calendrier d'événements, photographies personnelles (vacances, fêtes, famille, etc.), idées et opinions. Tout se dit sur Facebook, car tout est à dire, au point que de plus en plus d'employeurs ont désormais recours à une vérification sur Facebook des candidats désireux de travailler pour eux...

6. SURDÉTERMINISME TECHNIQUE ET CAPITALISME

Faisant partie d'une même dialectique, on ne s'étonnera pas qu'hyperindividualisme et systémisme totalisant partagent une même interface. Tous deux prônent une autonomie ontologique à même une boucle autoréférentielle (dénier de l'altérité), privilégiant les rapports processuels (le *fonctionnement*) qui deviennent ainsi leur propre légitimation (valorisation du temps réel) et ne connaissent pas de limite (imaginaire égotique et expansion illimitée); enfin, si l'un entend tout dire pour manifester sa pleine liberté, l'autre veut tout savoir pour pleinement contrôler.

Il serait tentant de ne voir le surdéterminisme technique que dans une dimension « ontologique »: l'hyperindividualisme comme refus de l'idéologie et le systémisme totalisant comme achèvement du sens et primat des rapports processuels. Cependant, comme le soulignait Lefebvre, « la valorisation du Système est un phénomène sociologique et la négation de l'histoire un phénomène historique⁷ ». En d'autres termes, la dialectique d'individuation homme/technique, productrice de rapports sociaux, est également une production

7. *Ibid.*, p. 66.

dialectique sociohistorique. En ce sens, le surdéterminisme technique peut être aussi défini comme une idéologie se présentant comme non idéologique.

À l'instar de Noble, nous posons que la prégnance actuelle de la technique et l'émergence d'un capitalisme aujourd'hui globalisant sont les deux dimensions d'un même procès de (re)production sociale⁸. Le capitalisme, en effet, est à la fois une instrumentalisation nécessaire à la production des conditions d'existence (mode de production) et une vision/production de l'individu (rapports de production). Dans les termes de notre cadre théorique, la technique est ce qui permet à *l'avoir-été* d'être un *encore-là* afin de donner *l'être-à-venir*; son usage et appropriation intensifs permettent au capitalisme de jouer sur le processus d'individuation, de reproduire les conditions de sa propre production. En termes d'économie politique, l'expansion continue du mode de production induit l'élargissement des rapports de production, aujourd'hui élargis au point de viser à l'intégration explicite du procès d'individuation lui-même, à subsumer le lien social aux impératifs de valorisation du capital. Le service Facebook manifeste cette tendance lourde.

D'emblée, Facebook se situe dans un univers où l'individu est d'abord et avant tout défini comme un *consommateur*. Ainsi, si Facebook est un outil social (production de l'amitié), il est aussi un *outil publicitaire* dans la mesure où chaque page personnelle contient une ou plusieurs bannières publicitaires. Une telle situation est acceptable aux yeux des usagers selon une logique marchande: le service étant gratuit et toute chose ayant un coût, il faut donc compenser la gratuité par de la publicité. Du coup, voici que la *philia* se déploie à l'aune d'une économie qui, de politique qu'elle était, se présente ainsi comme une ontologie nécessaire à la production du social. Ainsi, les usagers de Facebook sont non seulement encouragés à effectuer des sondages de toutes sortes (le sujet hyperindividualiste qui se manifeste à lui-même) et de partager les résultats avec leurs amis, mais le service va jusqu'à provoquer les usagers « inactifs » (« Vous n'avez passé aucun quiz. Peut-être avez-vous peur⁹? »). Dans certains cas, le service rend le partage obligatoire. Le but visé est de générer du trafic, c'est-à-dire la consultation de pages Web sur lesquelles apparaissent de la publicité. Le

8. NOBLE, David F. 1980. *America by Design*, Toronto, Oxford University Press, p. XXI.

9. Message affiché par le service sur notre page personnelle suite à notre « inactivité » sur le plan des sondages et des quiz.

partage, comme vecteur d'amitié, est directement mis à contribution par la logique marchande; plus les gens sont « sociaux » (échangent entre eux), plus la publicité est *efficace, optimisée et rentable*.

Le consommateur défini par Facebook est le sujet idéal pour le capitalisme: le *fan* (l'amateur inconditionnel). En effet, Facebook regorge de fans de toutes sortes (fans groupes de discussions, de passe-temps, de vedettes, de films, de produits de consommation, etc.). Le fan et le sujet hyperindividualiste ont en commun le désir de s'afficher explicitement en privilégiant les signes et voilà pourquoi ils *consomment*, et ce, de façon addictive (à répétition) et Facebook mise sur cette dynamique: si un usager aime envoyer des « muffins virtuels » à ses amis, il peut non seulement marquer sa préférence personnelle en choisissant « son » parfum, mais également s'inscrire en tant que fan de muffins et ainsi être notifié lorsque de nouveaux parfums sont offerts.

De plus, Facebook, par la fonction « cadeau », permet d'envoyer une image d'un produit (cravate, gâteau d'anniversaire, ours en peluche, etc.) à un ami. Même s'il s'agit de produits virtuels que l'on peut dupliquer à l'infini, Facebook les vend néanmoins 1\$ pièce et crée une rareté artificielle en les présentant comme offerts en quantités limitées (le nombre « d'unités » restantes est indiqué en temps réel). Comme l'a souligné André Gorz¹⁰, en régime d'économie de l'immatériel, la plus-value se réalise sur l'accès au produit. Ce n'est donc pas le produit, mais bel et bien le don, en tant que rapport processuel donnant accès à l'autre, qui est ici l'objet réel de la vente.

Si l'amitié peut être produite, on ne s'étonnera pas de constater qu'elle s'inscrit dans un *mode de production* (capitaliste) qui du coup, de discours sur le monde qu'il était, se présente désormais comme horizon de possibilité « ontologique » pour ainsi se faire totalité et réalisation concrète du sens; plus spécifiquement la valorisation du produit en tant que signe, lui-même se suppléant au symbolique. En tant que production, l'amitié sur Facebook *est* de l'ordre du concret, elle se mesure à l'aune de la production industrielle. Par exemple, les usagers peuvent évaluer la *philia* entre eux en répondant à des sondages portant sur leur appréciation de films hollywoodiens; plus vous avez les mêmes goûts, plus vous êtes de « bons » amis, au point de pouvoir être des « âmes sœurs ». Cette vision de l'amitié est conforme à une dynamique de culture de masse. Ainsi, l'amitié est-elle définie comme un processus d'homogénéisation (avoir les mêmes goûts) dont l'étalon est la consommation de produits culturels industriels qui deviennent ainsi les signes porteurs de l'achèvement du sens: l'amitié produite et

10. GORZ, André. 2003. *L'immatériel*, Paris, Galilée.

réalisée; une amitié qui, comme la production industrielle, est marquée du sceau de la quantité; une amitié de masse où les usagers peuvent ainsi accumuler plus de 500 ou 800 « amis ».

Enfin, les propensions à tout dire du sujet hyperindividualiste et à tout savoir du systémisme totalisant jouent également dans la dynamique du capitalisme. Lorsque les usagers construisent leur profil, ils le font en indiquant leurs préférences en matière de produits culturels, ce qui permet d'interfacer les profils avec les stratégies publicitaires de ciblage-marketing. Ainsi, plus l'individu se révèle, à lui-même et aux autres, plus il est facilement repérable et de ce fait ciblé. Quand Facebook parle de « publicité sociale », il ne réfère plus à une volonté de porter un contenu propre au social (producteur d'œkoumène), mais bien la possibilité réelle de rendre le social lui-même porteur de la publicité.

7. QUAND L'ÉMANCIPATION MÈNE À L'ALIÉNATION

Partis d'une technologie dont l'usage était posé comme émancipatoire, nous voici au contraire dans les sombres replis de l'aliénation. Cette vision d'une technique triomphante est conforme au néolibéralisme, car elle pose l'usage égotique (pour et par l'individu) comme inducteur d'un social qui, enfin libéré de toutes contraintes idéologiques, peut enfin *fonctionner* par et pour lui-même, selon une logique technicienne d'efficacité a-historique et a-politique. Ici, la main invisible se refait une beauté au goût du jour pour devenir « intelligence collective » (Lévy) ou « hordes intelligentes » (Rheingold). Dans l'ordre du symbolique, le social est une tension (production productrice) qui ne pourra jamais se saisir elle-même; dans le surdéterminisme technique, au contraire, l'autoproduction trouve en elle son propre achèvement.

À la fin de 2007 est apparu Yuwie¹¹, un autre service du « Web social ». Désireux de se distinguer de son concurrent Facebook, ce nouveau service entend partager avec les usagers les recettes publicitaires amassées, et ce, sur la base de la quantification de leur participation effective au service: nombre de référencements, d'invitations à se joindre au service, de participations à des groupes de discussion, de contenus à partager, etc. Ici, la sociabilité est directement liée à la rentabilité; voici maintenant le *socius* lui-même transformé en *travail rémunéré* et ainsi entièrement subsumé à une logique marchande. C'est une aliénation fondamentale, car elle touche à l'ontologie même de

11. <www.yuwie.com>. Consulté en février 2008.

l'être: quand le potentiel de création symbolique de l'humain est réduit à la rationalisation de ses procédés de production, il tend à s'épuiser par sa prétendue réalisation/optimisation dans une forme sociohistorique donnée qui se voit ainsi soustraite à la dynamique sociopolitique (*polis* et pluralité) pourtant à la base même du symbolique. Toute émancipation par achèvement devient alors achèvement de toute possibilité de réelle émancipation; une fermeture dont la réussite signifierait une forme de pouvoir ubiquiste, sans centre repérable; une aliénation certes des plus insidieuses.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- EDWARDS, Paul N. 1996. *The Closed World*, Cambridge, MIT Press.
- ELLUL, Jacques. 1977. *Le système technicien*, Paris, Calmann-Lévy.
- FEENBERG, Andrew. 2002. *Transforming Technology*, Oxford: Oxford University Press.
- FREITAG, Michel. 2003. «De la terreur au meilleur des mondes. Globalisation et américanisation du monde, vers un totalitarisme systémique», dans Daniel Dagenais (dir.), *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- FREITAG, Michel. 2003. *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la post-modernité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- GORZ, André. 2003. *L'immatériel*, Paris, Galilée.
- HEIDEGGER, Martin. 1990. *Langue de tradition et langue technique*, Bruxelles, Lebeer-Hossmann.
- LACROIX, Jean-Guy. 1998. «Sociologie et transition millénariste: entre l'irraison totalitaire du capitalisme et la possibilité-nécessité de la conscientivité», *La sociologie face au troisième millénaire, Cahiers de recherche sociologique*, n° 30, p. 5-10.
- LEFEBVRE, Henri. 1967. *Vers le cybernanthrope*, Paris, Denoël/Gonthier.
- LEFEBVRE, Henri. 1971. *L'idéologie structuraliste*, Paris, Seuil.
- LEFEBVRE, Henri. 2001. *La fin de l'histoire*, Paris, Anthropos.
- LIPOVETSKY, Gilles. 1983. *L'ère du vide*, Paris, Gallimard.
- MATTELART, Armand. 1992. *La communication-monde*, Paris, La Découverte.
- MELMAN, Charles. 2002. *L'homme sans gravité*, Paris, Denoël.
- MONDOUX (André). 2007. *Technique, individuation et (re)production sociale. La musique numérique MP3*, thèse de doctorat. Montréal, Département de sociologie, Université du Québec à Montréal.
- NOBLE, David F. 1980. *America by Design*, Toronto, Oxford University Press.
- RIFKIN, Jeremy. 2000. *The Age of Access*, New York, Putnam.
- SIMONDON, Gilbert. 1989. *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier.

- STIEGLER, Bernard. 1994. *La technique et le temps, 1. La faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée.
- STIEGLER, Bernard. 2004. *De la misère symbolique, 1. L'époque hyperindustrielle*, Paris, Galilée.
- STIEGLER, Bernard. 2004. *Mécréance et discrédit, 1. La décadence des démocraties industrielles*, Paris, Galilée.
- STIEGLER, Bernard. 2006. *Mécréance et discrédit, 3. L'esprit perdu du capitalisme*, Paris, Galilée.



Le Web collaboratif et les discours de l'émancipation

Philippe Bouquillon

Université Paris 8, Centre d'études des médias,

des technologies et de l'internationalisation (Cemti) et Maison des sciences de l'homme Paris Nord

Le Web collaboratif ou participatif, dit également « Web 2.0 », est présenté par des experts, des journalistes mais aussi par des responsables politiques et des décideurs économiques comme une mutation fondamentale dans la culture et les industries culturelles. Les relations sociales et le système politique seraient aussi appelés à connaître de profonds bouleversements. En effet, selon ces conceptions, les relations directes entre internautes, supposément permises par les réseaux, seraient enrichies et développées par le Web collaboratif; les internautes pourraient désormais produire et diffuser eux-mêmes des contenus, en particulier de divertissement et d'information. Ce faisant, ils sont supposés pouvoir produire ou plutôt coproduire, grâce à leurs échanges, une représentation du monde. Étant connectés, ils seraient même en mesure de se mobiliser et d'agir. Sur le plan culturel, les « internautes-créateurs », grâce aux technologies numériques faciles à utiliser et d'un coût faible, produiraient des contenus particulièrement innovants. Certains auteurs annoncent une redistribution des cartes entre les acteurs des industries de la culture et le « public ». C'est notamment le cas d'Henry Jenkins qui met en avant la notion de « *participatory culture* ». « La notion de culture participative se différencie de l'ancienne notion audience médiatique passive. Cette culture ne repose plus sur une distinction entre producteurs et consommateurs, ayant chacun des rôles bien définis, mais elle est produite par des « participants » qui interagissent dans un cadre dont les règles et les principes directeurs n'apparaissent pas encore clairement¹. »

1. « *The term, participatory culture contrasts with older notion of passive media spectatorship. Rather than talking about media producers et consumers as occupying separate roles, we might now see them as participants who interact with each other according to a new set of rules that none of us fully understands.* »

Les industries de la culture² se trouveraient tout particulièrement menacées. Leurs productions sont considérées comme moins innovantes que celles que réalisent les internautes. De surcroît, les échanges illégaux entre internautes, désignés dans les discours du sens commun sous le terme de « piratage », empêcheraient les industries de valoriser directement leurs productions auprès des consommateurs. Ces discours annonçant la disparition des industries de la culture et de leur médiation ainsi que la réactivation du lien social par les réseaux ne sont pas nouveaux ; ils s'inscrivent dans une longue suite de discours techno-déterministes. Ils trouvent néanmoins un nouveau souffle avec le Web collaboratif et la constitution de sites dont certains, les plus connus, rassemblent une masse considérable de contenus et attirent des dizaines de millions d'internautes.

De notre point de vue, les discours de l'émancipation et de la créativité des amateurs suscitent de grandes réserves. La « crise » des industries de la culture ne peut s'analyser de manière aussi globale. Effectivement les ventes de contenus inscrits sur un support matériel sont en baisse dans certaines filières, notamment dans celle de la musique enregistrée. De même, les revenus générés par les dispositifs émergents d'offre de contenus ne compensent pas les diminutions de revenus enregistrées dans les modes en place de valorisation, tant la vente que la publicité. Dans la filière de la presse et de l'information, par exemple, les industriels s'inquiètent de ce phénomène (Rebillard *et al.*, 2007). Rappelons cependant que ces mouvements sont parfois anciens, en particulier au sein de la presse. Ils ne peuvent donc pas être imputés au seul développement du Web, des dispositifs d'offre émergents ou du piratage. À titre d'exemple, la filière de la musique enregistrée a connu historiquement différents renouvellements de supports lorsque les marchés ont atteint le seuil de saturation. De surcroît, les industriels des contenus développent des modes de valorisation de leurs produits qui ne sont pas liés aux marchés domestiques.

Ces discours surestiment également la créativité des usagers. Des pratiques extrêmement différentes sont hâtivement et abusivement mises sur le même plan. Par exemple, la mise en ligne de photographies de vacances sur un blog personnel par un internaute *lambda*, ne peut être comparée avec le blog d'un journaliste professionnel. De la même façon, les modes de création ou les perspectives de valorisation d'une vidéo réalisée illégalement à partir de collages, sans « valeur ajoutée créative », de clips musicaux non libres de droits n'ont rien à voir avec

2. Elles comprennent les filières du cinéma et de l'audiovisuel, de la musique enregistrée, du livre, de la presse et de l'information.

celles d'un court métrage scénarisé, d'un format standard professionnel, créé par un réalisateur préprofessionnel avec des comédiens également préprofessionnels, même s'ils sont tous deux diffusés sur un site du Web collaboratif. Ainsi, l'internaute créatif, pas plus que le Web collaboratif, ne sont des catégories pertinentes sur le plan scientifique. Outre l'extrême diversité des sites, des réalisations, des pratiques et du degré d'activité des usagers, que nous venons de relever, il convient de noter que le Web a toujours été collaboratif, tandis que l'internaute, à la suite de l'usager de la télématique, est nécessairement dans une certaine mesure « actif » puisqu'il a à faire à un réseau de connexion et non pas à un réseau de diffusion selon la distinction établie par les auteurs du Gresec (Miège, Pajon et Salaün, 1986).

Néanmoins, ces discours et les contenus autoproduits qui les accompagnent sont des révélateurs de certains des enjeux posés par le développement du Web collaboratif. Ils sont au cœur de la valorisation du Web collaboratif, ils contribuent à remettre en cause les équilibres réglementaires et socioéconomiques des industries de la culture et concourent à la construction d'une représentation de l'individu et de la société³.

1. CONTENUS ET DISCOURS DE LA CRÉATIVITÉ ET VALORISATION DES SITES DU WEB COLLABORATIF

Loin des discours de la gratuité, de la collaboration, de la créativité, de l'émancipation des médiations, et de l'*empowerment* des usagers-créateurs, les sites du Web collaboratif, pour un grand nombre d'entre eux, font partie de l'économie marchande. Ils sont certainement l'une des pointes avancées du capitalisme des industries de la culture et de la communication et non pas seulement des espaces de libre expression et de créativité des usagers faisant fi de toute perspective marchande. Les discours de l'émancipation et de la créativité jouent en fait un grand rôle dans la valorisation des sites du Web collaboratif et dans leur nécessaire différenciation et légitimation face aux industries de la culture. Le fondateur de MySpace, Chris DeWolfe, affirme ainsi en

3. Les développements qui suivent s'appuient très largement sur des travaux collectifs, en particulier sur une recherche commandée par le ministère français de la Culture et de la Communication sur la « diversité dans les filières d'industries culturelles » coordonnée au sein de la Maison des sciences de l'homme Paris Nord. Ils reposent aussi sur une recherche menée conjointement avec Jacob Matthews dans laquelle nous avons réalisé des entretiens auprès d'auteurs s'intéressant au Web collaboratif ainsi qu'auprès d'acteurs économiques de ce secteur en Californie.

2007 que ce site permet de supprimer ou, du moins, de très largement atténuer la distinction entre les musiciens et le public. L'atténuation de cette séparation créée, selon lui, par la reproductibilité du contenu et le modèle de valorisation construit par l'industrie du disque, rapprocherait la création de la société et les professionnels des amateurs. MySpace, et le Web collaboratif, concourent, selon cette conception, à émanciper les créateurs de la tutelle des industries de la culture. Les acteurs du Web, des matériels grand public, Apple, par exemple, ou les opérateurs de télécommunications deviendraient, avec les usagers eux-mêmes, les principaux acteurs de la culture médiatisée dans le cadre de la « convergence ». À titre d'exemple, Henry Jenkins, gourou américain du Web collaboratif et de la *fan culture* met en relation trois concepts: « convergence », « culture participative », « intelligence collective ». Cette association tend à souligner l'effacement des médiations car la convergence est d'abord liée à l'activité des usagers: « *Convergence does not occur through appliances, however sophisticated they may become. Convergence occurs within the brains of individual consumers and through their social interaction with others* » (Jenkins, 2006, p. 3).

La socioéconomie du Web collaboratif et l'insertion des discours de l'émancipation et des contenus autoproduits dans celle-ci ne peuvent se comprendre que par rapport aux transformations économiques du Web, voire, plus largement, des industries de la culture et de la communication⁴. Certains acteurs du Web, en particulier les plus importants d'entre eux, tentent de se positionner comme des points de rencontre dominants et même obligés entre des annonceurs, des acheteurs ou d'autres financeurs, des contenus et les internautes. La maîtrise des logiciels de guidage des internautes, de ciblage des publicités et des propositions commerciales ainsi que le trafic très important de certains sites sont autant d'atouts dont peuvent disposer des acteurs tel que Google ou Yahoo ou que tentent d'acquérir d'autres acteurs, en particulier Microsoft. Un acteur comme Google est ainsi en mesure:

- de bénéficier de l'important développement du marché publicitaire sur le Web;
- de se positionner comme une vaste place de marché pouvant adresser des offres commerciales et de suivre les internautes-consommateurs dans leur parcours sur le Web;
- de collecter et de vendre des informations marketing.

4. Elles sont formées par les télécommunications et les activités de réseaux, les industries du logiciel et du Web, les industries des matériels grand public destinés à l'information, au divertissement et à la communication.

Les sites du Web collaboratif sont au cœur du positionnement du Web comme une vaste place de marché électronique. Leur développement, loin de constituer une rupture dans l'histoire du Web, accompagne donc les transformations des modes de valorisation des sites et leur insertion dans les modes de promotion et de valorisation de différents produits de l'économie. Ils sont extrêmement bien placés pour collecter de la publicité, adresser des propositions commerciales, produire et vendre des informations marketing. Pour ce faire, ils ont besoin des contenus autoproduits et des discours de l'émancipation et de la créativité des usagers, bien que les contenus autoproduits ne jouent qu'un rôle indirect dans la valorisation de ces sites. Les sites du Web collaboratif tirent en effet peu de revenus de la vente directe de contenus aux consommateurs finaux. Ces contenus sont destinés :

- à attirer une masse d'internautes et ainsi à maximiser le trafic et donc les recettes publicitaires;
- à dévoiler les goûts et pratiques de consommation des internautes dans le domaine culturel et à partir d'extrapolation dans d'autres domaines, ce qui facilite le ciblage des publicités et des offres commerciales et la production d'information marketing.

Des millions d'internautes ont déposé des contenus qu'ils ont plus ou moins créés eux-mêmes, souvent mixés illégalement avec des contenus non libres de droits. Leurs motivations sont diverses : l'espoir d'être visionné par une grande masse d'internautes; d'être repéré par des agents artistiques et ainsi d'intégrer le monde professionnel ou la volonté d'échanger avec les membres de leur réseau social ou de leur parentèle. Quoi qu'il en soit, la masse de contenus mis en ligne, l'importance du trafic ainsi que les discours de l'émancipation et de la créativité forgeant la croyance en l'existence de l'utilisateur créatif voire artiste sont indispensables au fonctionnement de ces sites. Ces éléments se comprennent d'ailleurs dans une logique de cercle vertueux; plus il y a de contenus, plus le trafic est important, plus l'illusion d'être distingué ou reconnu comme créateur peut être forte et plus il est possible d'attirer des internautes, de recueillir des informations marketing les concernant et de leur proposer des publicités et des offres commerciales. Par ailleurs, les professionnels du Web collaboratif considèrent que les contenus culturels, musicaux en particulier, sont à la fois parmi les meilleurs révélateurs des pratiques de consommation des individus et de très bons supports pour promouvoir d'autres produits, voire faciliter leur achat. Ainsi, les contenus se trouvent de plus en plus insérés dans les cycles de production de produits d'autres domaines de l'économie.

Une certaine catégorisation de ces sites peut être proposée. Ils misent de façon différenciée sur la réalisation d'un trafic très important en particulier grâce à des contenus dont ils ne financent pas la production ou sur la mise en relations des internautes sur la base des affinités de leurs goûts, de leurs pratiques culturelles ou de consommation. You Tube parie plus sur la première stratégie tandis que les sites dits de réseaux sociaux, tel Facebook, choisissent plutôt la seconde. MySpace emprunte à ces deux options. Un autre type de sites dits collaboratifs se développe sans attirer autant l'attention des médias, ni même des universitaires. Ces sites ne misent pas prioritairement sur un trafic massif – ils sont peu connus – mais sur l'offre de fonctions de médiation :

- tri et catégorisation des contenus amateurs afin de permettre aux internautes d'opérer des sélections plus facilement que sur les grands sites ;
- promotion des contenus produits par les industries de la culture qui sont alors proposés en *streaming* aux internautes soit dans leur version achevée (et donc par ailleurs vendue) soit dans une version bêta à des fins de test marketing ;
- réalisation d'un travail éditorial afin que les contenus correspondent aux standards des contenus produits par les industries des contenus (scénarisation/ durée standard, etc.)
- exclusion des contenus non libres de droits ou posant des problèmes éthiques (contenus pornographiques, racistes, etc.).

Les enquêtes que nous avons réalisées révèlent que les modes de valorisation de ces sites sont multiples même si tous n'ont pas atteint l'équilibre financier. Les sites cherchent :

- à faire sponsoriser les contenus par de grandes marques, par exemple de boisson (Coca-Cola ou Pepsi) ou d'automobile ;
- à syndiquer leurs contenus notamment auprès des opérateurs de téléphonie mobile ;
- à inclure de la publicité dans les contenus destinés aux internautes qui cherchent des offres de produits audiovisuels de qualité professionnelle alternatifs à l'offre télévisuelle.

Au sein de ces sites le supposé « foisonnement » créatif cède la place à un strict encadrement des contenus dont les caractéristiques deviennent très proches de celles des contenus proposés par les industries de la culture. Il est d'ailleurs significatif que des acteurs

économiques, soit des industries de la culture, soit de la communication acquièrent certains de ces sites. Sony est ainsi le propriétaire de Crackle.

2. LES DISCOURS DE LA CRÉATIVITÉ LÉGITIMANT LA REMISE EN CAUSE DES ÉQUILIBRES SOCIOÉCONOMIQUES ET RÉGLEMENTAIRES

Les discours de la créativité des usagers et du développement des contenus amateurs apparaissent tels des éléments de légitimation de la remise en cause des cadres réglementaires et des équilibres socio-économiques des industries de la culture et de la communication. Là encore, ces discours sont antérieurs au développement du Web collaboratif et sont liés à la thématique plus générale des libres échanges entre individus permis par les réseaux. Ils trouvent un essor tout particulier au fur et à mesure du développement des échanges dits de pairs-à-pairs. Depuis la première moitié des années 2000, un discours de l'abondance informationnelle est développé. Selon des représentations du sens commun reprises par les discours publics et les instances de régulation, les consommateurs finaux peuvent accéder, de manière légale ou illégale, à nombre de contenus, « gratuitement » ou, du moins, à coût marginal nul. Le piratage de certains produits éditoriaux, musicaux, filmiques, logiciels et les discours répressifs qui l'entourent, concourent à ancrer l'idée selon laquelle les produits des industries de la culture et des médias, en économie de marché, sont largement accessibles et diffusés dans la société. Selon ces représentations, les caractéristiques des technologies contemporaines font que les biens informationnels sont des biens « collectifs⁵ ». De surcroît, il est affirmé que malgré la concentration, une concurrence existerait ou, du moins, que les offres des acteurs dominants seraient « contestables⁶ » par de nouveaux entrants et pourraient être détournées par les usagers. En somme, selon ces conceptions la grande accessibilité des produits des industries de la culture et de la communication est la conséquence incontournable et nécessaire de la « nature » technique des médias ou

5. Les biens collectifs présentent une caractéristique de non-rivalité (la consommation d'une quantité de produits par un individu donné ne diminue pas la quantité disponible pour les autres individus) et une caractéristique de non-exclusion (l'usage du bien ne peut pas être interdit même si le consommateur n'acquiesce pas de droit d'usage).

6. La contestabilité réside dans la possibilité d'offrir, de manière viable, une offre concurrente.

supports de diffusion contemporains. Il est maintenant affirmé par nombre de professionnels ou d'experts – cette affirmation devient un véritable lieu commun – que grâce au Web collaboratif jamais autant de contenus n'auraient été disponibles. Bien évidemment, ces discours n'opèrent pas de distinction entre les contenus, comme nous l'avons déjà signalé. La notion de contenu, qui renvoie à celle de contenant, exprime d'ailleurs très bien une idée d'homogénéité des produits qui se définissent d'abord comme des éléments circulant dans ces contenants et pas par rapport à des caractéristiques liées à la création ou à leurs usages. Ainsi, grâce aux TIC en général et maintenant au Web collaboratif en particulier, il apparaît que l'avenir des produits culturels n'est plus dans les industries de la culture mais bien dans ces supports émergents supposément aux mains des usagers créatifs. De cette façon, la liberté des échanges entre internautes, considérée comme une forme de marché supposément non marchande, est présentée comme un meilleur outil de développement des productions culturelles et d'élargissement des consommations que les politiques publiques et les actions des instances de régulation. La « théorie » de la longue traîne (*long tail*) peut être envisagée comme l'un de ces discours. Alors qu'on observe tendanciellement dans plusieurs filières des contenus une polarisation entre contenus *premium* et contenus à faible coût (Bouquillon, 2008), cette théorie développée par Chris Anderson⁷ suggère que les ventes des produits culturels laissés aux choix des consommateurs sur les dispositifs électroniques émergents, (à l'opposé des médias anciens où la logique de programmation est supposée dominer) seraient plus dispersées et ne seraient pas concentrées sur les seuls *hits*. Les produits culturels, et notamment ceux à faibles coûts, bénéficieraient ainsi d'une durée de vie accrue, tandis que des ressources nouvelles pourraient aller à la production de contenus originaux. Les vérifications empiriques ne valident pas cette théorie; elles tendent plutôt à l'invalider. Quoi qu'il en soit une nouvelle pierre est apportée à la construction de la croyance en un nouvel âge d'or des contenus.

On peut déduire de ces discours que la concentration n'entrave en rien l'abondance informationnelle et culturelle dont bénéficient les consommateurs; la concentration ne serait pas porteuse d'enjeux pour l'appropriation sociale des TIC et des productions des industries de la culture et des médias. Les TIC sont bien le gage de la concurrence. Les politiques de la concurrence qui consacrent, tant en Amérique du Nord qu'en Europe, une situation de grande concentration au sein des industries de la culture et de la communication sont ainsi exonérées de leurs responsabilités en matière de diversité culturelle et de pluralisme

7. Voir sur le site <thelongtail.com>.

de l'information puisque le fondement de l'une et de l'autre ne réside pas dans l'activité des acteurs industriels mais dans les échanges entre usagers créatifs. Notons d'ailleurs que dans le cas européen, la politique de la concurrence depuis la réforme de 2004 n'est officiellement fondée que sur des considérations économiques et ce afin d'être « scientifique ». Pour l'essentiel les questions dites non économiques, en particulier la diversité culturelle et le pluralisme de l'information, sont laissées aux bons soins d'autres institutions. Là encore, les discours sur la créativité contribuent à légitimer cette évolution.

Par ailleurs, certains acteurs économiques peuvent s'emparer de ces discours pour légitimer leur demande d'une remise en cause des politiques publiques, en particulier des politiques favorisant la production de contenus originaux. En France, ces politiques visent à soutenir la production et la diffusion des contenus, selon des modalités et à des degrés divers selon les filières. C'est au sein des domaines cinématographiques et audiovisuels que ces politiques sont parmi les plus anciennes et les plus importantes pour la production des contenus, notamment parce que les coûts de production unitaires sont en moyenne plus élevés dans ces filières que dans d'autres. Les diffuseurs audiovisuels hertziens, ainsi que les chaînes diffusées par le câble et le satellite, sont obligés de diffuser des produits originaux d'expression française et doivent également consacrer une part de leur chiffre d'affaires à des commandes de programmes auprès de producteurs indépendants. Or, les acteurs qui offrent des services audiovisuels sur d'autres supports, par exemple de la « vidéo à la demande » sur le Web, ne sont pas assujettis à ces obligations. Ils ne sont donc pas placés dans les mêmes conditions concurrentielles que les acteurs considérés comme relevant du domaine audiovisuel. Les TIC rendent très difficilement applicables les réglementations reposant sur des catégories prédéfinies d'acteurs, par exemple en fonction de l'appartenance à une filière ou de l'emploi d'une technologie particulière ou en référence à l'offre d'un produit précis. Néanmoins, là aussi, les TIC n'ont pas d'effets mécaniques qui empêcheraient notamment que ces réglementations soient étendues à d'autres acteurs. Par ailleurs, en France, en matière audiovisuelle, la concurrence exercée par les dispositifs émergents légaux vis-à-vis des diffuseurs est encore limitée. En fait, les diffuseurs audiovisuels tirent argument du déploiement d'offres sur les supports émergents pour demander un allègement d'une réglementation qui pour eux représente une charge financière significative et qui, de surcroît, les oblige à cofinancer et à diffuser des programmes, tels les films de cinéma, qui ne les intéressent plus guère car leur rapport coût/audience est jugé mauvais. Ils souhaiteraient pouvoir orienter leur programmation vers des grilles encore plus commerciales.

3. DISCOURS DE LA CRÉATIVITÉ ET PRODUCTION DE LA SOCIÉTÉ

Dans la première décennie du XXI^e siècle, en particulier sous l'impulsion d'acteurs industriels de la musique enregistrée, des discours présentent les usagers du Web qui échangent des fichiers comme des « usagers-délinquants » (Vandiedonck, 2007). Des législations très répressives sont adoptées dans différents pays, dont, en France en 2006, la loi sur les droits d'auteurs et les droits voisins dans la société de l'information. Ces législations imposent le respect des *Digital Rights Management* (DRM). Avec la montée en puissance des grands sites du Web collaboratif et le développement de jeux, tel Second Life, dont les modes de valorisation ne reposent pas de manière principale sur la vente de contenus aux internautes, ces stratégies et les réglementations qui les accompagnent sont remises en question. Certes, les DRM continuent à intéresser les producteurs de contenus qui trouvent ainsi moyen de se faire une place dans les nouveaux dispositifs, notamment au sein des sites du Web collaboratif. Les DRM sont alors un enjeu vis-à-vis des industriels de la communication et plus seulement des consommateurs. En revanche, les industries de la communication dont l'objet principal n'est pas de faire payer des contenus aux consommateurs finaux se présentent comme offrant un « cadre » pour que les usagers puissent développer leur créativité. L'un des responsables de Second life souligne d'ailleurs : « Nous ne sommes pas un média, nous ne vendons aucun contenu⁸. » Dans cette perspective, ces activités qui toutes, selon l'expression anglo-saxonne, permettent le développement des « *users-created contents* » ont intérêt à produire un autre discours sur l'individu qui n'est plus un coupable mais un créateur, un artiste. Au-delà des acteurs des dispositifs d'offre s'appuyant sur des contenus autoproduits, ces discours rencontrent l'intérêt d'autres industriels de la communication qui vendent des matériels ou des abonnements à des connexions quadruple ou triple *play* ou dont le financement repose sur la publicité, le courtage ou la vente d'informations marketing. La figure de l'individu a changé mais elle toujours aussi centrale. Le créateur de contenus peut d'ailleurs être présenté comme un citoyen actif, contrairement à l'utilisateur des médias qui est supposément « passif ». Par ailleurs Armand Mattelart (2007) rappelle combien les dispositifs d'observation des internautes s'intègrent dans une logique beaucoup plus générale de surveillance généralisée et globale.

8. LESTER, John. 2007. 8th annual meeting of the *Association of Internet Researchers*, Vancouver, 17-20 octobre.

Qu'il soit coupable ou créatif, selon les époques, l'individu est toujours au cœur des représentations de la société. Les discours sur la créativité et le Web collaboratif participent donc d'un mouvement général sur les individus en réseau qui construit et promeut la figure de l'individu comme atome de base des sociétés contemporaines. Alain Ehrenberg, commentant la mutation qui, selon lui, « reporte sur l'individu des responsabilités relevant auparavant de l'action publique », souligne que « nous sommes rentrés dans une société de responsabilité de soi : chacun doit impérativement se trouver un projet et agir par lui-même pour ne pas être exclu du lien, quelle que soit la faiblesse des ressources culturelles, économiques ou sociales dont il dispose » (Ehrenberg, 1995, p. 14-15). L'individu porteur de projet intéresse directement le capitalisme car c'est en particulier dans la consommation qu'il peut construire son identité, et singulièrement dans la consommation des produits des industries de la culture et de la communication. Cette représentation facilite également l'individualisation des problèmes sociaux et économiques. Dans cette perspective, ces problèmes sont d'abord des problèmes « individuels ».

Cet individu, dans ces discours, n'a d'ailleurs guère d'épaisseur sociale. Il est l'étalon-type du citoyen de la République globale du Web, Web 2.0 selon le discours présent, dont les caractéristiques socioéconomiques et socioculturelles ne sont guère interrogées. Dans cette société globale, il n'y a d'ailleurs, grâce aux vertus de l'échange, que des égaux. Bref, que les figures de l'individu s'inversent avec le temps peu importe tant qu'il est au centre de la société et tant qu'il existe par l'échange donc par le libre marché. Outre leurs enjeux industriels et notamment les conflits entre acteurs des contenus et les autres ou la volonté de ces acteurs de se protéger des réglementations anticoncentration, ces représentations visent à assurer la promotion d'un modèle de société reposant sur le modèle du marché autorégulateur décrit par Karl Polanyi (1944). On peut émettre la proposition selon laquelle l'importance contemporaine de la figure de l'individu correspond à une nouvelle phase de développement du marché autorégulateur⁹ depuis les années 1970 du fait des libéralisations et de la mondialisation. Dans cette perspective, la mise en avant de l'individu vise à légitimer un modèle de société où les bornes posées au marché autorégulateur depuis la fin du XIX^e siècle en Europe occidentale, et surtout après la Seconde Guerre mondiale, sont remises en question.

9. Karl Polanyi (1944) souligne que ce marché dit autorégulateur doit en fait beaucoup à l'État et que ses théoriciens, les penseurs libéraux de la première moitié du XIX^e siècle, puis par la suite ses partisans, se sont efforcés de naturaliser l'idée du marché autorégulateur.

Dans ce modèle de société où la dynamique repose sur les échanges interindividuels, donc sur la communication, les discours sur les individus usagers et producteurs de culture, d'information et de communication jouent un rôle crucial. Ils sont nécessaires à la légitimation des mutations sociales en cours.

CONCLUSION

On peut certes faire le constat banal que le Web collaboratif offre aux internautes des occasions soit d'expression directe et libre soit de découverte d'œuvres diverses non issues des mondes professionnels. Cependant, au-delà du seul niveau individuel, force est de constater que le Web collaboratif est totalement intégré au « système de l'industrie culturelle » selon l'expression des auteurs de l'École de Francfort malgré tous les discours de l'émancipation de l'univers marchand en général et des industries de la culture en particulier. Pour autant on aurait certainement tort de négliger les discours sur la portée émancipatoire du Web collaboratif tant ils jouent un rôle important dans les mutations en cours des industries de la culture et de la communication.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BOUQUILLION, Philippe. 2008. *Les industries de la culture et de la communication, les stratégies du capitalisme*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.
- EHRENBERG, Alain. 1995. *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy.
- JENKINS, Henry. 2006. *Convergence Culture: Where New and Old Media Collide*, New York et Londres, New York University Press.
- MATTELART, Armand. 2007. *La globalisation de la surveillance. Aux origines de l'ordre sécuritaire*, Paris, La Découverte.
- MIÈGE, Bernard, Patrick PAJON et Jean-Marie SALAÛN. 1986. *L'industrialisation de l'audiovisuel*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.
- POLANYI, Karl. 1993 [1944]. *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, trad. fr., Paris, Gallimard.
- REBILLARD, F., B. CAPEDOCHE, B. DAMIAN et N. SMYRNAÏOS. 2007. « La diversité dans les filières d'industries culturelles : les filières de la presse et de l'information », Rapport au Département des études, de la prospective et des statistiques, ministère de la Culture et de la Communication.
- VANDIEDONCK, David. 2007. « L'industrie de la musique recomposée », dans Philippe Bouquillon et Yolande Combès (dir.), *Les industries de la culture et de la communication en mutation*, L'Harmattan, Paris, p. 91-98.



Individualisme expressif ou délibération

Les ambiguïtés du Web 2.0 pour l'émancipation des internautes/citoyens

Nathalie Boucher-Petrovic

Sciences de l'information et de la communication à l'université Paris 13 (doctorante)

Yolande Combès

Sciences de l'information et de la communication à l'université Paris 13-MSH Paris Nord

Certains outils et médias numériques semblent donner aux individus les moyens de créer et de partager des contenus ; nous faisons ici plus particulièrement référence aux sites Internet de partage (photo, vidéo etc.), aux dispositifs de type « journalisme citoyen » et aux blogs. Ce phénomène, s'il rend l'expression de chacun possible (expressivisme), pose des questions nouvelles à ceux qui s'intéressent aux mutations de l'espace public et à la participation des citoyens. Ces dispositifs permettent-ils réellement la participation et l'émancipation de tous, la confrontation des opinions et la délibération, comme l'affirment les promoteurs de la société de l'information ? Telle sera la question à laquelle nous tenterons de répondre dans cet article. Nous préciserons auparavant ce que recouvrent les notions de Web 2.0, de journalisme citoyen et de blog.

Le Web 2.0 est une formule marketing inventée en 2004 qui désigne le Web deuxième génération. Pourtant, les technologies utilisées ne sont pas vraiment nouvelles et l'idée d'autoproduction et de partage est présente dès les débuts de l'Internet. Le Web 2.0 s'apparente plus à une évolution des usages qu'à une révolution des technologies (Le Deuff, 2006), et il faut dès à présent relever son ambivalence. En effet, alors que sont généralement mises en avant la participation des usagers créateurs de contenus et l'extension de l'expression et des échanges,

les dimensions négatives (dérives marketing, servuction¹, récupération des données personnelles, crédibilité de l'information...) restent souvent occultées. Le journalisme citoyen (terme populaire mais qui suscite de nombreux débats) repose d'un point de vue technique sur le fait de permettre à des internautes, non professionnels du journalisme, de contribuer à la production de l'information d'actualité (commentaires, analyses, critiques). Cela engendre une grande diversité de points de vue, l'objectif visé étant prioritairement une participation élargie des citoyens à l'espace public. On peut situer le journalisme citoyen dans la lignée des médias communautaires des années 1960-1970 et des médias participatifs des années 1970-1980 (Cardon et Granjon, 2003a). La mobilisation informationnelle dans la «galaxie altermondialiste» dans les années 1990-2000 encourage également l'expression des citoyens dans l'espace public et l'expertise (cf. ATTAC). Il s'agit d'une approche expressiviste qui consiste avant tout à libérer la parole individuelle, à favoriser l'affirmation des subjectivités, à revendiquer l'instauration de dispositifs de prises de parole ouvertes. Enfin, le blog (*Weblog*) est un dispositif de communication permettant aux internautes d'autoéditer des contenus (appelés billets, qui peuvent contenir du texte, des images, de l'audio ou de la vidéo). Ces billets sont classés de manière ante-chronodaté (des plus récents aux plus anciens), ils sont ensuite susceptibles d'être commentés par les lecteurs, ce qui fait des blogs un véritable dispositif de communication. Leur publication est simple et rapide (grâce aux services offerts par les plates-formes de blogs). Si l'on peut évoquer l'existence des premiers blogs dès 1993, ils ne seront nommés de la sorte qu'en 1997.

Quelles relations peuvent être établies entre ces nouvelles possibilités d'expression et la question de l'émancipation? Dans quelle mesure les tendances actuelles favorisant l'expression et la communication conduisent-elles à s'interroger sur l'ambiguïté de l'individualisme contemporain, et par conséquent sur le lien problématique entre individu et collectif? En quoi celui-ci renvoie-t-il à la question de l'émancipation contemporaine? Quelles limites rencontrent les possibilités émancipatrices, participatives et délibératives des dispositifs du Web 2.0? Nous tenterons de répondre successivement à ces différentes questions en montrant à la fois les opportunités et les ambivalences des dispositifs du Web 2.0 pour l'émancipation des internautes/citoyens.

1. Ce terme signifie que le service est en grande partie réalisé par l'utilisateur lui-même. Voir à ce sujet: EIGLIER, P. et E. LANGEARD (1987).

1. L'ÉMANCIPATION AUX PRISES AVEC L'INDIVIDUALISME CONTEMPORAIN

Si l'on définit l'émancipation comme un « arrachement individuel et collectif aux diverses formes d'oppression dans la conquête d'une autonomie individuelle et collective » (Corcuff, 2006), on peut considérer que « la galaxie altermondialiste » est susceptible d'être « le creuset d'une nouvelle forme d'émancipation pour le XXI^e siècle » (*idem*) qui se positionne à distance des grands mouvements émancipateurs modernes ; soit le mouvement républicain qui a émergé au XVII^e siècle, et le mouvement socialiste qui a pris forme au XIX^e siècle. L'altermondialisme s'inscrit donc dans une période postrépublicaine et post-socialiste tout en intégrant des composantes de ces traditions, et notamment les questions de citoyenneté, de volonté populaire, d'espace public, de laïcité et d'exigences démocratiques (tradition républicaine) et la question sociale (tradition socialiste). Alors que le processus historique de l'autonomisation/individuation du sujet (Dumont, 1983 ; Elias, 1991 ; Taylor, 1999) a permis une certaine émancipation et l'instauration d'un espace public dit « bourgeois » (Habermas, 1978), ce processus a également constitué « la voie privilégiée de la privatisation de ce même espace » (Moeglin, 2000), notamment par le biais des médias qui ont favorisé la conversion de citoyens exerçant publiquement leur raison en consommateurs ciblés par la publicité. L'autonomisation du sujet, parce qu'elle occasionne des tendances ambivalentes, constitue un des principaux défis pour favoriser l'émancipation au XXI^e siècle. En effet, l'individualisme contemporain se révèle contradictoire puisqu'il est à la fois oppresseur et émancipateur (Corcuff, 2006) : oppresseur du fait de l'affaiblissement du lien social et des formes d'action collective, des nouvelles « pathologies narcissiques » ou « tyrannies du je » (Lasch, 1979 ; Sennett, 1979 ; Ehrenberg, 1998), mais également émancipateur parce qu'il offre des marges de liberté et d'autonomie aux individus et permet la libération partielle d'anciennes tyrannies du « nous » (famille patriarcale, morales traditionnelles, normes religieuses, etc.) (Giddens, 1991 ; Dubet, 1994 ; Beck, 2001 ; De Singly, 2003, 2005 ; Corcuff *et al.*, 2005). Du point de vue de ces effets émancipateurs, certains auteurs ont avancé l'hypothèse de l'individualisme expressif. L'expressivisme, tel que l'a mis en lumière Charles Taylor² serait une des caractéristiques de l'individu contemporain référant à

2. Le philosophe canadien Charles Taylor a ainsi décrit « le tournant expressiviste » (« *the expressivist turn* ») qui advient à la fin du XVIII^e siècle dans son ouvrage : *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, 1992. Traduction française : *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Le Seuil, 1999.

une « identité réflexive » (Giddens, 1991) et à une « identité narrative » (Ricoeur, 1988). Or, cette tendance générale trouve dans l'Internet un nouveau terrain d'expression. Selon Laurence Allard (2005), l'individualisme expressif s'exprime dans certains usages de l'Internet, qui servent à subjectiver ce processus d'individualisation réflexive, formant au final une « culture sur mesure » développée dans une logique d'auto-programmation et d'automédiation culturelles. Cette logique contribue à l'émergence de nouvelles formes d'échanges qui s'établissent en contrepoint du régime industriel de production-diffusion des biens symboliques (médias de masse).

2. LE RAPPORT INDIVIDU-COLLECTIF ET LE DÉFI DE L'ÉMANCIPATION

Alors que nombre de discours exaltent « l'intelligence collective » (Lévy, 1994) à l'œuvre dans le « cyberspace », la figure d'un individu autonome et connecté aux autres par un réseau mondial, que devient le lien entre l'individu et le collectif ? La question du rapport de l'individu au collectif mérite en effet d'être réinterrogée dans cette conjoncture spécifique. Trois approches, qui concernent notre problématique, l'abordent de manière très différenciée : les discours sur la société de l'information, l'approche expressiviste et la démarche de l'éducation populaire. L'exposé de leur positionnement respectif nous permettra de montrer en quoi ce lien problématique entre individu et collectif renvoie directement à la question de l'émancipation contemporaine.

2.1. Les discours sur la société de l'information

Les idées avancées pour défendre la société de l'information mettent en avant l'utopie du village global, et s'appuient sur une conception déterministe qui considère les technologies d'information et de communication en réseaux comme des vecteurs de liens sociaux. Le cyberspace y est perçu comme un nouvel espace public mondial déterritorialisé qui échappe aux régulations et médiations traditionnelles (Mattelart, 2001). Cette représentation accompagne la réalisation d'un « capitalisme connexionniste » dont le réseau est à la fois le support et la métaphore. Les « êtres » valorisés dans ce « monde connexionniste » sont les médiateurs, la relation naturelle entre les êtres se définissant par la connexion. Ainsi, les propriétés relationnelles des êtres supplantent peu à peu leurs propriétés substantielles (Boltanski et Chiapello, 1999).

2.2. L'approche expressiviste

Cardon et Granjon (2003a, 2003b) ont identifié différentes formes de « mobilisations informationnelles » à l'intérieur de la galaxie altermondialiste, et plus particulièrement la critique « antihégémonique » et la critique « expressiviste ». Les différences se situent à la fois dans le type de critiques portées aux médias traditionnels et dans le type de contre-modèle qui leur est opposé. La critique « antihégémonique » s'attache à mettre en lumière le fonctionnement propagandiste des appareils idéologiques de la globalisation (médias) et appelle à la création d'un contre-pouvoir critique. La critique expressiviste est une critique de la globalisation des industries de l'information qui vise à encourager l'expression des citoyens et favoriser la participation élargie à l'espace public à travers les médias alternatifs et les nouveaux médias. Elle propose moins de réformer la communication de masse et le journalisme, que de libérer la parole individuelle et de promouvoir des systèmes qui ouvrent la possibilité d'une appropriation collective des médias. Elle se situe plus du côté de l'individualisme, de l'expression, de la multitude (Hardt et Negri, 2004 ; Virno, 2002), reposant la question du communautarisme et du morcellement de l'espace public.

2.3. La démarche de l'éducation populaire

Contrairement aux deux approches précédentes, l'éducation populaire renvoie à une longue tradition. En France³, elle est portée par des mouvements depuis le XIX^e siècle. D'une manière générale, la démarche de l'éducation populaire a pour objectif de donner les moyens aux « publics » visés de comprendre et d'agir dans la société, pour s'émanciper et ne pas la subir. Pour ce faire, elle défend l'universalisme et l'intérêt général au-delà des appartenances et des communautés : il s'agit de construire du « vivre ensemble », du lien social et une culture commune. De plus, la démarche de l'éducation populaire articule des dimensions habituellement séparées : individuelles et collectives, pratiques et théoriques. Cette démarche spécifique trouve dans les possibilités des dispositifs du Web 2.0 de nouveaux terrains d'intervention.

3. Dans cet article nous nous référons à la démarche de l'éducation populaire telle qu'elle est développée en France, mais certaines dimensions sont également présentes dans d'autres contextes nationaux, et notamment au Québec, au Brésil ou en Scandinavie. L'étude des enjeux contemporains de l'éducation populaire en France à travers les questions médiatiques fut l'objet de la thèse de doctorat en Sciences de l'information et de la communication de Nathalie Boucher-Petrovic (2008) à l'Université Paris 13.

En effet, à la différence des grands médias, ces dispositifs rendent possibles l'expression de chacun et favorisent des pratiques actives et partagées. Ainsi, dans le contexte actuel marqué par un espace public fragmenté, par une crise économique et sociale, par la remise en cause de la démocratie représentative et par l'impératif « d'éducation tout au long de la vie », le rôle de l'éducation populaire, comme démarche visant la participation des citoyens à un espace public commun et leur émancipation, se trouve réinterrogé à la fois par les nouvelles revendications (expression, participation, délibération) et par les nouveaux outils qui peuvent les servir.

Comment le rapport individu-collectif est-il appréhendé dans ces trois approches ? Les discours sur la société de l'information valorisent avant tout les liens techniques et informationnels en présupposant qu'ils produisent *de facto* des liens sociaux et du collectif (déterminisme technique), en niant l'épaisseur des ancrages culturels et sociaux (au sens anthropologique) et les médiations traditionnelles auxquelles ces discours opposent une utopie du village global virtuel dans lequel les individualités priment sur l'ordre social. La critique expressiviste mise pour sa part sur l'expression généralisée, voire le partage de points de vue différents, tout en privilégiant des cadres d'action et des modèles de société susceptibles d'ouvrir de nouvelles propositions d'émancipation dans lesquelles l'individualité ne serait pas étouffée par le « nous ». L'éducation populaire se caractérise quant à elle par une démarche émancipatrice conjuguant les dimensions individuelles et collectives, en revendiquant une posture d'autoformation ou de formation entre pairs. Certaines traditions privilégient l'émancipation individuelle et la promotion sociale, tandis que d'autres revendiquent une démarche de transformation sociale. En France, l'éducation populaire s'inscrit dans la tradition républicaine et socialiste qui a privilégié l'unité et la synthèse au détriment de la pluralité. Cette conception est directement interpellée par l'individualisme, le délitement du lien social, les communautarismes et au final par le morcellement de l'espace public.

3. INTERROGATIONS QUANT AUX POSSIBILITÉS ÉMANCIPATRICES, PARTICIPATIVES ET DÉLIBÉRATIVES DES DISPOSITIFS DU WEB 2.0

Au vu des analyses précédentes, il nous semble important de jeter un regard critique sur les ambivalences des dispositifs du Web 2.0 qui mettent en œuvre des logiques d'autoproduction, d'autopublication et de partage de contenus, et tendent à transformer les pratiques informationnelles et communicationnelles. Dans cet examen critique,

nous serons amenés à relativiser l'extension verticale de l'espace public (Ferry, 1989), la dimension délibérative des échanges dans les dispositifs du Web 2.0, et nous évoquerons enfin les dérives qui peuvent y être rattachées. Mais avant de relativiser les possibilités émancipatrices, participatives et délibératives de ces dispositifs, nous allons relever quelques éléments allant dans le sens de ces possibilités.

Peut-on réduire ces dispositifs à de simples interfaces permettant d'exposer son intimité et ses opinions, ou bien mettent-ils en lumière un nouveau champ de possibles au sein de l'Internet politique et citoyen, et plus largement au sein de l'espace public politique et médiatique? Si les blogs constituent des outils d'expression et d'auto-publication permettant de mettre en récit son identité, il faut également les considérer comme des dispositifs communicationnels et relationnels à part entière. Soulignons à cet égard leur grande diversité; la pratique du *blogging* a ceci de particulier de pouvoir se faire selon plusieurs registres. Ainsi, Dominique Cardon et Hélène Delaunay-Téterel (2006) ont établi un premier essai de typologie de ces différents registres en fonction de l'énonciation mise en œuvre et des liens entretenus avec le «public». Ils ont pu identifier quatre registres de communication: la communication des intimités (blogs intimistes), la communication continue (modèle du clan), les affinités électives (modèle de la communauté) et l'espace public critique. Ce dernier registre renvoie à une énonciation «citoyenne» recherchant la pluralité des points de vue et la discussion autour de l'actualité, les énonciateurs produisent généralement de la contre-information ou cherchent à mobiliser pour des causes spécifiques. Ces différentes catégories sont définies à l'intérieur de deux dimensions distinctes de l'espace public: la visibilité et la publicité. Ces chercheurs ont ainsi mis en avant deux phénomènes concomitants au sein de la blogosphère: l'extension du domaine de la visibilité publique (circulation, rencontres, visibilité des personnes) et l'extension du principe de publicité (prises de positions sur des objets publics, délibération et critique...). Selon leur analyse, les deux premiers registres de communication, soit la communication des intimités et la communication continue, s'inscrivent dans la visibilité, tandis que seuls les deux autres registres, soit les affinités électives et l'espace public critique, s'inscrivent dans un espace de publicité au sens habermassien (Habermas, 1978).

D'une manière générale, Dominique Cardon (2006) estime que l'Internet a permis l'élargissement du cercle des preneurs de parole à travers les sites d'autopublication, mais également à travers les médias alternatifs et le développement d'une blogosphère journalistique et politique. En effet, les blogs sont des outils investis par des acteurs

très différents, les sphères journalistiques et politiques s'en sont récemment emparé. Toujours selon ce chercheur, on peut observer une plus grande subjectivité et expressivité dans les formats médiatiques qui tendent à rendre moins formel le débat public («dans une certaine mesure et dans des arènes spécifiques»), l'Internet aurait également ouvert un espace pour des formes d'expertises publiques, portées par des individus ou des collectifs, qui apportent plus de factualité, d'informations et de vérifications dans une logique d'autorégulation collective. Enfin, cet auteur considère que ces espaces d'expression publique ouvrent de nouveaux formats de discussion, l'information publiée étant commentée, elle peut donner lieu à un travail collectif de mise en débat d'argumentation. Ces différentes particularités agiraient sur l'espace public «traditionnel», en le mettant en quelque sorte à l'épreuve.

Nous allons à présent apporter des éclairages qui vont nous permettre de relativiser les possibilités émancipatrices, participatives et délibératives des dispositifs du Web 2.0.

3.1. Nombre important des usagers passifs sur Internet et extension verticale de l'espace public

Une grande majorité des utilisateurs de Wikipédia ou de You Tube ne produit pas de contenus et se contente d'en consommer. De même, «l'autorégulation est essentiellement pratiquée par des catégories de "super utilisateurs" dont le pouvoir et le degré d'implication dépassent amplement ceux des simples participants. [...] le modèle éditorial de Wikipédia, initialement égalitaire et souvent considéré comme réticulaire et libre, connaît une hiérarchisation progressive et partielle de son fonctionnement et de son organisation afin de protéger son contenu. D'autre part, ce modèle, depuis sa création, est plus centralisé qu'il n'y paraît car les gros contributeurs qui sont relativement peu nombreux sont responsables de plus de 95% du contenu de l'encyclopédie» (Barbe, 2006, p. 1-4). Or comme le souligne Dominique Cardon, l'espace public de l'Internet privilégie les internautes productifs: «L'Internet ne connaît pas les silencieux. Pour y être présent et reconnu, bref légitime, il faut agir, contribuer, écrire, recommander, répondre. L'espace public de l'Internet offre toujours une prime aux agissants sur les internautes passifs» (Cardon, 2006).

3.2. Dimension délibérative des échanges sur le réseau Internet

D'abord parce que la diversité d'opinions ne suffit pas à susciter une délibération, qui nécessite la confrontation à des opinions diverses. Certains chercheurs ont aussi pu constater qu'une grande partie des sites Internet forment des constellations homogènes avec peu de liens vers d'autres espaces (idéologiquement différents) (Lev-On et Manin, 2006). Participe également à cet instinct grégaire, la propension des utilisateurs à s'exposer à des informations confortant leurs propres orientations idéologiques : « Cela montre que les actions intentionnelles des utilisateurs tendent, par leurs effets combinés, à éliminer les opinions adverses » (*idem*). Ce phénomène n'est toutefois pas propre à l'Internet, les chercheurs de l'École de Columbia l'avait déjà montré à propos des médias de masse : il s'agit du mécanisme de « l'exposition sélective ». Ces différents éléments conduisent à limiter la probabilité d'être confronté à des opinions adverses, et du même coup, à relativiser la dimension délibérative des échanges et les potentialités d'élargissement de la participation à l'espace public généralement attribuées aux dispositifs du Web 2.0.

Ensuite parce que l'Internet favorise aussi des formes d'échanges liés à des intérêts catégoriels (communautés) dans lesquels il s'agit moins de délibérer et d'argumenter, que de partager (un même intérêt, une même opinion). S'ajoute à cela qu'à l'inverse de la réception des médias de diffusion, les pratiques informationnelles et communicationnelles sur le réseau Internet se caractérisent notamment, par la possibilité (accrue) de sélectionner et de filtrer les informations, et de personnaliser ses sources d'informations selon ses intérêts et opinions, favorisant ainsi la construction d'un espace « sur mesure » correspondant à ses préférences (Sunstein, 2001).

Enfin, la focalisation sur l'individualité, l'intimité et l'expression individuelle tend à mettre de côté les enjeux sociopolitiques et la notion même d'intérêt général. Elle va à l'encontre des caractéristiques traditionnelles de la critique publique impliquant un travail de désingularisation et de distanciation (Boltanski, 1993). Au final, elle court-circuite les porte-parole traditionnels et met la critique publique en « régime d'impuissance » (Cardon et Heurtin, 1999). Ce processus renvoie à une vision atomisée de la société qui met en avant le primat de l'individu sur le groupe.

3.3. Liberté d'expression et meilleure circulation de l'information

Les phénomènes de rumeur, très développés dans le domaine du marketing viral (*buzz marketing*) et exacerbés par l'Internet, posent la question de la crédibilité de l'information. Comme le remarque Olivier Le Deuff (2007), le Web 2.0 tend en effet à substituer la popularité à l'autorité, et l'influence à la pertinence. Il faut également évoquer la dérive liée à la production bénévole de l'information, qui dans une société mettant l'information au centre des rapports de production, peut s'apparenter à une forme de travail gratuit (« *free labor* ») (Terranova, 2003). Sous couvert d'un discours louant l'ouverture du cercle des producteurs de l'information, discours nourri par un imaginaire de convivialité et de gratuité, l'interactivité des dispositifs du Web 2.0 et l'orientation centrée sur les usagers (mettre l'utilisateur au centre), se pose enfin la question de la récupération des données personnelles (notamment dans les dispositifs appelés « réseaux sociaux » de type MySpace ou Facebook). Le déplacement de l'offre vers la demande n'a cependant rien de nouveau : il s'agit d'une tendance forte du marketing.

3.4. Instrumentalisation des échanges délibératifs et les possibilités émancipatrices

Cette instrumentalisation peut concerner les dispositifs mis en place par les pouvoirs publics (pour la « participation des citoyens »). Mais l'on peut indiquer que les dispositifs du Web 2.0 sont également susceptibles d'être instrumentalisés par les acteurs politiques. Dans le sillage du modèle délibératif de l'espace public théorisé par Habermas, dans lequel la légitimité repose sur la discussion et l'accord intersubjectif de citoyens doués de raison, un paradigme de la démocratie délibérative semble s'être aujourd'hui imposé prônant une « troisième voie » qui conjuguerait l'opinion publique et la délibération. Beaucoup d'observateurs évoquent cependant à ce propos une tension entre les possibilités d'émancipation et les dangers de l'instrumentalisation, un contraste souvent saisissant entre les ambitions affichées et la réalité mise en œuvre, et la persistance des amalgames entre la délibération, la participation et la décision (Blondiaux et Sintomer, 2002).

CONCLUSION

Pourquoi avons-nous mis l'accent sur les rapports entre l'individuel et le collectif et sur la tension entre pluralité et universalisme pour traiter des ambiguïtés du Web 2.0 pour l'émancipation des internautes/

citoyens? De la même manière, Philippe Corcuff (2006) remarque que la galaxie altermondialiste essaie d'inventer de nouveaux modes d'action et de l'espace commun sans écraser la pluralité. Fonctionnant sur des modes de convergence et de coordination pour mener des actions concrètes, cette démarche s'inscrit en opposition avec les grandes idéologies politiques et les grands mythes fondateurs. *A contrario*, le vocabulaire républicain et socialiste a privilégié, depuis le XIX^e siècle, l'unité et la synthèse au détriment de la pluralité des points de vue et de l'expression des individualités. Cette rupture culturelle s'exprime notamment dans les usages du Web 2.0 dont nous avons cherché à appréhender à la fois les opportunités et les ambivalences pour l'émancipation. Or ces usages réactivent le mythe du village global porté par les promoteurs de la société de l'information, dont nous avons montré la propension à évacuer l'épaisseur du social et du politique et à nier les régulations et médiations traditionnelles. Les militants de l'éducation populaire défendent, quant à eux, l'universalisme et l'intérêt général au-delà des appartenances et des communautés, et revendiquent une démarche émancipatrice conjuguant les dimensions individuelles et collectives.

Cette controverse conduit à s'interroger sur les défis de l'émancipation dans un monde connexionniste. À cet égard, l'émergence des « nouveaux » médias pose des questions inédites quant à la production, à la circulation et à la réception de l'information dans l'espace public. Notre analyse a mis en évidence la nécessité de relativiser autant l'ampleur de l'extension verticale de l'espace public, que les possibilités émancipatrices et délibératives qui sont régulièrement attribuées à la diversité des points de vue et l'extension des échanges. L'individualisme expressif met certes en avant l'expression généralisée, la participation élargie à l'espace public, la pluralité des points de vue, mais comme nous l'avons vu, cette profusion et cette diversité ne suffisent pas à susciter une délibération. Nous avons également souligné que la libération de la parole et la production de contenus, permises par les dispositifs du Web 2.0, conduisent plus souvent au partage des mêmes opinions et des mêmes intérêts dans des espaces communautaires ou des espaces sur mesure construits à partir de modes de sélection, de filtrage et de personnalisation, qu'à la constitution d'un modèle délibératif de l'espace public. Nous avons enfin indiqué que l'instrumentalisation des échanges délibératifs, dans un contexte où la participation des citoyens est valorisée de manière plutôt consensuelle, accentue la persistance des amalgames entre délibération, participation et décision. D'une manière générale, nous avons montré la confusion entretenue et les liens problématiques entre l'expression généralisée/la participation/la délibération/et l'émancipation. Ce constat montre à quel point

la question du pouvoir ne peut être négligée comme elle a tendance à l'être dans l'approche « expressiviste » ou les discours sur la société de l'information. De même, ces deux approches tendent à mettre de côté l'intérêt général et la dimension collective, au profit d'une construction de l'identité et de l'individualité.

Ces différents éléments questionnent ceux qui défendent l'émancipation, et voient dans les outils et médias numériques de nouveaux outils pour la mettre en œuvre. Ils montrent la nécessité de considérer l'émancipation contemporaine comme un défi imposant de promouvoir une individualité sociale fabriquée dans et par les relations sociales et non pas isolée, l'autoproduction de son identité ne pouvant être le seul enjeu (Corcuff, 2005). En effet, pour « nombre d'auteurs libertaires comme pour Marx, l'émancipation se voulait indissociablement individuelle et collective » (Corcuff et Joshua, 2008). Or l'expressivisme et les discours sur la société de l'information ne reposent pas sur la prise en compte de la complexité du processus de refondation du rapport autonomie de l'individu/construction collective. Le détour par l'éducation populaire a permis de mettre en lumière, au-delà des utopies et apparences, cette complexité et la nécessité de conjuguer ces dimensions. Alors que le secteur de l'éducation populaire français connaît actuellement une recomposition et une réinterrogation de son projet historique à la lumière des enjeux contemporains liés au monde connexionniste (Boucher-Petrovic, 2008), la question de l'émancipation demeure une finalité essentielle de ce mouvement.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALLARD, L. 2005. « Express Yourself 2.0! Blogs, pages perso, fansubbing... : de quelques agrégats technoculturels ordinaires à l'âge de l'expressivisme généralisé », dans E. Mace et E. Maigret (dir.), *Penser les médiacultures. Nouvelles pratiques et nouvelles approches de la représentation du monde*, Paris, Armand Colin/INA, p. 145-172.
- BARBE, L. 2006. « Les médias participatifs : des modèles éditoriaux émergents sur Internet. Les exemples d'Agoravox et de la Wikipédia francophone », *Colloque international sur les mutations des industries de la culture, de l'information et de la communication*, MSH Paris Nord, Saint-Denis, France, septembre 2006, 7 p.
- BECK, U. 2001. *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier.
- BLONDIAUX, L. et Y. SINTOMER. 2002. « L'impératif délibératif », *Politix*, vol. 15, n° 57, Démocratie et délibération, Hermès Science Publications, p. 17-35.
- BOLTANSKI, L. et E. CHIAPELLO. 1999. *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.

- BOLTANSKI, L. 1993. *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*. Paris, Métailé.
- BOUCHER-PETROVIC, N. 2008. *La référence à la société de l'information dans les milieux de l'éducation populaire français: levier de la réactualisation d'un projet centenaire?* Thèse de doctorat en Sciences de l'information et de la communication, Université Paris 13.
- CARDON, D. 2006. «La blogosphère est-elle un espace public comme les autres?», *Transversales Sciences Culture*, 26 mai 2006. En ligne: <grit-transversales.org/dossier_article.php3?id_article=100>.
- CARDON, D. et H. DELAUNAY-TÉTEREL. 2006. «La production de soi comme technique relationnelle. Un essai de typologie des blogs par leurs publics», *Réseaux*, vol. 24, n° 138, Les blogs, Hermès Science Publications, p. 15-71.
- CARDON, D. et F. GRANJON. 2003a. «Les mobilisations informationnelles dans le mouvement altermondialiste», *Actes du Colloque du GERMM: Les mobilisations altermondialistes*, 3-5 décembre 2003, Paris, 26 p.
- CARDON, D. et F. GRANJON. 2003b. «Peut-on se libérer des formats médiatiques? Le mouvement altermondialisation et l'Internet», *Mouvements*, n° 25, Seattle, Florence, Porto Alegre: l'autre mondialisation, p. 67-73.
- CARDON, D. et J.P. HEURTIN. 1999. «La critique en régime d'impuissance. Une lecture des indignations des auditeurs de France-Inter», dans F. Bastien et E. Neveu (dir.), *Espaces publics mosaïques. Acteurs, arènes et rhétoriques, des débats publics contemporains*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 85-119.
- CORCUFF, P. 2005. «Le pari démocratique à l'épreuve de l'individualisme contemporain», *Revue du Mauss*, 2005/1, n° 25, Malaise dans la démocratie, p. 65-78.
- CORCUFF, P. 2006. «Réinventer l'émancipation au XXI^e siècle», *Le Mensuel de l'université*, n° 2, janvier-février 2006. En ligne: <www.lemensuel.net/Defis-pour-reinventer-l.html?artsuite=0>.
- CORCUFF, P., J. ION et F. DE SINGLY. 2005. *Politiques de l'individualisme. Entre sociologie et philosophie*. Paris, Textuel.
- CORCUFF, P. et S. JOSHUA. 2008. «Les individus, enjeu politique», *Le Monde*, 24 janvier 2008, p. 18.
- DE SINGLY, F. 2003. *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*, Paris, Armand Colin.
- DE SINGLY, F. 2005. *L'individualisme est un humanisme*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- DUBET, F. 1994. *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil.
- DUMONT, L. 1983. *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil.
- EHRENBERG, A. 1998. *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob.
- EIGLIER, P. et E. LANGEARD. 1987. *Servuction: le marketing des services*, Paris, McGraw Hill.
- ELIAS, N. 1991. *La société des individus*, Paris, Fayard.

- FERRY, J.M. 1989. «La transformation de la publicité politique», *Hermès*, n° 4, Le nouvel espace public, CNRS Éditions, p. 15-26.
- GIDDENS, A. 1991. *Modernity and Self Identity. Self and Society in the Late Moderne Age*. Cambridge, Polity Press.
- HABERMAS, J. 1978, 1^{re} éd. 1962. *L'espace public: archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot. Titre original: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*.
- HARDT, M. et A. NEGRI. 2004. *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, New York, Penguin Press.
- LASCH, C. 1979. *La culture du narcissisme*, Paris, Climats/Sisyphé.
- LE DEUFF, O. 2006. «Le succès du Web 2.0: histoire, techniques et controverse», *Archives Sic*, 26 novembre 2006, 12p. En ligne: <archivesic.ccsd.cnrs.fr/docs/00/13/35/71/PDF/Web2.0.pdf>.
- LE DEUFF, O. 2007. «Fluxuat nec mergitur: comment ne pas sombrer dans les environnements mouvants? Du Web 2.0 à Second life...», *Rencontres Formist ENSSIB*, juin 2007. En ligne: <babel.enssib.fr/document.php?id=1089>.
- LEV-ON, A. et B. MANIN. 2006. «Internet: la main invisible de la délibération», *Esprit*, n° 324, mai, p. 195-212.
- LEVY, P. 1994. *L'intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*, Paris, La Découverte.
- MATTELART, A. 2001. *Histoire de la société de l'information*, Paris, La Découverte.
- MOEGLIN, P. 2000. «Du mode d'existence des outils pour apprendre», *Les enjeux de l'information et de la communication*, 2000, 15p. Grenoble. En ligne: <w3.u-grenoble3.fr/les_enjeux/2000/Moeglin/Moeglin.pdf>.
- RICOEUR, P. 1988. «L'identité narrative», *Esprit*, nos 7/8, Paul Ricoeur, juillet, p. 295-304.
- SENNETT, R. 1979. *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil.
- SUNSTEIN, C. 2001. *Republic.com.*, New Jersey, Princeton University Press.
- TAYLOR, C. 1999. *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Le Seuil. Titre original: *Sources of the Self. The Making of Modern Identity* (Harvard University Press, 1992).
- TERRANOVA, T. 2003. «Free Labor: Producing Culture for the Digital Economy», *Electronic Book Review*. En ligne: <www.electronicbookreview.com/thread/technocapitalism/voluntary>.
- VIRNO, P. 2002. *Grammaire de la multitude. Pour une analyse des formes de vie contemporaines*, Montréal/Paris, Conjonctures/Éditions de l'Éclat.



Économie et culture

Pour une nécessaire émancipation face aux idées reçues

Marc Ménard

*École des médias et Groupe de recherche interdisciplinaire sur l'information,
la communication et la société (GRICIS), Université du Québec à Montréal*

Pour peu que l'on confronte un économiste traditionnel à un problème nécessitant une quelconque forme d'émancipation, il y a de fortes chances pour qu'il réponde que ce type de problème devrait normalement se résoudre par le libre jeu des forces du marché, vecteur essentiel d'atteinte des libertés individuelles. Cette vision strictement centrée sur le pouvoir infaillible du marché risque toutefois d'aboutir à une conception du monde particulièrement étriquée. Et plus encore, nous semble-t-il, lorsqu'on l'applique au domaine culturel. C'est ainsi qu'un chercheur québécois pouvait affirmer sans broncher, dans un colloque tenu il y a une dizaine d'années: «[...] les économistes ne font pas de distinction entre Luciano Pavarotti et Céline Dion, ni entre un film d'art de Win [sic] Wenders *Les ailes du désir* et *Rambo II*¹». Affirmation pour le moins étonnante. Comme si un bien culturel n'était qu'une marchandise comme les autres, comme si la nature du bien culturel n'avait aucune incidence, ni sur sa production, ni sur sa consommation.

Cette question est à la fois plus vaste et plus profonde qu'il peut le sembler à prime abord, puisqu'elle touche notre façon d'analyser l'ensemble des relations économiques entre êtres humains aussi bien que des enjeux politiques comme les négociations ayant abouti à l'accord de l'UNESCO sur la diversité des expressions culturelles. Car

1. Martin (1996), p. 13.

la vision économique néoclassique est non seulement dominante, même dans le domaine culturel, elle est également fort contraignante et limitative.

L'émancipation relève forcément d'une volonté de s'affranchir, de se libérer d'une quelconque tutelle, de rompre avec des contraintes morales, sociales ou intellectuelles. C'est pourquoi la question de l'émancipation, en tant qu'économiste peu orthodoxe spécialisé dans le domaine culturel, me semble d'abord renvoyer à notre capacité de s'affranchir des idées reçues, et en particulier des préceptes de la théorie néoclassique dominante. Comme l'affirmait Keynes dans la préface de la première édition anglaise de la *Théorie générale*: «La difficulté n'est pas de comprendre les idées nouvelles, elle est d'échapper aux idées anciennes».

Voyons donc d'abord, brièvement, comment l'économie standard en est venue à traiter la culture comme n'importe quel autre bien.

1. L'ANALYSE ÉCONOMIQUE DOMINANTE

Chez Adam Smith, le père de l'économie moderne, l'analyse économique prend la forme d'une justification de l'ordre social fondé sur la recherche des intérêts individuels. La «main invisible» est garante de l'harmonie universelle, la liberté naturelle s'exerçant par l'intermédiaire du marché. C'est dans la foulée des écrits de Smith, et par l'examen du déroulement de la révolution industrielle, que naît l'économie politique «classique» (Say, Ricardo, Malthus, J.S. Mill), laquelle aboutit à des conclusions libérales affirmées.

Pour David Ricardo, en particulier, c'est le libre jeu des marchés, c'est-à-dire de l'offre et de la demande, qui assure l'équilibre : équilibre économique, équilibre entre les trois classes de la société (propriétaires fonciers, possesseurs de capitaux et travailleurs) et équilibre entre les nations, par le jeu des coûts comparatifs² et de la spécialisation.

Mais les classiques considéraient que seule la production de biens matériels pouvait enrichir la nation. Ainsi, pour Smith, le travail est la mesure réelle de la valeur des choses. Mais il qualifiait d'improductif le travail qui «[...] ne se fixe ni ne se réalise sur aucun objet ou chose

2. Telle que formulée par Ricardo, la loi des coûts comparatifs affirme que chaque nation vend aux autres les biens pour lesquels les coûts relatifs nationaux sont plus faibles qu'à l'étranger et elle achète aux autres les biens pour lesquels les coûts relatifs nationaux sont plus élevés qu'à l'étranger.

qui puisse se vendre³». Parmi les travailleurs improductifs, il incluait les domestiques, fonctionnaires, ecclésiastiques, gens de loi et médecins, de même que les gens de lettres, comédiens, farceurs, musiciens, chanteurs et danseurs d'opéra. Car «[...] leur ouvrage à tous, tel que la déclamation de l'acteur, le débit de l'orateur ou les accords du musicien, s'évanouit au moment même qu'il est produit⁴».

De même, pour Ricardo, les problèmes que doit résoudre l'économie politique ont trait à des phénomènes qui se situent dans la sphère de la production et de la distribution des biens matériels reproductibles. Or :

Il y a des choses dont la valeur ne dépend que de leur rareté. Nul travail ne pouvant en augmenter la quantité, leur valeur ne peut baisser par suite d'une plus grande abondance. Tels sont les tableaux précieux, les statues, les livres et les médailles rares, les vins d'une qualité exquise [...] Ils ne forment cependant qu'une très petite partie des marchandises qu'on échange journellement [...]. Quand donc nous parlons des marchandises, de leur valeur échangeable, et des principes qui règlent leur prix relatif, nous n'avons en vue que celles des marchandises dont la quantité peut s'accroître par l'industrie de l'homme⁵.

Les classiques, sur la base de ces constats, considéraient donc les biens culturels comme une exception à leur théorie de la valeur, laquelle stipulait que la valeur d'un bien reproductible dépend de la quantité de travail incorporée dans ce bien.

Les théories marginalistes (Menger, Jevons et Walras, toutes trois produites au début des années 1870), fondement et point de départ des théories néoclassiques, amenèrent un changement de perspective majeur dans l'approche économique. On abolit la distinction entre biens matériels et biens immatériels, en spécifiant que la valeur des biens et services vient de leur utilité telle que perçue par les consommateurs, peu importe qu'ils résultent d'un travail productif ou improductif. On passait donc d'une base de la valeur qui se voulait objective (la valeur travail) à une base subjective (l'utilité perçue) ayant sa source dans les préférences de chacun (Martin, 1996). De ce point de vue, seuls les utilisateurs des biens, par leur disposition à payer ou à être taxés, peuvent déterminer leur valeur.

3. Smith (1776) cité par Denis (1983), p. 200.

4. *Ibid.*

5. Ricardo (1817), p. 14.

La théorie néoclassique, qui deviendra au cours du xx^e siècle de plus en plus abstraite, formalisée et mathématisée, veut faire de l'économie une science positive, une science de la rationalité économique. Elle se fonde sur le modèle smithien de l'*homo œconomicus* et repose sur les principes d'équilibre général et d'interdépendance de tous les prix. On suppose que le consommateur est rationnel. Ses goûts sont stables, il est capable d'ordonner ses choix et de prendre en compte les contraintes relatives à son revenu. L'utilité (soit la satisfaction) qu'il retire de la consommation d'une unité supplémentaire d'un bien (l'utilité marginale) est censée diminuer avec la quantité consommée de ce bien. Tant que l'utilité marginale d'un bien sera supérieure à son coût marginal, le consommateur en consommera une unité supplémentaire. En situation optimale, l'utilité marginale est égale au prix. De la même façon, le producteur cherche à maximiser son profit. Il produira une unité supplémentaire d'un bien tant que son coût marginal sera inférieur au prix. Pour atteindre la situation optimale, il fixera donc le prix à l'égal du coût marginal.

Les raffinements théoriques furent évidemment nombreux au cours du dernier siècle, visant notamment à tenir compte de certaines incohérences gênantes. Alfred Marshall (1890), déjà, note l'existence d'effets sur les agents économiques non consommateurs directs d'un bien, ce qu'on appelle aujourd'hui les externalités, qui peuvent être positives ou négatives. Pour s'en tenir à des approches plus récentes et souvent utilisées dans le domaine culturel, signalons également les travaux de Lancaster (1966) et de Becker et Stigler (1977). Le premier, au lieu de considérer les biens comme objets d'utilité, estime, avec sa « nouvelle théorie du consommateur », que l'utilité dérive des propriétés ou caractéristiques des biens, qu'il suppose mesurables objectivement. Quant à Becker et Stigler, ils ont analysé la consommation de biens, comme les biens culturels, pour lesquels le désir ne s'assouvit pas avec la consommation (*addictive goods*). Selon eux, le consommateur produit sa satisfaction à partir d'*inputs*: temps, capital humain et biens marchands.

La majorité des économistes adhèrent encore, de nos jours, au corpus général néoclassique, renouvelé ou non, ce qui implique un appui au credo de la régulation efficiente du marché et d'une intervention minimale de l'État. Dans ce cadre d'analyse, les produits culturels sont traités comme tout autre bien. Le marché assujettit donc tous les biens, culturels ou non, aux mêmes forces de l'offre et de la demande: Pavarotti, Céline Dion ou une paire de bottes, aucune différence. Les caractéristiques des produits culturels, qui prévalent en

tout temps dans un marché donné, peuvent donc être simplement expliquées, dans cette optique, comme un facteur de la demande des consommateurs (Venturelli, 2001).

Si cette vision économique est largement dominante, surtout dans le monde scientifique anglo-saxon (pour s'en convaincre, il suffit de feuilleter une revue comme le *Journal of Cultural Economics*), elle n'en demeure pas moins hautement discutable. À cet égard, trois questions nous semblent cruciales.

D'abord, le bien culturel est-il une « bonne » marchandise, au sens néoclassique du terme ? Ensuite, la maximisation de l'utilité représente-t-elle vraiment le comportement usuel du consommateur ? Et, enfin, la maximisation des profits représente-t-elle vraiment le comportement typique de l'entrepreneur culturel ?

C'est par le biais de ces trois questions que nous allons examiner la validité de l'économie néoclassique pour l'analyse du domaine culturel.

2. LA CULTURE, UNE « BONNE » MARCHANDISE ?

Une marchandise typique, c'est-à-dire pour laquelle le fonctionnement du marché concurrentiel est efficace, doit posséder trois propriétés : 1) l'exclusion (ses propriétaires peuvent facilement et à faible coût empêcher d'autres personnes de l'utiliser ou d'en jouir sans leur permission); 2) la rivalité, ou appropriation (si je l'utilise maintenant, personne d'autre ne peut le faire); 3) la transparence (les acheteurs doivent savoir ce qu'ils achètent – *what you see is what you get*) (De Long et Froomkin, 2000; Varian, 1998).

Dans une économie « smithienne » – le monde de l'agriculture, des mines et des métaux, de la grande industrie productrice de biens manufacturés, bref, dans un monde de biens physiques rares – il est légitime de juger que l'économie de marché décentralisée fait un assez bon travail pour produire le maximum de bien-être économique, en autant que la distribution initiale de la richesse est satisfaisante. Parce que les biens, dans ce monde, peuvent être soumis à l'exclusion et à la rivalité, en plus d'être relativement transparents, puisqu'ils sont homogènes.

Mais la culture n'est pas une marchandise de cette sorte. En effet, les biens culturels sont des biens d'expérience : il faut les expérimenter – les consommer – pour en connaître la valeur. Ils sont également des biens d'information : ce sont des biens immatériels que l'on peut

potentiellement numériser, donc reproduire à l'infini. De ce fait, les biens culturels possèdent trois caractéristiques qui les différencient des autres marchandises et posent de sérieux problèmes au marché concurrentiel :

1. Un bien culturel est infiniment reproductible et infiniment expansible. Sa consommation ne le détruit pas et il ne s'use pas, au contraire des autres biens durables ou non durables. Chaque unité d'un bien culturel, au contraire, est conçue pour être utilisée de façon répétée par plusieurs personnes, sa valeur s'accroissant ainsi avec chaque usage.
2. Il existe une incertitude fondamentale quant à la valeur d'usage du bien culturel : on ne connaît pas la valeur d'un bien culturel avant de l'avoir consommé, puisqu'il s'agit d'un bien d'expérience. De plus, cette valeur est susceptible d'évoluer avec le temps. Les consommateurs ne possèdent donc pas les moyens adéquats pour signaler correctement leur demande et l'intensité de cette demande, si bien que l'offre ne correspond pas à la demande.
3. La structure de coût des biens culturels (coût fixe de production élevé et non récupérable et coût de reproduction très faible) favorise des rendements croissants, c'est-à-dire que le coût moyen décroît avec la hausse des ventes. Dans ce contexte, les « gagnants » accaparent rapidement une part de marché disproportionnée (phénomène des *block-busters*, *best-sellers*, *tubes...*), créant des marchés que certains auteurs ont qualifiés de *winner-take-all* (Frank et Cook, 1995). Il y a une tendance, donc, à la formation d'un monopole ; un monopole forcément limité et temporaire, mais un monopole tout de même.

Ces caractéristiques transgressent les trois conditions essentielles d'un marché efficient (exclusion, rivalité et transparence), ce qui explique que les producteurs de biens culturels adoptent des comportements concurrentiels fort différents de ceux postulés par la théorie néoclassique⁶.

Que l'absence d'exclusion, de rivalité ou de transparence pose des problèmes au bon fonctionnement de la main invisible n'est pas un constat nouveau. L'analyse du problème de la transparence fait l'objet d'une subdivision entière de l'économie depuis des décennies, soit l'économie de l'information imparfaite. L'absence de rivalité est

6. En particulier la différenciation des produits, la discrimination des prix et la multiplication des versions, comme nous le verrons plus loin.

à la base de la théorie des biens collectifs et des monopoles naturels. Et l'analyse de l'impact d'une difficile exclusion est au cœur de l'analyse économique de la recherche et du développement. Mais le point focal de toutes ces analyses a toujours été de dépasser ou de contourner les imperfections, les frictions du marché: autrement dit, comment transformer une situation où le laissez-faire est en échec en une situation où la main invisible fonctionnera relativement bien? C'est une stratégie qui peut faire du sens tant que l'intervention se limite à quelques domaines restreints de l'économie et qu'il suffit d'implanter un nombre limité de programmes gouvernementaux ou de dispositifs légaux pour parvenir à « mimer » la main invisible. Mais si la friction devient la machine, là on a un sérieux problème (Varian, 1998). Or, dans un monde où les technologies de l'information, les biens culturels et le savoir sous toutes ses formes prennent une place grandissante, la friction devient particulièrement difficile à soutenir.

Situation d'autant plus problématique que les biens culturels possèdent une autre caractéristique qui les distinguent tout à la fois des autres biens d'expérience (vins, fromages fins, parfums...) et des autres biens d'information (logiciels, par exemple): il s'agit également de biens symboliques, c'est-à-dire qu'ils sont porteurs d'identité, de valeurs et de sens. Un bien culturel est donc non seulement porteur d'une valeur économique, mais également d'une valeur symbolique. Ou, pour reprendre les termes de Bourdieu (1977), d'un capital économique et d'un capital symbolique. Une œuvre culturelle résulte donc d'une combinaison de capital symbolique et économique, ce qui lui permet de disposer d'une certaine autonomie, de se différencier des autres. D'où, incidemment, cette valorisation grandement aléatoire sur le marché, le succès n'étant jamais garanti, ni prévisible. Or, c'est précisément du caractère symbolique du bien culturel que naît, pour le consommateur, la valeur de ce bien, et non pas de caractéristiques et qualités objectives qui fondent son utilité. Évaluation d'autant plus complexe que le consommateur doit posséder le savoir et les capacités nécessaires au décodage du système symbolique des œuvres (leur langage), ce qui nécessite du temps, de l'apprentissage et une capacité de distanciation face à ces œuvres. Bref, la formation de la valeur d'usage des biens culturels est un processus complexe, à la fois individuel et collectif, qui intègre des effets d'apprentissage tout en étant fortement influencé par des systèmes d'intermédiation formels et informels.

Le regard que porte le consommateur sur un bien culturel est donc fortement défini par ses propres valeurs, sa place dans la société, son réseau d'intermédiations... Se contente-t-il vraiment, alors, de maximiser son utilité dans ses décisions de consommation ?

3. LA MAXIMISATION DE L'UTILITÉ DU CONSOMMATEUR

L'économie moderne a développé un modèle de comportement du consommateur qui ne tient pas compte des facteurs psychologiques. L'*homo œconomicus* prend des décisions rationnelles, sans émotion. Il compare les coûts et l'utilité anticipée des différentes options devant lui, et il choisit celle qui lui permet de retirer le plus grand bénéfice. On prend pour hypothèses que ses décisions sont pleinement rationnelles, qu'elles sont basées sur une volonté sans faille et que ses actions ne sont guidées que par son propre intérêt. Bref, l'*homo œconomicus* est un parfait égoïste qui se contente d'opérer à l'infini des analyses coûts-bénéfices sans tenir compte de l'utilité des autres.

Cette façon de voir a été critiquée de façon croissante au cours des dernières décennies, en particulier par des auteurs qui ont tenté d'intégrer des aspects psychologiques dans le modèle de comportement du consommateur, à la fois théoriquement et expérimentalement.

Selon Frey et Benz (2002), de nombreux travaux dans le domaine de l'économie du comportement (*behavioural economics*) permettent de comprendre que la faiblesse explicative de l'approche traditionnelle du consommateur découle de trois facteurs.

Premièrement, au contraire de ce qui est postulé par la théorie néoclassique, la rationalité des individus est limitée. Ce qui s'explique par les limites cognitives des individus dans le traitement de l'information, par des problèmes de maîtrise de soi (incapacité à maintenir des objectifs de long terme en succombant à la gratification immédiate) et par les contraintes qu'engendrent les émotions (les comportements liés à l'impulsivité, en particulier).

Deuxièmement, l'égoïsme est également limité. La plupart des gens, en effet, agissent souvent de façon non égoïste, parce qu'ils respectent des normes sociales comme l'équité, la réciprocité ou l'altruisme. Bref, les gens vivent en société et leurs comportements sont affectés par les règles, les normes et les valeurs de cette société. Ils peuvent aussi être influencés par une motivation intrinsèque, liée par exemple à une volonté d'«accomplissement» de soi, laquelle peut s'opposer à une motivation extrinsèque comme l'évolution des prix et des salaires relatifs, seul élément pris en compte par la théorie standard. Ou bien encore, ils peuvent agir en fonction de l'image qu'ils se font d'eux-mêmes, c'est-à-dire de leur identité.

Troisièmement, le concept d'utilité lui-même a des limites. Pour que l'utilité puisse être reflétée dans les choix réels, en effet, il faut que les individus soient parfaitement bien informés des solutions de

rechange existantes, qu'ils construisent des anticipations correctes concernant les conséquences de leurs actes et qu'ils poursuivent leurs propres buts de façon logique et cohérente. Ce qui, dans la réalité, est évidemment très problématique⁷.

Du fait de ces limites, la vision économique standard rend difficilement compte des comportements réels des consommateurs. De telles difficultés sont encore plus importantes, nous semble-t-il, dans le domaine culturel, où l'émotivité, l'impulsivité, la motivation intrinsèque et l'image de soi jouent un rôle souvent déterminant dans l'acte de consommation.

À cet égard, les spécialistes du marketing nous apportent un point de vue intéressant. Partant du constat que les processus décisionnels des consommateurs portent sur la nature et la façon dont les informations sont perçues et utilisées, la fameuse triade de base du marketing pose que ces processus sont influencés par l'individu, le produit (ses caractéristiques ou qualités) et la situation (les variables environnementales).

Or ce qui caractérise et particularise chaque individu, selon Nantel (s.d.), ce sont quatre éléments :

1. Son implication envers le produit, laquelle est fonction de son intérêt et du risque (fonctionnel, économique, psychologique et social) associé à sa consommation : plus le risque lui paraîtra élevé, plus son implication sera grande.
2. L'expérience qu'il possède dans l'utilisation du produit : plus son expérience sera grande, plus le processus décisionnel sera court.
3. Sa personnalité, soit la conjugaison de différents traits de caractère, parmi lesquels sa relation par rapport aux autres pourrait s'avérer essentielle : tend-il à agir selon ses propres dispositions ou plutôt en conformité avec le comportement des autres ?
4. Les bénéfices attendus de sa consommation, lesquels sont loin de pouvoir être appréhendés par une conception strictement utilitariste, puisque les éléments de valeur recherchés par un individu peuvent tout aussi bien être la détente, le divertissement,

7. Notons que cette argumentation de Frey et Benz (2002) sur les limites du concept de l'*homo œconomicus* n'est pas qu'analytique mais qu'elle s'appuie aussi sur une abondante littérature empirique.

le rêve, la curiosité, l'acculturation, l'acquisition de connaissances ou d'informations factuelles, voire le désir d'être surpris, choqué, désorienté.

Les processus décisionnels sont donc multiples et peuvent être caractérisés, selon Nantel, par des comportements types qui relèvent de l'attitude (le domaine des inconditionnels et des fans), de processus cognitifs (soit l'acquisition de connaissances permettant d'évaluer les caractéristiques ou qualités du produit en regard des bénéfices recherchés), de processus sous-contractés (c'est-à-dire la délégation du processus cognitif à d'autres, par imitation, recommandation ou déférence-conformité), de processus affectifs (lorsque l'achat est fonction d'une expérience donnant lieu à une gratification hédonique), de l'habitude (décisions rapides et routinières), ou de l'achat impulsif (stimulé par des artifices qui poussent à la consommation, comme l'emplacement, la couleur, les rabais, etc.).

De ce point de vue, on peut donc repérer une variété de groupes types de consommateurs, ou si on préfère des segments de marché, que le producteur culturel aura avantage à connaître afin de positionner correctement son produit et être en mesure de proposer à chaque groupe une mise en marché et une commercialisation adaptées, susceptibles de stimuler et d'orienter la demande.

Certes, il est toujours possible de repérer de grandes régularités statistiques (élasticité-prix et élasticité-revenu de la demande, par exemple⁸), mais le portrait qui se dégage de ce consommateur fortement imprégné de caractéristiques psychologiques et sociologiques, nous éloignent grandement d'un *homo œconomicus* parfaitement informé, prenant une décision rationnelle sur la base d'une analyse de caractéristiques objectives d'un produit et de son prix qui lui permet à tout coup de maximiser son utilité.

4. LA MAXIMISATION DU PROFIT DU PRODUCTEUR

Le consommateur néoclassique maximisateur d'utilité trouve évidemment son *alter ego* dans le producteur qui cherche à maximiser son profit. Dans l'analyse économique traditionnelle, ce comportement

8. Et encore, la très grande variabilité des résultats de ce type d'analyses dans le domaine culturel montre assez bien, à notre avis, la difficulté, voire l'impossibilité de déduire un comportement global stable à partir de l'agrégation d'un ensemble de comportements fortement stratifiés et particuliers.

repose sur quatre conditions: l'atomicité de l'offre et de la demande (soit l'absence de pouvoir de marché); la présence de produits homogènes (c'est-à-dire des produits indifférenciés); une information parfaite et complète; une libre entrée et sortie des marchés.

Ce qui est évidemment loin d'être la règle dans le monde réel. Selon la microéconomie standard, pour maximiser les profits, l'entrepreneur doit fixer le prix au point où ses revenus marginaux sont égaux à ses coûts marginaux. La réalité est tout autre. Les théories postkeynésiennes et régulationnistes ont le mérite d'avoir souligné la particularité des méthodes de fixation des prix en régime dit monopoliste ou administré, caractéristique de la période fordiste de l'après-guerre. Dans cet univers, la fixation des prix se fait par l'évaluation du coût unitaire, auquel on ajoute une marge permettant la rentabilisation du capital⁹.

La méthode de fixation du prix selon le coût marginal s'avère d'autant moins pertinente lorsqu'on est dans une situation où les coûts fixes de production sont élevés et les coûts variables de reproduction (les coûts marginaux) sont faibles, voire s'approchent de zéro. Dans ce cas, il est évident que fixer le prix au coût marginal ne permettra jamais de récupérer les investissements initiaux. Ce qui est précisément la situation dans laquelle se trouvent les producteurs de biens culturels.

La structure de marché pour la plupart des biens culturels est une structure de concurrence monopoliste. À cause de la forte différenciation des produits, les producteurs ont un certain pouvoir de marché, malgré les faibles barrières à l'entrée. Ce pouvoir de marché permet aux producteurs de couvrir leurs coûts fixes par le biais d'une fixation des prix imaginative: différents groupes de consommateurs paient différents prix, à quoi s'ajoute fréquemment une discrimination par la qualité¹⁰. Les pratiques concurrentielles dans le domaine culturel se caractérisent ainsi par la différenciation des produits, la discrimination des prix et la multiplication des versions (Ménard, 2004).

9. Sur cette question, voir notamment Eichner (dir.) (1978), Boyer et Mistral (1978) et Boyer (1986).

10. Que l'on pense à l'exemple classique du livre à couverture rigide et du livre de poche, ou encore à celui du long métrage, décliné en multiples fenêtres d'exploitation: salles, DVD, télévision payante, télévision spécialisée, télévision généraliste.

Les praticiens et analystes de l'entreprise, tant dans le domaine de l'économie industrielle que des sciences de la gestion, ont par ailleurs depuis longtemps souligné que la maximisation du profit est loin de constituer l'objectif immédiat de la plupart des entrepreneurs.

Ainsi, plusieurs auteurs ont depuis longtemps constaté que la séparation entre la propriété du capital (les actionnaires) et le contrôle (les dirigeants) implique que les objectifs de l'entreprise sont souvent ceux des dirigeants plutôt que des actionnaires (Berle et Means, 1932 et Williamson 1963, en particulier). Or ces objectifs peuvent découler bien plus de la recherche du pouvoir et de l'ambition personnelle des dirigeants, de la sécurité et du maintien de leur position, voire des bonis et avantages liés à leur situation, que de la maximisation des profits¹¹.

Certains, à la suite des travaux de Baumol (1958, 1961), ont posé l'hypothèse que les entreprises cherchent avant tout à maximiser leur ventes ou la croissance de leurs ventes (parfois au détriment de la rentabilité immédiate), parce que l'indépendance d'une entreprise dépend de sa place sur les marchés, donc de sa part de marché.

D'autres chercheurs ont affirmé que les entrepreneurs ont un comportement qui s'éloigne de la maximisation des profits à cause, comme dans le cas des consommateurs, de leur rationalité limitée (c'est-à-dire leur incapacité à résoudre rationnellement les problèmes complexes: Simon, 1947), de l'impossibilité de connaître à l'avance la solution qui maximise le profit (Alchian, 1950), ou tout simplement de leur incompetence (la fameuse «inefficience X» de Leibenstein, 1966).

On peut enfin souligner que certaines entreprises vont explicitement formuler des objectifs qui ne sont pas la maximisation des profits, parce que leur mission est autre. Ce qui comprend évidemment les organismes à but non lucratif, les coopératives et les entreprises d'économie sociale, mais également toute entreprise culturelle qui se fixe comme mandat de développer la production ou la diffusion d'œuvres culturelles. Qui oserait affirmer que tous les entrepreneurs culturels ne visent que le profit maximum? Pour un Quebecor, combien de Boréal, de Leméac et de Québec-Amérique, combien d'Audiogram, de Larivée Cabot Champagne et d'Analekta? Entreprises à but lucratif, certes, mais pour lesquelles produire un artiste ou éditer un auteur

11. Cette question est d'ailleurs au cœur du développement de la théorie des coûts de transaction (Williamson, 1975, 1985) et de la théorie de l'agence (Jensen et Meckling, 1976).

constitue souvent un acte de foi fondé sur la croyance que ce créateur mérite d'être vu, lu ou entendu, au risque d'une perte financière. Là encore, le caractère symbolique des œuvres culturelles, et le lien complexe que les entrepreneurs entretiennent avec ces œuvres et leurs créateurs, les éloignent singulièrement de cette boîte noire maximisatrice de profit que constitue l'entreprise néoclassique.

CONCLUSION

Le bien culturel ne peut être assimilé à une marchandise comme les autres. Celui-ci constitue tout à la fois un bien symbolique, un bien d'information et un bien d'expérience qui possède des caractéristiques particulières. Il est ainsi difficile d'appréhender la création, la production et la mise à disposition des biens culturels par le biais des outils traditionnels de l'économie néoclassique.

La véritable émancipation – intellectuelle – consiste dès lors à savoir s'affranchir des diktats de la science économique dominante. D'abord, évidemment, en la critiquant. Ensuite, en tentant de construire une démarche plus satisfaisante. Comment? En ne craignant pas de sortir des sentiers battus, en puisant non seulement dans les courants plus marginaux de la science économique (économie de la concurrence imparfaite, économie de l'information, théories de la régulation, institutionnalisme, économie du comportement), mais également dans les autres corpus scientifiques qui se sont penchés, directement ou indirectement, sur les phénomènes culturels, qu'il s'agisse de la sociologie, des sciences politiques ou même de la psychologie, de la gestion et du marketing. Méthode ayant pour objectif de développer un modèle explicatif susceptible de mieux rendre compte de la réalité complexe du monde culturel.

Tout cela n'est évidemment pas sans risque. Grand est le danger, en effet, d'aboutir à une simple litanie de généralités, voire de banalités (et de se le faire reprocher), d'aboutir à des constatations empiriques sans grande cohérence ni portée théorisante, sans possibilité de formalisation ou de modélisation qui réponde aux critères de la falsifiabilité. Il est difficile et risqué de critiquer et de concurrencer un ensemble théorique qui, à défaut d'être crédible, s'avère complet, rationnel et cohérent, en plus d'être constamment raffiné et enrichi par une multitude de chercheurs.

Heureusement, plusieurs auteurs tentent de développer, depuis plusieurs années, une approche économique spécifique de la culture plus susceptible de rendre compte de la réalité du monde culturel. On

en retrouve plusieurs en France, au Québec, en Espagne et en Amérique latine, notamment¹². Mais ceux-ci demeurent peu nombreux face aux chercheurs anglo-saxons qui non seulement dominant le discours public au nom de leur crédibilité scientifique, mais avec lesquels les échanges demeurent pour le moins réduits. L'émancipation, en ce sens, est fort probablement aussi une exigence de solidarité, d'échanges et d'ouverture aux autres.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALCHIAN, A.A. 1950. «Uncertainty, Evolution, and Economic Theory», *Journal of Political Economy*, vol. 58, p. 211-221.
- BAUMOL, W.J. 1958. «On the Theory of Oligopoly», *Economica*, n° 25, août, p. 187-198.
- BAUMOL, W.J. 1961. *Economic and Operations Analysis*, New York, Prentice Hall.
- BECKER, G.S. et G.J. STIGLER. 1977. «De gustibus non est disputandum», *American Economic Review*, vol. 67, n° 2, mars, p. 76-90.
- BERLE, A.A. et G.C. MEANS. 1932. *The Modern Corporation and Private Property*, New York, Macmillan.
- BOURDIEU, P. 1977. «La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 13, p. 3-43.
- BOYER, R. 1986. *La théorie de la régulation: une analyse critique*, Paris, La Découverte.
- BOYER, R. et J. MISTRAL. 1978. *Accumulation, inflation, crises*, Paris, Presses universitaires de France.
- DE LONG, J.B. et A.M. FROOMKIN. 2000. «Speculative Microeconomics for Tomorrow's Economy», dans B. Kahin et H. Varian (dir.), *Internet Publishing and Beyond: The Economics of Digital Information and Intellectual Property*, Cambridge, MIT Press, p. 6-44.
- DENIS, H. 1983. *Histoire de la pensée économique*, Paris, Presses universitaires de France.
- EICHNER, A. (dir.). 1978. *A Guide to Post-Keynesian Economics*, Armonk, New York, M.E. Sharpe.
- FRANK, R.H. et P.J. COOK. 1995. *The Winner-Take-All Society: Why the Few at the Top Get so Much More than the Rest of Us*, New York, Penguin Books.

12. Nous faisons évidemment référence à ces auteurs que Mattelart et Mattelart (1995) ont regroupés sous le qualificatif d'«économie politique de la communication», comprenant entre autres B. Miège, P. Flichy, J.-G. Lacroix, G. Tremblay, P. Moeglin, E. Bustamente, R. Zallo, J.C. Miguel de Bustos, etc.

- FREY, B.S. et M. BENZ. 2002. *From Imperialism to Inspiration: A Survey of Economics and Psychology*, Working Paper n° 118, Institute for Empirical Research in Economics, University of Zurich, mai.
- JENSEN, M.C. et W.H. MECKLING. 1976. «Theory of the Firm: Managerial Behavior, Agency Costs and Ownership Structure», *Journal of Financial Economics*, vol. 3, octobre, p. 305-360.
- LANCASTER, K. 1966. «A New Approach to Consumer Theory», *Journal of Political Economy*, vol. 74, n° 2, avril, p. 132-157.
- LEIBENSTEIN, H. 1966. «Allocative Efficiency vs. X-Efficiency», *American Economic Review*, vol. 56, n° 3, p. 392-415.
- MARSHALL, A. 1890. *Principles of Economics*, Londres, Macmillan.
- MARTIN, F. 1996. «Place et utilisation de la théorie économique dans la recherche culturelle», Actes du colloque *Recherche: culture et communications*, 64^e congrès de l'ACFAS, Université McGill, Montréal, 15-16 mai, Gouvernement du Québec, p. 13.
- MATTELART, A. et M. MATTELART. 1995. *Histoire des théories de la communication*, Paris, La Découverte.
- MÉNARD, M. 2004. *Éléments pour une économie des industries culturelles*, Montréal, SODEC.
- NANTEL, J. s.d. *Comportement des consommateurs dans le domaine des arts et de la culture*, Séminaires de management culturel, Chaire de gestion des arts, Montréal, HEC. Dernier accès le 15 janvier 2008 :
<www.gestiondesarts.com/fileadmin/media/PFD_seminaires/Nantel_ComportementDuConsommateur.pdf>.
- RICARDO, D. 1817. *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, trad. française, Paris, Gallimard, 1970.
- SIMON, H. 1947. *Administrative Behavior*, New York, Macmillan.
- SMITH, A. 1776. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, trad. française, Paris, 1843. Paris, Economica, 2005.
- VARIAN, H.R. 1998. «Markets for Information Goods», *Bank of Japan Conference*, 18 juin.
- VENTURELLI, S. 2001. *From the Information Economy to the Creative Economy: Moving Culture to the Center of International Public Policy*, Center for Arts and Culture, Washington, D.C.
- WILLIAMSON, O.E. 1963. «Managerial Discretion and Business Behavior», *American Economic Review*, décembre.
- WILLIAMSON, O.E. 1975. *Markets and Hierarchies*, New York, Free Press.
- WILLIAMSON, O.E. 1985. *The Economic Institutions of Capitalism*, New York, Free Press.



Les discours sur les NTIC dans les pays du Sud

Le piège récurrent de l'émancipation par le « haut »

N'Diaga Loum

Département de travail social et des sciences sociales, Université du Québec en Outaouais

Cette réflexion porte sur cette « nouvelle » idéologie communicationnelle qui étend ses tentacules dans tous les pays du Sud en présentant, comme par enchantement, les perspectives d'un monde radicalement nouveau auquel personne n'a jamais pensé, où le développement passerait inéluctablement par les avantages offerts par les NTIC (nouvelles technologies de l'information et des communications) et les innovations multiples et multidimensionnelles dont elles seraient porteuses. Les discours sur les NTIC et le développement donnent l'image d'une mondialisation « à visage humain » où les pièges du libéralisme sont dilués dans la vocation émancipatrice des nouveaux développeurs. Mais si la « contre-attaque » à ce nouvel « impérialisme épistémologique » (Philippe Breton) existe bien dans les pays d'Amérique latine (qui partagent avec le continent africain l'appartenance commune à la catégorie des pays pauvres), elle est quasi inexistante en Afrique.

La question centrale devient alors celle-ci : comment dans le contexte des pays du Sud en général, et de l'Afrique en particulier, les discours valorisant les paradigmes de l'information et de la communication sont-ils systématiquement repris en relation avec la problématique de la mondialisation, pour déboucher sur une conviction qui consiste à faire passer la nouvelle solution de développement par l'appropriation des nouvelles technologies de l'information et de la communication et la participation à la société de l'information ? L'objectif visé à travers cette réflexion est de mettre en lumière les clés essentielles du discours mondialiste « électronique » repris dans la plupart

des discours africains, et ensuite, d'offrir quelques éléments d'ordre critique permettant sinon de reconstruire, du moins de déconstruire ce discours aux relents fort utopiques, aux seules fins de mieux coller aux réalités des pays du Sud en général, de l'Afrique en particulier, sans *a priori* ni parti pris idéologique.

Il s'avèrera alors opportun de rappeler quelques fondamentaux de ce paradigme informationnel, de voir comment il se décline dans le discours des nouveaux développeurs et de leurs « partenaires » (les dirigeants africains) : dans un souci de clarté pédagogique, on regroupera ces deux versions dans la rubrique des discours dits « institutionnels » ; on essaiera aussi de repérer quelques discours orientés vers l'approche critique qu'on voudra bien lire comme l'émergence, « douloureuse » tout de même, d'une science sociale critique sur les NTIC dans le contexte des pays du Sud en général, de l'Afrique en particulier.

1. RAPPELS DE QUELQUES FONDAMENTAUX DU PARADIGME DE L'INFORMATION

On peut dater l'émergence de la société de l'information¹ comme concept et idée à partir de la naissance de la cybernétique² d'où surgit l'idée d'une société de la communication comme alternative aux modes actuels d'organisation de la société.

En 1948, Dominique Dubarle, adepte de la pensée de Wiener publiait dans le journal *Le Monde* un article intitulé « Vers la machine à gouverner – une nouvelle science : la cybernétique », dans lequel il décrivait une nouvelle machine qui se substituerait aux hommes politiques pour prendre en charge la gestion des sociétés humaines au niveau mondial. Ce paradigme sera ensuite à l'origine de plusieurs publications valorisant l'idée d'une société mieux organisée grâce aux

-
1. Mattelart attire l'attention sur le fait que l'idée d'une société régie par l'information est inscrite dans le code génétique du projet de société inspirée par la politique du nombre et que donc, elle date de bien avant l'entrée de la notion d'information dans la langue et la culture de la modernité (Mattelart, 2006).
 2. Wiener faisait remarquer que « s'il fallait sacrer un "saint patron" pour la cybernétique, c'est à Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) qu'il faudrait indéniablement penser » (Wiener, 1948, cité par Armand Mattelart, *Histoire de la société de l'information*, La Découverte, 2006, p. 5). Il est vrai que les réflexions de Leibniz marquent une étape essentielle dans la mise en place progressive de l'idée selon laquelle la pensée peut se manifester à l'intérieur d'une machine.

possibilités techniques offertes par les NTIC. On peut ainsi citer Bill Gates (*La route du futur*, 1995), Nicolas Négroponce (*L'Homme numérique*, 1995), Alvin Toffler (*La Troisième Vague*, 1980). Il faut ajouter à ceux-ci le célèbre discours d'Al Gore (ancien vice-président des États-Unis) sur les « autoroutes de l'information », prononcé à Los Angeles devant l'Académie américaine des arts et des sciences de la télévision.

Philippe Breton et Serge Proulx soulignent que ce paradigme informationnel a depuis ses origines, une propension à « l'impérialisme épistémologique » dans le champ de la communication, et qu'il serait devenu même le siège d'une tentation idéologique à très forte connotation utopique (2002, p. 310). La preuve est dans l'exemple fourni par Breton (2000) qui cite ces thuriféraires du cyberspace qui, pour évoquer ce lieu de transparence sociale, n'hésitent point pas à le rebaptiser « Nouvelle Jérusalem céleste »

Toutefois, faudrait-il préciser, à propos de Wiener, que le monde d'échange d'informations auquel il faisait référence était plutôt fondé sur la gratuité et s'opposait déjà au libéralisme américain qui fait de l'information une marchandise comme les autres. Wiener faisait ainsi remarquer que si le sort de l'information dans le monde typiquement américain est de devenir quelque chose qu'on peut vendre ou acheter, il se donnait le devoir de rappeler que cette conception mercantile ne peut que mener à l'incompréhension et au mauvais traitement de l'information et des notions qui en dépendent.

Rappeler les grandes lignes de ce paradigme informationnel n'est pas superfétatoire, si l'on sait que tous ceux qui reprennent ces fondamentaux de la société de l'information se présentent comme les penseurs « nouveaux » d'un « nouveau monde » auquel, personne avant eux-mêmes, n'avait jamais pensé. Or, en relisant les discours actuels qui valorisent le thème de société de l'information en réinventant la notion « d'autoroutes de l'information », on se rend compte qu'ils ne font que répéter à l'identique les grands éléments théoriques qui formaient le paradigme informationnel à l'origine. Sur ce point et sur la nécessité d'un regard critique, Mattelart offre des repères nécessaires dans son *Histoire de la Société de l'information* (Mattelart, 2006).

En étudiant les discours institutionnels du Sud (surtout de l'Afrique) sur le thème de la société de l'information et de son « incontournable » lien à la thématique du développement, il paraît que la réalité tient plus de l'espoir investi dans l'émergence du « nouveau monde » que du fait réel vécu.

2. NOUVEAUX DÉVELOPPEURS ET DISCOURS INSTITUTIONNELS, ENTRE RÉPÉTITIONS ET CONFUSIONS, UNE MÊME TONALITÉ: L'ÉMANCIPATION PAR LE HAUT

Dans ce que nous appelons les discours institutionnels, il va falloir distinguer ceux des instances politiques et ceux des experts qui les valident en leur donnant une caution supposée scientifique.

2.1. Les discours politiques sur les NTIC et le développement

Entre la production d'une pensée et l'illusion de la construction d'une réalité sociale, les discours empruntés prennent la forme d'une croyance qui sonne comme une de ses vérités irréfutables. Là est le siège de l'euphorie des discours institutionnels sur les NTIC et de l'apport de celles-ci au développement. Où, quand et sous quelles formes se déclinent ces discours? On peut les repérer dans les grandes rencontres internationales (colloques, congrès, conférences, etc.) dont les plus importantes restent les deux récents sommets mondiaux sur la société de l'information (SMSI) à Genève en 2002 et Tunis en 2005. Ces discours se retrouvent aussi dans des programmes définis à l'échelle continentale comme le NEPAD³.

Les arguments généralement convoqués évoquent des sujets variés, mais convergent tous vers une même idée: la chance presque inouïe offerte par les NTIC aux pays pauvres pour ne pas rater le train de la mondialisation. Mais quelle mondialisation? La question est ici peu opportune tant et aussi longtemps qu'on demeure persuadé que la seule qui s'impose et qui paraît incontournable est celle qui consacre, pour parler comme Fukuyama, la victoire définitive du libéralisme occidental, en réalité américaine. L'on recommence ainsi à redéfinir

3. Le Nouveau partenariat pour le développement de l'Afrique. Il faut préciser que l'adoption de ce programme commun à l'Afrique est le résultat d'un consensus entre deux propositions d'origines différentes: le Plan MAP des présidents sud-africain, nigérian et algérien, d'un côté, et de l'autre le Plan OMEGA du président sénégalais. Le projet porte toutefois, dans sa dimension macroéconomique, l'empreinte du Président sénégalais et consacre la victoire de la vision libérale de ce dernier qui se réclame ouvertement libéral, ancien expert du FMI et convaincu que l'adoption par certains pays africains du modèle socialiste est une des causes de leur retard. Il n'est dès lors pas étonnant de constater l'engouement du G8 et des institutions financières internationales pour le NEPAD. Même si aujourd'hui, en l'absence de réalisations concrètes, la tendance est à la remise en question pour dit-on « corriger le tir ».

un État « africain » forcé de s'adapter parce que devant vivre une mutation qui lui permettrait de devenir un partenaire et non l'éternel « assisté » de l'économie mondiale.

Le Secrétaire exécutif de la Commission économique pour l'Afrique considère que les NTIC offrent aux pays en développement la possibilité de sauter l'étape de la révolution industrielle: la révolution technologique leur permet de faire de leurs économies des économies d'informations à forte valeur ajoutée et ainsi de s'intégrer dans l'économie du XXI^e siècle fondée sur le savoir (Amoako, 2000). Ce discours s'accompagne de la mise en place rapide des mécanismes institutionnels qui leur servent ainsi de studios de production (INIC, Forum africain en 1999 à Addis-Abeba, etc.). Ensuite, l'on va chercher des faits qui viennent conforter ces thèses. Les expériences nationales repérées, avant même de produire leurs effets et de faire l'objet d'une évaluation à mi-chemin, sont déjà présentés comme des succès éclatants.

La conclusion est alors aussi rapide que catégorique: une Afrique à fort potentiel pour les technologies de l'information et de la communication sera une Afrique pour qui les marchés mondialisés ne sont pas une menace mais un vaste champ d'action. Quelquefois conscients de l'ampleur de l'espoir investi dans l'émergence de la société de l'information, les leaders politiques africains ne manquent pas d'arguments pour réaffirmer, malgré tout, leur adhésion à l'impact immédiat des NTIC dans le développement:

Nous savons que notre enthousiasme en ce domaine soulève de fortes réserves lorsqu'on ne nous suspecte pas de nourrir des illusions. Mais au regard des révolutions technologiques qui ont précédé Internet, nulle autre ne semble plus à la portée des Africains. [...] Si nous plaçons tant d'espoir dans l'appropriation des NTIC, c'est parce qu'elles pourraient, à terme, régler un certain nombre de questions. Mais en mon sens, le premier des mérites de ces technologies à grand débit, c'est cette capacité jamais atteinte de relayer l'information sur toute la surface du globe. Relayer l'information, c'est-à-dire donner, en temps réel par l'image, le son, et l'écriture, le reflet le plus positif d'une culture et d'une situation donnée. Perspective immense pour l'Afrique qui depuis toujours a été malade d'une image colportée et écornée à souhait parce que la voix des Africains pour plaider leur propre identité n'a jamais pu se faire entendre (Konaré, 2000).

Dans cette perspective, l'on n'hésite pas à lier la pauvreté du continent au déficit des échanges d'informations que devrait désormais combler Internet: l'idée est qu'à la lumière de l'Internet, les Africains se connaissent mieux, car la pauvreté du continent est d'abord celle des ses échanges internes. La dynamique actuelle de l'intégration et de l'Union africaine ne serait pas ainsi étrangère à la prolifération du

multimédia dans les démocraties africaines en construction (Konaré, 2000). Quid d'une mondialisation libérale, américaine, qui modifie les repères d'une société très peu préparée aux effets sociaux d'une économie qui conjugue au singulier les concepts de privatisation, de déréglementation et de concurrence? La réponse est sans appel: «L'image de nos sociétés et de nos cultures ne s'imposera véritablement que si nous assumons ce phénomène de la mondialisation qui n'est rien d'autre que la compétition à l'excellence» (Konaré, 2000). L'absence de distance critique est le propre du discours politique africain sur la société de l'information et de son lien avec la thématique du développement.

2.2. Les discours des experts:

l'optimisme «scientifiquement» expliqué et justifié

Le tableau dressé est remarquablement positif. Mais peut-il en être autrement si ces experts sont à la fois conseillers des gouvernements africains et commis des institutions financières internationales desquelles dépendent les pays du Sud pour espérer construire l'infrastructure qui permet leur participation effective à la société de l'information, et qui conditionnent leur financement à l'adoption de politiques de déréglementation et de libéralisation économique? L'affirmation de Elkyn Chaparro est à cet égard éclairante: «La concurrence mondiale dans le domaine des NTIC a pour effet de baisser les coûts de la transformation de l'information et du matériel informatique, et cette évolution sera la chance de l'Afrique, à condition que celle-ci suive le mouvement de la déréglementation et de la libéralisation économique. Et la Banque mondiale, en faisant de l'essor de la société de l'information un de ses nouveaux axes prioritaires, veut devenir une force pour faciliter l'expansion des NTIC (Chaparro, 1996). Seule l'absence de volonté politique expliquerait ainsi la non-prise en charge par les économies africaines de la question de l'introduction des nouvelles technologies de l'information. Le message à peine voilé et que devront décoder les dirigeants africains, est le suivant:

Les Africains s'adaptent à une vitesse spectaculaire mais les problèmes sont liés aux contraintes à l'action et à leur capacité de réaction. L'initiative est étouffée et l'enjeu est de trouver les moyens de la libérer. Le deuxième élément est la créativité africaine qui correspond bien à l'évolution du monde actuel. La société de l'information est plutôt horizontale, intuitive, créative (à l'inverse de la vision occidentale du monde, verticale, cartésienne, écrite): la vision africaine est un atout dans le monde en formation. Il faut donc libéraliser le secteur des télécommunications. L'argument

selon lequel le secteur privé ne s'intéresse pas aux marchés étroits africains est chaque fois contredit par les faits. La Guinée par exemple, a libéralisé le secteur des télécommunications et ce sont des compagnies malaises, indonésiennes et un groupe brésilien-anglais qui entrent en concurrence pour proposer leurs services (qui touchent même le monde rural par des systèmes de téléphonies rurales à distance) (Chaparro, 1996).

L'idée est de libéraliser les flux d'information parce que pour l'instant, beaucoup de règlements freinent les initiatives, il revient ainsi aux leaders africains de comprendre que la nouvelle société de l'information est d'abord une société de concurrence. Mais, pour éviter de choquer des populations africaines qui accepteraient l'idée d'une mondialisation électronique sans nécessairement vouloir la mondialisation économique, l'on cherche à les rassurer: l'expert de la Banque mondiale affirme ainsi que cette institution financière ne voudrait pas créer de nouveaux monopoles mais devenir une force qui facilite les initiatives et la compréhension entre les différents acteurs politiques, privés, civils, etc. impliqués dans la construction de la société globale de l'information (Chaparro, 1996). Pour légitimer une telle approche, des exemples sont fournis comme celui de l'Inde qui, grâce à son intégration réussie dans la société de l'information, est le symbole parfait d'une mondialisation qui ne réussit pas qu'aux riches: «Il y a 15 ans, affirme Pekka Terjanne (1996), il aurait été plus facile de trouver un téléphone à Accra qu'à New Delhi; cette avance s'est lentement évanouie et a disparu depuis 1990». Le salut de l'Afrique est dans l'appropriation et l'usage des NTIC, mais cela ne peut se faire sans l'adoption d'une politique économique unique caractérisée par la productivité, la compétitivité, le libre-échange, la rentabilité, l'insertion au marché mondial. Sous cet aspect, remarquait fort justement Ntambue, «la mondialisation apparaît comme promesse d'humanisation uniforme de l'homme ou de l'homogénéisation. Elle oblige de communiquer par les mêmes voies. Elle recrute par Internet, et l'Internet, élément mondialisant et fédérateur, est garanti par elle» (Ntambue, 2001, p. 224).

Le besoin d'Internet comme levier de développement devient ainsi indiscutable; et les questions que l'on se pose au niveau africain s'inscrivent parfaitement dans le schéma des bailleurs de fonds et des théories classiques de développement où l'on définit les besoins des sociétés à développer en fonction d'un retard à combler et en référence aux sociétés à développer (Ntambue, 2001, p. 241). Ces questions se déclinent sous la plume de Segond, lors de Bamako 2000:

Comment aider les populations du Sud à être dans le coup? Comment les sensibiliser aux nouvelles technologies? Comment mettre à leur disposition les structures nécessaires? Comment leur permettre d'acquérir les ordinateurs qui représentent plusieurs

années de salaire? Comment leur permettre de connaître toutes les possibilités du surf et du mail? Comment maîtriser les logiciels? Comment créer des contenus? Comment faire appel à des réseaux de dépanneurs? Comment former les utilisateurs? Et *last but not least*, avec quels moyens financiers⁴?

Mais derrière ces discours, est-il possible de repérer quelques propos critiques qui mettent en avant la construction d'une hypothèse négociée d'intégration des NTIC, qui parte de l'expérience vécue du développement et qui n'écarte pas la question de l'Internet et de la thématique de la société de l'information comme idéologie ainsi que de la perception africaine des logiques sous-jacentes aux financements des NTIC et de leur apport réel ou supposé au vrai développement?

3. LA CONSTRUCTION PROGRESSIVE MAIS DOULOUREUSE D'UNE SCIENCE SOCIALE CRITIQUE

Le discours sur les NTIC en Afrique ne manque pas quelquefois de lucidité, seulement, il élude souvent les questions de nature à créer un sentiment d'inconfort en remettant en cause les paradigmes que l'on a choisi de privilégier dans l'analyse. Parfois, l'euphorie est contre-balançée par un inventaire d'éléments que l'on voudra bien lire comme des éléments de la construction d'une science sociale critique sur la question des NTIC et de leur apport au développement⁵. Certaines réflexions mettent l'accent sur la nécessité de changer les règles de jeu internationales pour que les financements des NTIC en Afrique puissent avoir un impact véritablement efficace. Elles ont le mérite de souligner les craintes que nourrissent ces NTIC qui soulèvent sans doute autant de problèmes qu'elles suscitent d'heureuses émergences.

Parmi ces aspects ambivalents, l'on souligne le problème que pose le probable renforcement des moyens de domination du Nord sur le Sud, étant entendu que les producteurs des logiciels et des contenus proviennent essentiellement des pays développés (Kodjo, 1996). Comment démocratiser l'accès à l'information compte tenu des coûts impliqués et des moyens dérisoires des États africains? Comment les NTIC peuvent-elles favoriser l'accès à la parole pour tous les exclus? Comment concilier la démocratie représentative avec les impératifs

4. Voir G.O, Segond, en ligne: <www.bamako.2000.org>.

5. Sur la nécessité d'une perspective critique, l'ouvrage de Ntambue (2001) est jusque-là l'une des plus remarquables contributions qui offre un état des lieux et constitue une synthèse globale des études inventoriées sur l'Internet en Afrique.

d'une information à la portée de tous? Comment les concepts « d'infos riches et d'infos pauvres » peuvent-ils céder la place à une véritable société de convivialité dans les pays où les pouvoirs politique et économique sont souvent entre les mains des mêmes personnes? Comment éviter que ces personnes ne soient tentées de trouver là un moyen supplémentaire d'imposer leur information, leur vision du monde et leurs projets? Cette dernière question ne manque pas de pertinence si l'on sait que le dernier sommet mondial sur la société de l'information (SMSI) s'est tenu à Tunis, dans un pays qui se distingue singulièrement par son refus d'admettre tout pluralisme de l'information, étrange paradoxe!

L'hypothèse d'un « cauchemar autistique » est aussi avancée: l'idée est que Internet va créer des liens sociaux et réveiller les sociétés repliées sur elles-mêmes, briser les isolements délétères, mais la question est de savoir s'il ne risque pas aussi de susciter des replis? Autant le multimédia aura des répercussions positives sur la montée en puissance des sociétés civiles, sur la science et sur la formation, autant, et sous le couvert de tisser des liens universels, Internet peut accélérer le repli des individus sur eux-mêmes et sur leur univers domestique, en raison de la mise en connexion généralisée de terminaux isolés (Kodjo, 1996). Le défi pour les leaders africains, serait donc surtout d'éviter de tomber dans la naïveté conceptuelle d'un développement soudain et de croire qu'il serait possible de sauter toutes les étapes des changements structurels, de l'agriculture, des infrastructures, de la construction des bases sociales du développement et du capital humain, etc., et de surfer sur Internet à la recherche d'un hyperlien au clic duquel le développement va se réaliser (Akoulamé, 2003).

Face à la quasi inexistence de synthèses globales sur les impacts réels des NTIC dans le développement des pays du Sud, l'essentiel est de produire une autocritique du débat, comme le fait Pascal Renaud sur la question du processus de privatisation dans le domaine des NTIC en Afrique, comme le font Chéneau-Loquay, Elie, Sagna qui stigmatisent les possibles dangers de l'Internet pour l'Afrique, ou enfin, comme le fait Ntambue qui souligne que la faiblesse du débat actuel fait partie des enthousiasmes du début et qu'il faudrait désormais les canaliser. En un mot, il faudrait porter un nouveau regard critique sur les projets et les enjeux des NTIC dans les pays du Sud en général et de l'Afrique en particulier. Ce serait alors, le début d'une véritable « anthropologie africaine des NTIC » (Akoulamé, 2003).

Enfin, peut-on soutenir l'idée d'une vision africaine en marge de l'idéologie dominante, qui pose la question critique de l'orientation actuelle de la politique africaine des États-Unis déjà suggérée par

Al Gore avec un investissement important sur les NTIC (avec sa fameuse idée d'un « nouvel âge athénien de la démocratie ») et qui se voudrait *in fine* sociale et culturelle? Mais dans un pays comme les États-Unis, où l'on laisse à la libre entreprise le rôle d'assurer le développement des autoroutes, celle-ci ne se définira-t-elle pas comme une avancée de l'économie de marché, avec à la clef, l'abolition des frontières idéologiques, l'uniformisation des comportements et des idées⁶? Nelson Thall, disciple de McLuhan, affirme sans ambages que le projet inouïable d'Internet est d'amener « le monde entier à penser et à écrire comme les Nord-Américains⁷ ». Et Moudjibath Daouda de renchérir en affirmant que les nouvelles technologies de l'information et de la communication fournissent une arme qui offre l'Afrique comme un plateau ouvert à une occupation d'un genre nouveau :

Il ne s'agit plus dès lors d'intégration mais d'assimilation. Au moment, dit-il, où le vieux Continent construisait sa fortune sur le commerce triangulaire, lorsque l'Europe mangeait du sucre à la sueur du front des esclaves noirs trimant dans les plantations de canne, le nouveau monde se faisait de la place en décimant ses Indiens et préparait ses armes pour la domination du monde. Aujourd'hui, l'Amérique veut se faire des colonies en restant sur ces terres (Moudjibath, 2003).

Les Nations Unies consacrent près de 18 millions de dollars à l'amélioration de la connectivité en Afrique auxquels viennent s'ajouter 15 millions de dollars de l'« initiative américaine ». Toutefois, en dehors des objectifs généraux clairement définis, les raisons profondes de ces initiatives sont rarement perceptibles et il ne serait pas malsain de penser que derrière l'humanitaire et le philanthropique se profile un autre danger : l'aide axée sur la satisfaction de besoins extra-déterminés crée l'habitude et transforme la consommation en besoin.

L'on retombe ainsi dans la dialectique kantienne du maître et de l'esclave qui, même libéré, va jusqu'au pas de la porte et revient en arrière, parce qu'ayant acquis entre temps, des réflexes de subordination. Il est vrai, comme le dit Wolton, que la communication, comme la culture, a toujours eu une double dimension : économique

-
6. Voir sur ce point d'intéressants développements dans MATTELART, A. 1999. *La Communication-monde, Histoire de l'utopie planétaire et De la cité prophétique à la société globale*, Paris, La Découverte; de même, MATTELART, A. 2006. *Histoire de la société de l'information*, Paris, La Découverte, 3^e édition; et LACROIX, B.J., G. MIÈGE et G. TREMBLAY (dir.). 1994. *De la télématique aux autoroutes électroniques. Le grand projet reconduit*, Québec et Grenoble, Presses de l'Université du Québec et Presses universitaires de Grenoble.
 7. Cité par Salah GUEMRICHE, « Les chocs de la mondialisation », *Le Courrier de l'UNESCO*, juin 1997.

et émancipatrice. La grande question est de savoir comment faire pour que la dimension émancipatrice l'emporte sur la dimension économique. Cette question relève d'une préoccupation éthique lorsqu'il est question de développement des pays du Sud et elle devrait viser plus loin que la simple étude des usages. Elle devrait déboucher sur un véritable changement paradigmatique en développement international. La question n'est plus de savoir quelles techniques et quels moyens financiers mettre à la disposition des pays du Sud pour les aider à intégrer facilement la société de l'information, mais quels sont les besoins qui ont été définis, les priorités établies, les étapes à respecter en tenant compte des réalités endogènes et non extra-déterminées, et voir ensuite les moyens techniques et financiers adaptés. Mais ce serait peut-être déjà trop demander à la communauté internationale que d'inviter à un renversement du paradigme du développement, surtout si l'on constate la précipitation avec laquelle la Banque mondiale a décidé de fournir aux pays africains les centaines de millions de dollars destinés à financer le «Fonds de solidarité numérique⁸», cela, avant même que les projets auxquels sont destinés ces financements n'aient été identifiés. À combien s'élèvera le montant des intérêts à payer sur la nouvelle dette ainsi consentie, dans dix ans, lorsque le bailleur, avec son vocabulaire «spécial» constatera «la faible capacité d'absorption des fonds des pays africains»?

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AKOULAME, S. 2003. «Du retard technologique à la fracture numérique», *Walfadjri*, n° 8542, Dakar.
- BRETON, P et S. PROULX. 2002. *L'explosion de la communication à l'aube du XXI^e siècle*, Paris, La Découverte.
- BRETON, P. 2000. *Le culte de l'Internet: une menace pour le lien social?*, Paris, La Découverte.
- CHAPARRO, E. 1996. Discours prononcé lors de la rencontre sur «L'Afrique et les nouvelles technologies de l'information», Genève, 17 octobre, en ligne: <www.anais.org>.

8. L'idée de la création du «Fonds de solidarité numérique» a été portée par le Président sénégalais, responsable du volet NTIC du NEPAD, au premier sommet mondial sur la société de l'information à Genève, en 2002. D'abord réfractaire à cette idée, les pays occidentaux ont estimé que les mécanismes financiers actuels permettaient de prendre en charge la question du financement des NTICS dans les pays du Sud, avant de revenir à de «meilleurs sentiments» face à ce projet. Après tout, cela ne change rien au système financier international, il est ici plus question de forme que de fond.

- FAVREAU, L. et L. FRÉCHETTE. 2002. *Mondialisation, économie sociale, développement local et solidarité internationale*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- FERRAZINO, C. et A. WADE. 2004. «Le Sud a besoin des villes du Nord», *Le Monde*, édition du 30 avril.
- GARNHAM, N. 2003. «The information society: Myth or Reality», in TREMBLAY, G. et B. MIÈGE (sous la direction). *2001 Bogues, Globalisme et pluralisme, Tome 1, TIC et Société*, Sainte-Foy, Presses de l'Université de Laval
- GUEMRICHE, S. 1997. «Les chocs de la mondialisation», *Le Courrier de l'UNESCO*, juin.
- HABERMAS, J. 1973. *La technique et la science comme «idéologie»*, Paris, Gallimard.
- KODJO, E. 1996. Discours prononcé lors de la rencontre sur «L'Afrique et les nouvelles technologies de l'information», Genève, publié en ligne sur: <www.anais.org/ARTICLE/DOC61>.
- KONARE, A.O. 2000. Discours prononcé lors de la rencontre sur la société de l'information, Bamako 2000, 25 février, en ligne: <www.anais.org>.
- LACROIX, J.-G., B. MIÈGE, et G. TREMBLAY (dir.). 1994. *De la télématique aux autoroutes électroniques. Le grand projet reconduit*, Québec/Grenoble, Presses de l'Université du Québec/Presses universitaires de Grenoble.
- LOUM, N. 2006. «L'Afrique dans la "nouvelle" société de l'information, entre utopies et réalités», dans M. Filion et C. Beauregard (dir), Actes du colloque *Les communications à l'heure du village global*, Copublication de la Chaire de recherche du Canada en développement des collectivités (CRDC) et du Groupe de recherche sur les médias de masse (GRMM), Hull.
- MATTELART, A. 1999. *Histoire de l'utopie planétaire. De la cité prophétique à la société globale*, Paris, La Découverte.
- MATTELART, A. 1999. *La communication-monde. Histoire des idées et des stratégies*, Paris, La Découverte.
- MATTELART, A. 2006. *Histoire de la société de l'information*, 3^e édition, Paris, La Découverte.
- MOUDJIBATH, D. 2003. «Les enjeux d'Internet en Afrique», article en ligne sur: <www.anais.org>.
- NTAMBUE, R. 2001. *L'Internet, son Web et son e-mail en Afrique. Approche critique*, Paris, L'Harmattan.
- NYE, Joseph S., Jr. 1990. *Bound to lead. The Changing Nature of American Power*, New York, Basic Books.
- SFEZ, L. 2002. *Technique et idéologie. Un enjeu de pouvoir*, Paris, Seuil.
- TERJANNE, P. 1996. Discours prononcé lors de la rencontre sur «L'Afrique et les Nouvelles technologies de l'information», Genève, 17-18 octobre, en ligne: <www.osiris.sn>.
- WIENER, N. 1948. *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Paris, Hermann.
- WOLTON, D. 1999. *Internet et après? Une théorie critique des nouveaux médias*, Paris, Flammarion.
- WOLTON, D. 2003. *L'autre mondialisation*, Paris, Flammarion.



Communication et émancipation

Les défis de l'industrialisation et de l'écologie

Gaëtan Tremblay
École des médias, Université du Québec à Montréal

Bringuebalait le vieux pick-up dans les raies de labour mal hersées,
et ce chant qui n'en finissait plus, que je m'efforçais de ne pas faire entrer
dans ma mémoire pour ne pas avoir à m'endormir le soir avec,
pour ne pas avoir à me réveiller le matin avec. Mets Dieu dans ta vie.
Plutôt de l'air que je voulais y mettre, et beaucoup d'espace,
afin de me retrouver loin de mon père et loin de ma mère
[...] Je n'avais que onze ans et je voulais déjà m'en aller de la maison.
Victor-Lévy BEAULIEU, *James Joyce, l'Irlande, le Québec, les Mots. Essai hilare,*
Notre-Dame-des-Neiges, Éditions Trois-Pistoles, 2006, p. 184-185.

Plusieurs Québécois et Québécoises, plus ou moins sexagénaires, se reconnaîtront dans cet extrait de Victor-Lévy Beaulieu qui évoque le contexte social contraignant du Québec d'avant la Révolution tranquille et leur rappelle, de manière aussi vivace que la madeleine de Proust, cette bouffée d'air dont ils avaient tous envie, cette aspiration viscérale à la liberté: S'émanciper de la tutelle familiale et religieuse! Se libérer du patriarcat et de l'Église catholique. Mais il n'est pas facile de partir, de s'arracher à son milieu naturel. Pas si simple de se libérer de son père et de sa mère, même en partant au loin. Pas si simple, pas si facile l'émancipation!

Le sens premier du mot est juridique, l'émancipation se référant tout d'abord à l'affranchissement de l'autorité paternelle, à l'accès du mineur à la majorité, au passage de l'enfance à l'âge adulte. Elle se réalise au moment où une personne humaine devient autonome et

responsable, accédant au statut de citoyen, sujet de droits et de devoirs. À partir de la Révolution française, l'expression acquiert vite une signification sociopolitique et devient un thème majeur de la pensée progressiste des xviii^e et xix^e siècles. L'émancipation, processus d'affranchissement, de libération, d'autonomisation s'applique tout aussi bien à la lutte des esclaves, des Juifs, des femmes, du prolétariat, des peuples, ou du genre humain dans son ensemble. Fondamentalement et profondément aspiration à l'égalité, à la liberté, à la fraternité, elle s'enracine dans le refus de toute situation, de tout rapport humiliant, dégradant, aliénant.

Le terme n'est plus guère utilisé de nos jours. On lui a plus ou moins substitué la défense des droits et libertés de l'homme ou mieux, de la personne humaine, quoique les deux thèmes ne se recouvrent pas exactement, l'émancipation englobant les droits de la personne, sans pour autant s'y réduire.

La génération des soixante-huitards, comme on l'appelle en France, a beaucoup espéré des divers mouvements de libération. Elle a poursuivi avec enthousiasme des luttes souvent entreprises par les générations précédentes, en particulier depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Puis vinrent les grandes déceptions, les révélations sur le totalitarisme de régimes qui se réclamaient pourtant du socialisme révolutionnaire, l'effondrement du mouvement communiste international.

Il y avait évidemment une grande part de naïveté juvénile dans ces espoirs démesurés. L'émancipation exige des luttes longues et ardues qui débordent l'horizon d'une vie humaine. Bien que des progrès spectaculaires aient été accomplis dans plusieurs domaines au cours du xx^e siècle – comme l'explique, faits et données à l'appui, l'illustre historien marxiste, Eric Hobsbawm, dans son livre sur ce siècle qu'il qualifie de court parce qu'il commence avec la Première Guerre mondiale et s'achève avec la Chute du mur de Berlin, *L'âge des extrêmes* – aucun des grands combats pour l'émancipation entrepris depuis le xviii^e siècle n'est achevé : l'esclavage est encore une réalité pour des millions de personnes, surtout des femmes et des enfants ; la ségrégation à l'égard des minorités visibles, l'exploitation des salariés, la soumission des femmes, la domination des peuples... constituent encore aujourd'hui des problèmes majeurs et la lutte pour la liberté et la justice reste à l'ordre du jour.

La réflexion conduite ici s'intéresse à la place et au rôle de la communication dans les processus d'émancipation. Après avoir rappelé brièvement l'ancrage théorique général de ce dernier et de son

inséparable jumeau négatif, celui de domination, elle se concentre sur la communication qui se présente tout à la fois comme une condition, un instrument ou une entrave de l'émancipation. Enfin, dans un troisième point, elle évoque les deux défis et enjeux contemporains que doivent affronter les efforts pour libérer la communication et la mettre au service de l'émancipation : l'industrialisation de la communication et la prise en compte des exigences d'un développement économique, social et écologique responsable.

1. THÉORIES DE LA DOMINATION ET DE L'ÉMANCIPATION

L'œuvre de Marx constitue sans doute encore maintenant la source majeure d'inspiration pour l'élaboration d'une théorie critique de la domination et de l'émancipation. Le penseur révolutionnaire revendiquait une émancipation totale, globale, radicale de la personne humaine, et non seulement une émancipation politique, nécessairement partielle, comme il l'explique dans *La question juive* :

Toute émancipation n'est que la réduction, du monde humain, des rapports, à l'homme lui-même. L'émancipation politique, c'est la réduction de l'homme d'une part au membre de la société bourgeoise, à l'individu égoïste et indépendant, et d'autre part au citoyen, à la personne morale. L'émancipation humaine n'est réalisée que lorsque l'homme a reconnu et organisé ses forces propres comme forces sociales et ne sépare donc plus de lui la force sociale sous la forme de la force politique (Marx, Karl, QJ, p. 44-45).

En termes contemporains, l'on pourrait dire que Marx refusait de limiter l'émancipation à sa dimension purement juridique, à la seule application d'une charte des droits et libertés de la personne humaine. Pour lui, la véritable émancipation ne pouvait être que collective, et ne trouver à se concrétiser pleinement que dans le cadre d'une société socialiste. Les régimes politiques qui se sont réclamés de Marx ont cependant largement échoué dans leurs efforts pour réaliser cette émancipation totale de la personne humaine. Les philosophes de l'École de Francfort, parmi d'autres, ont tenté d'expliquer et de surmonter cette incapacité du socialisme réel, celui du bloc soviétique, à réaliser ses promesses d'émancipation. Dans cette perspective, Horkheimer, Adorno, Benjamin et Marcuse ont cherché les racines de la domination dans l'extension du principe de rationalisation, hérité des Lumières, à l'ensemble des sphères de la vie sociale.

La question de la domination de l'homme sur l'homme, et de l'homme sur la nature, se trouve donc au cœur de la problématique de l'émancipation. Comment la résoudre ? Marcuse, pour sa part, a

proposé comme solution la création d'une « nouvelle science » fondée sur la réconciliation avec la nature. Habermas, à qui cette voie est apparue utopique, s'est plutôt attaqué à l'élaboration d'une théorie de l'action sociale construite à partir des structures rationnelles du langage et de la communication.

La théorie habermassienne a cependant souvent été critiquée pour son absence de prise en compte de la dimension environnementale. Toute centrée qu'elle est sur le langage, elle serait incapable d'intégrer la nature dans ses schémas parce que cette dernière, évidemment, ne parle pas et ne peut, de ce fait, être considérée comme une interlocutrice dans le débat social. Pour Andrew Withworth, le seul recours pour, non pas surmonter mais composer avec cette difficulté, réside dans les pratiques d'*advocacy*, c'est-à-dire dans la prise en charge et la représentation des intérêts de la nature par des militants, par des groupes de pression.

Cette brève incursion dans les théories générales de la domination et de l'émancipation aura fait rapidement ressortir les deux questions à la base de notre réflexion, celle de l'exploitation industrielle de la nature et celle de la communication, ainsi que de leurs interrelations.

2. LA COMMUNICATION: CONDITION, INSTRUMENT OU ENTRAVE ?

La communication peut être envisagée tour à tour comme une condition de l'émancipation, un instrument pour l'atteindre ou une entrave à sa réalisation. S'il faut en croire, entre autres, le philosophe Gilles Deleuze, il y a peu à espérer de la communication. Elle serait plutôt à ranger, selon lui, parmi les obstacles aux efforts de libération humaine :

Peut-être la parole, la communication, sont-elles pourries. Elles sont entièrement pénétrées par l'argent : non par accident, mais par nature. Il faut un détournement de la parole. Créer a toujours été autre chose que communiquer. L'important, ce sera peut-être de créer des vacuoles de non-communication, des interrupteurs, pour échapper au contrôle (Deleuze, p. 238).

Deleuze n'est pas seul dans son camp, loin s'en faut. Nombreux sont ceux qui, des membres de l'École de Francfort aux situationnistes, associent étroitement communication et aliénation, en particulier la communication dite de masse, celle des industries médiatiques. La communication industrialisée, instrument de propagande et de contrôle, serait à compter au nombre des ennemis irréductibles de l'émancipation.

2.1. Entrave et contrôle

La communication instantanée et omniprésente, rendue possible par les techniques modernes, est l'instrument qui permet l'instauration et le fonctionnement des sociétés de contrôle, lesquelles remplacent, comme l'explique Deleuze, celles qui pratiquaient l'enfermement sur une large échelle et que Foucault qualifiait de disciplinaires. L'expression « société de contrôle » est empruntée au poète de la Beat Generation, William Burroughs, lequel désigne ainsi, dans *The Soft Machine*, le nouveau monstre dont Foucault avait aussi entrevu l'avènement.

C'est un fait avéré que les technologies d'information et de communication dont les usages pénètrent tous les secteurs de la vie sociale, constituent de précieux et puissants instruments de renseignement, de surveillance et de contrôle au service des grandes organisations publiques et privées. La surveillance généralisée, pratiquée au nom de la sécurité publique, souvent par des agences privées, ne se traduit pourtant pas nécessairement par une plus grande efficacité des différents corps de police publique, si l'on en croit la synthèse des recherches sur le sujet, effectuée par Eric Heilmann :

C'est sans doute là une des caractéristiques principales de cette nouvelle économie de la visibilité : une surveillance exercée par une multiplicité de « micro-polices » locales, en charge chacune d'un territoire spécifique et animées par des logiques propres, qui ont peu de choses à voir avec la défense de l'intérêt commun. Sur ces territoires, propriétaires privés et autorités locales disposent de la même liberté, celle de n'avoir jamais à justifier ni la nécessité des investissements, ni l'efficacité des dispositifs. Et s'agissant de la protection des libertés des personnes visées par les caméras, les opérateurs vidéo qui exploitent ces systèmes dans des espaces privés ne sont tenus par aucune obligation légale. En définitive, tout se passe comme si l'État, en abandonnant une part significative de ses prérogatives en matière de défense de la tranquillité publique, avait pour sa propre tranquillité abandonné toute velléité de contrôle sur les dispositifs sécuritaires exploités par ces nouveaux agents de l'ordre (Heilmann, p. 320).

Cette privatisation croissante des forces de police est préoccupante, comme le sont tout autant la prolifération des banques d'informations personnelles et la croissance des vols d'identités. Avec l'obsession sécuritaire, elles témoignent de la réalité des sociétés de contrôle fondées sur l'omniprésence des technologies d'information et de communication.

2.2. Libérer la communication

La liberté d'expression, la liberté de presse, le droit à l'information voire le droit à la communication (rapport McBride) sont à la fois des manifestations et des conditions de l'émancipation humaine et du processus démocratique. Dans les sociétés capitalistes, la communication est aussi largement soumise aux règles du marché et asservie au pouvoir de l'argent. Par ailleurs, les détenteurs du pouvoir politique sont régulièrement tentés, au nom de la raison d'État, de limiter l'exercice de la liberté d'expression. L'émancipation exige donc une lutte constante pour garantir un large accès aux moyens de communication et les conditions nécessaires au débat public. L'histoire du champ d'études et de recherches en communication est tout à la fois marquée par cette domination économique – qui se manifeste en particulier par l'extrême concentration de la propriété des médias et des réseaux de communication – et par les tentatives régulièrement renouvelées pour l'en affranchir, par la création de médias alternatifs, par des détournements d'usages, par l'éducation aux médias, par la création d'associations ou de mouvements critiques.

Condition de l'émancipation, la communication en constitue un enjeu majeur et un champ de bataille permanent. Les assassinats de journalistes, les opérations de censure et les campagnes de désinformation qui se produisent encore fréquemment un peu partout sur la planète, nous le rappellent douloureusement. La liberté de conscience et de parole est le premier pas vers l'émancipation.

2.3. Libérer par la communication

«La communication est pourrie non par accident, mais par nature», affirme Deleuze, parce qu'elle serait intrinsèquement, indissociablement liée à la marchandisation. Le philosophe affirme mais n'explique pas cette position qui va à rebours de toute une tradition qui place la communication au centre du processus d'émancipation, qui fait de la libération de la communication l'une des conditions fondamentales de l'émancipation. Que la communication soit largement marchandisée dans les sociétés capitalistes, l'on peut facilement en convenir. Qu'elle le soit par nature plutôt que par son insertion dans un système socio-économique qui étend la logique mercantile à tous les secteurs d'activité humaine, c'est beaucoup moins évident. L'on voit mal, par ailleurs, en vertu de quel privilège la création échapperait quant à elle totalement à la contagion marchande. Bref, l'affirmation deleuzienne semble par trop essentialiste pour, sans plus d'explication, emporter l'adhésion.

L'élaboration de stratégies de communication, d'information, d'éducation est essentielle à l'efficacité de l'action des groupes luttant pour l'émancipation. La vague d'animation sociale qui prend forme dans les années 1960 au Québec, qui s'est poursuivie et diversifiée depuis, a vu naître et se développer une foule d'expérimentations à cette fin. L'appropriation et l'utilisation des moyens de communication, du film à l'Internet en passant par la radio et la vidéo, y ont joué un rôle de premier plan. La pédagogie des opprimés de Paulo Freire est tout à la fois l'expression emblématique et l'inspiration de ces mouvements d'émancipation qui animent le champ des communications.

3. LES ENJEUX COMMUNICATIONNELS PRIORITAIRES DE L'ÉMANCIPATION

Quels défis communicationnels majeurs confrontent aujourd'hui la poursuite des mouvements d'émancipation? Sans prétendre qu'ils en constituent une liste exhaustive, deux ordres de problèmes s'imposent comme prioritaires. Premièrement, ceux que posent l'industrialisation de la communication et le type de société qui se développe sur la base des plus récentes innovations technologiques; et, deuxièmement, ceux que soulèvent les problèmes environnementaux créés par l'activité humaine: le réchauffement climatique, le recyclage des déchets, l'utilisation des produits chimiques, la pollution, etc. Bref, des défis qui peuvent apparaître comme les deux faces d'une même pièce, ceux qui découlent de l'industrialisation et ceux qui ressortent de l'écologie.

3.1. L'Émancipation dans les société industrialisées de contrôle

L'industrialisation n'est pas nécessairement contraire à l'émancipation. En fait, si elle est aliénante pour les uns, elle est plutôt perçue comme une opportunité, voire comme une condition de possibilité pour les autres. Pour les saint-simoniens, par exemple, elle favorise plutôt la libération de l'homme. Et pour Marx, le capitalisme industriel est une étape incontournable qui permet d'atteindre un certain niveau de production de richesses, condition nécessaire et indispensable à l'avènement du socialisme.

De même, l'industrialisation de l'information et de la communication apparaît comme une condition nécessaire à son accessibilité. Mais la technologie n'entraîne pas automatiquement l'émancipation, la libération des contraintes, comme le croient trop volontiers nombre

de gourous de la communication. Tout en récusant le déterminisme technologique, on peut reconnaître, avec Deleuze, l'importance relative de la mécanisation :

À chaque type de société, évidemment, on peut faire correspondre un type de machine: les machines simples ou dynamiques pour les sociétés de souveraineté, les machines énergétiques pour les disciplines, les cybernétiques et les ordinateurs pour les sociétés de contrôle. Mais les machines n'expliquent rien, il faut analyser les agencements collectifs dont les machines ne sont qu'une partie (Deleuze, p. 237).

Le progrès technologique et industriel rend possible les sociétés de contrôle, dans lesquelles il faut voir « l'installation progressive et dispersée d'un nouveau régime de domination » (Deleuze, 1990, p. 247). Selon Armand Mattelart (2007), avec l'obsession sécuritaire, nous sommes même entrés dans l'ère des sociétés de suspicion. La mise en place de telles sociétés de contrôle et de suspicion représente évidemment tout un défi pour la libération de la communication. Mais comme l'écrit encore le même Deleuze, « il n'y a pas lieu de craindre ou d'espérer, mais de chercher de nouvelles armes ». Divers groupes, dans la mouvance des altermondialistes et des environnementalistes par exemple, s'attaquent à la tâche et explorent diverses stratégies pour contrer les nouvelles formes de la domination. La fin de l'histoire n'est pas encore arrivée.

3.2. La communication pour l'écodéveloppement

L'émancipation de l'homme a été et est encore très souvent associée à la domination de la nature et, en matière de communication, à la libération des contraintes qu'elle impose à la circulation des biens et des personnes, grâce au progrès industriel et technologique. Les décennies d'efforts de sensibilisation déployés par des groupes écologistes et des scientifiques font cependant progressivement changer les mentalités. La protection de l'environnement devient peu à peu un sujet de préoccupation auquel l'opinion publique se montre de plus en plus sensible.

Les mouvements et les groupes écologistes représentent cependant encore une force politique relativement marginale, assez peu prise au sérieux même à gauche. Eric Hobsbawm, par exemple, trouve les Verts ambivalents et hésite à les considérer comme progressistes :

Mais les vingt ou trente dernières années ont été extrêmement importantes – sinon plus – pour l'évolution de la gauche. En effet, un nouveau courant, en réalité conservateur, a émergé, qui souhaite

le maintien du *statu quo* sinon un véritable retour en arrière. Prenons les verts : en gros, sur le plan politique, ils sont assimilés à un mouvement de gauche. Pourtant, il ne fait aucun doute qu'ils désirent stopper les mutations économiques et technologiques ou du moins les contrôler. En d'autres termes, ils aspirent à arrêter le progrès (Hobsbawm, p. 106).

Si cette opposition entre progrès et protection de l'environnement est encore bien vivace, émerge depuis quelques années un courant de pensée qui cherche à la dépasser. Dans ce nouveau contexte, l'émancipation ne se déclinerait plus seulement en termes de libération des contraintes ; elle intégrerait également des valeurs de respect et de protection de la nature pour transmettre aux générations futures un environnement sain, indispensable à une bonne qualité de vie. Elle ne viserait plus seulement à libérer du passé ; elle tendrait aussi à assurer l'avenir.

Le terme « écodéveloppement » a été prononcé officiellement pour la première fois par Maurice Strong, secrétaire général de la Conférence de Stockholm en 1972. L'écodéveloppement n'est pas une doctrine ni une théorie mais une approche qui aspire à la conciliation des exigences de la justice sociale, de la prudence écologique et de l'efficacité économique.

Les définitions de l'écodéveloppement sont nombreuses. Retenons celle qu'en donne Ignacy Sachs, l'un des pionniers de l'approche :

Dès lors, le développement doit s'appuyer sur trois piliers :

- l'autonomie des décisions (*selfreliance*) et la recherche de modèles endogènes propres à chaque contexte historique, culturel et écologique ;
- la prise en charge équitable des besoins de tous les hommes et de chaque homme ; besoins matériels et immatériels, à commencer par celui de se réaliser à travers une existence qui ait un sens, qui soit un projet ;
- la prudence écologique, c'est-à-dire la recherche d'un développement en harmonie avec la nature (Sachs, 1980, p. 32).

La Conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement (CNUED), surnommée le Sommet de la Terre, à Rio de Janeiro en juin 1992, a grandement contribué à la sensibilisation des populations à l'échelle planétaire, de même que l'adoption du protocole de Kyoto (1997), malgré les déficiences de sa mise en application.

Le développement devant obligatoirement comporter trois dimensions – une dimension économique, une dimension sociale et une dimension écologique – Ignacy Sachs se montre critique à l'égard

de ces théories du développement durable qui se limitent généralement à l'économique et à l'écologique, oubliant ou laissant de côté les problèmes et les besoins sociaux¹. En clair, si le développement doit se faire en préservant la qualité de l'environnement, il doit aussi assurer l'émancipation de tous et de toutes.

À l'opposé des positions peu soucieuses de l'environnement, certains écologistes s'en prennent à ces mouvements émancipatoires qu'ils qualifient d'anthropocentriques parce qu'exclusivement préoccupés de l'émancipation de l'homme, indépendamment des conséquences qu'elle peut entraîner sur l'état de l'environnement. Des auteurs comme Robyn Eckersley prônent une conception de l'émancipation écocentrique: «Une théorie générale écocentrique émancipatoire doit s'appliquer à toutes les luttes d'émancipation humaine dans un cadre écologique plus vaste²» (Eckersley et Robyn, p. 70).

Les théories de la communication font généralement peu de place aux préoccupations environnementales; en revanche, les théories écologiques s'intéressent peu à la communication. Les chercheurs des sciences de la communication et des sciences de l'environnement travaillent rarement en commun. Bref, les deux univers s'ignorent.

L'écodéveloppement, en ce qu'il exige une intense participation sociale, implique pourtant la mise en place de structures et de processus de communication et profiterait certainement de l'apport d'une théorie de la communication. En revanche, une révision des théories de la communication pour le développement s'impose afin d'y insérer plus explicitement les préoccupations environnementales. De plus, il faudrait également s'interroger sur la possibilité d'intégrer le rapport à la nature dans les théories plus générales de la communication, telles que celle formulée par Jürgen Habermas. Bref, il faudrait s'atteler à favoriser un rapprochement théorique et pratique des sciences de la communication et des sciences de l'environnement.

1. «Seul m'intéresse un type de croissance qui soit, en dernier ressort, triplement positif. Le discours sur le développement durable se limite souvent à deux aspects, la croissance et la protection de l'environnement. Il laisse de côté le problème du développement social.» (Notre traduction de: «*Só me interessa um tipo de crescimento que, em última instância, seja triplemente positivo. O discurso sobre o desenvolvimento sustentável, em muitos casos, limita-se a dois aspectos positivos. Ou seja, crescimento e sustentabilidade ecológica. Ele deixa de lado o problema da sustentabilidade social*» (Sachs, Ignacy, 1998).

2. «*A general ecocentric emancipatory theory must accommodate all human emancipation struggles within a broader, ecological framework.*»

CONCLUSION

Cette contribution n'a permis qu'un survol rapide des rapports complexes qui unissent la communication et l'émancipation, insistant au passage sur les problématiques de l'industrialisation et de la protection de l'environnement. Plus de questions ont été soulevées que de réponses apportées. Trois d'entre elles me préoccupent tout particulièrement et mériteraient considération ultérieure. La première concerne l'exercice du sens critique, la deuxième appelle à un approfondissement théorique et la troisième évoque des enjeux éthiques.

Premièrement, l'émancipation commence dans la tête, dit-on familièrement, par la remise en cause des idées reçues ; et des opinions « politiquement correctes » pourrait-on aussitôt ajouter. S'il faut remettre en cause les schémas classiques d'émancipation par la maîtrise des forces naturelles, le sens critique ne doit-il pas également nous mettre en garde contre la séduction exercée par les mouvements et des idées à la mode concernant les questions environnementales ?

Deuxièmement, on peut souhaiter l'élaboration d'une théorie de la communication et de l'émancipation qui prenne en compte l'environnement au même titre que l'économique et le social, mais sur quelles bases la fonder ? Comment cette prise en compte peut-elle se faire, au-delà de la simple représentation, de l'*advocacy* de Withworth ? Quels sont les auteurs qui pourraient fournir un point de départ à une telle entreprise ?

Troisièmement, peut-on encore afficher la même désinvolture que le philosophe Deleuze et le psychanalyste Guattari à l'égard de la responsabilité ? Lorsque confrontés par leur interlocuteur aux conséquences possibles de leur théorie critique de la psychanalyse et de leur position face à la psychose, ils ont lancé cette boutade en forme de provocation : « Quant à être responsable ou irresponsable, nous ne connaissons pas ces notions-là, c'est des notions de police ou de psychiatre de tribunal » (Deleuze et Guattari, p. 38, dans Deleuze, 1990/2000). Les scientifiques et les philosophes sociaux, en particulier ceux qui s'intéressent à l'information et à la communication, peuvent-ils répondre avec la même insouciance aux défis que posent actuellement l'industrialisation et la protection de l'environnement ?

Si l'émancipation est affaire de liberté, n'est-elle pas également de plus en plus affaire de responsabilité et de respect de l'autre et de la nature ?

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BEAULIEU, Victor-Lévy. 2006. *James Joyce, l'Irlande, le Québec et les mots. Essai hilare*, Notre-Dame-des-Neiges, Éditions Trois-Pistoles.
- DELEUZE, Gilles. 1990. « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », in *L'autre journal*, n°1, mai 1990. Reproduit dans *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990/2003, p. 240-247.
- DELEUZE, Gilles. 1990/2000. *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990/2003
- ECKERSLEY, Robyn. 1992. *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach*, Albany, State University of New York Press.
- ECKERSLEY, Robyn. 2004. *The Green State: Rethinking Democracy and Sovereignty*, Cambridge, MIT Press.
- FREIRE, Paulo. 1977. *Pédagogie des opprimés; suivi de Conscientisation et révolution*, Paris, Maspero
- FREIRE, Paulo. 1998. *Teachers as Cultural Workers: Letters to Those Who Dare Teach* (Translated by Donald Macedo, Dale Koike and Alexandre Oliveira). Boulder, Westview Press.
- FREIRE, Paulo. 2006. *Pédagogie de l'autonomie: savoirs nécessaires à la pratique éducative*, Traduit et commenté par Jean-Claude Régnier, Éditions Erès, France.
- FREIRE VIEIRA, Paulo, Andrés RIBEIRO, Maurício MESSIAS FRANCO, Roberto CAPORALI CORDEIRO (dir.). 1998. *Desenvolvimento e Meio Ambiente no Brasil. A Contribuição de Ignacy Sachs*, Editora Palloti/APED, Porto Alegre.
- HEILMANN, Eric. 2007. « Surveiller (à distance) et prévenir. Vers une nouvelle économie de la visibilité », *Questions de communication*, p. 303-322
- HOBSBAWM, Eric J. 1999. *Les enjeux du XXI^e siècle*, Entretien avec Antonio Polito, Paris, Éditions complexe, 2000.
- HOBSBAWM, Eric J. [1994], 2003. *L'âge des extrêmes*, Bruxelles, Éditions Complexe; [Paris], *Le Monde diplomatique*.
- MARX, Karl. 1844. *La question juive*, Paris, Union générale d'Éditions, coll. « 10-18 », 1968.
- MATTELART, Armand. 2007. *La globalisation de la surveillance. Aux origines de l'ordre sécuritaire*, Paris, La Découverte.
- RIDDEL, Robert. 1981. *Ecocodevelopment. Economics, Ecology and Development. An Alternative to Growth Imperative Models*, New York, St. Martin's Press.
- SACHS, Ignacy. 1980. *Stratégies de l'écodéveloppement*, Paris, Les Éditions ouvrières.
- SACHS, Ignacy. 1997. *L'écodéveloppement. Stratégies pour le XXI^e siècle*, Paris, Les Éditions La Découverte et Syros.
- WITHWORTH, Andrew. 2000. « Communication with the Environment? Non-human Nature in the Theories of Jürgen Habermas », *Politics*, vol. 20, n° 3, p. 145-151.



ÉDUCATION ET ÉMANCIPATION

| | |
|--|-----|
| Connaissance – Émancipation : une relation problématique <i>Bernard Miège</i> | 239 |
| Intellectuels et émancipation : entre compétence technique et conviction éthique <i>France Aubin</i> | 249 |
| De l'émancipation éducative à l'émancipation communicationnelle? <i>Dominique Carré</i> | 259 |
| Aux origines de l'école moderne, un projet émancipateur incertain <i>Pierre Moeglin</i> | 269 |
| Le système universitaire : aliénation ou émancipation ? <i>Eric George</i> | 283 |



Connaissance – Émancipation

Une relation problématique

Bernard Miège
GRESEC (UA n° 608), Université Stendhal Grenoble 3

Il me plaît de participer à cet hommage à Jean-Guy Lacroix, avec qui j'ai coopéré de façon quasi ininterrompue depuis trente ans, en retirant toujours beaucoup d'avantages venant de l'originalité de ses approches et de son exigence réflexive. Cependant le thème même de cette Rencontre a aiguisé ma perplexité, car dans les échanges scientifiques il n'est presque jamais question d'émancipation, un terme que je situerai à mi-chemin des Lumières et de la « libération sociale », et que, même si je ne suis pas adepte de la socioanalyse, j'ai tenté d'appliquer à mon propre parcours d'universitaire engagé, bénéficiant comme Jean-Guy – et même un peu plus que lui – du recul et de la distance de quelques décennies d'activité.

1. PRÉLUDE

Étudiant déjà avancé (en science politique et en sciences économiques), la découverte de la recherche, notamment sociologique, a été pour moi de l'ordre de la fascination et presque de l'éblouissement. Dès lors je trouvais de quoi justifier définitivement mon désintérêt pour une carrière administrative supérieure ou de cadre dirigeant d'entreprise qui m'étaient ouvertes. Je découvrais surtout de quoi relier mes pré-occupations d'ordre professionnel d'une part, et d'action sociale et politique d'autre part. Et comme on était seulement quelques années avant mai 1968, le tournant de 1968 ne fit que renforcer ma détermination de miser sur la recherche en sciences sociales pour tenter d'échapper aux comportements schizoïdes qui me guettaient (professionnel durant la journée et militant en soirée ou la nuit) et que je n'ai effectivement pas pu éviter dans les années immédiatement postérieures à mai 1968. Il me faut aussi préciser que je ne me voyais pas

fonctionner comme un intellectuel, un genre alors fort prisé à la suite de Gide, Camus et Sartre, et que quelques nostalgiques cherchent encore aujourd'hui à remettre au goût du jour; mais sans doute mon origine sociale m'avait-elle prémunie de cette orientation.

Pourtant, pour moi, la production de connaissances validées par des méthodologies considérées comme adéquates et mises à l'épreuve par d'autres connaissances qui lui sont opposées, n'a jamais été une fin en soi; j'entends, elle ne se suffit pas à elle-même, et même la confrontation entre universitaires (qui d'ailleurs me paraît avoir beaucoup progressé) n'est en rien un objectif autosuffisant. Si l'intérêt de ces connaissances nouvellement produites se révèle assez aisément « productif » dans l'enseignement universitaire lui-même (surtout mais pas seulement vis-à-vis des étudiants en master et après, ou à condition de consentir à des efforts d'adaptation nécessaires mais coûteux en temps), si, après tout il ne vaut pas la peine d'embrasser une carrière d'enseignant universitaire quand on ne trouve pas de l'intérêt et même quelque plaisir, dans l'activité d'enseignant, la diffusion des connaissances produites dans d'autres sphères de la vie sociale s'avère finalement difficile, contrainte, discutable et sans doute de plus en plus aléatoire (en raison du développement du procès de marchandisation des connaissances, et aussi parce que la mise en question progressive du droit d'auteur ne garantit pas une amélioration de l'accès aux connaissances, en tout cas aux connaissances produites qui respectent les critères de validation universitaire).

Pour envisager le rapport connaissances – émancipation, je ne prendrai pas en compte tout ce qui concerne les relations entre pairs (c'est la moindre chose que de rechercher l'échange dans le monde universitaire) ainsi que l'utilisation experte des connaissances dans la vie économique, sociale voire politique par les entreprises et les organisations en relevant; je m'en tiendrai à la diffusion en direction de catégories de citoyens, individus isolés ou « organisés », encore très démunis et peu au fait des spécificités de l'information-communication.

2. LES VOIES QUI ONT ÉTÉ LES MIENNES EN VUE DE LA « DIFFUSION » ET DU PARTAGE DES CONNAISSANCES

Pour autant que je puisse m'analyser, mon projet a toujours été plus ou moins de « diffuser » et faire partager (après tout, le syntagme le plus adéquat est sans doute: vulgarisation scientifique) les connaissances à la production desquelles je prenais part, et ce en direction de « cercles » élargis; d'où mon intérêt assez permanent pour:

- la formation continue et l'éducation populaire, ainsi que la coopération avec des syndicats (en ces domaines, mes contributions sont moins importantes que dans les années 1960, 1970 et 1980, mais elles demeurent, même si les offres ou les possibilités se sont raréfiées);
- la valorisation: elle a surtout consisté en la publication d'ouvrages et articles non limités au cadre universitaire, et dans des conférences et interventions. J'ai beaucoup publié et beaucoup parlé (conférences, interventions, stages, cours), avec dans la plupart des cas une préoccupation d'ordre communicationnel. Je m'en tiendrai à deux observations:
 1. la ligne d'écriture de mes ouvrages et des deux collections (faisant suite à deux expériences antérieures) que j'ai créées autour de 1990 et que je codirige aujourd'hui: c'est le résultat d'une... maturation, et donc d'essais-erreurs, mais il s'agit ni d'ouvrages exagérément savants, ni de livres de popularisation. C'est loin d'être admis dans le monde universitaire et je m'interroge comme vous sans doute: acceptera-t-on à l'avenir dans un curriculum vitae universitaire ce type d'ouvrages?
 2. le recours assez permanent aux techniques modernes de la communication: ainsi, entre autres exemples, pratiquant de longue date du rétroprojecteur (un outil faussement dévalorisé pendant longtemps!), je le suis devenu du PowerPoint; dès 1999, j'ai conçu et régulièrement mis au point un site d'apprentissage en ligne accompagnant l'un de mes cours d'amphi de licence 3, un site qui a fonctionné pendant cinq ans, etc. Le moins que l'on puisse faire quand on enseigne les sciences de l'information et de la communication est d'expérimenter soi-même les nouveaux outils et de suivre la formation de leurs usages.
- avec une sensibilité régulière pour les pays du Sud: je garde un souvenir fort des tournées de cours que j'ai faites dans quelques pays d'Afrique au sud du Sahara, ainsi qu'en Tunisie, en Chine, au Brésil, au Venezuela, au Mexique, etc., et je n'en ai sans doute pas fini. Il me faut bien avouer que j'ai certainement autant appris que diffusé des connaissances.

Cette appétence pour ces «canaux de diffusion», *a contrario*, explique sans doute ma réticence, peut-être (?) coupable, pour l'essayisme (de fait je ne l'ai jamais pratiqué), ainsi que pour les publications dans la presse généraliste (quelques sollicitations seulement)

et finalement un usage assez modéré des médias (sauf les chaînes de radio, surtout à une certaine période); cette relation assez peu régulière aux médias est à relier à la situation propre à la France et à mon éloignement de Paris: les médias régionaux, surtout informatifs, ne laissent que peu de possibilités à la diffusion des connaissances provenant des sciences humaines et sociales (SHS); si critiquables soient-ils à cet égard, les médias nationaux français sont presque les seuls à laisser quelque place (de plus en plus ténue) aux SHS.

Ce dont je peux également témoigner, c'est que mon statut de provincial (j'ai une aversion profonde pour le terme) n'explique pas tout. En dehors de France j'ai souvent été fortement sollicité par des médias à l'issue d'une conférence ou d'une manifestation, alors qu'en France, de plus en plus, les chercheurs qui ne s'organisent pas en conséquence et qui ne sont pas fortement demandeurs ne sont pas/plus sollicités, ou ne le sont que pour appuyer une enquête ou étayer par quelques observations un reportage; plus question désormais d'obtenir y compris une courte recension pour un ouvrage dans la presse généraliste.

3. UN ESSAI DE BILAN

Parmi les constations que je peux faire *ex post*, je mettrai en évidence celles-ci, appuyées par des exemples pris dans les domaines suivants qui ont constitué mes principaux axes de travail:

- l'industrialisation de la culture et de l'information;
- la question de la technique (et particulièrement l'influence du déterminisme technique en matière de TIC);
- et les rapports communication–société. (je laisse de côté la question de l'épistémologie de la communication).

Ce bilan, j'en ai bien conscience, est impressionniste; il est d'autant plus difficile à effectuer qu'il reste intuitif et qu'il met sur le même plan des opérations de diffusion que je viens précisément de distinguer. J'avancerai les constations suivantes:

1. Le décalage entre les travaux et leur perception ainsi que leur compréhension: qu'il me suffise de prendre trois exemples:
 - la confusion qui est régulièrement faite entre les modèles de production et consommation des produits culturels (modèles éditorial de flot, etc.) à la définition desquels j'ai pris part continuellement et les *business models* qui n'en sont même

pas une version édulcorée et fragmentée mais une application gestionnaire appliquée dès qu'il est question de l'émergence d'un produit (par exemple l'apprentissage en ligne, la vidéo à la demande, la musique en ligne, etc.) ; cette méconnaissance persistante conduit à souligner les limites de toute entreprise de modélisation malgré toutes les précautions prises, car celle-ci n'est que rarement comprise pour ce qu'elle est et souvent confondue avec une approche positiviste ;

- les TIC restant toujours (plus que jamais!) sous l'emprise d'une vision techno- déterministe omniprésente, tout effort pour articuler déterminations sociales et techniques a du mal à être compris en profondeur, et les interlocuteurs demeurent prisonniers des perceptions dominantes, à chaque étape généralement tenue pour une «ère» radicalement nouvelle, échappant à tous les constats antérieurs (ainsi, entrons-nous actuellement dans l'«ère» du Web 3.0 avec des innovations supposées remettre en question ce qui a pu être établi) ;
- la communication quelle qu'elle soit, y compris la communication médiatisée, est le plus souvent ramenée à la communication interpersonnelle ou à un art de faire sophistiqué, pratiqué par des gourous sans scrupules ; et généralement les connaissances assez largement partagées par les spécialistes et qui ont progressé au cours des dernières décennies pèsent relativement peu dans les débats et discussions, à la fois dans l'espace public mais aussi dans la sphère universitaire où les approches disciplinaires la traitent avec beaucoup d'assurance mais non sans faire appel à des perceptions relevant du sens commun.

Même lorsque les propositions et analyses sont reprises, elles le sont incomplètement, superficiellement et non sans traces des perceptions triviales.

2. À ce décalage saisissant, sans doute plus marqué que dans d'autres domaines du savoir, entre information-communication telles qu'elles sont perçues et telles qu'élaborées par les chercheurs, il convient d'ajouter les chemins tortueux de la diffusion des connaissances, et particulièrement les effets imprévus ou décalés :

- les réussites (relatives mais constatables et effectivement non concordantes avec ce qui est observable dans la plupart des sciences humaines et sociales) dans la diffusion des ouvrages

dépendent souvent de facteurs externes, relevant de l'actualité médiatique ou sont accentués par eux : le boom de la télé-réalité, la concentration des groupes de communication, les élections nationales, les campagnes mondiales sur la société dite de l'information ou la diversité culturelle.

- de même l'invitation à un débat organisé par un média oblige à un travail de contorsionniste pour défendre ses propositions : ainsi sur la question du financement du service public de l'audiovisuel on se trouvera rapidement en accord avec les professionnels et les représentants des personnels sur la nécessité de garantir un certain niveau de financement en faisant appel à des ressources « sûres », mais il sera plus difficile de poser la question des fonctions propres du service public, et de la nécessaire adaptation de celles-ci aux exigences nouvelles.
3. Doit être prise en compte l'importance du contexte (ou cadre) de la « réception », sa grande sélectivité, avec cependant des variantes selon les classes de « destinataires » ; je m'en tiendrai à trois remarques :
- il est particulièrement difficile de mettre en évidence les procès d'ancrage social des TIC face aux déterminations technologiques dans une Fête de la science (et de la technique) où tout est mis en œuvre par ailleurs pour valoriser – et promouvoir – les changements effectifs et surtout prévus dans l'ordre de la technique ;
 - dans un débat public sur la crédibilité présente des médias, on n'attend pas autre chose de l'intervenant qu'un discours critique, rappelant un passé glorieux mais largement mythique de la presse d'information ; les participants dont les croyances sont fortement orientées vers le rôle manipulateur et même démiurgique des médias s'attendent à voir leurs positions confortées et sont *a priori* peu réceptifs à une analyse de la complexité du fonctionnement du système médiatique ;
 - sur la question de l'emploi des TIC en éducation le positionnement premier des destinataires est d'ordre pédagogique et didactique (les TIC servent-elles bien l'apprentissage ou la diffusion des connaissances ?) ; il s'ensuit qu'il est peu aisé de proposer un point de vue différent (par exemple une approche communicationnelle du rapport à la connaissance que peu produire le recours aux TIC en éducation et formation) ;

4. La distance entre la communication « pensée » et le sens commun : cet aspect a déjà été évoqué précédemment ; on ajoutera les observations suivantes :

- Il est entendu que demeurent des approches communes, encore largement partagées, qui se fondent d'aucune façon sur l'infocommunication telle qu'elle commence à être pensée (par des chercheurs) et même développée (par des essayistes et des penseurs sociaux) ; il est même vraisemblable que l'émergence relativement récente de la « communication moderne » (au plus tard au milieu du siècle précédent) et la forte valorisation des approches intuitives et personnelles la concernant tendent encore à déqualifier et même à invalider tout ce qui émane de la sphère universitaire, alors même que la professionnalisation et la technicisation des métiers de la communication est bien engagée.
- Dans ce contexte les propositions théoriques ou celles qui émanent d'intellectuels sont généralement d'autant plus facilement reprises qu'elles sont positives, légèrement utopiques et tournées vers un futur même indéterminé ; ainsi Pierre Lévy, Joël de Rosnay et les technologues prévisionnistes n'auront jamais de mal à se faire entendre et à publier leurs prophéties ou leurs anticipations ; on ne s'avisera même pas de leur demander de rendre compte de leurs prévisions qui se réalisent pourtant rarement.
- La culture communicationnelle est faible, notamment historique, à la différence des connaissances sur l'offre de produits qui sont fortes et régulièrement mises à jour, et pas seulement chez les technophiles. Sait-on par exemple que la fragmentation de la consommation télévisuelle ou que la convergence sont des « vieilles lunes » à géométrie variable (elles sont régulièrement invoquées depuis environ trente ans !), et perpétuellement remises au goût du jour ?

5. La diversité récurrente et prégnante des enjeux :

On est de ce fait amené à se demander ce que valent/que peuvent les études communicationnelles face à des conceptions bien ancrées appuyant des intérêts sociaux bien « organisés ». Citons-en quelques exemples

- Les recherches sur le journalisme, en France tout particulièrement, peinent à avoir de l'impact auprès des professionnels, dirigeants des médias comme journalistes, d'autant


que ces derniers entendent s'arroger *de facto* un quasi-monopole de la pensée journalistique et de son évolution ; il n'est sans doute aucun champ professionnel où s'exerce un contrôle de la production discursive aussi fort que dans le domaine journalistique, pour des raisons qui peuvent être aisément mises à jour.

- Il en est de même de l'action publicitaire où s'impose une vision très appliquée, centrée sur les « effets » supposés à court terme des campagnes et que les professionnels contrôlent étroitement, sans doute pour ne pas laisser prise aux interrogations qu'une pluralité des approches ne manquerait pas de provoquer chez les annonceurs.
- Dans les arts plastiques, on ne peut manquer de s'interroger sur la concordance persistante des positions des différentes catégories d'acteurs, pourtant d'une conception de l'art entièrement séparée de la sphère industrielle, en dépit de toutes relations nouées avec elle. De même s'accorde-t-on assez facilement avec une vision instrumentalisée de la médiation artistique.

Ces cas, et quelques autres, sont de ceux où les recherches en information-communication, souvent actives et considérées ailleurs comme pertinentes, sont non seulement négligées, mais surtout écartées, y compris dans les instances de formation, même lorsque les universités y sont partie prenante.

6. L'insuffisance des médiations, et la difficulté de s'adresser directement aux usagers-consommateurs-citoyens en raison de l'individualisation croissante des pratiques sociales. Cette remarque pourrait étonner tant les lieux de débat concernant les questions communicationnelles semblent proliférer, notamment par des blogs ou des sites participatifs. En fait ce qui fait défaut c'est la permanence de ces instances, le plus souvent créées pour des objectifs spécifiques et qui ne s'inscrivent pas dans le temps : la rémunération des musiciens et des producteurs de musique avec l'échange direct de fichiers de pair à pair, la mise en cause de tel titre de presse dans le traitement d'une affaire, etc., pour des spécialistes en information-communication, il y a sans doute des occasions à saisir mais cela nécessite des changements de comportement et beaucoup d'énergie créatrice.

À juste titre, on pourra considérer que j'ai surtout mis l'accent sur les limites du «partage des connaissances» et sur les obstacles rencontrés. À mon sens cela ne saurait justifier une position de retrait ou de démission. Pour autant, il n'y a pas de quoi se résigner. Ni de se contenter d'une vague référence à une émancipation en référence lointaine aux Lumières. Ni de s'enfermer dans une trop grande spécialisation comme tendent à le faire beaucoup de jeunes universitaires.



Intellectuels et émancipation

Entre compétence technique et conviction éthique

France Aubin

Département de lettres et communication sociale, Université du Québec à Trois-Rivières

Les savants peuvent – et doivent – encore vous dire que tel ou tel parti que vous adoptez dérive logiquement, et en toute conviction, quant à sa *signification*, de telle ou telle vision dernière et fondamentale du monde

Max WEBER, *Le savant et le politique*, p. 90.

Dans ce texte, il sera accordé une attention toute particulière aux intellectuels dont les activités professionnelles sont menées dans le champ scientifique, mais il est utile de rappeler que les intellectuels ne sont pas tous des scientifiques et que les scientifiques ne sont pas tous des intellectuels. J'emprunterai ici la définition de l'intellectuel adoptée pour mes recherches¹. Afin de ne pas négliger d'éventuelles mutations du champ intellectuel, cette définition s'intéresse d'abord à la *fonction* remplie par l'intellectuel (l'intervention publique) plutôt qu'à une *catégorie socioprofessionnelle* (les professeurs d'université ou les écrivains par exemple) ou à un *type de notoriété* (comme la notoriété scientifique ou la notoriété littéraire). S'il devait s'avérer, comme le prétendent certains auteurs, que les nouveaux intellectuels soient des associations de médecins versés dans l'humanitaire (les « *french doctors* ») plutôt que des universitaires ou des écrivains, ou alors qu'on assiste à la montée en visibilité d'un blogueur prolifique, consacrant la nouvelle

1. Le lecteur trouvera le détail des sources qui l'ont inspirée dans ma thèse de doctorat (Aubin, 2006).

figure de l'intellectuel « carnetier » dont la notoriété s'établirait en ligne, notre définition conserverait sa pertinence et son opérationnalité et nous permettrait ainsi d'observer les mutations en cours.

Ainsi circonscrit, l'intellectuel répond à quatre caractéristiques : c'est une personne dotée d'une certaine notoriété ; qui intervient publiquement ; sur des questions d'ordre social ou politique (ce peut être l'émancipation) ; à partir d'un positionnement idéologique explicite. Peut-être faut-il aussi préciser qu'un même individu peut remplir différentes fonctions et qu'en réalité, il se limite rarement, du moins de nos jours, à la seule fonction de l'intellectuel mais occupe presque toujours des fonctions professionnelles qui peuvent être éloignées de ses interventions menées à titre d'intellectuel et qu'on résume habituellement, depuis l'Affaire Dreyfus, par le terme d'engagement².

De fait, on attend souvent des intellectuels qu'ils contribuent à l'émancipation des autres. Selon la cause défendue, il peut s'agir de l'émancipation des femmes, de celle des ouvriers, des étudiants, voire d'un peuple tout entier. Vus le plus souvent comme des défenseurs des opprimés, les intellectuels sont sollicités pour la compétence dont ils ont fait preuve dans un domaine ou un autre, même si on n'attend pas toujours d'eux qu'ils usent de cette compétence. Tout se passe alors comme si cette compétence leur conférait une autorité extensive leur permettant de prendre position sur l'ensemble des questions sociales ou politiques.

1. LA COMPÉTENCE TECHNIQUE DES INTELLECTUELS CHERCHEURS

Ces intellectuels « passe-partout » sont souvent mal considérés par leurs collègues qui n'apprécient pas de voir leur compétence servir de caution à des propos dont ils ne reconnaissent pas toujours la validité ou à tout le moins les mécanismes de validation exposés dans l'intervention. La critique portée contre les intellectuels vise alors ce que, à l'instar de Bourdieu, on peut appeler la compétence technique. « Ils veulent redéfinir la figure et la fonction de l'intellectuel à leur image, c'est-à-dire à leur mesure. [...] Comme ils prennent position sur tous les problèmes du moment sans conscience critique, sans compétence technique et sans conviction éthique, ils vont à peu près toujours dans le sens de l'ordre établi » (Bourdieu, 1994, p. 58-59).

2. Sur la double ou multifonction des intellectuels, voir le chapitre des stratégies organisationnelles de ma thèse. Le lecteur y trouvera notamment un tableau synthèse des occupations professionnelles en lien avec les dossiers d'intervention.

Si les médias peuvent apporter à un intellectuel une certaine notoriété, une « légitimité élargie » (Rieffel, 1993), c'est d'abord celle des pairs, la « légitimité restreinte » (Rieffel, 1993), dont l'intellectuel scientifique a besoin dans le cadre de ses fonctions professionnelles. Cette « légitimité restreinte » lui sera décernée dans le champ scientifique et non pas dans l'espace public. C'est une fois doté de celle-ci qu'il sera sollicité ensuite éventuellement pour intervenir dans l'espace public.

Dans un contexte où la recherche universitaire tend vers une spécialisation croissante, le chercheur qui souhaiterait remplir la fonction de l'intellectuel, en intervenant publiquement sur un objet de débat public, se sentira pris au dépourvu si, dans l'espace public, on lui demande de prendre position sur une question qui ne relève pas directement de sa compétence. Il sait qu'en répondant avec des arguments appartenant au sens commun, même s'il fait preuve de conscience critique par ailleurs, c'est sa crédibilité scientifique, sa *compétence technique*, qu'il met en péril. Il n'a alors souvent d'autre choix que de répondre en se limitant à préciser le sens des questions, l'exercice par excellence de la pensée critique, ce qui lui vaudra la plupart du temps de se voir reprocher un manque d'engagement et d'être accusé de « frilosité ».

2. LA CONVICTIION ÉTHIQUE

Mais un intellectuel intervient d'abord et avant tout au nom de principes ou de valeurs, ce qui distingue par exemple son activité d'intellectuel de son activité de chercheur. Pour autant, ces principes ou ces valeurs – la *conviction éthique* pour le dire dans les termes de Bourdieu – suffisent-ils à valider une prise de position ? La qualité de l'intervention repose-t-elle sur celle de la cause ? Y a-t-il des causes justes (par exemple des causes comme celle de l'émancipation sociale) qui produisent des interventions justes ?

Pour Julien Benda (1975, p. 14), les valeurs qui devaient baliser l'engagement des intellectuels étaient celles de la justice et de la vérité : « Le clerc doit donner son adhésion à l'idéal de gauche, à la métaphysique de gauche, mais pas nécessairement à la politique de gauche. La fonction de l'intellectuel en matière de politique est de prêcher le respect de la justice et de la vérité. »

La « métaphysique de gauche » a-t-elle survécu au xx^e siècle ? Les références à la justice et à la vérité, qu'on trouve encore aujourd'hui dans la rhétorique des associations de droits de la personne, semblent

le confirmer mais encore faut-il pouvoir dire ce qui est vrai et ce qui est juste et les intellectuels sont souvent interpellés dans des causes dont ils ne maîtrisent ni l'accès aux sources (pour établir la vérité) ni l'accès aux causes (pour établir la justice). Dans certains cas, il faut beaucoup de temps avant que soient établies les unes et les autres, comme en font foi les interprétations encore conflictuelles de la dernière guerre des Balkans et l'absence de consensus quant aux responsabilités des intellectuels ayant pris position pour l'un ou l'autre camp. Pour l'intellectuel scientifique, la marge de manœuvre est très étroite. Il ne peut courir le risque de mettre sa réputation scientifique en péril pas plus qu'il ne peut fragiliser les causes dont il se fait le porte-parole.

Au vu du risque couru par les intellectuels qui interprètent l'histoire «à chaud», on peut se demander s'il existe aujourd'hui, au-delà des références à la justice et à la vérité, des «bases rationnelles» justifiant certains types d'engagement et d'autres, non? Les intellectuels, réunis avec des militaires et des politiques en 1993 dans un forum international sur l'intervention militaire semblaient le croire, ou du moins l'espérer. L'écrivain et politique polonais Geremek (1994, p. 29) soulignait que:

On peut débattre en effet de la place de l'intellectuel dans la vie politique. En fait, l'intellectuel doit interroger la politique et non pas la pratiquer. Mais s'il est une raison pour un intellectuel de s'engager dans la politique, et plus généralement pour un citoyen de s'engager dans la vie publique, c'est d'avoir trouvé une *référence éthique* et de penser qu'on peut l'appliquer.

Le problème de l'intervention, c'est exactement cela: peut-on trouver dans la vie politique une telle référence aux valeurs?

À l'issue du forum présidé par Élie Wiesel, force est de constater à propos des interventions militaires, comme Geremek (1994, p. 353), que:

[...] le problème de l'intervention militaire est le problème des décisions politiques et de l'action politique – et il faut bien dire que nous sommes là sur un terrain où nous manquons de certitudes. Faut-il déclarer que la prospérité économique est la force principale qui prévient la guerre et qu'elle précède donc la démocratie? Faut-il aider les pays non démocratiques et pauvres? Faut-il attendre que la démocratie s'installe pour les aider? Il n'y a pas de réponse claire à ces questions.

On peut bien sûr imaginer d'autres séries de questions, renvoyant de la démocratie une autre image, moins libérale et plus socialiste, où la «prospérité économique» ne serait pas posée comme condition *sine qua non*, mais au-delà des divergences idéologiques, il faut souligner la difficulté que semblent ressentir les intellectuels à préciser cette référence

éthique, cette valeur suprême à partir de laquelle il serait possible de fixer la limite de l'intervention, militaire ou au sens large. Pendant ce même forum, il n'aura pas été possible, par exemple, de définir précisément ce que recouvrait la notion « d'extrême nécessité ».

3. L'IMPACT DU NOMINALISME

Au-delà de la difficulté qui existe à définir le contenu d'une notion, ou d'une valeur, on peut aussi noter la prégnance de la vision nominaliste, qui a si profondément marqué la pensée occidentale depuis la Révolution française et accompagné notamment le déclin de la philosophie au profit de la sociologie et celui de la pensée spéculative au profit de la pensée scientifique. Ainsi, ce sont les *valeurs* elles-mêmes qui sont *dévaluées* de nos jours car elles sont vues comme un choix strictement personnel, sans fondements réels :

Mais cela [la foi vue comme une « attitude » individuelle et subjective, donc problématique] est aussi vrai de toutes les convictions fondamentales, dont on parle depuis peu, empruntant un vocable à l'économie du XIX^e siècle, en termes de « valeurs ». Entendons : elles valent, c'est-à-dire qu'elles sont rentables, pour tel ou tel sujet. Mais cette valeur ne renvoie plus à rien d'objectif. C'est une des conséquences de l'empire du nominalisme. (Grondin, 2008).

En d'autres termes, les valeurs, perçues comme subjectives, ne sont plus considérées comme une base « rationnelle » : le lecteur imprégné de philosophie nominaliste s'étonne de lire chez Benda que sa démarche est « scientifique ». Ignorant tout ou presque de l'enseignement « classique », le lecteur contemporain³ a en quelque sorte intégré la rupture entre le « vrai » produit par la raison seule (par l'usage de la logique) et le « vrai » produit par la science (des faits constatés). En d'autres mots, la logique apparaît moins appartenir à la science qu'à la rhétorique.

Certes le nominalisme politique a constitué un discours alternatif au pouvoir de « droit divin » et rendu possible l'idée de l'émancipation. En prenant une distance par rapport à la réalité des choses, et en particulier à la réalité sociale de « l'humanité souffrante », qu'on cherchera de plus en plus à historiciser, il devenait possible de remettre en question ce qui semblait aller en soi et de concevoir la République ou la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Plus près de nous, des nominalistes comme de Beauvoir, Foucault ou Bourdieu ont permis de déconstruire des identités étouffantes. Mais, du coup, cette conception

3. Le lecteur québécois à tout le moins.

d'un monde construit par les hommes, ou plus exactement d'une coconstruction du monde, a rendu possible la critique qui sera portée contre toute tentative d'universalisation, en particulier celle des droits de l'homme.

4. LES DROITS DE L'HOMME: UN SOCLE ÉTHIQUE UNIVERSEL ?

Les droits de l'homme, dont on dit qu'ils sont universels, peuvent-ils constituer le socle éthique « universel » permettant de trancher ? D'affirmer que l'intervention est nécessaire et légitime ? De décréter un principe ou une conviction éthique universelle ? Rien n'est moins sûr et ce, pour un certain nombre de motifs.

D'abord, comme nous l'avons suggéré plus tôt et comme le souligne Grondin (2008) : l'universel n'a pas échappé à l'emprise du nominalisme :

Pour le nominalisme n'existent que des réalités individuelles, matérielles, donc perceptibles dans l'espace et dans le temps. [...] Pour lui, les notions universelles n'existent pas non plus, ce ne sont que des noms (d'où l'appellation de « nominalisme »), des inventions servant à désigner un ensemble d'individus possédant telle ou telle caractéristique commune, individuellement perceptible.

L'universel est donc perçu, au mieux, comme un mythe, mais bien souvent aussi comme une tentative de masquer un impérialisme moral ou politique.

Il est vrai que la codification des droits de l'homme dérivés des valeurs kantienne qui avaient inspiré Benda n'a pas apporté de réponse normative satisfaisante, les droits de l'homme ayant été instrumentalisés à des fins de socialisation juridique différenciée dans le contexte de la guerre froide. Ainsi la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, adoptée en 1948, a-t-elle donné lieu à deux pactes distincts : celui des droits civils et politiques, qui sera associé à la démocratie libérale du Bloc de l'Ouest et celui des droits sociaux, économiques et culturels, associé à la démocratie socialiste du Bloc de l'Est. Même si les instances officielles onusiennes ont toujours pris soin d'affirmer l'indivisibilité des droits dits universels, il n'a jamais été possible de s'entendre, fût-ce à l'intérieur d'un seul Bloc, sur un « noyau dur des droits » auquel les États ne pourraient se soustraire : le droit à la vie (et donc l'interdiction de la peine de mort) étant l'exemple le plus évident.

Depuis la fin de la guerre froide, l'indivisibilité des droits de l'homme a été réaffirmée à maintes reprises en même temps qu'on assistait à la consécration rhétorique d'un nouvel acteur : la société

civile. La conférence de Vienne sur les droits de l'homme, tenue la même année que le forum international sur l'intervention, a marqué l'histoire de ce point de vue puisque l'ensemble des pays de l'ONU ont adopté une déclaration d'appui à la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (DUDH), y compris ceux qui lui avaient longtemps reproché une vision occidentalocentriste. Tout récemment, la Chine s'est d'ailleurs engagée à ratifier les deux pactes dérivés de la DUDH.

Ces événements, l'adoption à l'unanimité de l'appui à la DUDH en 1993 et la ratification chinoise à venir des deux pactes internationaux, pour spectaculaires qu'ils puissent sembler, ne signifient pas pour autant qu'il y ait une réelle reconnaissance des droits de l'homme les sacralisant en quelque sorte, de manière à ce que leur non-respect puisse entraîner automatiquement une prise de position universelle telle qu'elle entraînerait une effectivité de ces droits. Autrement dit, s'ils étaient vraiment conçus par tous comme étant universels, ils seraient respectés. Bien sûr, du point de vue stratégique, comme on le voit au moment d'écrire ces lignes avec les réactions provoquées par la répression du mouvement d'indépendance du Tibet par les autorités chinoises, la prise de position peut être à prétention universalisante et obtenir certains effets. Si la Chine a promis de ratifier les Pactes et qu'elle s'est engagée au moment d'obtenir les jeux Olympiques de 2008 à améliorer la condition des droits de l'homme, c'est qu'en principe, elle y adhère et donc que les droits de l'homme pourraient constituer ce socle éthique tant recherché.

En vérité, le pouvoir de faire respecter les droits de l'homme ne tient ni à leur universalisme ni à un quelconque degré de violation. Pour les États, les droits de l'homme constituent d'abord et avant tout un instrument politique et non une référence éthique, ce qui explique que pour certains juristes, les droits de l'homme n'appartiennent pas à la discipline du droit mais plutôt à celle des relations internationales. En d'autres termes, l'interprétation de la condition des droits de l'homme dans un pays relève moins de conditions objectives s'y rattachant directement qu'au rapport de forces et aux alliances politiques en présence, ce qu'a souligné encore récemment Wallerstein (2008). S'ajoute à cette politisation des droits de l'homme, l'absence encore marquée dans le corpus juridique des droits dits universels de valeurs relevant de courants philosophiques ou religieux non occidentaux, comme l'hindouisme, l'Islam et le confucianisme, pour ne nommer que ceux-là. Si un intellectuel peut, en toute bonne foi, souhaiter militer pour une cause portée à la connaissance d'instances internationales et relayée par elles à la faveur d'un rapport de forces favorable, il sait que d'autres causes, tout aussi « vraies et justes », c'est-à-dire

tout aussi légitimes, existent sans qu'on n'y accorde l'attention nécessaire. Son motif d'engagement s'inscrit donc résolument dans une démarche stratégique.

5. INTELLECTUEL SCIENTIFIQUE, UN OXYMORE ?

Même les droits culturels qui ont donné lieu à l'adoption d'une convention en 2005 à l'UNESCO n'ont pas réussi à obtenir l'appui de tous les membres des Nations Unies, en dépit d'un degré de politisation infiniment moindre que celui des autres droits de l'homme puisqu'ils visent la protection et la promotion de la *diversité* des expressions culturelles. L'opposition des États-Unis notamment a empêché la formation d'un consensus « universel ».

La situation n'est pas moins complexe dans les instances alternatives, comme les Forums sociaux mondiaux (FSM), où des concepts aussi universalistes en apparence que celui de bien commun sont loin de faire l'unanimité étant donné le détournement dont ils sont susceptibles de faire l'objet. S'ajoute à cette difficulté d'élaborer un cadre théorique universel pour l'action, le principe d'interdiction d'en arriver à une prise de position officielle engageant l'ensemble des participants comme dans la Charte du FSM par exemple, témoignant à la fois de la diversité des points de vue et intérêts en présence et d'un rapport historique conflictuel à la figure des intellectuels porte-parole. Aussi le Consensus de Porto Alegre adopté par un groupe d'intellectuels (dont Wallerstein) à l'issue du FSM de 2005 a-t-il entraîné une condamnation de la part de plusieurs ONG plutôt que de créer le ralliement souhaité.

Pour toutes ces raisons, les droits de l'homme ou les principes d'un autre monde possible, plus libre et plus juste, peuvent difficilement baliser scientifiquement ou éthiquement l'intervention d'un intellectuel. Cela constitue un problème pour les intellectuels dont le capital symbolique est de nature (d'espèce) scientifique d'autant plus que ce que les chercheurs français appellent le pouvoir d'influence des intellectuels repose sur leur capital symbolique.

En dernier ressort, l'intellectuel est donc laissé seul à lui-même au moment d'identifier les valeurs ou le positionnement idéologique qui balisera son engagement, avec à l'égard des motifs relevant d'une dimension émancipatoire le souci supplémentaire de ne pas outrepasser ses prérogatives en exprimant les revendications d'autrui. Comme le souligne Guilhaumou (2005, p. 173), « le doute demeure sur la capacité du porte-parole à pouvoir parler au nom des autres : l'accusation de trahison n'est jamais loin ».

Doit-on en conclure que l'intellectuel scientifique est une impossibilité? Bien sûr que non, mais il arrivera souvent qu'il soit tenu d'affirmer explicitement son point de vue personnel, son positionnement idéologique, au moment d'intervenir à titre d'intellectuel. Cette contrainte varie toutefois selon le degré d'institutionnalisation de sa discipline d'appartenance. Ainsi pour les chercheurs en science politique, ou ceux qui s'inscrivent dans les approches sociopolitiques de la communication ou encore en économie politique des médias, il est possible de poser comme principe interprétatif suprême un principe politique. Il peut s'agir par exemple d'examiner le rôle des médias dans la démocratie libérale en menant une recherche sur le pluralisme de l'information et la propriété des médias. La valeur démocratique est alors posée d'emblée dans la problématisation de la recherche, c'est-à-dire qu'on suppose que la démocratie est un système politique valable et légitime, qu'il importe de préserver ou de chercher à atteindre.

Sans doute faut-il alors distinguer ce qui ressort de la démonstration scientifique et ce qui ressort de la prise de position. Deux grands types d'approches sont alors possibles: les approches scientifiques quantitatives, qui s'appuient sur de nombreux indicateurs pour produire une expertise et celle, généralement plus défensive, et que d'aucuns nomment d'ailleurs la contre-expertise, qui entreprend notamment l'examen de ces indicateurs (en particulier les statistiques économiques) ainsi que l'analyse textuelle du discours qui les utilise (politiques officielles, rapports officiels, déclarations ministérielles, projets de politiques, déclarations de *think tanks*). Visant la dénaturalisation du discours sous examen, l'intellectuel contre-expert peut également recourir à l'histoire économique et à l'histoire des idéologies afin de contribuer à la mise en visibilité d'acteurs et projets avec lequel il pourrait avoir des affinités (Guilhaumou, 2005)⁴.

Même si elle rappelle le rôle du scientifique de Weber cité en exergue et semble donc adopter une neutralité axiologique, l'analyse de discours réalisée par l'intellectuel scientifique vise donc très souvent à prendre part à la guerre des idées. Le choix des indicateurs scientifiques ou des thèmes mis de l'avant dans le discours dominant procède, lui aussi, de stratégies visant la victoire symbolique car si la réalité est une construction sociale, cela signifie bien que cette construction sociale a des effets.

4. Le travail réalisé par de nombreux chercheurs proches de l'altermondialisation sur la mise en récit de « Seattle » illustre ce type de contribution (Aubin, 2006).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AUBIN, France. 2006. «La “Nouvelle résistance” : les stratégies de publicisation déployées par des intellectuels critiques de la globalisation (1994-2005)». Thèse de doctorat en communication. Montréal : Université du Québec à Montréal.
- BENDA, Julien. 1975 [1927, 1946]. *La trahison des clercs*. Paris, B. Grasset.
- BOURDIEU, Pierre. 1994. *Libre-échange. Entretien avec Hans Haacke*, Paris, Seuil/Presses du réel.
- GEREMEK, Bronislaw. 1994. «Le cas d'extrême nécessité» dans *Intervenir? Droits de la personne et raisons d'État*, dans Françoise Barret-Ducrocq (dir.), Forum International sur l'intervention, La Sorbonne, 16 et 17 décembre 1993, Grasset et Fasquelles, Académie universelle des cultures, Paris.
- GRONDIN, Jean. 2008. «L'existence de Dieu, une question philosophique oubliée», Le devoir de philo, *Le Devoir*, les 12 et 13 janvier, p. B6.
- GUILHAUMOU, Jacques. 2005. «La Révolution française à l'horizon du mouvement social. Une question de visibilité sociale», *Réseaux*, n° 2, p. 155-180.
- RIEFFEL, Rémy. 1993. *La tribu des clercs : les intellectuels sous la V^e République : 1958-1990*, Paris, Calmann-Lévy; Paris, Éditions du CNRS.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 2008. *L'universalisme européen : de la colonisation au droit d'ingérence*, Paris, Demopolis.
- WEBER, Max. 1963. *Le savant et le politique*, Paris, Union générale d'éditions, Le monde en 10-18, n° 134.

De l'émancipation éducative à l'émancipation communicationnelle ?

Dominique Carré

Sciences de l'information et de la communication, Université Paris13

1. VOUS AVEZ DIT ÉMANCIPATION ?

Traiter de l'émancipation n'est pas si aisé que cela. En effet, cette notion n'est guère présente dans la plupart des dictionnaires de sciences humaines et sociales. Par exemple dans le *Dictionnaire critique de la sociologie* (Boudon et Bourricaud, 1986), «émancipation» ne s'y trouve pas dans les articles définis. Cette notion est même absente de l'index thématique général. Elle demeure aussi inconnue du dictionnaire traitant du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Lalande, 1983). Même l'*Encyclopédie Universalis* n'y fait pas référence directement dans ses corpus, on ne trouve finalement cette notion que dans le thésaurus-index, p. 1197-1198. Cette encyclopédie en donne une définition très juridique «cessation anticipée de l'autorité parentale» et renvoie ensuite à «abolitionnisme», «incapacités juridiques», «noirs (États-Unis)» et «émancipation des juifs». Même l'encyclopédie collaborative en ligne Wikipédia n'est guère prolix. Pourquoi une telle absence? Serait-ce parce que la notion d'émancipation est avant tout une notion marxiste ?

Nous sommes enclins à le penser. Reportons nous à l'œuvre de K. Marx, pour saisir cette notion. L'émancipation est au cœur de deux principales publications de cet auteur: *La question juive* (Marx, 1883) et *Les manuscrits* (Marx, 1884). Dans ces écrits, K. Marx se propose dans un premier temps d'émanciper la philosophie de la religion pour lui donner un caractère scientifique, et dans un deuxième temps de reprendre la catégorie «d'aliénation» pour la transposer de la pensée religieuse de Feuerbach à sa propre critique politique. Ainsi l'émancipation est un dérivé de l'analyse de l'aliénation. L'émancipation humaine toujours pour cet auteur ne saurait se réaliser par un

intermédiaire, fût-il l'État. L'émancipation est la suppression de tout intermédiaire, entre l'homme et lui-même. L'auteur développe alors une critique féroce de l'économie en tant que science de l'aliénation humaine. En quoi consiste l'aliénation de l'ouvrier pour K. Marx? Aliénation dans le produit de son travail, dans l'acte même de production, dans la division du travail et dans l'argent. L'aliénation est une pratique du dessaisissement. Pour K. Marx, la vocation du communisme doit permettre l'émancipation totale de l'homme c'est-à-dire de la libération de toutes les aliénations et l'émancipation de tous les sens humains.

Signalons que cette notion deviendra, en France, prépondérante dans les productions discursives produites par les acteurs de mai 1968 et par les commentateurs de cet événement. La pensée de 1968 est ainsi perçue comme émancipatrice de l'autoritarisme de la société française (morale bourgeoise étouffante, révolte contre les institutions et les traditions...), mais aussi on l'oublie trop souvent de certains carcans idéologiques. Depuis la fin des années 1970, force est de reconnaître, la notion d'émancipation n'est plus guère usitée.

2. DEUX MANIÈRES DE CONCEVOIR L'ÉMANCIPATION

L'objet des quelques pages qui suivent consiste à analyser et à évaluer de quelle manière l'émancipation est mise en œuvre par les acteurs de l'action collective, à deux époques différentes et à travers deux modèles.

Dans le premier modèle, le mouvement ouvrier (fin du XIX^e-mi-XX^e siècle) inscrit les pratiques d'éducation populaire au cœur même de son dispositif d'émancipation de la classe ouvrière.

Dans le deuxième modèle, délaissant l'éducation populaire, les mouvements sociaux contemporains spécialisés (fin du XX^e-début du XXI^e siècle), favorisent, le plus souvent, la mise en œuvre d'un engagement par projets, pour reprendre la terminologie de F. Granjon (2000). Ils retiennent alors une tout autre approche en recherchant la mise en place de pratiques de conscientisation communicationnelles au cœur même de leur dispositif d'émancipation et de transformation sociale.

L'objectif recherché ici consiste à esquisser, et ce à grands traits, les principales caractéristiques de ces deux modèles mis en œuvre, l'un passé – l'émancipation éducative –; l'autre encore en émergence et en développement – l'émancipation communicationnelle.

3. ÉLÉMENTS SOCIOHISTORIQUES DE L'INSCRIPTION DE L'ÉDUCATION POPULAIRE DANS L'ÉMANCIPATION OUVRIÈRE

Si l'on retient que l'éducation populaire est avant tout un courant d'idées qui milite pour une diffusion de la connaissance au plus grand nombre afin que chacun puisse s'épanouir et trouver la place de citoyen qui lui revient, alors on peut sans doute faire remonter l'émergence de l'éducation populaire à la Déclaration de Condorcet en 1792, *L'organisation générale de l'instruction publique*. Celle-là, en effet, reconnaît à l'éducation une finalité civique. L'éducation « populaire » quant à elle se développera en France au sein de trois courants culturels : la tradition laïque, le courant chrétien humaniste¹ et le mouvement ouvrier.

Nous intéressant aux acteurs sociaux et aux conditions de développement de l'action collective, nous délaisserons ici les deux premiers courants² pour analyser de quelle manière le mouvement ouvrier a inscrit l'éducation populaire au cœur même du projet d'émancipation de la classe ouvrière. Il ne s'agit pas ici de faire œuvre d'historien, mais plus modestement de retracer à très grands traits l'émergence de l'éducation populaire au sein du mouvement ouvrier afin d'en souligner les principaux fondements.

Fernand Pelloutier (1867-1901) partisan d'un syndicalisme d'action directe sera à l'origine, en France, de la Fédération des Bourses du travail. Ces dernières doivent remplir plusieurs missions, dont l'une consiste à instituer et à organiser des cours. L'éducation doit être pensée comme un prélude à la révolte et à la révolution. L'exigence de transformation sociale est importante. Prendre conscience de l'exploitation au sens économique du terme, de l'aliénation au travail, c'est-à-dire de quelque chose de plus surnois, mais aussi du bouleversement des rapports sociaux qui découle de l'organisation capitaliste du travail, comme l'indique le regretté A. Gorz dans la *Critique de la division du travail* (1973)³. Ainsi, l'éducation populaire pour le mouvement ouvrier est la dimension culturelle de la production de l'action collective. C'est-à-dire de la production collective de connaissances, de représentations culturelles, de signes qui sont propres à un groupe social en conflit.

1. Incarné en particulier par *Le Sillon* de Marc Sagnier.

2. Même si pour G. Poujol, le lien historique entre éducation populaire et mouvement ouvrier semble secondaire. Celle-ci insiste plus sur le parallélisme entre mouvements laïque et catholique.

3. Alors qu'il vient de disparaître, saluons le travail fécond effectué par A. Gorz pour analyser et rechercher, tout au long de sa vie, les possibilités d'émancipation individuelles et collectives.

Le mouvement ouvrier à la fin du XIX^e siècle en France et plus largement en Europe va revendiquer la mise en place de lieux d'éducation populaire pour « analyser le réel » et favoriser un triptyque « voir, juger, agir » qui aide à la mise en place d'une pédagogie émancipatrice de la classe ouvrière. Cette pratique jugée par certains, comme subversive, a pour objet de lutter contre l'aliénation et encourager l'autonomie des travailleurs. Très vite l'éducation populaire va devenir une dimension intégrante du mouvement ouvrier, et bien au-delà, permettant de produire une analyse de ce qui se passe pour construire tout à la fois un horizon commun et un projet sociétal. Signalons que les mouvements politiques qui se réclameront du socialisme, puis du communisme, en feront un élément essentiel de leur action. En France, le Front populaire en 1936 donnera naissance à un secrétariat d'État aux Sports et aux Loisirs qui aura sous sa tutelle l'éducation populaire. Progressivement des structures vont se créer comme le Centre d'entraînement aux méthodes d'éducation active (CEMEA), les Auberges de jeunesse, mais aussi Travail et culture, Tourisme et travail. C'est autour du travail et de l'entreprise que s'organisent l'éducation et la culture, en lien avec la production.

4. DÉCLIN DE L'ÉDUCATION POPULAIRE

Un triple processus va entraîner, en France, d'une manière générale, le déclin de l'éducation populaire, et plus particulièrement dans le mouvement ouvrier :

- Tout d'abord, l'éducation populaire en devenant une branche spécialisée du syndicalisme tout en s'institutionnalisant dans l'appareil d'État (Carton, 1995; Lepage, 2001) va perdre la dimension centrale et culturelle qu'elle avait acquise notamment dans le mouvement ouvrier.
- Ensuite le syndicalisme étant de moins en moins un mouvement social, c'est-à-dire l'agent principal de la lutte des classes, il deviendra un élément parmi d'autres du système politique à mesure que les conflits du travail s'institutionnalisent (Touraine, Wieviorka et Dubet, 1984).
- Enfin la crise, l'épuisement du fordisme et le développement d'un nouvel ordre productif reposant sur la flexibilisation des activités, engendrent des effets : désindustrialisation, baisse des effectifs ouvriers, segmentation du marché, multiplication des statuts, émiettement du monde salarial, importance d'un

chômage structurel et précarité. Tout cela participe à l'éclatement du monde salarial et n'est pas sans conséquence sur la remise en cause des formes d'organisations collectives.

Signalons que si en France l'éducation populaire est en recul, *a contrario* ce type d'éducation se diffusera dans d'autres pays ou continents, notamment en Amérique du Sud. On pense en particulier à la figure de P. Freire l'un des fondateurs du Mouvement de Culture Populaire (MCP) qui se fera connaître par la méthode de travail mise en œuvre pour la campagne «Les pieds nus apprennent aussi à lire». Il s'appliquera à mettre en œuvre dans les années 1970 «l'application de la conscientisation comme instrument libérateur dans le processus d'éducation et de transformation sociale». En 1974, P. Freire rédige l'ouvrage *Pédagogie des opprimés*. Dans cette publication, l'éducation est présentée comme un processus en deux étapes : la première survient lorsque les gens deviennent conscients de leur oppression et qu'ils transforment leur état. La deuxième enclenche un processus permanent d'action culturelle qui favorise l'émancipation.

En ce début de XXI^e siècle, l'émancipation est toujours une question d'actualité, mais ce sont les conditions pour mettre en œuvre celle-ci qui évoluent. L'éducation populaire n'apparaît plus comme centrale, et rares sont les acteurs sociaux qui recourent à ce dispositif. Certes, cette dimension est toujours présente dans certains mouvements, mais de plus en plus marginale dans d'autres, bien que l'association altermondialiste ATTAC – Association pour la taxation des transactions pour l'aide aux citoyens – se soit créée fin du XX^e siècle sous statut d'association d'éducation populaire.

5. DÉVELOPPEMENT DE L'ÉMANCIPATION COMMUNICATIONNELLE

Les ressorts de l'engagement revendicatif se modifient, comme le note F. Granjon (2000), D'une critique sociale par plans mise en œuvre par un militantisme traditionnel, lui succède de plus en plus une critique sociale par projets qui prône un engagement distancié, mais aussi comme nous l'avons observé à maintes reprises une spécialisation plus poussée des mouvements sociaux et un renouvellement des thématiques⁴, engendrant le développement de modes d'actions collectives

4. Le droit au logement (le DAL, Les Enfants de Don Quichotte), la défense de l'environnement et la protection de la nature et des animaux (Greenpeace, WWF), la santé (Act up), la lutte contre les discriminations (SOS Racisme, Ni putes, ni soumises) ou encore la défense des droits de l'homme et l'humanitaire (ONG très nombreuses), ou encore l'altermondialisme.

et individuelles et le recours à des stratégies et pratiques de mobilisation communicationnelles spécifiques. Cette forme de mobilisation est caractéristique d'une autre manière de faire l'engagement. C'est dans et par la mobilisation communicationnelle que l'émancipation s'instaure. En d'autres termes nous formulons l'hypothèse que pour ces acteurs sociaux « mobilisation » et « émancipation » s'effectuent dans un même temps et non plus dans deux temps séparés comme auparavant. Ainsi, l'idée qui prévaut est que l'on ne s'émancipe pas qu'avec des idées, mais en posant des actes (y compris communicationnels) qui contribueront à interpeller et à modifier les consciences. L'objectif consiste à chercher des réponses plus immédiates aux problèmes posés. On assiste à une prégnance du présent, de l'immédiat au détriment du futur.

Deux processus se conjuguent :

- Le premier est de l'ordre de la transformation des modes de mobilisation. Adopter une démarche de conscientisation, y compris par la mobilisation communicationnelle, c'est le fait d'intervenir dans le réel pour provoquer des réponses immédiates. Il ne s'agit plus de porter dans cette démarche d'émancipation un projet pour une société à venir, mais d'intervenir dans le présent et dans l'urgence. De ce point de vue, les acteurs sociaux qui s'inscrivent dans cette démarche, les actions menées, servent à mettre en œuvre une émancipation qui passe par l'action communicationnelle. Pour ceux-ci, la conscientisation communicationnelle à un sens pédagogique, car elle seule permettrait de prendre la mesure de certains problèmes, de rassembler une communauté, de mettre en place une citoyenneté en action, d'agir sur une opinion publique et d'interpeller le politique.
- Le deuxième résulte d'une nouveauté assez radicale, comme le note J. Ion, à savoir la sollicitation militante de compétences techniques privées et de savoirs professionnels (Ion, 1997, p. 62). Compétences, savoirs sont mobilisés, y compris les ressources relationnelles acquises en dehors des activités revendicatives. Il en résulte un affaiblissement prononcé des procédures de formation interne (école de cadres, stages, week-end, universités parallèles, etc.). Or c'est à travers celles-ci que s'opéraient la transmission des savoirs, le maintien et la perpétuation des valeurs participant à la cohésion du « nous ». Toutes ces procédures d'éducation, d'inculcation n'ont pas disparu, mais elles ne subsistent « [...] *qu'exceptionnellement comme propédeutique obligée* » (Ion, 1997, p. 63), ne favorisant pas la construction d'un horizon commun.

Ainsi l'émancipation ne paraît plus structurée par l'éducation et semble résulter de la mise en œuvre d'une autre pédagogie plus communicationnelle qui s'attache à déployer le processus de conscientisation. Processus qui passe, sur fond de dépolitisation des rapports sociaux, par l'indignation, la mise en scène médiatique et la sentimentalisation. Certes, la manifestation de rue revêt aussi une forme communicationnelle et émancipatrice par le rituel qui s'est progressivement instauré pour exprimer une indignation ou un mécontentement, mais comme l'indique P. Champagne, le lieu stratégique où se déroule dorénavant la manifestation n'est plus la rue, mais la presse. Il ne s'agit plus d'occuper la rue, mais de gagner par cette action l'opinion publique (Champagne, 1984). La légitimité d'une mobilisation ne s'exerce plus uniquement au résultat du nombre, mais par la visibilité qu'elle opère.

En 1984, par l'expression « *manifestation de papier* », P. Champagne montrait de quelle manière les mouvements sociaux fonctionnaient de plus en plus sur un mode dédoublé. À l'action première (manifestation, grève, *sit-in*...) se superposait une action de second degré orientée vers la mise en scène de la protestation et les médias. Vingt ans plus tard, l'étude que nous avons menée de l'action des *Enfants de Don Quichotte* en faveur des Sans Domiciles Fixes (SDF) témoigne d'une inversion : le communicationnel est premier et a pour vocation de conscientiser l'opinion publique à un problème (Carré, 2007). L'action, en l'occurrence ici, l'installation d'un campement assorti d'un *happening* est seconde. La mobilisation s'effectue en scénarisant l'action tout en recourant aux technologies d'information et de communication (listes de diffusion, sites Web, blogues, plates-formes audiovisuelles...), mais aussi en important des stratégies du marketing viral. On assiste alors à une mobilisation par la communication qui débouche sur la création d'un événement qui rend visible un problème social pas assez pris en compte par l'opinion publique et le politique. Sur le mode de l'urgence, de l'indignation morale et sociale se bâtit alors une mise en scène compassionnelle, qui favorise une médiatisation de l'émotion. La scénarisation de l'action, la recherche d'une certaine dramaturgie font que cette action conjugue tout à la fois une stratégie propre au « *Media advocacy* » – stratégies d'instrumentalisation des médias au service d'une cause d'intérêt général (Wallack, Dorfman, Jernigan et Themba-Nixon, 1993), tout en empruntant des éléments au registre cinématographique, du marketing, de l'événementiel, voire de la télé-réalité⁵.

5. Comme le fait de venir vivre, ou plus exactement partager, la vie d'un SDF un soir et une nuit sous la tente d'un SDF.

L'émancipation recherchée est double, dans le cadre des *Enfants de Don Quichotte*. D'une part, il s'agit d'émanciper le grand public d'une représentation entretenue sur les SDF par les médias, les politiques ou les experts. D'autre part, il s'agit de passer du sentiment de pitié, c'est-à-dire de l'attendrissement passif devant une situation sans issue dont seule la fatalité est responsable, à la compassion qui consiste à accompagner les victimes pour les sortir d'une souffrance qui n'a rien d'une malédiction.

6. UNE NOUVELLE MANIÈRE DE FAIRE ?

Cette façon de faire prend de plus en plus d'importance, mais n'est pas si nouvelle que cela. Elle repose à chaque fois, en l'absence d'utopie ou de projet sociétal sur la logique de l'urgence sociale, environnementale, sanitaire ou humanitaire. Il est possible d'en retrouver les prémices, dans :

- l'action menée par l'Abbé Pierre durant l'hiver 1954 pour venir en aide aux sans-abri ;
- l'action entreprise dans les années 1970-1980, sur le plan humanitaire, par les *French Doctors* qui court-circuitent les procédures étatiques et amplifient par les médias l'écho de la souffrance et de l'horreur ;
- la manière dont Greenpeace mène des actions depuis 1971 pour alerter la population aux problèmes environnementaux. Pour cette organisation, toute action doit entraîner la peur et l'espoir pour favoriser l'émotion et la prise de conscience. À chaque action d'éclat soigneusement élaborée, une caméra tourne des images qui feront le tour du monde. Alertées les opinions publiques font alors pression sur leurs dirigeants (Lequenne, 1997).

Toutes ces actions reposent sur une mobilisation expressive qui articule rapports collectifs et individuels, médiatisation, et mobilisation de l'opinion publique.

ÉLÉMENTS DE CONCLUSION

Le temps projectif (Laïdi, 2000), auquel s'attachait indéfectiblement l'éducation populaire qui se proposait de mettre en œuvre une maturation lente des esprits s'en trouve de ce fait disqualifié, comme le montre l'étude que nous avons menée sur le mouvement *Les Enfants*

Don Quichotte. Cette évolution semble à terme inéluctable puisque d'autres mouvements sociaux spécialisés recourent de plus en plus, dans d'autres contextes et selon d'autres stratégies, également à ces pratiques.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BOUDON, Raymond et François BOURRICAUD. 1986. *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- CARRE, Dominique. 2007. «*Entre media advocacy, événementiel et production cinématographique: la mobilisation des Enfants de Don Quichotte*», Colloque international *Enjeux et usages des TIC. Médias et diffusion de l'information: vers une société ouverte*, EUTIC 2007, Athènes 7-10 novembre 2007, publication prévue 2008.
- CARTON, Luc. 1995. *Culture et démocratie, l'enjeu de la démocratie culturelle*, <[www.educpop.org/contrib/reference/carton culture. html](http://www.educpop.org/contrib/reference/carton%20culture.html)>.
- CHAMPAGNE, P. 1984. «La manifestation. La production de l'événement politique», Paris, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n^{os} 52-53, p. 18-41.
- FREIRE, Paulo. 1974. *Pédagogie des opprimés*, Paris, Maspéro.
- GORZ, André. 1973. *Critique de la division du travail*, Paris, Seuil, coll. «Points».
- GRANJON, Fabien. 2000. *Néo-militantisme, critique sociale par projets et sociabilités digitales*, Thèse universitaire, Université Panthéon-Assas, Paris 2.
- ION, Jacques. 1997. *La fin des militants?*, Paris, Éditions de l'Atelier.
- LAÏDI, Zaki. 2000. *Le sacre du présent*, Paris, Flammarion.
- LALANDE, André. 1983. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France.
- LEPAGE, Franck. 2001. *Le travail de la culture dans la transformation sociale: une offre publique de réflexion du ministère de la Jeunesse et des sports sur l'avenir de l'éducation populaire*, Ministère de la Jeunesse et des Sports, Rapport d'étape.
- LEQUENNE, Philippe. 1997. *Dans les coulisses de Greenpeace*, Paris, L'Harmattan.
- MARX, Karl. 1843. *La question juive*, <dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mak.que>.
- MARX, Karl. 1844. *Manuscrits de 1844*, Paris, Éditions sociales.
- POUJOL, Geneviève. 1981. *L'éducation populaire: histoires et pouvoirs*, Paris, Les Éditions Ouvrières.
- TOURAINÉ, Alain, Michel WIEVIORKA et François DUBET. 1984. *Le mouvement ouvrier*, Paris, Fayard.
- WALLACK, Lawrence, Lori DORFMAN, David JERNIGAN et Makani THEMBA-NIXON. 1993. *Media advocacy and public health power for prevention*. Newbury Park, Londres, New Dehli, Sage publications.



Aux origines de l'école moderne, un projet émancipateur incertain

Pierre Moeglin

Laboratoire des sciences de l'information et de la communication, Université Paris 13
et Maison des Sciences de l'homme Paris Nord

L'École moderne doit une grande part de ses progrès entre les XVII^e et XIX^e siècles à ses emprunts aux modes disciplinaires de l'armée et de l'hôpital. Très tôt, ces emprunts sont théorisés en des traités pédagogiques dont celui, publié en 1654, *L'Escole paroissiale ou la manière de bien instruire les enfans dans les petites escoles par un prestre d'une paroisse de Paris*, où Jacques de Batencour justifie la nécessité de rompre avec les pratiques des petites écoles.

Faites de *mignotage et de cruauté*, selon l'expression de l'époque rapportée par Roger Chartier *et al.* (1976, p. 111), ces pratiques tombent sous le coup des dénonciations morales et philosophiques que de Batencour et les autres pédagogues reprennent à la lignée de ceux qui, depuis Socrate, stigmatisent l'apprentissage par cœur et le rabâchage. Montaigne (2001, p. 222), par exemple, écrit : « On ne cesse de crier à nos oreilles, comme qui verserait dans un entonnoir, et notre charge, ce n'est que redire ce qu'on nous a dit. »

Les modes coutumiers d'enseignement ont un défaut plus grave encore : ils ne répondent pas aux buts que la société veut assigner à une éducation qu'elle ne considère plus uniquement comme une dépense, pire comme une œuvre de charité mais aussi comme un investissement. Les références aux modèles militaires et hospitaliers confortent donc opportunément les projets de réforme scolaire en présentant les exemples d'une coercition qui, pour n'être pas plus discrète que celle de l'ordre disciplinaire précédent, a l'avantage d'être plus rationnelle. En contrepartie, elle soumet avec plus d'intensité élèves et maîtres à des contrôles contraignants.

Ce serait une erreur de croire que les principes de cette nouvelle coercition s'imposent d'emblée. En réalité, leur adoption connaît des rythmes variables d'un pays à l'autre selon la vigueur des oppositions idéologiques, religieuses, sociales et politiques qu'elle rencontre. En France, tout au long du XIX^e siècle, des mouvements réactionnaires tentent d'empêcher l'élaboration de programmes scolaires nationaux, la constitution d'un corps autonome d'enseignants (dont, pour d'autres raisons, Condorcet ne veut pas non plus), l'obligation scolaire, puis l'allongement de la durée légale de la scolarité et la reconnaissance de l'éducation comme fonction régaliennne.

Ainsi faut-il plusieurs décennies, à partir de la préconisation officielle de l'enseignement collectif et simultané par le ministre Guizot en 1833, et une fois les communes obligées d'entretenir au moins une école de garçons desservie par un instituteur fonctionnaire public, pour que l'idée d'un service public éducatif voie le jour, que les mêmes méthodes pédagogiques soient partout adoptées, que les manuels se répandent, que le réseau des écoles normales quadrille l'ensemble du territoire et qu'enfin, depuis la communale jusqu'à l'université et aux grandes écoles, s'impose une administration centralisée.

Ce retard tient aussi à la complexité du processus. L'avènement de l'institution scolaire met en jeu une triple émancipation : émancipation *de* l'École par rapport aux forces sociales et politiques qui en veulent restreindre ou contrôler le fonctionnement ; émancipation *par* l'École de ceux qui en attendent épanouissement personnel, avantages individuels et progrès collectif ; émancipation *à* l'École des élèves qu'il faut préserver de l'arbitraire du désordre pédagogique.

Ce que nous voudrions montrer ici, c'est que dans l'interrelation de ces trois émancipations l'École moderne puise sa force et sa faiblesse. Sa force est celle du projet global dont elle est porteuse, mais sa faiblesse lui vient de ce que les difficultés de chacune de ces émancipations rejaillissent sur les autres, compromettant la légitimité du projet.

1. ÉMANCIPER L'ÉCOLE ?

Des trois émancipations, la première est déterminante. Inutile en effet d'engager la moindre réforme pédagogique sans commencer par arracher l'enseignement à la tutelle de l'Église, au poids de la religion et des idées dominantes et à l'influence des propriétaires et puissants.

Aussi l'École moderne s'organise-t-elle en une sphère à part et à part entière, régie par ses normes, possédant son système de valeurs, assurant à ses membres aisance matérielle et reconnaissance sociale, tout en les dotant d'une déontologie, d'un esprit de corps et même d'un code vestimentaire. En France, le mouvement s'amorce sous la Monarchie de juillet et il connaît son apogée avec les victoires de la laïcité militante.

De quoi ce programme émancipateur est-il fait ?

1.1. Monde de l'art, monde à part

L'École n'est pas la seule institution à vouloir conquérir son autonomie. Le monde de l'art le veut aussi, rompant avec le système des commandes, le patronage princier, les bureaucraties d'État et leurs académies. Par ailleurs, chacun à leur manière, les deux mondes ont en commun de vouloir affranchir l'homme des contraintes qui le déterminent, lui faire acquérir une compréhension élargie de la réalité et lui procurer les moyens d'agir plus efficacement sur elle, afin d'accéder à un degré supérieur de liberté. Inventée au XVIII^e siècle, la figure héroïque de l'homme de lettres occupe une place centrale dans leurs stratégies émancipatrices respectives.

Dans l'univers littéraire, Pierre Bourdieu (1992) montre comment les modèles idéalisés de Flaubert, Baudelaire et Proust aident la littérature à échapper aux instances officielles de consécration et à l'obligation de plaire au public. Ainsi s'affiche à partir de 1840 le radicalisme de « l'art pur » contre les écrivains devant leurs moyens d'existence à des succès de librairie, au théâtre et dans la presse à grand tirage.

Il en va de même en peinture avec la contestation par Manet de l'absolutisme de l'Académie et du conformisme des Beaux Arts. Partout s'affirme ce que Pierre-Michel Menger (2003) nomme un « modèle expressiviste de la *praxis* » inspiré de Kant, pour qui le jugement de goût libère le jeu des facultés, repris par Schiller dans ses *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, et encore présent dans les *Manuscrits de 1844*, lorsque Marx fait de l'activité artistique l'opposé du travail salarié, anticipation d'une ère où, comme le dira Marcuse (1968, p. 12), chacun développera « librement les possibilités d'une existence humaine libre ». Cette représentation idéalisée n'empêche pas pour le moment la condition d'artiste d'être une « injustice » (Lacroix, 1990).

Si, pour sa part, l'institution scolaire échappe au marché, elle n'adopte pas pour autant le fonctionnement économique « renversé » (Bourdieu) qui structure le champ culturel autour des valeurs de l'intérêt au désintéressement et de la gratuité. S'il lui arrive de mettre en avant plaisir d'apprendre et transmission intergénérationnelle, ce n'est pas au détriment de son utilité. Elle ne se donne ses lois et n'organise les savoirs en des disciplines qui lui sont propres (Chervel, 1998) que pour remplir les missions qui lui sont dictées de l'extérieur, par l'Humanité en général et la Nation en particulier. Son autonomie n'est donc que par délégation.

1.2. Éducation: autonomie relative

Comment les Révolutionnaires de 1789 concilient-ils l'émancipation de l'École et le respect qu'elle doit à la société?

Si, pour eux, la Nation fixe à l'École son mandat, l'École, à l'inverse, institue la Nation. Elle en réalise l'unité linguistique, en protège la culture, y répand les idées patriotiques et l'esprit public et, par la prophylaxie, en assure la régénération (Ozouf, 1989). Ainsi École et Nation dépendent-elles l'une de l'autre.

De l'une à l'autre, il faut toutefois un intermédiaire pour traduire les attentes de la Nation et exprimer les priorités de l'École. C'est ici qu'intervient l'homme de lettres, avatar du philosophe et, après Zola, de l'intellectuel. Son indépendance matérielle et l'instruction qu'il a reçue lui permettent d'exprimer l'intérêt général, non pas en arbitrant entre intérêts particuliers mais en produisant l'évidence par l'exercice public de la raison.

Ainsi chez Condorcet (1989) espace public et éducation vont-ils de pair: guide de l'opinion publique et « conducteur de l'évidence », l'homme de lettres incarne la Raison aux fondements communs de l'École et de la Nation. L'autre nom de la Raison est la vérité, « le seul souverain des peuples libres [...] dont les hommes de génie sont les ministres » (p. 272). Ensuite, de l'homme de lettres au professeur, puis du professeur à l'instituteur, devenu « hussard noir de la République », il n'y a que des différences de degré: chacun de ces « ministres de la vérité » apporte sa contribution à l'« École de la Nation ».

Le combat pour l'émancipation connaît son âge d'or sous la III^e République, avec de grandes figures comme Ferdinand Buisson, directeur de l'Instruction primaire entre 1879 et 1896, fondateur du Musée pédagogique en 1879, auteur du célèbre *Dictionnaire de pédagogie*

et d'instruction primaire, inspirateur des réformes de 1880, président de la Ligue des droits de l'homme et de la Ligue de l'enseignement et prix Nobel de la Paix en 1926. Et ce n'est pas parce qu'alimentant nationalisme et colonialisme, la Nation perd de son universalisme qu'elle n'est pas à la source des plus grands progrès sociaux, culturels et démocratiques de la modernité.

Dès l'origine, une incertitude subsiste pourtant, qui tient à cette question: quelles sont, en dehors de la défense de valeurs générales comme les droits de l'homme, les missions que la Nation assigne à l'École? Quelle École pour quelle Nation?

1.3. Instruction contre éducation

Ce n'est pas qu'à cette question les réponses font défaut. Au contraire, elles sont nombreuses et contradictoires.

Observation préalable: jusqu'au milieu du xx^e siècle, le débat sur l'École se focalise sur la voie courte, qui ne va pas au-delà du brevet. La voie longue est réservée à l'élite, pour l'essentiel aux enfants des classes favorisées, celle du lycée et éventuellement des études supérieures. L'École de la Nation n'est donc que celle du peuple.

Pour celle-ci deux options s'opposent, auxquelles Christian Nique et Claude Lelièvre (1993) attribuent les paternités respectives à Condorcet et Rabaut Saint-Étienne.

Condorcet veut que l'homme et le travailleur soient instruits, car l'instruction écarte mauvais penchants et idées séditeuses. Pour devenir un citoyen responsable, l'individu recevra donc à l'école « ce qui [lui] est nécessaire pour se conduire lui-même et jouir de la plénitude de ses droits ». Une éducation graduée et différenciée selon les métiers permettra « d'augmenter dans la société la masse des lumières utiles ». Chez lui, l'ouvrier des villes continuera de se perfectionner, combattant l'oisiveté, mère de tous les vices, et se préparant efficacement à la mécanisation de la production, à la spécialisation des compétences et à la division du travail. L'École est donc centrée sur la transmission de savoirs et savoir-faire, laissant par ailleurs à chaque homme le soin de s'accomplir lui-même en cultivant la part de raison dont il est dépositaire.

À Condorcet, pour qui « l'éducation publique doit se borner à l'instruction », s'oppose le courant de Rabaut Saint-Etienne et Le Peletier et, à leur suite, de personnalités aussi différentes que Guizot et Ferry. Pour eux l'École éduque, c'est-à-dire « s'empare de l'homme dès le

berceau» (Rabaut Saint-Etienne), «l'élève» et lui inculque les principes de la Cité. Ainsi faisait Sparte, modèle mythique d'une éducation égalitaire et collectivisée où, d'après Condorcet qui en critique ce que nous appellerions le totalitarisme, «tous les jeunes citoyens, regardés comme les enfants de la république, étaient élevés pour elle, et non pour leur famille ou pour eux-mêmes». Telle est l'éducation que recommande Rousseau: «c'est l'éducation qui doit donner aux âmes la forme nationale».

Sans doute l'éducation transmet-elle des savoirs, mais ceux-ci sont réduits à ce dont l'individu a besoin pour remplir les tâches qu'une société immobile et rurale attend de lui: lire, écrire, compter. La mission émancipatrice de l'École est ailleurs: dans l'inculcation des valeurs forgeant le «vivre ensemble». Selon le mot de Proudhon, «démocratie, c'est démopédie».

Instruction contre éducation: incertitude du projet éducateur moderne, écartelé entre les dimensions techniques et économiques de l'émancipation et ses significations morales et politiques. Cette opposition persiste aujourd'hui, entre les tenants de l'efficacité et ceux de l'égalité. Aux seconds les premiers objectent, comme le faisait Condorcet, qu'«il est impossible qu'une instruction même égale n'augmente pas la supériorité de ceux que la nature a favorisés d'une organisation plus heureuse»; aux premiers les seconds reprochent leur dédain pour la mission civilisatrice d'une École qui doit transmettre les fondamentaux et s'opposer à la montée de l'incivilité, de l'individualisme et de l'utilitarisme.

Les débats actuels sur l'éducation et leur virulence doivent tout à cette alternative et aux injonctions contradictoires qu'elle alimente, minant la cohérence du projet émancipateur de l'École moderne: efficacité contre utilité, compétences contre citoyenneté, capital humain contre esprit républicain.

2. ÉMANCIPER PAR L'ÉCOLE?

Au moins les deux camps accordent-ils à l'École une place centrale. Tout dépend d'elle, répète-t-on à l'envi: l'individu lui doit réussite personnelle et succès professionnels; la société, progrès économique et stabilité. Qui s'aviserait donc de mettre en question le dogme «pédocratique» (Julliard, 2000) de l'École émancipatrice si fortement ancré dans les esprits et si présent dans les politiques publiques?

Trois éléments conduisent pourtant à en contester la portée.

2.1. Fin de monopole

L'École n'a plus le monopole de la transmission des savoirs. Les travaux de Georges Friedman (1966) prolongés par Louis Porcher (1974) indiquent que « l'école parallèle », celle du cinéma, de la télévision et des autres supports de la culture industrielle, fait à l'institution scolaire une concurrence d'autant plus redoutable « qu'elle se présente avec toutes les séductions du loisir, de la jouissance immédiate » (Friedman). Que dire *a fortiori* des séductions du Web !

L'École a moins que jamais le monopole de la socialisation. Non seulement elle est concurrencée par d'autres institutions, famille, marché et espace public, qui exercent également une mission socialisatrice, mais encore, comme le souligne Claude Dubar (2000, p. 45), le temps de la socialisation exogène est fini : « On n'est pas socialisé par la famille, l'école ou l'entreprise, mais on essaye de se socialiser soi-même en cherchant sa voie, en expérimentant des formations ou des emplois souvent précaires, en entrant dans des interactions souvent fragiles et éphémères, en se construisant un "monde" souvent bricolé à partir d'expériences disparates ».

Anticipant l'essor des « réseaux sociaux » du Web 2.0, Nicole Baldé-Georgin (2000, p. 19) évoque en un livre prémonitoire sur les adolescents la profusion de réseaux multiples et petits groupes de pairs et similaires, ne renvoyant qu'à eux-mêmes sur fond de repli sur soi, d'indifférenciation et de base fusionnelle.

2.2. Priorité à la Sélection

Deuxième élément, l'École pratique en interne une sélection dont, jusque récemment, elle était dispensée. Dès lors que, comme l'écrit François Dubet (2000, p. 188), la sélection sociale n'opère plus en amont de la sélection scolaire, il revient à l'École de rapatrier cette « sélection [...] dans le parcours scolaire lui-même selon un processus de "distillation fractionnée" manifeste ou latent ».

Relèvent de cette « distillation fractionnée » la sophistication des mécanismes d'orientation et leur irréversibilité, l'obligation faite précocement aux élèves de choisir leurs cursus, la multiplication des sélections et classements, la férocité des compétitions entre élèves, classes, filières, disciplines et établissements. Ainsi s'expliquent aussi l'opacité des hiérarchies disciplinaires, l'euphémisation des pratiques d'exclusion, la complexification des parcours, l'imprécision des perspectives professionnelles. La réussite des enfants d'enseignants témoigne

a contrario de l'illisibilité du système. L'essor du soutien scolaire à la maison (un tiers des familles en France, bien davantage au Japon et aux États-Unis) n'en témoigne pas moins.

Certains jeunes comprennent d'eux-mêmes que le système n'est pas fait pour eux (Boudon) et d'autres en sont exclus à leur corps défendant (Bourdieu). Toujours est-il que les données sur l'origine sociale des élèves en fonction de leurs résultats justifient la condamnation sans appel de Philippe Meirieu et Marc Guiraud (1997, p. 36) : «L'école ne corrige en rien les inégalités sociales: elle les reproduit massivement.»

2.3. Introuvable convergence

Même si l'institution est devenue injustement sélective, le dogme de l'École émancipatrice n'en continue pas moins de faire la promesse de l'épanouissement personnel, de la réussite professionnelle et de la promotion sociale, tandis qu'à la société il garantit culture commune et main d'œuvre qualifiée. Telle est, à la convergence de l'économique, du politique et du social, la promesse qui, durant les Trente Glorieuses, vaut à l'institution scolaire son label démocratique.

Du moins l'intensification de la scolarité et l'élévation du niveau de formation favorisent-elles des ascensions sociales qu'il paraît logique de lui imputer. Tout se passe donc comme s'il suffisait d'élargir le recrutement de l'École sans en modifier le modèle pour en «démocratiser» le fonctionnement.

Pour ces raisons l'École se voit attribuer ce qu'il aurait été plus juste d'imputer au mouvement général de la société. Tout change en effet avec le ralentissement de la croissance au milieu des années 1970: l'École révèle alors son incapacité à relancer l'économie et à continuer d'assurer la promotion de ceux qui lui sont confiés. Pire, l'afflux des diplômés augmente le chômage. Plus anecdotiques mais aussi significatifs, les problèmes des années 1990, en France, au Québec et ailleurs, liés au port à l'école du foulard islamique, de la kippa et d'autres signes religieux et ethniques trahissent la difficulté de l'Institution à inventer des «accommodements raisonnables» entre neutralité publique et liberté individuelle.

Le moment où, vers 1975, la disjonction intervient entre formation et emploi est donc celui où il apparaît aussi que, tout en ayant été une cause de la prospérité économique et de la richesse des nations,

l'éducation en a davantage été une conséquence. Sérieuse hypothèque sur le dogme émancipateur : intérêts économiques, nécessités politiques, attentes sociales et demandes individuelles ne s'accordent plus. L'École se voit reprocher la dévalorisation de ses diplômes, en réalité simple effet de la multiplication des diplômés sur un marché du travail en récession, et une « baisse du niveau », difficilement vérifiable en l'absence de mesures adéquates.

Certes, les tentatives se multiplient ensuite en vue d'un nouvel accord. En relèvent, en France, le thème de l'élitisme républicain et, en 1985, la consigne ministérielle des 80% d'une classe d'âge au baccalauréat. Parallèlement, l'École est sommée de répondre aux défis du « nouveau monde industriel » (Veltz, 2000) : à un régime productif fondé sur les économies d'échelle et la production taylorienne de biens standard doit se substituer un système faisant appel aux économies de variété, orienté sur la production de biens et services diversifiés et exigeant la formation d'une main-d'œuvre hautement qualifiée et flexible. Ainsi espère-t-on réconcilier au nom du dogme émancipateur un projet philosophique – la fin du travail aliénant –, une visée économique – la relance d'une activité industrielle échappant à la concurrence des pays émergents – et un programme politique – un nouveau pacte entre citoyens autonomes. Dans les pays anglo-saxons et à l'OCDE, fleurissent des tentatives du même type, articulant post-industrialisme, capital humain et capital social, pour favoriser la « formation tout au long de la vie ».

Si les résultats ne suivent guère, la faute en est aux facteurs macroéconomiques, renchérissement des matières premières, crise financière, désordre mondial, etc. Mais cette paralysie trahit aussi la fragilité du projet émancipateur.

3. ÉMANCIPER À L'ÉCOLE

L'École moderne est marquée par la cohabitation problématique des deux tendances contradictoires que sont l'intensification de l'impératif coercitif et l'affirmation des objectifs d'épanouissement personnel et de libération collective : d'un côté, l'élève « accaparé » par l'État, selon la formule de Van der Gucht et Van Haecht (2000, p. 177) ; de l'autre, l'homme libéré. Leur contradiction transparaît de l'injonction paradoxale « À mon commandement, soyez autonome ! ». Comment assumer cette contradiction ?

3.1. Modèle industriel

Jusqu'à aujourd'hui, la contradiction est vive entre, d'un côté, la nécessité imposée aux élèves de se plier à une discipline « mutilante », selon le mot de Chartier (1976, p. 44) et, de l'autre côté, l'invitation qui leur est adressée de penser par eux-mêmes et d'acquérir les moyens de leur autonomie morale et intellectuelle. L'opposition entre pédagogies transmissives et pédagogies actives, instructionnisme et constructivisme, hétéronomie et autonomie vient de cette contradiction, consubstantielle au système éducatif moderne.

Le décalage entre temps scolaire, subordonné aux contraintes d'une obéissance rigoureuse, et temps non scolaire, pour l'émancipation et l'autonomie n'échappe pas à Condorcet, sensible à la nécessité de concilier autorité et liberté: lorsqu'il interdit à la puissance publique de procéder à la nomination des maîtres, c'est au motif que « tout homme qui fera profession de chercher la vérité et de la dire sera toujours odieux à celui qui exercera l'autorité » (p. 261).

Or, ce principe s'applique aux élèves aussi: même si le professeur est « ministre de la vérité », la soumission absolue qu'il exige ne vaut que si ce n'est pas à sa personne qu'elle est due, mais à un ordre supérieur dont il dépend autant que ses élèves.

Le compromis auquel le XIX^e siècle se résout pour atténuer la contradiction fait appel à l'ordre rationnel dont l'impersonnalité est supposée garantir la justice et l'efficacité. De là vient, selon l'historien Pierre Giolitto (1986, p. 41-42) que « le XIX^e siècle généralise une organisation pédagogique des écoles primaires, rationnelle et efficace, élaborée en fonction de modèles empruntés à l'organisation du travail mise en place par le capitalisme naissant ».

La rationalité productive régissant l'atelier, la manufacture puis l'usine vient donc, dans l'éducation, s'ajouter à celle, gestionnaire, de l'hôpital et du régiment. À ceux-ci, l'École emprunte leurs techniques de maintien de l'ordre, mais à l'industrie elle est redevable des manières d'organiser les tâches en vue de la production.

Les échanges vont dans les deux sens: l'école s'inspire de la division du travail et du contrôle de la production organisant la vie de l'atelier, mais celui-ci profite en retour des « recettes des disciplines coercitives » (De Gaudemar, 1982, p. 11) que l'école a expérimentées avant lui pour faire face aux exigences d'une gestion de masse: motivation, évaluation, notation, etc.

D'où vient l'idée de soumettre l'organisation scolaire à l'ordre industriel? L'École, répond Michel Foucault (1975, p. 186), n'en a pas le mérite exclusif: un objectif identique vise à substituer partout la normalité de l'action collective et rationnellement organisée à l'inefficacité et à l'arbitraire des pratiques artisanales: «Le normal s'établit comme principe de coercition dans l'enseignement avec l'instauration d'une éducation standardisée et l'établissement des écoles normales [...]; il s'établit [également] dans la régularisation des procédés et des produits industriels».

Entre les mondes de l'école et de l'usine, les points de jonction ne manquent pas: dans les ateliers-écoles, les jeunes gens apprennent leur métier sur le tas, tandis qu'à l'école, l'enseignement mutuel permet à un seul enseignant, aidé de quelques répétiteurs en guise de contre-maîtres, de diriger plusieurs centaines d'élèves. Ce n'est pas un hasard si l'industrialisation de cet enseignement trouve en France un avocat ardent en la personne du duc de la Rochefoucauld-Liancourt, industriel philanthrope.

4. L'ÉDUCATION, UNE INDUSTRIE

Ce sont donc moins des raisons économiques qui, au départ, poussent à l'industrialisation éducative que la volonté politique de mettre en place une organisation adaptée aux conditions nouvelles. Par là la Raison des Lumières devient la rationalité productive des industriels.

Les théorisations viennent ensuite: depuis 1903, aux États-Unis, un courant puissant prône la soumission de l'éducation aux normes industrielles; le maître mot du Behaviorisme est l'industrialisation conjointe de l'apprentissage et des matériels didactiques; en France, le philosophe Alain, qui ne peut être accusé de zèle industrialiste, parle spontanément en 1932 de la *taylorisation* de l'éducation, par opposition à la *prodigalité d'effort, sans souci du résultat*, qui caractérise l'activité ludique. Vingt ans après, l'écrivain Jean Guéhenno se réjouit encore que l'*équipement industriel* (les manuels) favorise la *mécanisation* scolaire.

Certains chercheurs ne sont pas en reste: inspiré par les travaux nord-américains, l'économiste marxiste Lê Thành Khôi (1967, p. 9) est le premier en France à appliquer l'analyse économique à l'éducation, en la considérant comme une «industrie» qui, par une combinaison optimum des «facteurs de production», doit maximiser sa contribution au développement économique et social de la nation.

En 1970, les industries éducatives comptent parmi les « institutions industrielles de masse », puis gagnent les industries dites « de la connaissance », marché prometteur, puissant relais de croissance, secteur à fort potentiel d'emplois, vecteur clé du capital humain et de la richesse des nations (Miège, 2004).

4.1. Où va l'émancipation ?

L'industrialisation éducative, *nec plus ultra* du programme émancipateur ? Rares sont les pédagogues prêts à l'admettre. Mais, implicitement, la plupart des courants progressistes des XIX^e et XX^e siècles en font le constat.

Certes, l'enthousiasme pour l'orientation industrielle n'est pas unanime. Héraut de la mouvance libertaire des années 1960, Ivan Illich (1971, p. 83) écrit :

Il faut comprendre que l'école est une industrie [...] qui assure la vente de programmes, se présentant comme toute autre marchandise, dûment préparés et conditionnés, [précédés] par une recherche qualifiée de "scientifique", fabriqués sur une chaîne de montage [tandis que] le service de vente est assuré par l'enseignant qui livre le produit fini au consommateur, en l'occurrence à l'élève, dont on relèvera et mettra en fiches les réactions, afin de disposer des données nécessaires à la conception d'un autre produit destiné à remplacer le précédent.

Amplifiée par les courants anticapitalistes et altermondialistes (Moeglin et Tremblay, 2008), la critique ne conteste pas la réalité industrielle de l'éducation : elle y résiste.

Telle n'est pas l'orientation de la seconde critique, postindustrielle : ses auteurs n'attribuent à l'éducation une « configuration à dominante industrialiste », selon la formule de Patrice Grevet (2006), que pour en constater le peu d'impact et la relative « inefficience » face aux logiques dominantes, d'ordre « professionnaliste ».

D'un côté, la réalité de l'industrialisation est combattue ; de l'autre, elle est contestée. Cependant, anti-industrialistes et postindustriels laissent entière la question d'un projet émancipateur ne sacrifiant rien des acquis de la modernité, mais qui en actualise les ambitions. C'est en faveur de ce projet qu'il faut réfléchir et militer.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALAIN. 1932/1998. *Pédagogie enfantine* dans *Propos sur l'éducation* suivis de *Pédagogie enfantine*, Paris, Quadrige Presses universitaires de France, nouvelle édition, p. 223-363.
- BAJOIT, Guy, Françoise DIGNEFFE, Jean-Marie JASPARD et Quentin NOLLET de BRAUWERE (dir.). 2000. *Jeunesse et société. La socialisation des jeunes dans un monde en mutation*, Bruxelles, Éditions de Boeck Université.
- BOURDIEU, Pierre. 1992. *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil.
- CHARTIER, Roger, Marie-Madeleine COMPÈRE et Dominique JULIA. 1976. *L'Éducation en France du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Sedes.
- CHERVEL, André. 1998. *La culture scolaire. Une approche historique*, Paris, Belin.
- CONDORCET. 1989. *Cinq Mémoires sur l'instruction publique, Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'instruction publique*, Paris, Edilig.
- DE GAUDEMAR, Jean-Paul. 1982. *L'ordre et la production. Naissance et formes de la discipline d'usine*, Paris, Dunod.
- DUBAR, Claude. 2000. «Quelles problématiques de la socialisation dans les recherches sur les jeunes?», dans Guy Bajoit, Françoise Digneffe, Jean-Marie Jaspard et Quentin Nollet de Brauwere (dir.), *Jeunesse et société. La socialisation des jeunes dans un monde en mutation*, Bruxelles, Éditions de Boeck Université, p. 43-47.
- DUBET, François. 2000. «La formation des individus: la désinstitutionnalisation», dans Guy Bajoit, Françoise Digneffe, Jean-Marie Jaspard et Quentin Nollet de Brauwere (dir.), *Jeunesse et société. La socialisation des jeunes dans un monde en mutation*, Bruxelles, Éditions de Boeck Université, p. 187-193.
- FOUCAULT, Michel. 1962. *Histoire de la folie*, Paris UGE, coll. «10/18», nouvelle édition.
- FOUCAULT, Michel. 1975. *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.
- FRIEDMAN, Georges. 1966. «L'École parallèle», *Le Monde* 8, 11, 12.I.1966.
- GIOLITTO, Pierre. 1986. *Abécédaire et férule. Maîtres et écoliers de Charlemagne à Jules Ferry*, Paris, Éditions Imago.
- GREVET, Patrice. 2006. «Le numérique dans l'enseignement supérieur: des tendances néoservicielles», *Éducation permanente* n° 169, p. 153-168.
- ILLICH, Ivan D. 1971. *Une société sans école*, Paris, Seuil, traduction française.
- JULLIARD, Jacques. 2000. «Essayons la trêve», *Le Nouvel Observateur*, 31 août, p. 28-29.
- LACROIX, Jean-Guy. 1990. *La condition d'artiste: une injustice*, Outremont, VLB éditeur, Québec.
- LÊ THÀNH Khôi. 1967. *L'industrie de l'enseignement*, Paris, Éditions de Minuit.

- MARCUSE, Herbert. 1968. *La fin de l'utopie. La politique à l'université*, Paris, Delachaux Niestlé, Combats Seuil, traduction française.
- MEIRIEU, Philippe et Marc GUIRAUD. 1997. *L'École ou la guerre civile*, Paris, Plon.
- MIÈGE, Bernard. 2004. *L'information – communication, objet de connaissance*, Bruxelles, De Boeck & Larcier Sa, Institut national de l'audiovisuel.
- MOEGLIN, Pierre. 2005. *Outils et médias éducatifs. Une approche communicationnelle*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.
- MOEGLIN, Pierre et Gaëtan TREMBLAY 2008. «Éducation à distance et mondialisation. Éléments pour une analyse critique des textes programmatiques et problématiques», *Distances et savoirs*, vol. 6, n° 1/2008, p. 43-68.
- MONTAIGNE, Michel de. 2001. *Les essais*, Paris, Gallimard, coll. «Folio Classique», nouvelle édition.
- NIQUE, Christian et Claude LELIÈVRE. 1993. *La République n'éduquera plus. La fin du mythe Ferry*, Paris, Plon.
- OZOUF, Mona. 1989. *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Paris, Gallimard.
- PORCHER, Louis. 1974. *L'école parallèle*, Paris, Larousse.
- VAN DER GUCHT, Daniel et Anne VAN HAECHT. 2000. «Quels parents pour quelle école? Étude des investissements éducatifs des familles en communauté française de Belgique», dans Bajoit et *al.*, p. 177-183.
- VELTZ, Pierre. 2000. *Le Nouveau monde industriel*, Paris, Gallimard.



Le système universitaire

Aliénation ou émancipation ?

Éric George

*École des médias et Groupe de recherche interdisciplinaire sur l'information,
la communication et la société (GRICIS), Université du Québec à Montréal*

Lorsque Gaëtan Tremblay m'a proposé d'intervenir dans le cadre d'un colloque consacré à «l'émancipation: hier et aujourd'hui», j'ai pensé très vite aborder le thème de l'Université. Pourtant, mes activités de recherche ne portent pas sur le système d'éducation. Mais cela fait maintenant environ un quart de siècle que je fréquente l'Université, tout d'abord en tant qu'étudiant de premier et de deuxième cycles puis comme chargé de cours, par la suite à nouveau comme étudiant, cette fois en doctorat, et assistant de recherche et enfin en tant que professeur. En conséquence, si je n'ai jamais effectué de travaux sur l'Université, c'est en revanche un milieu que je connais de mieux en mieux et ce à travers des expériences en France, en Ontario et au Québec. En conséquence, travailler sur un texte intitulé «Le système universitaire: aliénation ou émancipation?» m'a semblé constituer, entre autres, un bon moyen de pratiquer un exercice de réflexivité, un exercice d'autant plus bienvenu que lorsqu'il est question d'enseignement supérieur et de recherche, le chercheur peut être amené à davantage prendre ses désirs pour la réalité que dans le cas d'autres objets de recherche oubliant «la différence entre un constat et un souhait, une assertion constative et un jugement performatif», comme nous le rappelle Pierre Bourdieu (1997, p. 83). Par ailleurs, je tiens à préciser que prendre la parole sur un sujet sur lequel je ne suis nullement spécialiste était aussi une façon de revendiquer un droit de parole sans pour autant être l'expert reconnu dans le domaine. L'hyper-spécialisation qui nous guette dans le cadre de nos activités de recherche est dans une certaine mesure nécessaire pour approfondir les connaissances mais constitue également un vrai problème faisant souvent de nous des experts incapables de porter un avis en dehors de notre

champ spécifique de compétences, ce qui interdit quasiment *de facto* toute éventuelle adoption d'une posture critique puisque celle-ci ne peut se passer d'une analyse un tant soit peu globale du monde dans lequel nous vivons.

1. BREF RETOUR SUR LES CONCEPTS D'ALIÉNATION ET D'ÉMANCIPATION

Loin de nous l'idée de revenir de façon précise sur les concepts d'aliénation et d'émancipation étant donné l'ampleur de la tâche d'un côté et la place attribuée de l'autre à ce texte. Nous nous contenterons ici de mentionner quelques éléments concernant chacun de ces deux concepts tout en mettant l'accent sur la tension existant entre ces deux termes.

À l'instar d'Yvon Quiniou, nous estimons que parler d'aliénation « implique une pensée du possible puisque c'est seulement en référence à l'idée d'un possible non réalisé que l'activité ou la situation peut être dite « aliénée » (2006, p. 74). C'est d'ailleurs cet avortement d'une possibilité de départ au sein d'une réalité qui pourtant la portait auquel le concept d'aliénation fait référence. Nous garderons par ailleurs en tête que ce concept a été notamment pensé par Karl Marx par rapport au travail, ainsi que par extension à toutes les activités de la vie. Notons également qu'Henri Lefebvre (1958) a élargi le concept d'aliénation à des espaces parfois éloignés du productif étant donné l'imbrication de plus en plus forte entre la sphère du travail et les domaines sociaux qui lui sont externes. Ainsi, c'est l'ensemble du quotidien qui serait privé d'originalité, d'inventivité et de créativité. Le présent reste donc placé dans une tension du futur. « Parler d'aliénation, quelle que soit l'importance des faits sur lesquels on s'appuie et des informations théoriques auxquelles on recourt, ce n'est pas seulement constater ou comprendre, c'est juger le présent ou l'actuel dans l'éclairage axiologique d'un futur ou d'un possible meilleur, qui est valorisé comme tel sur un plan proprement normatif » explique Quiniou (2006, p. 86).

On retrouve ici en fait un autre concept, celui d'émancipation, que l'on peut résumer comme le combat pluriséculaire contre toutes les formes de domination. Patrick Brun situe son développement à l'époque moderne dans le cadre de la pensée issue des Lumières qui s'est caractérisée selon lui par une double volonté : « ancrer la question de la vérité dans l'exercice de la raison et en faire le point d'appui d'une émancipation tant des esprits que des sociétés à l'égard de tout ce qui peut en obscurcir l'exercice » (2001, p. 86). Il renvoie alors aussi

à Karl Marx mais souligne que par la suite, Theodore Adorno a pris ses distances en mettant en avant l'existence de la raison instrumentale, la raison ne pouvant donc pas nécessairement être systématiquement positive mais aussi contribuer à l'exploitation tant de la nature que de l'être humain. Retenons ici que s'émanciper signifie s'affranchir d'une autorité, d'une domination, d'une servitude, d'une contrainte morale ou intellectuelle, d'un préjugé ou bien encore d'une aliénation. S'émanciper, c'est lutter pour un ensemble de droits en mettant l'accent sur plusieurs valeurs, à commencer par la liberté et l'égalité. En conséquence, s'émanciper exige d'avoir conscience de l'existence d'une aliénation mais ne s'y résume pas, car ce processus nécessite de mener des actions pour changer la situation.

2. TRANSFORMATIONS (STRUCTURELLES) DE L'UNIVERSITÉ

Ces précisions étant apportées, abordons maintenant l'institution universitaire. Mentionnons tout d'abord que si celle-ci a depuis longtemps pour objectif de former des personnes aptes à œuvrer dans un vaste ensemble de métiers – il suffit de penser aux Facultés de médecine – elle n'a jamais été limitée à ce type de finalité. Au-delà, comme le dit Michel Freitag, l'université a toujours eu pour objectif de proposer un « modèle de civilisation auquel il fallait former les hommes pour qu'à travers eux, la société puisse former elle-même une société civilisée. Par l'éducation, c'est donc la société qui cherchait à se civiliser à travers ses membres » (2000, p. 105). L'université avait donc clairement pour objectif de participer au processus d'émancipation humaine. Or, il est nécessaire de s'interroger à ce sujet en ce début de XXI^e siècle suite aux transformations actuelles qui ne sont peut-être pas que conjoncturelles.

2.1. Le financement des universités

La question du financement des universités illustre bien les enjeux en cours. Bien qu'elle ne fut pas une période « gagnant-gagnant » pour tout le monde, notamment pour la nature et le tiers monde, la période fordiste a été marquée à la fois par des investissements étatiques importants dans le secteur de l'enseignement, entre autres universitaire puis, notamment à la fin, par une démocratisation de l'éducation qui a concerné tous les cycles, y compris le supérieur nous rappelle Yves Gingras (2003). Par la suite, au cours de la période dite postfordiste, l'investissement public a au contraire diminué dans de nombreux pays, l'État ayant vu ses missions être progressivement modifiées dans ce

qui a souvent été appelé le passage d'un État-providence à un État néolibéral. Les universités ont alors dû aller chercher d'autres ressources ailleurs, notamment en faisant appel aux étudiants et étudiantes.

Certes, des différences parfois assez nettes ont perduré et perdurent toujours entre pays, et même au sein de ceux-ci. Mais les tendances, précise Yves Gingras, sont souvent les mêmes. Ainsi, au Canada où le système éducatif relève de la juridiction provinciale, les provinces ont toutes diminué les subventions pour l'enseignement postsecondaire entre 1992-1993 et 2004-2005 si l'on rapporte celles-ci au Produit intérieur brut (PIB). C'est toutefois au Québec que la baisse a été la plus modérée, à savoir de 0,72%. Notons aussi que sur la même période, les provinces ont connu une diminution des paiements de transferts du gouvernement fédéral (ACPPU, 2005, p. 3).

Pourtant, à peu près au même moment, entre 1992 et 2003, le total des revenus des universités a enregistré une croissance de 47% au Canada. Or, la plus grande partie de cette croissance (77%) a été due à l'augmentation des frais de scolarité (+129,6%) et des revenus provenant de la recherche subventionnée (+121,8%) (ACPPU, 2004a, p. 3). En conséquence, les frais payés par les étudiants et étudiantes sont passés de 13% à 20% des revenus totaux et de 20% à 34% des revenus d'exploitation. Quant au financement privé par les dons, les subventions et les legs, il a augmenté de façon considérable passant de 3% du total des revenus à 10,6%. Là encore, on peut noter des différences importantes entre provinces (ACPPU, 2004a, p. 4). En Ontario, dorénavant, plus de la moitié du financement des universités provient de fonds privés, frais de scolarité, subventions ou dons. La part des frais de scolarité compte maintenant pour 44% des frais d'exploitation alors qu'au Québec, celle-ci ne compte encore que pour 18% de ces mêmes frais (ACPPU, 2004, p. 5).

2.2. Les conséquences pour la recherche

Yves Gingras note que cette tendance à aller chercher de nouvelles ressources, notamment pour la recherche, a concerné bon nombre de pays. Puis il ajoute que cela a eu des conséquences importantes sur la façon de concevoir la recherche elle-même. Ainsi, un nombre croissant de professeurs se sont transformés en de véritables entrepreneurs qui passent plus de temps à effectuer des demandes de subvention et à gérer des équipes, notamment composées d'étudiants et d'étudiantes de doctorat, qu'à faire de la recherche proprement dite (2003). Henry Etzkowitz parle de ces collectifs de recherche, groupes, centres ou

laboratoires comment autant de « quasi-firmes » (2003). Comprenons-nous bien. Il ne s'agit pas ici de critiquer l'obtention de subventions de recherche qui ont avant tout pour objectif de contribuer à la formation d'assistants et d'assistantes de recherche mais de nous interroger sur la course effrénée au financement. On peut aussi s'interroger sur le fait que dans bon nombre d'universités, les salaires horaires pour l'assistantat de recherche sont fort modestes, y compris pour des travailleurs qui sont inscrits en doctorat. Cela n'est évidemment pas sans lien avec la modestie générale des montants des subventions, notamment en sciences humaines et sociales.

Cette tendance à la course au financement est encore renforcée par le fait que dans certains cas, les États ont accepté d'augmenter à nouveau le financement des universités qui... obtenaient des contrats avec le secteur privé, et ce pour renforcer les liens entre ces institutions et le marché capitaliste. Yves Gingras écrit : « Même s'ils ont limité leur contribution financière, les gouvernements n'en ont pas moins continué à vouloir influencer fortement sur le devenir des universités pour les rapprocher des demandes du marché. Pour appuyer le maillage université-entreprise, plusieurs politiques gouvernementales ont été mises en place, offrant des réductions d'impôt aux entreprises misant sur la recherche-développement universitaire » (2003, p. 7).

En conséquence, tout un ensemble de questions se posent à propos de l'avenir de la recherche. La priorité n'ira-t-elle pas de plus en plus aux disciplines jugées plus directement utiles alors que d'autres le seraient moins ? Qu'en sera-t-il des inégalités entre sciences de la nature et du génie d'un côté et sciences humaines et sociales de l'autre ? Et au sein de ces dernières, y aura-t-il au moins une certaine égalité de traitement ? Toutes ces questions méritent d'être posées alors que le principal organisme subventionnaire du Canada en sciences sociales et humaines, le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) développe dorénavant un programme parallèle au programme régulier réservé aux études en gestion, en administration et en finances suite aux demandes du gouvernement fédéral conservateur.

Par ailleurs, Jean-Pierre Pinel estime qu'« au-delà d'une compression manifeste de l'emploi du temps, il semble s'opérer une transformation plus profonde : une modification du rapport à la temporalité et à la connaissance. Les impératifs de production et d'agir dans l'instant suscitent un mode de fonctionnement psychique réglé par l'urgence qui contrevient aux processus psychiques exigés par la recherche » (2002, p. 24). Et il mentionne à ce sujet les travaux d'I. Brunstein (1999) et de D. Van der Hove (1999). Avant de poursuivre que dans le cas des sciences humaines et sociales, « la recherche suppose

l'élaboration constante du rapport à l'objet, une analyse toujours exigeante de ce qui de soi est pris dans la problématisation et la construction de significations, dépassant la formulation de propos opératoires à visée immédiatement pragmatique. Ce cheminement, qui procède d'une construction dûment informée, requiert la voie longue, ce que l'urgence vient à tout le moins parasiter, voire entraver» (2002, p. 24). Et que dire de la nécessité de publier à tout prix trois ou quatre textes avec révision par les pairs chaque année? La quantité n'a-t-elle pas parfois tendance à prendre le pas sur la qualité?

2.3. Démocratisation ou massification de l'enseignement?

Parallèlement, en ce qui concerne l'enseignement, l'accent doit être mis sur l'augmentation du nombre d'étudiants et d'étudiantes au fil des décennies. Il en a résulté incontestablement une augmentation du niveau général d'éducation au cours des cinquante dernières années, du moins dans les pays les plus riches de la planète. En effet, une partie non négligeable de jeunes d'une classe d'âge ont dorénavant accès à l'Université alors que ce n'était pas encore le cas au début de la deuxième moitié du xx^e siècle. C'est ce qui fait dire à certains auteurs, comme Antonio Negri que nous assistons à l'avènement d'un *general intellect* – déjà prévu par Karl Marx – autrement dit à une intellectualité diffuse qui reposerait sur cette élévation générale du niveau d'éducation. Mais faut-il pour autant parler de démocratisation ou ne serait-il pas plus pertinent de parler, dans certains cas, de massification de l'enseignement?

Ce n'est pas sans raisons pédagogiques que lors de la fondation de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) en 1969, aucun cours ne devait avoir lieu devant plus de cinquante étudiants et étudiantes. Cette université avait justement pour objectif d'ouvrir l'enseignement supérieur québécois à une population francophone qui n'y avait pas ou peu accès jusqu'alors. Il était alors très pertinent de considérer que des étudiants et étudiantes disposant d'un capital culturel moindre auraient besoin d'être accompagnés de façon plus attentive dans leurs parcours. Or, depuis, c'est plutôt la tendance inverse qui a eu lieu, et ce tant à l'UQAM qu'ailleurs. Après tout, pourquoi ne pas donner systématiquement les cours de premier cycle à dominante théorique en grand groupe, se demandent parfois certains collègues. Mais comment ne pas établir ici un lien avec le fait que les collègues ont aussi parfois tendance à « fuir » les cours de premier cycle en se réfugiant en maîtrise et en doctorat.

Et que penser lorsqu'au sein de certaines administrations, on estime que donner des cours d'introduction aux théories et aux méthodes de recherche devant plusieurs centaines de personnes dès la première année d'université constitue le meilleur moyen de faire une sélection inavouable par ailleurs. Une véritable démocratisation ne signifierait-elle pas, au contraire, que plus le pourcentage d'une classe d'âge rentrant à l'Université serait élevé, plus l'argent consacré par étudiant, étudiante serait lui-même élevé? Nous en sommes bien loin, malheureusement.

À ce sujet, Jean-Yves Rochex (2002) propose de distinguer la *démocratisation quantitative*, particulièrement attentive à l'évolution des taux d'accès de l'ensemble des classes d'âge successives et des différents groupes sociaux qui les composent aux différents niveaux de scolarisation et la *démocratisation qualitative* qui s'attache plus particulièrement à l'étude et à l'évaluation des inégalités entre catégories sociales et de leur évolution. Appliquant ces concepts au cas français, il conclut qu'il y a bien eu démocratisation du système éducatif en France, liée à la généralisation de l'accès au premier cycle du secondaire dans les années 1960-1970, puis à l'élargissement considérable de l'accès au lycée et aux différents types de baccalauréat, à partir du milieu des années 1980. De nombreux jeunes, issus dans leur grande majorité des classes dites moyennes et populaires, ont ainsi accédé à des formations et des diplômes, à des savoirs et des compétences, auxquels leurs parents ou leurs aînés n'avaient pu accéder. En revanche, il ajoute que force est de constater que les inégalités entre classes sociales ne se sont pas ou guère réduites, qu'elles n'ont, pour l'essentiel, fait que se déplacer vers l'aval. En ce deuxième sens, il n'y a guère eu démocratisation, conclut-il.

Alors, démocratisation, massification? Sans doute est-il intéressant d'ajouter à ce sujet qu'au Canada, alors que les dépenses totales des universités ont grimpé de 51 % dans les années 1990, celles consacrées aux salaires des professeurs n'augmentaient que de 10,4 % (ACPPU, 2004, p. 6). En fait, le nombre de professeurs a diminué notablement. Ainsi, de 1991 à 2000, les universités ont perdu 2 400 professeurs, alors que le nombre d'étudiants et d'étudiantes augmentait. Ce qui explique largement que le ratio entre professeurs et étudiants se soit dégradé progressivement (ACPPU, 2004b, p. 19).

2.4. Les conditions de travail

Des étudiants et étudiantes de plus en plus nombreux, la nécessité de faire des recherches subventionnées, sans oublier des tâches administratives qui tendent à être lourdes, nous sommes décidément invités à nous interroger sur l'évolution de nos conditions de travail, et ce d'autant plus que Burton R. Clark propose de parler dorénavant du modèle de «l'université entrepreneuriale» au sein de laquelle la limitation des dépenses devient la norme majeure de toute bonne gouvernance financière. Au moment même où les universités investissent des sommes considérables dans des campagnes de promotion qui prennent place dans le cadre de la concurrence entre celles-ci. *In fine*, c'est le modèle de l'entreprise privée qui tend à se répandre dans l'ensemble des organisations, que celles-ci soient publiques ou associatives.

À ce propos, Vincent de Gaulejac (2005) propose de dépeindre la gestion managériale qui s'est mise en place à partir des années 1970 comme avançant masquée sous une apparence pragmatique. Il présente ce pouvoir managérial moins comme un pouvoir autoritaire et hiérarchique mais plutôt comme une incitation à s'investir de façon illimitée dans son travail pour satisfaire ses besoins de reconnaissance. Or, interrogeons-nous nous-mêmes. Notre carrière repose plus sur le capital symbolique que sur le capital économique. En conséquence, n'avons-nous pas souvent tendance à nous investir justement corps et âme dans l'activité universitaire au détriment d'un équilibre de vie, voire même de notre santé? Vincent de Gaulejac ajoute que cette tendance ne concerne pas seulement le travail mais va bien au-delà, que tout se gère dans notre monde, que le Moi de chaque individu est devenu un capital qu'il doit faire fructifier et que la culture de la haute performance et le climat de compétition généralisée mettent le monde sous pression (2005). Or, en novembre 2007, l'Association canadienne des professeurs et professeuses d'université (ACPPU) a effectué une première étude sur les problèmes de santé associés au stress subi au travail. «C'est le premier rapport dont nous disposons sur le stress professionnel parmi le personnel des universités du Canada. Il montre très clairement que le niveau élevé de stress constitue un problème de taille, qui s'accompagne de graves conséquences», a déclaré James Turk, directeur général de l'Association (ACPPU, 2007). Sur les 1470 répondants choisis au hasard au sein du personnel de 56 universités du pays, 22% ont signalé un taux relativement élevé de problèmes physiques liés au stress (*Ibid.*).

2.5. Enseignement et clientélisme

Cet investissement illimité de soi dans le travail ne nous semble pas sans lien avec l'évolution des relations entre professeurs et étudiants sur la base d'un rapport qui tend de plus en plus à considérer les seconds comme les clients des premiers. Témoigne à notre avis de ce rapport de clientélisme l'évaluation des enseignements. Est-il vrai que tout étudiant, toute étudiante, a forcément un avis immédiat sur le contenu d'un cours, sur sa compréhension d'un cours, sur ce qu'un cours peut lui apporter ? Après tout, a-t-on vraiment systématiquement une opinion sur tout ? Faut-il vraiment considérer que l'éducation est une marchandise comme une autre ? Et l'apprentissage n'est-il pas un processus souvent lent, notamment lorsque des cours relèvent plus de la culture générale que d'enseignements directement applicables ?

Par ailleurs, étant donné l'augmentation des frais de scolarité, une partie importante des étudiants et étudiantes sont de plus en plus endettés. C'est ainsi qu'à la fin du baccalauréat, les jeunes Canadiens ont une dette estimée de 28 300\$ selon la Fédération canadienne des étudiants, ce qui les situe en haut du palmarès des plus endettés à travers le monde (ACPPU, 2004b, p. 14). Un nombre croissant d'étudiants et d'étudiantes sont en conséquence de plus en plus concernés par des questions matérielles de subsistance ; ce qui entraîne soit des emplois du temps particulièrement chargés entre travail, voire « petits boulots », et université, soit un endettement considérable qui pèse ensuite sur la vie pendant plusieurs années ; à moins que les deux soient combinés. On peut comprendre dès lors pourquoi de leur point de vue, l'Université a avant tout pour but de les aider à obtenir un emploi sur le marché du travail capitaliste.

Ce rapport de clientélisme se constate aussi à travers la création de parcours qui tendent à être de plus en plus individualisés. Le risque est de renforcer encore ce type de relations à l'Université. « Dans cette perspective, le parcours à la carte, soumis à l'immédiateté et à des stratégies pragmatiques, [risque] de favoriser une logique consummatrice en menaçant d'instaurer un véritable zapping pédagogique » écrit Jean-Pierre Pinel (2002, p. 26). D'ores et déjà, on constate que certains étudiants et étudiantes ne sont plus vraiment obligés de suivre tel ou tel cours avant tel ou tel autre alors qu'il s'agissait auparavant d'un prérequis. Il n'est pas rare que dans un cours magistral de premier cycle, il y ait un tiers d'inscrits en première année, un tiers en deuxième année et un tiers en troisième année. Mais dès lors, comment est-il possible de donner un cours avec des différences aussi importantes dans les acquis antérieurs ?

De plus, cette parcellarisation dans la transmission des savoirs n'est pas sans effet sur les destinataires eux-mêmes: les étudiants et étudiantes sont confrontés à des savoirs souvent juxtaposés, sans qu'aucun travail de synthèse n'ait réellement lieu. Selon Pinel, «le péril est celui d'un modèle de rapport au savoir où tout s'équivaldrait. Chaque paradigme, chaque théorie, chaque concept pourraient ainsi coexister indépendamment, au risque de clivages ou de confusions. Bien entendu, les étudiants les plus créatifs et les mieux dotés culturellement peuvent effectuer un travail de mise en perspective, de liaison et de différenciation. Pour les autres, on peut penser que la conflictualité des modèles demeurera inaperçue ou seulement esquissée. En évitant le débat et la controverse, l'Université risque ainsi de délaisser une valeur fondatrice, celle du développement d'une pensée critique soutenant l'accès au travail du lien et de la conflictualité» (2002, p. 20). On voit bien ici que l'émancipation s'éloigne un peu plus.

De plus, ajoutons toujours à l'instar de Pinel, qu'une majorité d'étudiants et d'étudiantes «semblent avoir considérablement transformé leurs représentations et leurs modes de rapport au savoir et à l'Université. L'image, le virtuel, les nouvelles techniques de la communication sont surinvestis au détriment de l'écrit et du livre. La culture de l'instantanéité produit une forme de nivellement dans le rapport aux signes, de telle sorte que les nouveaux médias forment des références "culturelles" essentielles. Parallèlement, les attentes perçues semblent électivement orientées en direction de l'acquisition de compétences pragmatiques, opérationnelles, directement en prise sur les exigences du marché» (2002, p. 26).

Les cours à dominante théorique et méthodologique sont donc le plus souvent considérés en premier cycle comme autant d'obstacles à franchir avant d'obtenir le diplôme qui permettra de rentrer sur le marché du travail, ce dernier étant la plupart du temps présenté comme la vie réelle par opposition à une vie qui serait celle, artificielle, du milieu universitaire. Quant aux technologies employées pendant les cours, au lieu d'être de simples supports visant l'aide à la compréhension, elles en viennent parfois à représenter le contenu même de la connaissance. Et que dire de la dimension spectaculaire de certaines d'entre elles... Ainsi que de la capacité, souvent problématique, des étudiants et étudiantes à prendre des notes, c'est-à-dire à pouvoir juger à une écoute attentive, ce qu'il importe de retenir en priorité dans un contexte de création globale de sens.

On peut également se demander, à l'instar de Fabien Granjon et Emmanuel Paris (2005) si cette individualisation des parcours ne va pas exacerber la tendance à l'utilitarisme de la part des étudiants et

étudiantes, à la focalisation sur les résultats, sur l'obtention du titre au détriment d'une réelle implication dans le processus d'acquisition des savoirs, qui représente pourtant une condition nécessaire de l'émancipation par la connaissance. En fait, on retrouverait ici une vision de l'être humain se déterminant seul par rapport à lui-même, ses comportements se ramenant toujours à la poursuite de buts dont le choix lui serait dicté par sa propre nature. Dans ce schéma, les actes individuels constitueraient donc des choix le plus souvent conscients au moyen desquels les individus actualiseraient – socialement – leurs qualités et leurs besoins naturels. On retrouve bien ici un cadre d'analyse fonctionnaliste. Enfin, on ne peut pas écarter l'hypothèse que formule Nico Hirtt, à savoir que ces parcours individualisés sont directement liés aux demandes du marché du travail capitaliste: «Aujourd'hui le marché du travail est encore fortement régulé sur la base des qualifications, donc des diplômes. Le diplôme est un ensemble reconnu de savoirs et de savoir-faire, qui fait l'objet de négociations collectives et qui confère des droits en matière de salaire, de conditions de travail ou de protection sociale. Pour permettre une rotation plus souple de la main-d'œuvre, le patronat cherche désormais à briser ce couple rigide qualifications-diplômes afin d'y substituer le couple compétences-certification modulaire» (2001).

3. CAPITALISME ET UNIVERSITÉ

Que penser maintenant à partir de tous ces éléments? De façon générale, le danger nous semble maintenant de voir une université régie par la logique utilitariste et instrumentale qui marque de plus en plus nos sociétés, et ce au service du capitalisme globalisé. Il nous apparaît en effet que le système éducatif est de moins en moins pensé comme un modèle normatif pour la société au profit d'une pensée qui met au contraire l'accent sur l'importance de transférer les caractéristiques du système capitaliste – compétition généralisée, vision à court terme, productivité des activités et évidemment rentabilisation de celles-ci – au système universitaire. Nous sommes décidément bien loin de l'éducation telle que l'espérait Cornelius Castoriadis: «une éducation pour l'autonomie et vers l'autonomie, qui amène ceux qui sont éduqués – et pas seulement les enfants – à s'interroger constamment pour savoir s'ils agissent en connaissance de cause plutôt qu'emportés par une passion ou par un préjugé» (1998, p. 23). Et, comme le dit le même auteur, nous sommes bien proches, au contraire du «projet capitaliste, démentiel, d'une expansion illimitée d'une pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle, qui depuis longtemps a cessé de

concerner seulement les forces productives et l'économie pour devenir un projet global (et pour autant encore plus monstrueux), d'une maîtrise totale des données physiques, biologiques, psychiques, sociales, culturelles» (1996, p. 90). Ce qui va, ajoute-t-il, totalement à l'encontre du « projet d'autonomie individuelle et collective [et de] la lutte pour l'émancipation de l'être humain, aussi bien intellectuelle et spirituelle » (*Ibid.*).

Le danger principal ne serait-il pas que le système universitaire participe au processus sociohistorique de basculement du monde vers une domination de l'économie sur le social, un basculement déjà pensé par Aristote qui opposait économie (*oiconomia* en grec) et chrématis-tique (du grec *tachremata*, argent en français)? Pour sa part, Serge Latouche parle simultanément de mondialisation et d'économicisation du monde. « La mondialisation de l'économie ne se réalise pleinement qu'avec l'achèvement de sa réciproque, l'économicisation du monde, c'est-à-dire la transformation de tous les aspects de la vie en questions économiques, sinon en marchandises. [...] La *planétarisation* du marché n'est nouvelle que par l'élargissement de son champ. On s'avance ainsi vers une *marchandisation* intégrale (1997, p. 140). Il conclut d'ailleurs à l'« omnimarchandisation » du monde (*Ibid.*, p. 142). En conséquence, l'aliénation, l'exploitation et la domination sont plus présentes que jamais mais sous des formes souvent plus difficiles à cerner. Face à cette situation, le système éducatif devrait tenir un rôle majeur dans la mise en place d'une résistance. « C'est peut-être l'institution de l'éducation, en tant qu'elle transmet encore un idéal civilisationnel, qui pourrait représenter le cœur de cette résistance » écrit Michel Freitag (2000, p. 118). Malheureusement, cette résistance apparaît compromise car l'université est marquée par sa « conversion » en « un réseau de services de formation professionnelle spécialisée », poursuit-il (2000, p. 120-121).

Alors que faire? Michel Freitag fait appel au réveil des intellectuels :

L'Université doit exprimer, étendre, renforcer ses liens avec la société comprise de manière synthétique, et non avec son environnement systémique, et cela dans le moment où la société est en voie d'être absorbée et dissoute dans le système de la globalisation capitaliste. [...] Quant aux universitaires, professeurs et étudiants, ils doivent redevenir des intellectuels engagés et militants, qui s'opposent d'abord à leur réduction au statut d'experts qui se vendent au plus offrant (voir le chantage indécent sur la « fuite des cerveaux »). [...]. Ce ne sera pas le meilleur des mondes, et espérons que ça ne le sera jamais, mais ça pourrait être un lieu où la recherche d'un monde meilleur reste toujours possible pour tous (2000, p. 122).

4. MAINTENANT, QUE FAIRE ?

Alors, optimisme ? pessimisme ? Jean-Guy Lacroix écrit qu'il n'y a aucune nécessité due à un déterminisme inclus au départ dans la structure d'une réalité. La nécessité « est toujours relative à ce que le sujet considère comme nécessaire, selon ce qu'il désire faire et être. Elle porte donc la marque du souhaitable, de l'espéré, du valorisé » (1998, p. 80). Le sujet se voit donc accordé une place potentielle. Toutefois, il faut tenir compte de plusieurs faits : « le degré de liberté du sujet ne tient jamais à une essence du sujet, mais dépend toujours de conditions probables de traduction concrète de sa volonté, possibilités "suggérées" au sujet par la production et l'accumulation » (*Ibid.*, p. 84). En fait, la situation actuelle se caractérise à la fois par la possibilité pour le sujet de passer de la modernité à la conscientivité et par la possibilité d'une reproduction élargie du capitalisme qui remettrait en cause la possibilité de ce passage à la conscientivité, étant donné que le capital assurerait ici un saut qualitatif de sa domination, « pousserait ses caractéristiques structurales à un niveau d'exacerbation cataclysmique, vers une "irraison" totalisante, niant totalement la légitimité et la prégnance du sujet qui, pourtant, demeure l'objet de l'histoire faite et à faire » (*Ibid.*). Il n'y a donc pas lieu d'être exagérément optimiste. Mais ne serait-il pas pertinent d'« allier le pessimisme de l'intelligence à l'optimisme de la volonté » comme disait Antonio Gramsci qui reprenait alors une idée de Romain Rolland ?

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ACPPU. 2004a. « Public ou privé ? Les finances des universités 2002-2003 », *Dossiers en éducation de l'ACPPU*, vol. 6, n° 3, <www.caut.ca/pages.asp?page=214>.
- ACPPU. 2004b. « Déclaration au comité permanent des finances de la Chambre des communes, sur le budget fédéral de 2005 », <www.caut.ca/pages.asp?page=221>.
- ACPPU. 2005. « Financement des universités et collèges du Canada », *Dossiers en éducation*, vol. 7, n° 2, <www.caut.ca/pages.asp?page=209>.
- ACPPU. 2006. « Les aspects économiques de l'accès aux études », *Dossiers en éducation*, vol. 8, n° 2, <www.caut.ca/pages.asp?page=228>.
- ACPPU. 2007. « Le stress professionnel : un problème de taille pour le personnel académique du Canada », <www.caut.ca/news_details.asp?nid=1057&page=490>.
- BOURDIEU, Pierre. 1997. *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil.
- BRUN, Patrick. 2001. *Émancipation et connaissance*, Paris, L'Harmattan.

- BRUNSTEIN, Ingrid. 1999. «Systèmes bureaucratiques et souffrances au travail – Mythes et décalages dans le monde universitaire», dans Ingrid Brunstein et al., *L'homme à l'échine pliée*, Paris, Desclée de Brouwer.
- CASTORIADIS, Cornelius. 1996. *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe. Tome IV*, Paris, Le Seuil.
- CASTORIADIS, Cornelius. 1998. «De l'autonomie en politique. L'individu privatisé», *Le Monde Diplomatique*, p. 23, <www.monde-diplomatique.fr/1998/02/CASTORIADIS/10046.html>.
- ETZKOWITZ, Henry. 2003. «Research Groups as “quasi-Firms”: the Invention of the Entrepreneurial University», *Research Policy*, vol. 32, p. 109-121.
- FREITAG, Michel. 1998. *Le naufrage de l'université: et autres essais d'épistémologie politique*, Québec, Nota bene.
- FREITAG, Michel. 2000. «Contre l'aliénation totale. L'assujettissement de l'éducation à l'économie globalisée comme abandon de la civilisation et suicide des sociétés», dans Collectif étudiant UQAM, *L'essor de nos vies. Parti pris pour la société et la justice*, Outremont, Lanctôt éditeur, Montréal (Département de sociologie, UQAM), p. 97-122.
- GAULEJAC, Vincent de. 2005. *La société malade de la gestion*, Paris, Seuil, 2005.
- GINGRAS, Yves. 2003. «Enseignement, recherche et innovation», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 148, p. 3-7.
<www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=ARSS&ID_NUMPUBLIE=ARSS_148&ID_ARTICLE=ARSS_148_0003#no19>.
- GRANJON, Fabien et Emmanuel PARIS. 2005. «Marchandisation des savoirs, privatisation de la recherche et réformes de l'université française», *Sciences de la société*, n° 66, Marchandisation et connaissances, Toulouse, p. 165-179.
- HIRT, Nico. 2001. «À propos de l'approche par les compétences. Avons-nous besoin de travailleurs compétents ou de citoyens critiques?», Texte sur le site *L'école démocratique*, <www.ecoledemocratique.org/article.php3?id_article=85>.
- HOVE, van der D. 1999. «De la nécessité de prendre son temps», dans Ingrid Brunstein et al., *L'homme à l'échine pliée*, Paris, Desclée de Brouwer.
- LACROIX, Jean-Guy. 1998. «Sociologie et transition millénariste: entre l'irraison totalitaire du capitalisme et la possibilité-nécessité de la conscientivité», *Cahiers de recherche sociologique*, n° 30, p. 79-152.
- LATOUCHE, Serge. 1997. «La mondialisation et la fin du politique: diagnostic et perspectives», *La Revue du M.A.U.S.S.*, n° 9 (1^{er} semestre), p. 137-150.
- LEFEBVRE, Henri. 1958. *Critique de la vie quotidienne*, vol. 1, Paris, L'Arche.
- PINEL, Jean-Pierre. 2002. «Malaise dans la transmission: l'Université au défi des mutations culturelles contemporaines», *Connexions*, n° 78, <www.cairn.info/revue-connexions-2002-2-page-11.htm>.
- QUINIOU, Yvon. 2006. «Pour une actualisation du concept d'aliénation», *Actuel Marx*, Dossier: Nouvelles aliénations, n° 39, <www.cairn.info/revue-actuel-marx-2006-1-page-71.htm>.
- ROCHEX, Jean-Yves. 2001. «Échec scolaire et démocratisation: enjeux, réalités, concepts, problématiques et résultats de recherche», *Revue suisse des Sciences de l'Éducation*, vol. 23, n° 2, p. 69-85. <escol.univ-paris8.fr/IMG/pdf/Echec.JYR.pdf>.

CONCLUSION

Pour une nouvelle éthique de l'émancipation

Jean-Guy Lacroix

Département de sociologie, Université du Québec à Montréal

[...] la soumission est peut-être la blessure humaine la plus difficile à guérir. Cette habitude creuse très profond, déforme l'homme tout entier, n'épargne aucune partie du corps. Passer de n'être personne à être quelqu'un, c'est le voyage le plus long que puisse entreprendre un être humain.

Henning Mankell, *La lionne blanche*, Paris, Éditions du Seuil, 2004 [1994], p. 279¹.

Si l'émancipation n'est pas facile à réaliser, comme Gaëtan Tremblay le fait remarquer en amorce de son texte sur l'importance de la communication dans l'émancipation et l'inverse, traiter de cette question et de cette réalité n'est également pas des plus faciles, du fait de l'ampleur de ce questionnement, de la multiplicité des facettes de cette problématique, de la diversité des aspects qui doivent être pris en considération, des dimensions de la réalité en transformation constituant l'émancipation – incluant les désirs et les aspirations, comme les contraintes et les limitations, voire les blocages. Cela pourrait expliquer pourquoi la question de l'émancipation a été si peu traitée en tant que telle, comme objet principal de la réflexion scientifique,

-
1. Mankell situe l'action de ce polar dans le contexte de la montée de la révolution noire sous l'impulsion de Nelson Mandela. L'extrait cité en exergue est exprimé par un personnage, un noir, qui tente d'expliquer à l'inspecteur Wallander, un blanc, comment les conditions d'existence liées à ses origines et sous l'apartheid d'Afrique du Sud l'ont conduit dans les abîmes du crime.

même si on y fait référence à des degrés divers dans certains travaux. Dominique Carré fait d'ailleurs remarquer à ce propos, dès les premières lignes de son texte, que la notion d'émancipation est quasi absente de la plupart des dictionnaires de sciences humaines et sociales.

Étrange n'est-ce pas cette discrétion des sciences humaines, comme celle de la réflexion sociale en général sur l'humain et la société dans leur émancipation sociohistorique? Serait-ce dû aux miasmes engluant la réflexion et l'imaginaire dans ce contexte d'une société s'étant faite néolibérale, si tant que nous puissions encore qualifier de sociétale une telle « collectivité » réduite au marché et uniquement au marché, devenue incapable de réfléchir sur elle-même? Ferions-nous face à un « oubli », ou pire à une négation des fondements de l'existence humaine et de l'humanité? Serions-nous en pleine inconscience des enjeux et des conséquences de la forme et du contenu que prend l'existential à ce moment actuel du mouvement sociohistorique? Les humains se seraient-ils déçus eux-mêmes dans une irrationalité profonde et généralisée, que Max Horkheimer dénonçait déjà au milieu du xx^e siècle²?

Le colloque qui a conduit à la publication de cet ouvrage collectif avait justement comme objectif de briser ce mur d'indifférence, d'oubli et d'inconséquence épistémologique. L'ampleur, la complexité, la difficulté de réfléchir à et de traiter de l'émancipation expliquent donc que cet ouvrage se caractérise par une diversité importantes de contributions, d'objets abordés et d'angles d'approche. Toutefois, à travers même cette diversité des contributions, cet ouvrage se caractérise aussi et surtout par des visions, des analyses, des constats et des propositions – ce qu'il y aurait à faire aujourd'hui/demain pour poursuivre vers l'émancipation de l'être humain –, qui se recourent, se confirment et s'étayent.

2. HORKHEIMER, M. 1974 [1947]. *Éclipse de la raison*, Paris, Payot, particulièrement le chapitre IV, « Émergence et Déclin de l'Individu » (p. 137-168), où il dit vers la fin de celui-ci : « L'irrationalité continue à modeler le destin des hommes » (p. 164). Dans une préface à cet ouvrage, écrite en 1946, Horkheimer disait dans le même esprit : « Plus le savoir technique se développe et plus, semble-t-il, l'homme voit se réduire l'horizon de sa pensée et de son activité, son autonomie en tant qu'individu, sa capacité de résister aux techniques envahissantes de la manipulation de masse, sa faculté d'imagination et de jugement indépendant. » (p. 10). Gilles Dostaler nous rappelle dans son texte de la première section de l'ouvrage que Freud et Keynes étaient habités du même pessimisme devant cette irrationalité déferlante, pour éviter de dire hégémonisante.

En soi, ces recoupements ne constituent pas nécessairement une preuve de vérité des propos soutenus, l'itération seule n'étant pas une « preuve » recevable à cet égard, d'autant que ce colloque n'avait pas comme objectif de convier au débat toutes les perspectives idéologico-scientifiques. Les lecteurs auront sans doute remarqué qu'il n'y a pas parmi les auteurs ici colligés d'économistes néolibéraux ou néoclassiques marginalistes forcenés, ni de sociologues, d'anthropologues, de communicologues ou de psychologues obnubilés par le fonctionnalisme, le structuralisme, le cybernétisme ou l'individualisme méthodologique, ni de politologue réduisant le politique à l'administration publique et à l'organisation étatique, etc. Les auteurs ici rassemblés proviennent toutefois d'un large éventail de réflexivité et d'engagement envers le sens et la qualité de la production et de la diffusion de la connaissance scientifique nécessaire pour le mieux être de la société et de l'humanité, de l'être. Aussi ont-ils et ont-elles été en mesure de collectivement identifier des thématiques, des ordres de question, des concepts, des référents, des théories, des approches..., qui s'avèrent essentiels pour aborder cette difficile mais fondamentale problématique de l'émancipation.

Il serait trop long de faire ici la liste complète de ces recoupements et étayements qui indiquent, d'une certaine façon, sinon d'une façon certaine, ce qui est indispensable pour engager une réflexion approfondie sur la libération et l'autonomisation, et plus, sur les précautions et responsabilités qui essentiellement et fondamentalement doivent être intégrées à la quête sociohistorique d'émancipation des êtres humains. Cependant, en faire un bref condensé peut constituer un aide-mémoire utile pour saisir synthétiquement les idées nécessaires pour penser l'émancipation.

1. DES RECOUPEMENTS SIGNIFICATIFS D'UN HORIZON DE SENS

L'émancipation est multiple. Elle concerne des individus, des groupes sociaux spécifiques (les ouvriers, les paysans...), des collectivités, des sociétés, des femmes, des peuples autochtones, des noirs, rouges, jaunes et autres couleurs qu'on ose encore appeler visibles!, de l'humanité, de l'être humain, de l'être en général...

Elle se définit comme un affranchissement, une libération de contraintes, de limitations, d'oppressions, de l'exploitation, de la misère, de la pauvreté... Elle procure de l'autonomie, de la liberté, de l'égalité... Elle est donc liée dialectiquement à l'aliénation. Mais, elle passe aussi inévitablement par de la solidarité, fusse-t-elle différenciée,

comme le souligne Diane Lamoureux au sujet des femmes en lutte. Elle passe nécessairement et également par le respect de l'Autre, des autres, par l'altérité élargie. Elle «participe» finalement à des états de civilisation, à l'action de civiliser.

Si elle est ce qui précède, elle a aussi un rapport étroit avec la connaissance et le savoir (l'accès à ceux-ci et leur incorporation en habitudes d'existence, dirait Pierre Bourdieu³), avec l'Éducation, avec l'éveil et la prise de conscience, comme le précise Éric George en fin d'ouvrage au sujet de l'Université, et avec la communication, la transmission et l'échange d'informations, tel que le souligne fort à-propos Bernard Miège dès le départ de la troisième section. Cependant, Éducation et communication, bien que conditions et moyens de faire l'émancipation, sont aussi des «instruments» d'assujettissement, d'aliénation, l'inverse de l'émancipation, le rappellent respectivement Pierre Moeglin et Gaëtan Tremblay, en ce qui concerne l'Éducation et la communication. On trouve aussi cette ambiguïté confondante (émancipation-aliénation) chez d'autres auteurs dans l'ouvrage: Michel Sénécal, André Mondoux, Philippe Bouquillon, Nathalie Boucher-Petrovic et Yolande Combès, Marc Ménard, N'Diaga Loum et Gaëtan Tremblay, au sujet de l'éducation; et, Bernard Miège, France Aubin, Dominique Carré, Pierre Moeglin, Éric George, en ce qui concerne la communication.

Si elle est libération, autonomie et affranchissement, elle passe forcément par la résistance, l'opposition, le refus, ce dernier devrait-il être global encore aujourd'hui comme il le fut en milieu du xx^e siècle au temps de Borduas et des cosignataires du *Refus global*⁴. L'émancipation

3. BOURDIEU, P. 1980. *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, particulièrement le chapitre 3 du livre 1 intitulé «Structures, habitus, pratiques», p. 51-109.

4. BORDUAS, P.-É. 1990. *Refus global et autres écrits*, Montréal, L'Hexagone, coll. «Typo-essais», p. 63-77. Dans le texte du «Refus Global», Borduas et ses cosignataires, identifiés en p. 77, s'attaquent à l'hégémôn (hégémonie) du cléricisme religieux et politique qui asphyxiait l'imaginaire et la pensée de son époque. Aujourd'hui, c'est à l'hégémôn de la pensée économique néoclassique et néolibérale, dont Marc Ménard appelle à s'affranchir, dans son texte de la deuxième section, qu'il faudrait incontestablement s'attaquer, refuser globalement, d'autant que ses tenants les plus ultras, dans le contexte même de l'actuelle crise financière et économique en général qui secoue le monde entier, signent et resignent leur credo en refusant de reconnaître quelque responsabilité que ce soit à l'autorégulation par le marché. Voir à cet effet l'article de DUPIN, Éric. Février 2009. «Pour les vrais libéraux, la meilleure défense, c'est l'attaque», *Le Monde diplomatique*, n° 659, p. 4-5.

ne se fait donc qu'à travers une lutte, un engagement, une mouvance sociale de revendication de l'égalité, d'une libération, de la légitimité, de droits... Bref, ce sont toujours des sujets humains qui s'émancipent, ils ne sont jamais émancipés par d'autres, ou alors ce n'est pas de l'émancipation véritable.

Cela implique que l'émancipation tient du politique, de la relation politique d'où émerge un sujet social qui non seulement revendique, mais impose, institue une réalité autre, un mieux être. Elle est donc indissociablement liée, d'une part, au sujet humain, quelle qu'en soit ses « figures » (femmes, hommes, noirs, jeunes, vieux, peuples opprimés, l'humanité entière...), et, d'autre part, à sa subjectivation, à son imagination de prendre distance par rapport à soi, ainsi que le souligne Jean-François Fortier, à sa projection vers l'avenir, à son action de devenir autre que ce qu'il est, de faire l'histoire.

Il n'étonne pas alors que penser l'émancipation conduise sur le sentier de la nécessité, à des degrés divers, de transformer, voire révolutionner ce qui est, l'a rappelé Roger Delbarre. L'incontournable référence à la Révolution Française, à l'institutionnalisation des droits de l'humain et autres droits universels, de l'individualité moderne, de la citoyenneté, bref, de la modernité comme ère sociohistorique, n'étonne pas davantage. Il ne surprend pas non plus que l'État-providence, cadre d'un âge d'or du capitalisme (les Trente Glorieuses des années 1945-1975), ait été aussi le moment d'un éthos d'émancipation, souligne Gilles Bourque (première section). On a eu tendance à oublier, à ce moment et plusieurs années plus tard, que ce providentialisme n'était qu'un état de la redistribution de la richesse et une demande d'État⁵, que la modernité apparemment culminante à ce moment, mais qui déjà commençait à se déliter en postmodernité, était toujours et plus que jamais habitée, traversée de part en part, par le capitalisme, son appropriation privée, sa concentration, sa centralisation, ses exigences de sur-rentabilisation, de sur-productivité. De fait, c'est le capitalisme qui s'est émancipé de la société, de l'humain, comme le précise fort à propos Michel Freitag dans son texte portant sur la liberté et le progrès modernes.

Tout cela allait à terme exiger plus de libéralisme, de marché, de financiarisation, etc. De providentiel, l'État sera fait néolibéral. Au lieu de la liberté, de la fraternité, de l'égalité, nous vivons la surveillance, le contrôle, la suspicion, la judiciarisation des rapports sociaux,

5. Voir à ce propos, LEVASSEUR, C. 2006. *Incertitude, pouvoir et résistances: les enjeux du politique dans la modernité*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.

l'obligation de s'adapter aux règles édictées sans discussion, un hyper-individualisme égotique, qu'André Mondoux a bien décortiqué, une sorte de « chacun-pour-moi » généralisé qui culmine dans une « existence » qui n'existe [*sic*] que comme consommation compulsive. « On » – les pouvoirs actuellement dominants, totalisants, qui cependant veulent se faire discrets ou se faire oublier derrière le rideau de l'objectivation et de l'expertise déclarées *a priori* scientifique, le souligne Jacques Beauchemin, – ne nous conçoit plus comme des êtres humains, « on » ne nous veut que comme des substrats (ou machines) à consommer... Exit l'être humain, exit l'émancipation, exit même la seule idée d'une émancipation quelle qu'elle soit. Exit le mieux-être de l'humain et du monde, de la nature. Bienvenue à la réification généralisée et globalisée des humains, de la nature et du monde en marchandises. On cherche à enfermer totalement et systématiquement le vouloir être dans une boucle rétroactionnelle cybernétique stimulus-publicité-vente/réponse-achat-consommation.

Aujourd'hui et dans un avenir proche, la problématique de l'émancipation se fait donc d'autant plus difficile et complexe à penser qu'elle se pose dans un contexte d'une crise inédite dans la sociohistoire humaine. Le capitalisme, à travers même son arrivée à un stade globalitaire et totalitaire, est lui-même en crise grave, mais il a aussi conduit à une crise d'une ampleur jamais vue du rapport au monde, à la nature, à l'écologie dans l'ensemble de ses dimensions, laquelle s'ajoute et interagit avec la crise du rapport à la société – de plus en plus d'égotisme et d'individualisme exacerbé et de moins en moins de solidarité et d'altérité. Les auteurs de cet ouvrage s'y sont référés de différentes manières en mettant l'accent sur des aspects divers ou convergents de cette crise, mais se dégage nettement l'idée générale que cette dernière est d'une portée existentielle, qu'elle a la signification d'une question de vie ou de mort, que c'est la possibilité même de la reproduction du sujet humain, de la vie et de la nature qui est en jeu. Il y a donc urgence de mettre un terme à cette dynamique morbide, tel que le suggère Michel Freitag dans son texte portant sur l'ontologie de la valeur et l'exigence première de justice. Nous en sommes à une croisée de chemins où nous ne pouvons plus ne pas inventer et faire une autre réalité, une société meilleure, plus juste.

L'actuel contexte terne, dramatique, cataclysmique, loin de remettre en question l'idée de la possibilité de l'émancipation, pose au contraire plus que jamais sa nécessité. Mais alors, il faut reformuler la question de l'émancipation en la mettant en pleine lumière de l'actuel contexte et en liant l'idée et l'idéal de l'émancipation aux valeurs que ce contexte exige. Viser la liberté et l'autonomie ne suffit

plus, il faut leur adjoindre le respect du monde, de la nature et de l'Autre (l'altérité) et aussi la précaution et la responsabilité envers ceux-ci. Il faut voir l'émancipation comme une praxis orientée par une nouvelle éthique de l'émancipation.

Finalement, il importe surtout de penser l'émancipation comme un processus qui se fait dans la longue durée. Elle a accompagné et guidé l'humain tout au long de son parcours sociohistorique, s'est accélérée au cours de la modernité avec des conséquences pas toujours heureuses, comme nous l'avons vu dans cet ouvrage, et avec des succès souvent mitigés, tel que l'ont signalé plusieurs contributions dans cet ouvrage. Il y a eu des échecs, pire des reculs, mais qu'il faut considérer comme des étapes obligées de la longue trajectoire de l'humanité vers son émancipation, ainsi que le fait remarquer Jacques Pelletier. Mais, il y eu aussi, toujours, des reprises, des relances du processus d'affranchissement, des appels au dépassement, visant à l'amélioration des conditions d'existence, d'être. Nous ne pouvons pas ne pas poursuivre cette lutte, ce parcours humanisant et civilisant. C'est cela ou disparaître à terme.

À cet égard, l'émancipation est liée à la démocratie. Comme la démocratie, l'émancipation est bien sûr une praxis, mais aussi une axiologie, une idée qui dépasse toujours la pratique à laquelle elle conduit. Ainsi une émancipation, comme un état de démocratie réalisée, donc instituée, peut être, et malheureusement l'est souvent, confisquée, détournée, dévoyée, niée. Une fois une émancipation instituée, déjà elle n'est plus, parce que devenue droit, règles, culture, habitudes. Elle n'est plus ce qu'elle était, un mouvement de dépassement vers le devenir. Bref, l'émancipation n'est, que si elle est approfondie, que si elle est en mouvement, que si elle est élargie, comme la démocratie d'ailleurs. Ainsi, elle est toujours à faire, à refaire et à poursuivre. Elle est une condition fondamentale de la reproduction élargie de l'être. Elle n'est donc pas une naturalité surdéterminée, ni un droit naturel. Elle est un travail de l'être sur l'être pour se dépasser, pour devenir plus humain, meilleur que ce qu'il est. Elle appelle donc aujourd'hui et demain, comme ce le fut hier, à un nouvel humanisme, à une nouvelle éthique de l'existence, de l'être, du rapport au monde. Elle est un devoir d'humanité.

Les mouvements d'émancipation des colonisés, des exploités, des dominés se sont multipliés dans la seconde moitié du XX^e siècle. Au Québec comme ailleurs dans le monde, des travailleurs, des femmes, des étudiants, rêvant d'un monde meilleur, s'y sont impliqués corps et âme: pour le socialisme, pour l'égalité des femmes, pour l'indépendance du Québec, pour les droits de la personne. Des gains ont été faits, des conquêtes ont été réalisées. Sont survenus également des échecs douloureux, de grandes désillusions, la démobilisation. Certains ont abandonné, sont rentrés dans le rang. D'autres ont réorienté leurs efforts et les générations montantes ont proposé de nouvelles idées, de nouvelles formes d'organisation. Où en est aujourd'hui l'élan vers l'émancipation? Quel bilan tirer du passé? Ce sont les questions que se sont posées une vingtaine de spécialistes français et québécois en philosophie, en sociologie, en sciences de la communication, en sciences économiques et en histoire. Leurs réflexions et leurs analyses sont ici rassemblées.

Cet ouvrage s'adresse à tous ceux et celles qui réfléchissent sur les transformations sociales contemporaines et qui s'interrogent sur le rôle qu'y joue l'action des femmes et hommes investis dans les mouvements de libération collective. Il apportera information et stimulation intellectuelle aux étudiants et chercheurs des diverses sciences humaines et sociales, en particulier à ceux qui se préoccupent autant de pratique et d'engagement que de concepts et de théories.



Professeur titulaire en sciences de la communication à l'Université du Québec à Montréal (UQAM), GAËTAN TREMBLAY est également directeur du Centre d'études et de recherches sur le Brésil (CERB). Il poursuit depuis une trentaine d'années des recherches à partir desquelles il a publié divers ouvrages sur les politiques publiques de communication, l'évolution socioéconomique des industries culturelles et médiatiques, la formation à distance et l'émergence de la société de l'information.

Ont collaboré à cet ouvrage

France Aubin ■ Jacques Beauchemin ■ Nathalie Boucher-Petrovic
Philippe Bouquillon ■ Gilles Bourque ■ Dominique Carré
Yolande Combès ■ Roger Delbarre ■ Gilles Dostaler
Jean-François Fortier ■ Michel Freitag ■ Éric George
Jean-Guy Lacroix ■ Diane Lamoureux ■ N'Diaga Loum
Marc Ménard ■ Bernard Miège ■ Pierre Moeglin ■ André Mondoux
Jacques Pelletier ■ Michel Sénécal ■ Gaëtan Tremblay

www.puq.ca

ISBN 978-2-7605-2413-2

