

Actes des X<sup>èmes</sup> Rencontres internationales du Réseau Inter-Universitaire de l'Économie Sociale et Solidaire (RIUESS), juin 2010, Luxembourg : *Élaborer un corpus théorique de l'économie sociale et solidaire pour un autre modèle de société*  
A paraître en 2011 ou 2012

Environ 59000 caractères tout compris (espaces et notes-bibliographie)

---

## **L'Économie Sociale et Solidaire comme composante de la galaxie altermondialiste ?**

**Pistes à propos de la réinvention d'une politique d'émancipation pour le XXI<sup>ème</sup> siècle face aux contradictions contemporaines du capitalisme**

**Par Philippe Corcuff**

### **Introduction**

Se poser la question du corpus théorique à disposition de l'Économie Sociale et Solidaire (ESS), dans la perspective de la construction de sociétés organisées autour d'autres axes qu'un capitalisme aujourd'hui hégémonique (mais non exclusif, d'où notamment l'existence de l'ESS) de par le monde, pourrait emprunter la voie d'un dialogue à double direction : 1) en quoi l'ESS peut-elle enrichir ses outils intellectuels dans la confrontation avec d'autres mouvements en quête d'alternatives au capitalisme, et 2) en quoi l'histoire et les expériences propres à l'ESS peuvent-elles enrichir les outils des autres mouvements d'émancipation. C'est dans la voie d'un tel dialogue que s'engagera ce texte. Ce qui le conduira à tracer en pointillés quelques repères plus généraux quant à la reformulation tout à la fois de la critique du capitalisme et d'une politique d'émancipation dans un cadre altermondialiste. L'Économie Sociale et Solidaire sera ici entendue comme un espace pluriel et mouvant (mutuelles, coopératives ouvrières, associations pour le maintien d'une agriculture paysanne, systèmes d'échange locaux, commerce équitable, épargne solidaire, entreprises d'insertion, etc., de tailles, de modes d'organisation ou de pratiques fort différenciés), caractérisé par des contradictions et des luttes (notamment autour de sa « bonne » définition)<sup>1</sup>. Partant, l'expression abrégée « l'ESS » sera utilisée dans ce texte comme un *résumé*<sup>2</sup> commode d'un ensemble complexe et composite.

---

<sup>1</sup> Pour un panorama réfléchi, compréhensif et diversifié de l'ESS, voir Éric Dacheux et Daniel Goujon (éds.), *Réconcilier démocratie et économie : la dimension politique de l'entrepreneur en économie sociale et solidaire* [Actes des 9<sup>èmes</sup> Rencontres du Réseau Inter-Universitaire de l'Économie Sociale et Solidaire, juin 2009, Roanne], Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2010.

<sup>2</sup> La notion de *résumé* dans l'approche des relations micro-macro est empruntée au sociologue américain Aaron Cicourel ; voir Aaron Cicourel, « Micro-processus et macro-structures. Notes sur l'articulation des différents niveaux d'analyse » [1<sup>ère</sup> éd. : 1981], *SociologieS* [revue en ligne de l'Association Internationale des Sociologues de Langue Française], 29 octobre 2008, [<http://sociologies.revues.org/document2432.html>], et Philippe Corcuff, « Aaron V. Cicourel : de l'ethnométhodologie au problème micro/macro en sciences sociales. Introduction au texte d'Aaron V. Cicourel, "Micro-processus et macro-structures" (1981) », *SociologieS*, 29 octobre 2008, [<http://sociologies.revues.org/document2382.html>].

Une telle perspective suppose d'en dire un peu plus sur les contours de la galaxie altermondialiste encore en cours d'émergence<sup>3</sup>. Quelques dates symboliques ont jalonné les débuts de cet espace mouvant : campagne internationale contre l'Accord multilatéral sur les investissements (AMI) en avril-octobre 1998, création d'Attac France en juin 1998, manifestations de Seattle contre la conférence de l'Organisation mondiale du commerce (OMC) en décembre 1999, premier Forum social mondial à Porto Alegre en janvier 2001... Plus récemment, cette galaxie a pu rebondir en s'alliant plus fermement aux perspectives écologistes lors des manifestations du Sommet de Copenhague sur le climat en décembre 2009, avec l'amorce d'un mouvement global pour la justice climatique. Cet espace tâtonnant, nommé significativement « mouvement des mouvements », se caractérise par un pluralisme tout particulier de formes organisationnelles, de types d'expériences, de secteurs sociaux, de références idéologiques, etc. : associations comme Attac, syndicats de salariés, groupes écologistes, organisations de paysans, marche mondiale des femmes en 2000, collectifs de « sans » (sans emploi, sans papiers, sans logement, sans terre...), ONG humanitaires, défenseurs des droits humains, expériences de démocratie participative (par exemple : Porto Alegre au Brésil), collectifs de contre-expertise et d'intellectuels critiques, partis de la gauche radicale, amorces de politiques publiques alternatives au néolibéralisme économique (du type Bolivie ou Venezuela)... et initiatives dans le domaine de l'économie sociale et solidaire.

Rappelons, par ailleurs, que cela fait presque deux siècles que l'espérance d'une société non-capitaliste est née et que depuis, le projet d'une telle société sur une base démocratique, pluraliste et émancipée a échoué. Pour des raisons variées et avec des modalités plus ou moins critiquables, tant les voies parlementaires dites « réformistes », que les voies insurrectionnelles dites « révolutionnaires » (qu'elles soient d'inspiration léniniste, anarchiste ou conseilliste), ou les voies expérimentales (type mutuelles ou coopératives) ont, de ce point de vue, échoué. Avec, en plus, les tragédies du XX<sup>ème</sup> siècle faisant surgir à partir des espérances émancipatrices des formes autoritaires, voire totalitaires. Tout cela contribue à donner une coloration *mélancolique* à l'engagement altermondialiste.

Nous inscrirons alors nos réflexions dans un espace délimité par deux grandes hypothèses :

A) La première hypothèse situe dans la galaxie altermondialiste des potentialités pour redéfinir tant la critique sociale qu'une politique d'émancipation pour le XXI<sup>ème</sup> siècle. On entendra *émancipation* dans le sillage des Lumières comme une sortie des « tutelles », des contraintes oppressives, des dominations dans la perspective d'une plus grande autonomie individuelle et collective. Schématiquement, on pourrait dire qu'il y a au moins eu deux grandes politiques modernes d'émancipation : 1) la politique républicaine-démocratique se développant justement à partir du XVIII<sup>ème</sup> siècle, sous l'angle

---

<sup>3</sup> Sur la galaxie altermondialiste, son émergence et ses enjeux, voir notamment Christophe Aguiton, *Le Monde nous appartient*, Paris, Plon, 2001, Philippe Corcuff, « Esquisse d'une méthodologie altermondialiste pour l'émancipation au XXI<sup>ème</sup> siècle » [texte de l'intervention à la Plénière « Quel projet d'émancipation altermondialiste ? » de l'Université citoyenne d'Attac France du 22 août 2009, Arles], Mediapart, 30 novembre 2009, [<http://www.mediapart.fr/club/blog/philippe-corcuff/301109/esquisse-d-une-methodeologie-altermondialiste-pour-l-emancipation-a>], et Gustave Massiah, *Une stratégie altermondialiste*, Paris, La Découverte, 2011.

d'une émancipation politique, et 2) la politique socialiste au sens large s'attellant à partir du XIX<sup>ème</sup> siècle à la question sociale, dans le prolongement critique de la première.

B) Nous ferons une seconde hypothèse emboîtée dans la première : l'ESS pourrait constituer une composante de la galaxie altermondialiste (certains secteurs de l'ESS y sont déjà présents), et donc participer à la réinvention intellectuelle et pratique tout à la fois de la critique sociale et de l'émancipation, du local au mondial. Certaines observations du sociologue belge Bruno Frère vont dans le sens d'un tel rapprochement plus systématique entre l'ESS et l'altermondialisme autour d'« une démocratie libertaire »<sup>4</sup>. Ici des réseaux tels que le Réseau Inter-Universitaire de l'Économie Sociale et Solidaire (RIUESS), associant praticiens, chercheurs et une série de personnes et de groupes mélangant les deux fonctions, ou le Mouvement Anti-Utilitaire dans les Sciences Sociales (M.A.U.S.S.), s'efforçant notamment de nouer de nouvelles alliances entre ressources universitaires et expériences alternatives, auraient un rôle privilégié à jouer.

Nous évoluerons principalement ici dans un espace proprement théorique, en établissant des passages entre deux plans principaux : le plan d'une sociologie critique<sup>5</sup> et le plan d'une philosophie politique<sup>6</sup>. Il ne s'agira pas de concevoir une théorie systématique (du type du « système » philosophique hégélien ou ce qu'on a appelé « le marxisme ») unifiant ces deux plans. Un des enjeux de la période nous semble justement de rompre avec la catégorie philosophique de « totalité » (et de la prétention qui lui est associée d'embrasser totalement le réel dans un cadre unifié conceptuellement), sans pour autant se laisser aller à l'émiettement dit « postmoderne ». Bref, il s'agirait de penser le global sans prétendre penser le total, en se saisissant de la pluralité tant du côté des modes de connaissance que des rugosités du réel. Ainsi sociologie critique et philosophie politique seront ici entendues comme deux registres autonomes de connaissance, avec des intersections entre eux. Entre ces deux registres autonomes, on n'envisagera donc pas une fusion, mais des passages et des traductions. Bref, ce que nous allons tenter d'explicitier s'inscrit aussi dans la tentative de formuler un style renouvelé de théorie en sciences sociales et en philosophie<sup>7</sup>.

Dans notre propos, ces deux registres de connaissance seront également associés à des dimensions pratiques, à des engagements personnels dans la galaxie altermondialiste (notamment comme membre du Conseil Scientifique d'Attac France). Là aussi, il ne s'agira ni de fusion entre le niveau de la connaissance et le

<sup>4</sup> Dans Bruno Frère, *Le nouvel esprit solidaire*, préface de Luc Boltanski, postface de Jean-Louis Lavoie, Paris, Desclée de Brouwer, collection « Solidarité et société », 2009, en particulier la conclusion : « Ver une démocratie libertaire », pp.365-385.

<sup>5</sup> Pour une série de ressources dans les sociologies contemporaines, voir Philippe Corcuff, *Les nouvelles sociologies. Entre le collectif et l'individuel* [1<sup>ère</sup> éd. : 1995], Paris, Armand Colin, collection « 128 », 2011 [3<sup>ème</sup> édition].

<sup>6</sup> Pour des ressources classiques et contemporaines en philosophie politique, voir Philippe Corcuff, *Les grands penseurs de la politique. Trajets critiques en philosophie politique* [1<sup>ère</sup> éd. : 2000], Paris, Armand Colin, collection « 128 », 2005 [2<sup>ème</sup> édition].

<sup>7</sup> Voir Philippe Corcuff, *Où est passée la critique sociale ? Le souci du global, entre sciences sociales, philosophie et cultures ordinaires*, Paris, La Découverte, collection M.A.U.S.S., à paraître 1<sup>er</sup> trimestre 2012.

niveau de l'engagement (comme dans « le marxisme »), ni de séparation stricte des deux niveaux (dans une vision scientiste très présente dans les univers académiques, confondant la nécessaire autonomie des activités scientifiques et leur illusoire indépendance). Mais à partir du constat de la présence de présupposés éthiques et politiques, en amont des registres de connaissance, et d'usages sociaux et politiques, en aval, on entreprendra des passages raisonnés entre le niveau autonome de la connaissance et le niveau autonome de l'engagement<sup>8</sup>.

Un dernier mot introductif sur notre rapport à l'ESS : l'auteur de ce texte en est extérieur, même s'il s'y intéresse justement comme composante possible de la galaxie altermondialiste. Par contre, nous participons à un autre secteur (le réseau francophone des nouvelles universités populaires et alternatives) d'une composante plus large que l'on pourrait appeler *la composante expérimentale*.

Notre exposé aura trois moments : un moment principalement sociologique, un moment principalement de philosophie politique et un moment d'intersection entre les deux. Le premier point sera davantage développé, toute une série d'outils critiques étant déjà disponibles, le plan prospectif se caractérisant par plus de points d'interrogation.

## **I – Élargir la critique du capitalisme (sociologie critique)**

Parler d'émancipation, c'est parler d'émancipation *par rapport* à des contraintes oppressives, des dominations. Or c'est le rôle de la critique sociale d'identifier de telles logiques de domination. Nous voudrions inviter ici à un élargissement de la critique sociale par rapport à des approches traditionnelles, notamment celles appelées « marxistes » (à distinguer des ressources plus riches et par endroits contradictoires que l'on peut puiser dans l'œuvre composite de Marx lui-même et que l'on qualifiera alors de *marxiennes*). Ce qu'on appelle le capitalisme constitue non pas le cadre unique des activités sociales-humaines aujourd'hui, mais une tendance hégémonisante pesant structurellement sur ces activités. Qu'appelle-t-on capitalisme ? Il s'agit, de manière synthétique, d'*une dynamique d'accumulation illimitée du capital, alimentée par une logique de profit générée par la double exploitation du travail et de la nature par le capital, basée sur la propriété privée des moyens de production, d'échange et de communication, développant la marchandisation du monde*. Nous distinguerons alors les contradictions proprement dites du capitalisme de formes de domination non réductibles au capitalisme, mais en interaction avec lui.

### **a) Sur quatre contradictions principales du capitalisme**

Les « marxistes » les plus traditionnels ont fréquemment et principalement analysé le capitalisme à travers la contradiction capital/travail, dans une lecture tendanciellement collectiviste et productiviste. De manière plus étendue, on repèrera ici quatre contradictions principales du capitalisme, en interaction avec des formes de domination non réductibles à sa logique. Les différentes branches de l'ESS peuvent se trouver confrontées de manière spécifique aux divers niveaux identifiés.

---

<sup>8</sup> Pour un essai de reproblématisation des rapports entre distanciation scientifique et engagement, voir Philippe Corcuff, « Le savant et le politique », *SociologieS*, 6 juillet 2011, [<http://sociologies.revues.org/index3533.html>].

Mais comment d'abord caractériser la notion même de *contradiction du capitalisme* ? On visera ici un ensemble de contraintes structurelles associées à la dynamique capitaliste, s'imposant tendanciellement à tous, mais aussi des possibilités d'émancipation inscrites dans les processus finalement *contradictoires* du capitalisme. C'est justement parce qu'il y a les deux faces - contraintes oppressives/possibilités émancipatrices - qu'on peut parler de contradictions à l'œuvre dans le capitalisme, qui, dans sa lecture marxienne, n'est donc pas appréhendé comme un bloc homogène. Cela va à l'encontre d'un certain fatalisme capitaliste, supposé ne laisser aucune marge de manœuvre, qu'on rencontre tant chez des néolibéraux que chez des « marxistes » bien peu marxistes.

\* ***La contradiction capital/travail*** alimente des inégalités de classes, qui continuent à structurer fortement *la question sociale*, à l'échelle nationale et mondiale.

Aujourd'hui, il faudrait toutefois étendre la question sociale, dans le sens de la sociologie « post-marxiste » de Pierre Bourdieu<sup>9</sup>, à d'autres formes de domination interagissant avec le capitalisme comme la domination masculine, la domination culturelle ou les discriminations postcoloniales affectant les populations issues de l'immigration.

Par ailleurs, il faudrait pouvoir prendre en compte, dans le sillage des travaux de Robert Castel<sup>10</sup>, les segmentations et les « désaffiliations » du salariat propres à la précarisation contemporaine, et cela aussi à l'échelle mondiale. Cette précarisation fragilise les liens sociaux antérieurement stabilisés mais aussi les conditions sociales de l'autonomie individuelle moderne selon des prolongements analytiques avancés par Castel<sup>11</sup>. Ainsi, pour se développer, l'autonomie individuelle a eu historiquement besoin, selon les mots de Castel, de « supports sociaux » (sécurité sociale, systèmes de retraites ou statut salarial), dotant la vie personnelle d'une certaine prévisibilité dans le temps malgré les aléas de la santé, du vieillissement ou du marché du travail. L'ESS contemporaine se trouve quotidiennement confrontée à ces modalités actuelles de la question sociale.

On voit encore ici que les institutions du salariat capitaliste ont eu une double face contradictoire : exploitation et « supports sociaux » d'autonomie. Aujourd'hui, à l'ère néolibérale, les seconds sont mis en cause au profit de la première. Par ailleurs, l'analyse de Castel nous incite à reformuler, sur le plan de la philosophie politique, la pensée classique de l'émancipation : elle ne devrait plus se focaliser uniquement sur les détachements des contraintes (au sens propre l'émancipation *des* contraintes privilégié par les Lumières du XVIII<sup>ème</sup> siècle), mais intégrer aussi dans son modèle les *attachements* sociaux rendant possible l'autonomie individuelle au sein de relations de solidarité. Possibilités de détachements et lestage par des attachements, mouvement d'autonomisation individuelle et protection des solidarités : là aussi l'ESS

<sup>9</sup> Voir notamment Alain Accardo, *Introduction à une sociologie critique. Lire Bourdieu* [1<sup>ère</sup> éd. : 1983], Marseille, Agone, 2006, et Philippe Corcuff, *Bourdieu autrement. Fragilités d'un sociologue de combat*, Paris, Textuel, collection « La Discorde », 2003.

<sup>10</sup> Voir Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995.

<sup>11</sup> Dans Robert Castel, en collaboration avec Claudine Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Fayard, 2001.

a dans ses bagages des expériences quotidiennes à valoriser dans le grand chantier de la réélaboration d'une politique d'émancipation pour le XXI<sup>ème</sup> siècle.

\* **La contradiction capital/nature** appelle une prise en compte plus fondamentale de *la question écologiste*. Les travaux dits « écosocialistes », portés notamment en France par le sociologue Michael Löwy et l'économiste Jean-Marie Harribey<sup>12</sup> nourrissent cette piste aujourd'hui. Les travaux d'André Gorz ont été, de ce point de vue, précurseurs<sup>13</sup>. Le débat critique avec la galaxie la plus dynamique de l'écologie politique radicale aujourd'hui, regroupée autour du thème de « la décroissance », est susceptible d'aider à l'approfondir<sup>14</sup>. Appréhender cette question à partir de Marx suppose aussi de revenir de manière critique sur sa fascination pour le développement technologique et le productivisme industriel du XIX<sup>ème</sup> siècle. Marx apparaît de ce point de vue ambivalent, entre une culture productiviste (c'est-à-dire renvoyant à une logique de la production pour la production) et des amorces antiproduktivistes (de critique écologiste de l'épuisement de la nature par la logique capitaliste).

Comment caractériser cette contradiction capital/nature ? La nature serait, elle aussi, exploitée dans la dynamique d'accumulation du capital. Or, dans l'épuisement des ressources naturelles comme dans les risques techno-scientifiques associés à la logique contemporaine du profit, le capitalisme mettrait en danger ses propres bases naturelles et humaines d'existence. Cela appelle un élargissement de l'horizon temporel de la critique du capitalisme comme de la philosophie politique émancipatrice par la prise en compte des générations futures, dans le sillage de la philosophie de la responsabilité formulée par Hans Jonas<sup>15</sup>. La notion de « Progrès », au cœur des politiques républicaines-démocratiques comme des politiques socialistes d'émancipation, ne devrait pas pour autant être abandonnée, mais s'en trouver redéfinie dans le sens de ce que nous avons appelé ailleurs des *Lumières tamisées*<sup>16</sup>.

L'ESS est de plus en plus confrontée aux enjeux générés par la contradiction capital/nature. La question sociale est de plus en plus mariée avec la question écologiste dans ses expériences, sous le double aiguillon de prises de conscience citoyennes localisées comme d'incitations venant des pouvoirs publics et entrant dans la case technocratée du « développement durable ».

Prendre davantage au sérieux la contradiction capital/nature sur le plan de l'analyse pourrait nous aider à reformuler d'autres repères d'une philosophie politique émancipatrice, qui ne peut plus se penser principalement sur le mode d'un *détachement* des contraintes naturelles dans la perspective d'une « maîtrise de la nature » comme souvent dans les visions progressistes des XVIII<sup>ème</sup> et XIX<sup>ème</sup>

<sup>12</sup> Voir Jean-Marie Harribey et Michael Löwy, (éds.), *Capital contre nature*, Paris, PUF, collection « Actuel Marx Confrontation », 2003, et Michael Löwy (éd.), *Écologie et socialisme*, Paris, Syllepse, collection « Écologie & Politique », 2005.

<sup>13</sup> Voir André Gorz, *Écologica* [textes de 1975 à 2007], Paris, Galilée, 2008.

<sup>14</sup> Pour l'amorce d'un tel débat, voir Stéphane Lavignotte, *La décroissance est-elle souhaitable ?*, Paris, Textuel, collection « Petite Encyclopédie Critique », 2009.

<sup>15</sup> Dans Hans Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* [1<sup>ère</sup> éd. : 1979], Paris, Flammarion, 2008.

<sup>16</sup> Dans Philippe Corcuff, *La société de verre. Pour une éthique de la fragilité*, Paris, Armand Colin, collection « Individu & Société », 2002.

siècles. Les questionnements écologistes actuels nous obligent à penser aussi les *attachements*, comme nous y invite tout particulièrement la philosophie politique de la nature du sociologue des sciences Bruno Latour<sup>17</sup>. Il s'agirait tout à la fois de nous détacher aux contraintes sociales hiérarchiques, afin d'asseoir nos autonomies individuelles et collectives, mais également de mieux fixer certaines de nos attaches avec des univers naturels finis, ainsi que le dessine l'économiste altermondialiste Geneviève Azam<sup>18</sup>. Autonomie individuelle, démocratie locale et meilleure fixation à des attaches naturelles : l'ESS apparaît en avance pour faire vivre un tel champ d'expérimentations plurielles.

\* **La contradiction capital/démocratie** n'a pris davantage de consistance que récemment, en amenant à inscrire plus fermement *la question démocratique* dans la critique du capitalisme. Les analyses altermondialistes de Patrick Braibant et de Thomas Coutrot ou du philosophe de l'économie Marc Fleurbaey ont récemment fourni des ressources en France dans cette perspective<sup>19</sup>. La phase actuelle de globalisation néolibérale fragilise particulièrement les acquis limités de la démocratie représentative libérale, qui ont plus ou moins été associés au développement du capitalisme en Occident sous la pression de luttes sociales et politiques.

Cette fragilisation récente a plusieurs manifestations : déplacement des pouvoirs vers les firmes multinationales et des institutions technocratiques (FMI, Banque mondiale, OMC, Commission européenne, etc.) par rapport aux pouvoirs politiques des États-nations (relevant, dans les régimes représentatifs occidentaux, d'une logique démocratique relative), réduction du pluralisme d'expression avec la concentration des médias ou montée de logiques sécuritaires et « anti-terroristes » rognant les libertés individuelles et collectives. Par ailleurs, la sociologue belge Isabelle Ferreras<sup>20</sup> a montré, dans une enquête sur des caissières de supermarché, combien les aspirations quotidiennes des salariés, stimulées par les idéaux démocratiques diffusés dans nos sociétés, entrent en contradiction avec la logique oligarchique propre au fonctionnement de l'entreprise capitaliste.

Les exigences de démocratie économique expérimentées quotidiennement par l'ESS participent de l'éventail de réponses alternatives aux enjeux propres à la contradiction capital/démocratie.

Cependant il faudrait donner une tonalité plus *libertaire* à la question démocratique, en se préoccupant de la domination portée par les mécanismes mêmes de la représentation politique et par la professionnalisation politique moderne, comme

---

<sup>17</sup> Voir Bruno Latour, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999.

<sup>18</sup> Voir Geneviève Azam, *Le temps du monde fini. Vers l'après-capitalisme*, Paris, Les liens qui libèrent, 2010.

<sup>19</sup> Voir Patrick Braibant, *Lettres aux « anticapitalistes » (et aux autres) sur la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2005, Thomas Coutrot, *Démocratie contre capitalisme*, Paris, La Dispute, 2005, et Marc Fleurbaey, *Capitalisme ou démocratie ? L'alternative du XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Grasset, 2006.

<sup>20</sup> Voir Isabelle Ferreras, « Une nouvelle critique du travail contemporain. Les caissières de supermarché et la question démocratique », *Contretemps* web, avril 2009, [<http://contretemps.eu/interventions/nouvelle-critique-travail-contemporain-caissieres-supermarche-question-democratique>].

nous y a incités, de Max Weber à Pierre Bourdieu, la sociologie critique<sup>21</sup>. Ces sociologues ont ainsi mis en évidence l'existence d'une domination politique (domination des représentants sur les représentés, des professionnels de la politique sur les citoyens ordinaires) non réductible à l'exploitation capitaliste. La prise en compte de cette dimension est indispensable si l'on veut pointer des risques récurrents pour les projets politiques à visée émancipatrice, c'est-à-dire les risques d'être pris par le pouvoir qu'on croit prendre lorsqu'on veut changer le monde. On aurait donc à se coltiner plus précisément une *question démocratique-libertaire*.

L'ESS, dans ses composantes les plus autogestionnaires, a quelques ressources dans sa besace pour traiter la question démocratique-libertaire. Mais de larges pans de l'ESS se coulent plus traditionnellement dans des mécanismes stabilisés de délégation, en se trouvant autant en retard face à ces enjeux que la masse des syndicats et des partis.

\* Une **contradiction capital/individualité** travaillerait aussi le capitalisme, et encore davantage le néo-capitalisme valorisant particulièrement une certaine figure de « l'individu »<sup>22</sup>, en posant *la question individualiste*. Ce point concerne plus particulièrement nos propres recherches sociologiques en cours<sup>23</sup>.

Marx a posé les prémisses d'une telle analyse, mais c'est quelque chose de largement méconnu tant des analyses « marxistes » qu'« anti-marxistes ». Par exemple, dans un texte de jeunesse comme les *Manuscrits de 1844*, Marx appuie explicitement sa mise en cause du capitalisme sur « chacun de ses rapports humains avec le monde, voir, entendre, sentir, goûter, toucher, penser, contempler, vouloir, agir, aimer, bref tous les actes de son individualité »<sup>24</sup>. Et d'ajouter : « À la place de tous les sens physiques et intellectuels est apparue l'aliénation pure et simple des sens, le sens de l'avoir »<sup>25</sup>, c'est-à-dire l'accumulation d'argent associée à la propriété privée. Marx, auteur plus sensualiste qu'on ne le croit habituellement, dénonçait la réduction unidimensionnelle de la diversité des sens et des capacités des humains dans l'hégémonie de la valeur marchande.

C'est au nom d'une telle individualité sensuelle que Marx critique aussi dans le même texte ce qu'il appelle « le communisme vulgaire »<sup>26</sup>, en un sens collectiviste et égalitariste. Ce « communisme vulgaire » promeut « le nivellement des êtres humains » en « niant partout la personnalité de l'homme ». Il cherche à « tout ramener à un même niveau », comme le capitalisme mais sous une modalité différente, au lieu de créer les conditions d'un déploiement des singularités

<sup>21</sup> Pour une approche synthétique et actualisée de la critique sociologique de la représentation et de la professionnalisation politiques, voir Philippe Corcuff et Lilian Mathieu, « Partis et mouvements sociaux : des illusions de "l'actualité" à une mise en perspective sociologique », revue *Actuel Marx*, n°46, second semestre 2009, [<http://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2009-2-page-67.htm>].

<sup>22</sup> Voir Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

<sup>23</sup> Voir Philippe Corcuff, « Individualité et contradictions du néo-capitalisme », *SociologieS*, 22 octobre 2006, [<http://sociologies.revues.org/document462.html>], et, pour une synthèse des travaux universitaires disponibles, Philippe Corcuff, Christian Le Bart et François de Singly (éds.), *L'individu aujourd'hui. Débats sociologiques et contrepoints philosophiques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, collection « Res Publica »/Colloque de Cerisy, 2010.

<sup>24</sup> Dans Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, repris dans *Œuvres II*, édition établie par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de la Pléiade », 1968, pp.82-83.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p.83.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.77, ainsi que les citations suivantes.

individuelles, dans ce qu'elles ont d'irréductible les unes par rapport aux autres, de proprement incommensurable. Ce qui serait l'horizon du communisme de la singularité individuelle prôné par Marx.

Plus tard, Marx décrira dans le livre I du *Capital* l'individu maltraité par le capitalisme comme « borné » et « incomplet », à travers la division du travail propre à l'usine capitaliste et sa spécialisation des tâches<sup>27</sup>. Songeons au travail à la chaîne immortalisé par Charlie Chaplin dans *Les Temps Modernes* ! D'où le constat que le capitalisme serait une machinerie fantastique d'accroissement des moyens collectifs, mais au prix d'un recul des potentialités individuelles : « Dans la manufacture, l'enrichissement du travailleur collectif, et par la suite du capital, en forces productives sociales a pour condition l'appauvrissement du travailleur en forces productives individuelles »<sup>28</sup>. Avec le capitalisme, les forces productives des sociétés se trouveraient considérablement accrues, mais au détriment des capacités individuelles. Sur ce plan, on aurait affaire à une régression par rapport au travail artisanal.

Mais l'individu de Marx n'est pas celui, atomisé, de l'individualisme méthodologique de l'économie libérale et néolibérale. Il apparaît dès le départ pris dans des relations sociales, dans des rapports sociaux : « l'essence humaine n'est point chose abstraite, inhérente à l'individu isolé. Elle est, dans sa réalité, l'ensemble des relations sociales », écrit Marx dans la VI<sup>ème</sup> Thèse sur Feuerbach<sup>29</sup>. Il amorce ici une approche *relationnaliste* de l'individu, un *relationnalisme méthodologique* largement présent dans le meilleur des sciences sociales classiques et contemporaines.

Comment appréhender alors la contradiction capital/individualité ? Le capitalisme contribuerait à nourrir l'individualisme contemporain (en interaction avec d'autres logiques sociales non réductibles au capitalisme, comme la consolidation d'une intimité personnelle ou les transformations de la famille patriarcale). Stimulant d'un côté les désirs d'épanouissement personnel, le capitalisme limiterait et tronquerait cependant au final l'individualité par la marchandisation comme par la division capitaliste du travail. Il ferait naître des désirs de réalisation individuelle qu'il ne pourrait pas vraiment satisfaire dans le cadre de sa dynamique d'accumulation du capital via la logique du profit. Faisant naître des rêves d'épanouissement individuel, le capitalisme créerait plutôt au final des frustrations.

Dans le cadre de la contradiction capital/individualité, les désirs individuels frustrés et les individualités blessées, en déficit de reconnaissance, deviendraient aussi des « fossoyeurs » potentiels du capitalisme (comme les salariés dans la contradiction capital/travail selon la formule de Marx et Engels dans *Le manifeste communiste* de 1848). Aux groupes alternatifs d'inventer un langage politique renouvelé, des médiations et des pratiques afin de politiser ces intimités contemporaines blessées par le capitalisme et en faire une force de transformation socio-politique.

<sup>27</sup> Karl Marx, *Le Capital*, livre 1 [1<sup>ère</sup> éd. : 1867], repris dans *Œuvres I*, édition établie par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de la Pléiade », 1965, p.890.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p.905.

<sup>29</sup> Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach* [1845], repris dans *Œuvres III*, édition établie par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p.1032.

Attac France a fait récemment un timide pas dans la voie de la prise en compte des enjeux de la contradiction capital/individualité<sup>30</sup>. Toutefois, en-dehors des courants anarchistes et libertaires, on observe globalement dans les gauches (notamment celles issues du « marxisme » comme celles issues du christianisme social) une certaine inertie culturelle : la domination d'un logiciel collectiviste tendant à mettre la critique sociale uniquement du côté du collectif et laissant au capitalisme le monopole idéologique de l'individu. Une des sources principales potentielles de l'anticapitalisme tend ainsi à être ignorée par les critiques du capitalisme, souvent au profit d'une nostalgie d'un collectif homogène et bienfaisant assez fantasmatique (on a tous en nous quelque chose d'Alain Finkielkraut : le « c'était mieux avant ! »). L'hégémonie des mots « social » et « solidaire » dans les proclamations de larges secteurs de l'ESS et, corrélativement, la faible occurrence du mot « individu » en constituent une des traces. Pourtant, nombre d'expérimentations menées dans le cadre de l'ESS ont bien à se confronter à la mise en rapport de logiques d'autonomisation individuelle et de solidarité dessinant davantage les traits d'un individualisme relationnel et associatif ou d'une coopération des individualités que d'un collectivisme contraignant. Il y a ici pour l'ESS à reconquérir intellectuellement une partie de son histoire<sup>31</sup> et de ses expériences pratiques contre l'inertie des rhétoriques aujourd'hui les plus usitées.

Un tel élargissement de l'anticapitalisme aux rivages de l'individualité constituerait, contre cette inertie, une incitation à politiser les désirs personnels de réalisation et de reconnaissance, stimulés/déçus par le néo-capitalisme, en lien avec le front plus habituel de la lutte contre les inégalités et les précarités sociales, comme avec ceux des préoccupations écologistes et démocratiques-libertaires.

## **b) Deux oppressions autonomes/en interaction avec la logique capitaliste**

On signalera ici deux questions qui, tout en contribuant à la définition contemporaine de *la question sociale*, renvoient à deux oppressions spécifiques, irréductibles au capitalisme bien qu'en interaction avec lui.

\* **La question féministe** : La critique de la domination masculine aurait à trouver une place renouvelée dans la critique des sociétés contemporaines comme dans la perspective de l'émancipation, alors que l'oppression des femmes apparaît comme une des formes les plus anciennes et les plus structurantes dans les sociétés humaines. La division genrée du monde occidental ayant particulièrement associé « le social » au féminin et « l'économique » du côté masculin, et les inégalités sexistes marquant encore profondément les univers professionnels<sup>32</sup>, c'est un défi particulièrement important pour l'ESS.

<sup>30</sup> Avec la publication du livre d'Attac, *Le capitalisme contre les individus. Repères altermondialistes*, Paris, Textuel, collection « Petite Encyclopédie Critique », 2010.

<sup>31</sup> Sur « l'individualisme relationnel » actif dans l'associationnisme républicain et socialiste du XIX<sup>ème</sup> et de la première moitié du XX<sup>ème</sup> siècle (en particulier les figures de Pierre Leroux, Pierre-Joseph Proudhon, Benoît Malon, Eugène Fournière, Jean Jaurès et Marcel Mauss), voir Philippe Chanial, *La délicate essence du socialisme. L'association, l'individu & la République*, Lormont, Le Bord de l'Eau, collection « Les Voies du politique », 2009.

<sup>32</sup> Pour une vue synthétique des savoirs disponibles sur ce plan dans les sciences sociales, voir Margaret Maruani (éd.), *Femmes, genre et sociétés. L'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 2005.

\* **La question postcoloniale** : Il y a une série de ressemblances (et non pas une stricte identité) entre l'oppression coloniale à l'époque des colonies occidentales et des situations actuelles. Il s'agit des discriminations systématiques (à l'école, dans le logement, le travail, etc.), accompagnées de racisme (et plus récemment d'islamophobie), affectant les émigrés-immigrés et leurs héritiers dans des sociétés comme la société française aujourd'hui. Le sociologue Abdelmalek Sayad est un de ceux, en France, qui a amorcé l'analyse de cette dimension<sup>33</sup>. Ces logiques discriminatoires appelées alors « postcoloniales » apparaissent en interaction avec la contradiction capital/travail, mais ne lui sont pas réductibles. Elles nourrissent, partant, un espace de luttes spécifiques<sup>34</sup>. La prise en compte de cette question postcoloniale devrait impliquer une vue élargie des problèmes actuels de l'émancipation. C'est une question qui traverse une partie significative des dispositifs mis en place par l'ESS.

Au bout de cette première partie de notre texte, se fait particulièrement jour le besoin d'élargir et de pluraliser nos outils de critique sociale. Cela peut permettre également d'envisager des passages plus étayés, que ceux pour l'instant à peine amorcés, avec le plan d'une émancipation elle aussi à renouveler.

## **II – Enjeux renouvelés de l'émancipation : pistes méthodologiques (philosophie politique)**

Il y a alors une série de questions qui, face aux impasses du passé et aux enjeux du présent, contribuent à renouveler l'équation de l'émancipation aujourd'hui pour une galaxie altermondialiste encore émergente. Nous n'en retiendrons ici que trois, qui n'ont rien d'exclusif : la question expérimentale, la question de la dialectique du pluriel et du commun et la question des antinomies. Dans ces enjeux, nous avons privilégié des dimensions méthodologiques. Car nous faisons l'hypothèse que nous avons particulièrement besoin d'une véritable révolution culturelle, de quelque chose comme des changements de logiciels, et ce sur plusieurs terrains. En tout cas, si l'on ne veut pas se contenter de continuer les vieilles politiques ne nous permettant pas de saisir les potentialités des situations contemporaines : « le mort saisit le vif » rappelait Marx quelque part, c'est-à-dire que le passé mort empêche les potentialités de renouvellement de se déployer. Cela appelle un questionnement critique de mots routinisés et, plus ou moins associées à eux, de façons de voir le monde et de formuler les questions pertinentes. Ces enjeux méthodologiques de l'émancipation concernent aussi bien le mode de construction de la galaxie émancipatrice ici et maintenant, dans le cadre du capitalisme, qu'à terme le mode de construction d'une société post-capitaliste ou que, entre ces deux moments, les liaisons stratégiques les associant.

### **a) Réévaluer la question expérimentale**

Avec l'échec des mythologies d'un « Grand Soir » magique (l'idée d'une résolution magique de la plupart problèmes de la transformation sociale grâce à un seul événement), l'expérimentation *ici et maintenant* de nouvelles formes de vie et de

<sup>33</sup> Voir entre autres Abdelmalek Sayad, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, préface de Pierre Bourdieu, Paris, Seuil, collection « Liber », 1999.

<sup>34</sup> Voir Ahmed Boubeker et Adbellali Hajjat (éds.), *Histoire politique des immigrations (post)coloniales. France, 1920-2008*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

travail (démocratie directe et participative, squats autogérés, agriculture soutenable, universités populaires, pédagogies différentes, médias alternatifs...et ESS, dont coopératives, AMAP, SEL, etc.) devrait prendre une nouvelle importance. Cette composante expérimentale ne constituerait toutefois pas LA solution (car il conviendrait de rompre avec la croyance en une solution unique), mais une composante importante de la dynamique émancipatrice.

Là, l'ESS a beaucoup à nous apprendre. Mais les ressources du pragmatisme philosophique américain seraient aussi utiles, en particulier les travaux de John Dewey [1859-1952]<sup>35</sup>. Un tel pragmatisme romprait avec l'hégémonie de l'utilité marchande et même avec celle d'une utilité pauvrement instrumentale, en débouchant sur l'invention d'une pluralité d'utilités de l'action et même mieux d'une pluralité d'effets émancipateurs diversifiés de l'action. Ce sont des questions pratiques et théoriques qui se posent également dans un autre cadre expérimental auquel nous participons : le réseau des nouvelles universités populaires alternatives<sup>36</sup>.

Cela interrogerait les pratiques tant de ceux qui se croient « réformistes » que de ceux qui se croient « révolutionnaires ». Cela obligerait même à repenser le rapport réformes/révolution sociale, les deux pôles pouvant être associés, et n'étant pas irrémédiablement opposés. S'inscrire dans un horizon de révolution sociale (au sens de l'invention d'une société post-capitaliste, comme le faisaient aussi bien Proudhon, Marx ou Jaurès) n'impliquerait pas du tout, comme cela se répète souvent, de faire le sacrifice des effets immédiats dans les pratiques d'ESS, par exemple, ou d'effets sur les politiques publiques afin d'améliorer des éléments de la situation. Bien au contraire ! Car inscrire ses actions localisées dans un horizon utopique (au sens d'un *ailleurs* par rapport à ce qui domine) ne fournirait pas moins de ressources, mais davantage, et en particulier une capacité à se situer dans un cadre plus global et une échelle temporelle élargie comme une ouverture de nos espaces mentaux au-delà des évidences routinières de ce qui existe de manière hégémonique au moment où l'on agit. Il y aurait ainsi des possibilités de passages entre les différentes dimensions temporelles, dans une mise en tension, ce que nous appellerons par la suite, en empruntant une expression à Proudhon, une « équilibration des contraires ». Et en jeu, il y aurait une pluralité d'effets émancipateurs à la portée temporelle différente.

Par ailleurs, cette réévaluation non exclusiviste de la logique expérimentale nous inciterait à mettre en cause l'hégémonie d'un vocabulaire à tonalité machiste et viriliste très prégnant dans les gauches : le vocabulaire réduisant la politique à des « rapports de force » et à un « combat ». Car inventer des formes nouvelles de relations sociales, cela demande certes l'établissement de « rapports de force » dans des « combats », mais pas seulement. Ainsi le combat ne suffit justement pas à *inventer* quelque chose qui n'existe pas encore. La phénoménologie de la caresse esquissée par le philosophe Emmanuel Levinas dans un de ses premiers textes

<sup>35</sup> Voir tout particulièrement, sur la politique démocratique envisagée comme expérimentation, John Dewey, *Le public et ses problèmes* [1<sup>ère</sup> éd. : 1927], Paris, Gallimard, collection « Folio Essais », 2010.

<sup>36</sup> Voir Philippe Corcuff, « Quelques enjeux et questions pour les universités populaires alternatives en France », communication au 5<sup>ème</sup> Printemps des Universités Populaires, organisé par l'Université Populaire de Bruxelles, 24-27 juin 2010 ; texte mis en ligne sur la Plate-forme d'échange du réseau des universités populaires indépendantes et alternatives : [[http://www.tvreze.fr/univpop/Quelques-enjeux-et-questions-pour-les-universites-populaires-alternatives-en-France\\_a8.html](http://www.tvreze.fr/univpop/Quelques-enjeux-et-questions-pour-les-universites-populaires-alternatives-en-France_a8.html)].

pointe bien, métaphoriquement, en quoi l'émancipation ne peut accepter le monopole de la rhétorique des « rapports de force ». Un extrait apparaît particulièrement significatif de ce point de vue :

« Cette recherche de la caresse en constitue l'essence par le fait que la caresse ne sait pas ce qu'elle cherche. Ce "ne pas savoir", ce désordonné fondamental en est l'essentiel. Elle est comme un jeu avec quelque chose qui se dérobe, et un jeu absolument sans projet ni plan, non pas avec ce qui peut devenir nôtre et nous, mais avec quelque chose d'autre, toujours autre, toujours inaccessible, toujours à venir »<sup>37</sup>.

Mais il ne faudrait pas oublier pour autant les « rapports de force ». Pourquoi alors ne pas essayer de métisser le vocabulaire de « la force » et du « combat » (souvent associé à nos constructions socio-historiques du masculin) avec celui de « la fragilité » et de « l'exploration » (souvent associé à nos constructions socio-historiques féminin) ?

Il y aurait là un premier changement important de logiciel en jeu.

## **b) La question de la pluralité et du commun**

On se doit alors de rompre avec l'aplatissement antérieur du pluriel dans la gauche et le mouvement ouvrier sous la forme notamment de l'hégémonie du vocabulaire de « l'unité », de « l'unification » et de « la centralisation », aggravée dans le cadre de la lecture dominante, étatiste et centraliste, de la République en France. En même temps, on ne peut pas simplement se laisser aller à l'exaltation de la pluralité, comme dans les approches dites « postmodernes ». On aurait plutôt à poser autrement le problème du pluriel et du commun.

Une piste : la philosophe Hannah Arendt est susceptible de nous être utile dans cette perspective. Dans son ouvrage *Qu'est-ce que la politique ?*, elle avance : « La politique repose sur un fait : la pluralité humaine »<sup>38</sup>, c'est-à-dire la très grande diversité des être humains. Et elle ajoute : « La politique traite de la communauté et de la réciprocité d'êtres *différents* »<sup>39</sup>. La politique consisterait à créer des espaces communs en partant de la pluralité humaine, sans écraser cette pluralité au nom de l'Un (cet écrasement définissant le risque totalitaire pour Arendt). C'est déjà présent à titre d'amorce dans le vocabulaire des « convergences » et des « coordinations » utilisé dans la galaxie altermondialiste (distinct de celui de « l'unification » et de « la centralisation »). Cela peut aussi passer par une réactivation de la forme « fédération », mise en avant par le socialiste libertaire Pierre-Joseph Proudhon<sup>40</sup>, ou du vocabulaire ouvrier et socialiste du XIX<sup>ème</sup> siècle de « la mutualisation », de « la

<sup>37</sup> Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre* [1<sup>ère</sup> éd. : 1948], Paris, PUF, collection « Quadrige », 1989, p.82.

<sup>38</sup> Dans Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* [manuscrits de 1950-1959], Paris, Seuil, 1995, p.31.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> Voir Pierre-Joseph Proudhon, *Du principe fédératif* [1<sup>ère</sup> éd. : 1863], éd. partielle, Paris, Romillat, 1999.

coopération » et de « l'association ». Ici l'ESS a un patrimoine historique à valoriser<sup>41</sup> et ses expériences ont des choses à nous apprendre, afin de stabiliser des espaces communs sans écraser la diversité, contrairement aux « unificateurs » d'antan.

Sur le plan du rapport entre les groupes, les organisations et les expérimentations, cette approche renouvelée inviterait à constituer un espace pluraliste non hiérarchisé de groupes militants pour l'émancipation, indépendants mais en dialogue, avec des spécificités mais aussi des intersections dans leurs fonctions. Les forums sociaux (mondiaux, régionaux, nationaux, locaux) se présentent justement comme des lieux de dialogue et de construction de convergences entre des groupes militants divers, mais pas comme des lieux d'« unification » autour d'un type de groupes (partis, syndicats ou même associations altermondialistes).

On serait là face à un second changement important de logiciel en jeu.

### c) La question des antinomies

Arrêtons-nous sur un troisième enjeu associé, mais non réductible, au précédent. On a eu l'habitude à gauche et dans le mouvement ouvrier de caractériser la société émancipée comme un cadre « harmonieux » (selon une expression d'inspiration religieuse) ou un « dépassement » des contradictions sociales dans une « synthèse » (selon une certaine vision du « communisme » inspirée de la philosophie dialectique de Hegel).

Notre confrontation à la question de la pluralité nous oblige notamment à sortir de cette magie de « la synthèse » pour assumer le fait qu'une série d'« antinomies » (selon le vocabulaire de Proudhon), ne seraient pas résorbées ou dépassées. Proudhon parlait de manière stimulante d'une « équilibration des contraires »<sup>42</sup>, ne prétendant pas abolir les contradictions dans une société meilleure. « La fédération » constituait un cadre politique pour une telle « équilibration des contraires » dans une société émancipée. Il faudrait vraisemblablement compléter cette piste par l'invention d'autres dispositifs branchés sur les pratiques en cours.

Prenons deux exemples d'une telle « équilibration des contraires » dans un hypothétique cadre non-capitaliste auquel nous avons donné le nom paradoxal (justement à cause de la tension indépassable qu'il porte) de *social-démocratie libertaire*<sup>43</sup> :

- 1) Le couple justice sociale/individualité : la première renvoie à des critères communs de répartition des richesses mis en œuvre par des institutions publiques et des formes associatives ; la seconde à la singularité incommensurable de chaque individu. Le grand philosophe de l'éthique du

<sup>41</sup> Sur certaines ressources historiques stimulantes de ce point de vue de l'associationnisme dont participe l'ESS, voir Philippe Chaniel, *La délicate essence du socialisme. L'association, l'individu & la République*, op. cit.

<sup>42</sup> Dans P.-J. Proudhon, *Théorie de la propriété* [1<sup>re</sup> éd. posthume : 1865], Paris, L'Harmattan, collection « Les introuvables », 1997, p.206.

<sup>43</sup> Voir P. Corcuff, « Galaxie altermondialiste et émancipation au XXI<sup>e</sup> siècle : l'hypothèse d'une social-démocratie libertaire » [version actualisée d'une communication au Forum Social Européen, Ivry-sur-Seine, 13 novembre 2003], Mediapart, 20 août 2008, [<http://www.mediapart.fr/club/blog/philippe-corcuff/200808/galaxie-altermondialiste-et-emancipation-au-xxieme-siecle-l-hypoth>].

visage d'autrui, Emmanuel Lévinas, a mis en formule ce couple antagonique de manière fort suggestive : « comparer l'incomparable »<sup>44</sup>.

2) Le couple nécessité des institutions et des organisations/critique libertaire des institutions et des organisations : les institutions et les organisations fournissent des repères stabilisants pour la vie collective et individuelle, mais en même temps tendent à reconstituer en leur sein une monopolisation des pouvoirs, appelant une critique radicalement libertaire.

Il n'y aurait pas de solutions magiques et de conte de Noël ici, nous faisant choisir un des pôles contre l'autre ou produisant une rhétorique de « l'harmonie » entre les deux ! On aurait à assumer ces antinomies, dans un cadre émancipateur bien sûr, et dans une démarche expérimentale.

On aurait affaire là à un troisième changement important de logiciel en jeu dans l'ordre de la philosophie politique de l'émancipation.

### III – Au croisement de la critique sociale et de la philosophie politique

Au croisement des registres de la sociologie critique et de la philosophie politique, nous avons retenu deux autres enjeux, qui ont également une portée méthodologique et qui sont susceptibles de percuter les outillages théoriques de l'ESS.

#### a) La question anthropologique

Les critiques sociales comme les visions politiques de l'émancipation prennent appui implicitement sur certains présupposés (pas toujours conscients) quant à la façon dont on se représente les caractéristiques des humains et de la condition humaine. C'est ce qu'on appellera des *anthropologies philosophiques*.

Deux grandes anthropologies philosophiques ont souvent inspiré les critiques sociales et les philosophies politiques progressistes<sup>45</sup> :

1) une des anthropologies philosophiques repérables chez Marx : une anthropologie optimiste des désirs humains créateurs qu'il faudrait libérer des contraintes oppressives qui les empêchent de se déployer ; d'où justement un mouvement à proprement parler d'*émancipation* ;

2) une des anthropologies philosophiques repérables chez le sociologue français républicain Émile Durkheim : une anthropologie pessimiste des désirs humains frustrants (« une soif inextinguible est un supplice perpétuel » écrit-il dans son livre *Le suicide*<sup>46</sup>), appelant la confection de règles républicaines, intériorisées via

<sup>44</sup> Dans E. Lévinas, *Éthique et infini* [1<sup>ère</sup> éd. : 1982], dialogues avec Philippe Nemo, Paris, Le Livre de Poche, 1990, p.84.

<sup>45</sup> Pour plus de développements sur les présupposés anthropologiques au sens philosophique de Marx et Durkheim présentés succinctement ici, voir Philippe Corcuff, « Figures de l'individualité, de Marx aux sociologies contemporaines. Entre éclairages scientifiques et anthropologies philosophiques », site-revue de sciences sociales EspacesTemps.net, 12 juillet 2005, [<http://www.espacestemp.net/document1390.html>].

<sup>46</sup> Dans Émile Durkheim, *Le suicide* [1<sup>ère</sup> éd. : 1897], Paris, PUF, collection Quadrige », 1999, p.274.

l'éducation, empêchant ces désirs de déborder, en risquant de détruire les personnes et les liens sociaux.

Les progressistes (et notamment dans l'ESS) hésitent souvent entre les deux ou se contentent de les juxtaposer : soit l'appel aux valeurs et aux règles pour reconstituer « le lien social » (comme s'il n'y avait qu'un seul type de « lien social », et non pas une pluralité de liens sociaux, de modes de liaison des personnes entre elles), soit l'appel à la seule créativité (faisant alors l'impasse sur la possibilité de la frustration). Une critique sociale et une politique renouvelées auraient plutôt intérêt à se caler sur une vision des ambivalences des désirs humains, dans leur double caractère créateur *et* frustrant, associant Marx *et* Durkheim. Cela appellerait une mise en tension des institutions collectives *et* des désirs individuels. Ce qui conforterait l'accrochage entre mouvement d'émancipation (ou de détachement) et reconstitution d'attaches au monde naturel et social, signalé dans la première partie de ce texte.

## **b) La place des capacités et des incapacités**

Le philosophe Jacques Rancière a récemment distingué une philosophie de l'émancipation et une pensée critique de la domination :

« il y a les actifs et il y a les passifs ; il y a ceux qui regardent et il y a ceux qui savent. Ce qui en gros revient à dire : il y a ceux qui sont capables, il y a ceux qui ne sont pas capables. »<sup>47</sup>

Une philosophie politique de l'émancipation (selon la perspective défendue par Rancière) partirait des capacités des opprimés ; alors qu'une pensée critique des dominations (telle que celles de Guy Debord et de Pierre Bourdieu critiquées par Rancière) partirait des incapacités des dominés. Pour Rancière, il y aurait alors un risque que, dans le second cas, la critique de la domination ne prenne toute la place (les dominés étant décrits comme complètement soumis à la domination et « aliénés »). Ce qui éliminerait de fait la perspective de l'émancipation, devenue soit impossible, soit passant par une « avant-garde » détachée des dominés, dans une logique archéo-léniniste, et contraire à la logique même de l'autonomisation propre au mouvement d'émancipation. D'où le choix de Rancière d'une philosophie de l'émancipation contre une théorie critique de la domination.

C'est un problème réel, mais la solution unilatérale proposée constitue, à notre avis, une impasse. Car l'émancipation présuppose implicitement, même dans le schéma de Rancière, la domination : il s'agit d'une émancipation *d'un* état de domination, donc d'inégalités de ressources et de contraintes structurelles. Et pourquoi ne pourrions-nous alors rien en dire théoriquement ?

De manière plus suggestive, quelques auteurs s'efforcent toutefois de procéder à une articulation entre théorie critique des dominations et philosophie de l'émancipation. Si l'on suit les catégories de Rancière, cela supposerait de partir tout à la fois des capacités *et* des incapacités des dominés. C'est, par exemple, ce qui

---

<sup>47</sup> Jacques Rancière, « Critique de la critique du "spectacle" » [entretien avec Jérôme Game, décembre 2008], dans *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009, p.622.

constitue l'originalité de la philosophie politique de Miguel Abensour<sup>48</sup> ou ce qui rend particulièrement stimulant le livre du sociologue Luc Boltanski intitulé justement *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*<sup>49</sup>. Ce dernier ouvrage s'efforce d'associer une théorie critique des dominations avec une sociologie pragmatique des compétences des acteurs. C'est une piste prometteuse tant sur le plan de la critique sociale, qui deviendrait alors plus compréhensive et pragmatique, que sur le plan de la philosophie politique, relançant la question de l'émancipation sans oublier les contraintes structurelles pesant sur les acteurs. Pour les praticiens-théoriciens de l'émancipation (dont les participants de l'ESS), cela peut constituer une invitation à (re)penser le rôle de minorités actives (les militants syndicaux, associatifs, partisans...mais aussi les expérimentalistes de l'ESS et d'ailleurs ne se présentent – ils pas comme de telles minorités actives ?), ne constituant pas pour autant une avant-garde dirigeante, dans les processus d'émancipation. Sur ce plan, le pasteur écolo-libertaire Stéphane Lavignotte a récemment posé quelques jalons intéressants afin d'associer et de mettre en tension une « stratégie majoritaire » et une « politique de minorité active », porteuse tout particulièrement d'une « politique de changement culturel »<sup>50</sup>.

### En guise de conclusion

L'enjeu principal de ce texte consiste en la (ré)invention d'un cadre émancipateur renouvelé pour le XXI<sup>ème</sup> siècle. Ce n'est qu'une possibilité historique à notre portée : il n'y a là rien d'inéluctable. L'ESS peut pleinement y participer au sein d'une galaxie altermondialiste pluraliste, créatrice d'espaces communs, pragmatique et radicale, conçue comme une « équilibration des contraires ». Elle peut apprendre des choses aux autres composantes de la galaxie : en particulier sur le plan expérimental. Elle peut aussi apprendre des autres composantes : sur les effets de son institutionnalisation dans le capitalisme, par exemple. Et puis comme les autres, elle a à réinventer sur le plan pratique et théorique. Pour se lancer dans cette aventure passionnante et aléatoire (comme toute aventure humaine), elle doit se débarrasser de préjugés issus de l'histoire, tels que les oppositions routinisées entre réformes et révolution sociale ou pragmatisme et utopie, au profit d'une mise en tension et d'un dialogue entre les deux. Car nous ne sommes pas obligés de sacrifier les urgences du court terme au moyen et long terme d'une transformation sociale plus radicale au nom d'une religion de « l'avenir meilleur » ; ni sacrifier le plan du moyen et du long terme en étant engloutis dans la religion de l'immédiat propre à ce que l'historien François Hartog appelle « le présentisme » contemporain<sup>51</sup>, qui nous fait perdre nos repères dans le passé comme dans l'avenir.

Dans cette galaxie travaillée par des tensions dynamiques, il faudrait que certains groupes prennent en charge tout particulièrement la possibilité même de l'émergence non nécessaire de ce nouveau cadre émancipateur, en ne se laissant pas complètement absorber par l'immédiat et/ou par l'institutionnalisation. Non pas pour préserver une illusoire pureté, comme l'ont jadis fait nombre de groupes gauchistes,

<sup>48</sup> Voir notamment Miguel Abensour, *Pour une philosophie politique critique* [textes de 1974 à 2008], Paris, Sens & Tonka, 2009.

<sup>49</sup> Luc Boltanski, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation* Paris, Gallimard, 2009.

<sup>50</sup> Dans Stéphane Lavignotte, *La décroissance est-elle souhaitable ?*, op. cit., pp.99-105.

<sup>51</sup> Dans François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.

mais pour des raisons pragmatiques, afin d'être utiles aux autres composantes dans le cadre de « l'équilibration des contraires ». Là aussi évitons les préjugés réciproques éculés : la dénonciation par certains de « la trahison » des idéaux émancipateurs par l'institutionnalisation et la dénonciation par d'autres d'un « purisme » sans conséquences sur le réel. N'a-t-on pas à inventer justement un nouveau type de relations dans cette galaxie pluraliste, sortant tant des ornières passées que des non-relations qui ont pu se stabiliser au cours du temps ?

\*\*\*\*\*

**Philippe Corcuff** : Maître de conférences de science politique à l'Institut d'Etudes Politiques de Lyon, Philippe Corcuff est membre du CERLIS (Centre de Recherche sur les Liens Sociaux, CNRS/Université Paris Descartes : voir <<http://www.cerlis.fr/pagesperso/permanents/corcuffphilippe.htm>>) et du Conseil Scientifique de l'association altermondialiste Attac France. Il est également cofondateur de l'Université Populaire de Lyon et de l'Université Critique et Citoyenne de Nîmes.