

Rendre justice à ce qui es ou l'émancipation comme parturition

Philippe Chanial

► **To cite this version:**

Philippe Chanial. Rendre justice à ce qui es ou l'émancipation comme parturition. Revue du MAUSS, La découverte, 2016. hal-02143511

HAL Id: hal-02143511

<https://hal-normandie-univ.archives-ouvertes.fr/hal-02143511>

Submitted on 29 May 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Rendre justice à ce qui est.
Ou l'émancipation comme parturition

Philippe Chanial

« Vous et moi et tout un groupe partons en camping. » Dans son tout dernier texte, posthume, Gerard Allan Cohen [2010] proposait un plaidoyer bien singulier en faveur du socialisme. Il y montrait, avec humour, combien « l'esprit du camping » réalise concrètement l'idéal socialiste. Mettre en commun, entre amis, casseroles et popotes, huile et café, ballons de foot et cartes à jouer, refuser tout rapport hiérarchique, se donner pour seul objectif de passer du bon temps en s'adonnant à ses activités favorites, n'est-ce pas en effet souscrire, implicitement, au « mode de vie socialiste fondé sur la propriété collective et l'échange consenti » ? Il ne s'agit là, bien sûr, que d'une expérience de pensée, à la mode analytique anglo-saxonne. Mais si elle nous parle autant – et tout autrement que la position originelle rawlsienne –, n'est-ce pas en raison de sa trivialité même ? Ou mieux, cette *thought experiment* ne nous invite-t-elle pas avant tout à banaliser le socialisme ?

Campeurs de tous les pays, unissez-vous !

Une telle cure de désintoxication idéologique est aujourd'hui plus que jamais précieuse. Elle nous convie en effet à tirer d'une autre façon la morale de l'histoire, tumultueuse, du socialisme. Justement en en retenant l'essentiel, son noyau dur, son roc, c'est-

à-dire sa morale. N'est-ce pas d'ailleurs en ces termes qu'un autre auteur anglais, George Orwell, nous a appris à comprendre et à défendre le socialisme ? Quel était en effet, pour celui qui sut si bien camper l'horreur totalitaire, l'ambition du socialisme sinon de défendre et d'étendre ce qu'il nommait la *common decency*, bref d'édifier une « société décente » reposant, autant qu'il est humainement possible, sur le don, l'entraide et la civilité ? Comme si l'universel s'était en fait réfugié dans les interstices de la vie ordinaire. Comme si, dans l'existence (la plus) commune, de simples mots, gestes ou attitudes œuvraient déjà à l'émancipation sociale et politique.

Cette idée selon laquelle le socialisme serait d'abord une affaire (de) morale n'est guère originale. Elle fut même, longtemps, un lieu commun, notamment d'Owen, Leroux, Saint-Simon, Proudhon à Malon, Andler, Kropotkine, Landauer ou même Jaurès¹. Pour beaucoup, et pour paraphraser ici le *Manifeste* de Marx et Engels, les forces qui dorment dans le travail social, sont aussi et avant tout des forces morales. Par ailleurs, l'hypothèse, conjointe, que la vie et les pratiques quotidiennes recèlent en elle-même un pouvoir critique et une puissance normative autochtones, n'est-elle pas au cœur de toute théorie de la *praxis*, bref de tout matérialisme conséquent ?

Plus généralement, l'ouvrage de Cohen permet de pointer une autre singularité, si marquante dans une certaine tradition socialiste : son pragmatisme et son expérimentalisme. En effet, ce matérialisme est paradoxal tant il se nourrit de ce que l'on pourrait nommer, à la suite de John Dewey, un « idéalisme de l'action » ou un « idéalisme pratique ». Il témoigne en effet d'une foi peu commune² dans l'expérience et, dans les termes de Hans Joas [1999], dans la créativité de l'agir. Comme y invite l'ouvrage de Cohen, le socialisme, dans une telle lecture pragmatiste, relève d'abord au double sens du terme d'une expérience. D'une pratique concrète, d'un faire, fondé sur des compétences et des relations ordinaires, mais aussi d'une expérimentation. Le titre de l'ouvrage de Cohen :

1. Pour une synthèse d'ensemble et une actualisation de cette tradition du socialisme moral, je me permets de renvoyer le lecteur à mon ouvrage : *La Délicate essence du socialisme* [Chanical, 2009]. Voir également les rééditions récentes des ouvrages majeurs de Bernard Malon, Charles Andler ou Eugène Fournière aux éditions Le Bord de l'eau.

2. Pour évoquer le lumineux texte de Dewey, *A Common Faith* [Dewey, 1934].

Pourquoi pas le socialisme ? peut être interprété en ce sens. En effet, à travers cette invitation à décrire et à évaluer le monde social du point de vue de la pratique (et des principes) du camping, le socialisme définit une hypothèse pratique : à quoi ressemblerait une société où ces principes seraient systématiquement mis en œuvre ? Est-elle désirable ? Est-elle possible ? Comment ? Cette expérience de pensée permet de la sorte de pointer les points d'appui possibles, les couteaux suisses, d'une telle utopie concrète.

En même temps, ce titre : « Pourquoi *pas* le socialisme ? (Why *not* Socialism ?) » souligne aussi les difficultés à prétendre généraliser ces principes : cette expérience de pensée permet de pointer les obstacles à la mise en application de cette hypothèse socialiste. Hypothèse qui, au regard des conséquences qu'elle produit, pourra être invalidée, corrigée, etc. On retrouve là une idée essentielle chez Mauss, dans sa lutte contre tous les « ismes » : le socialisme aurait en effet pour lui avant tout besoin d'une « bonne méthode expérimentale³ ». Pour autant, et telle est la question que je voudrais suggérer dans ce texte, un tel cadre, où le socialisme est tout à la fois une hypothèse et une expérience, un faire social, permet-il de dégager une forme cohérente de critique sociale ? En quoi la foi dans l'expérience ordinaire et la coopération interhumaine ouvre-t-elle un horizon d'émancipation et en quel sens ? C'est dans cet esprit que je voudrais ici rendre justice à une forme de critique dont l'impératif catégorique pourrait ainsi être formulé : « rendre justice à ce qui est ».

Dénonciation, aliénation et émancipation

Rendre justice à ce qui est. Cet impératif est évidemment paradoxal en tant qu'injonction critique. En effet, si l'on part de cette idée toute simple selon laquelle la critique repose sur le constat et la dénonciation d'un différentiel entre ce qui est (un état de choses réel) et ce qui devrait être (un état de choses désirable), alors critiquer, c'est s'insurger contre ce qui est, dénoncer un monde dans

3. D'où sa préférence pour ce qu'il nomme ce « socialisme sans doctrines, qui est peut-être le meilleur », celui qui s'efforce, face à chaque question, « d'en trouver, directement et par le sens du social, la solution pratique » [Mauss, 1997, p. 564-566].

lequel la justice, justement, est sans cesse transgressée, et non lui rendre justice.

Qu'est-ce qu'en effet une « bonne » description critique ? À partir des analyses d'Emmanuel Renault [2004], suggérons de distinguer trois impératifs descriptifs constitutifs de la critique sociale :

1. Décrire pour mettre au jour toutes les injustices exclues du regard, bref invisibilisées et/ou recouvertes par les discours de justification « pour faire apparaître ces injustices comme injustifiables » et « ce monde dans ce qu'il a de tout bonnement insupportable » [*ibid.*, p. 406]. À ce premier niveau, celui de la *grammaire de la dénonciation*, la tâche de la critique consiste soit à « rendre la réalité inacceptable », pour reprendre la formule de Boltanski [2008] – le monde n'est pas ce qu'il devrait être (immonde, répugnant, à vomir) – ; ou à « rendre la réalité contradictoire » – le monde n'est pas ce qu'il prétend être (il est hypocrite, il ne fait pas ce qu'il dit) ou il n'est pas adéquat à ses principes, ne coïncide pas avec lui-même.

2. « Décrire pour détacher les subjectivités de ce monde qui est notre ennemi », bref saper « les modalités d'identification au monde » [Renault, 2004, *ibid.*]. À ce second niveau, celui de la *grammaire de l'aliénation*, ce ne sont pas les propriétés du monde qui sont en jeu, mais celles des sujets engagés dans le monde. La critique vise alors à rendre raison de notre aveuglement : les sujets sont comme frappés de cécité (mystifiés) face à ce qui est (la réalité leur échappe au point d'être étrangers, donc soumis, à ce qui est). Ou à « rendre raison de notre culpabilité inconsciente » : les sujets sont, directement ou indirectement, responsable, de ce qui est – ils sont empêtrés, de façon coupable, complices, dans ce qui est, au point d'être étrangers à ce qu'ils devraient être.

3. « Décrire pour esquisser les principes et les objectifs de la transformation de l'injustice » [*ibid.*]. Ce troisième moment, nommons-le *grammaire de l'émancipation*. Il vise à dépasser le différentiel entre ce qui est et ce qui doit être, l'état de choses réel et l'état de choses désirables. Franck Fishbach [2010, p. 150] en présente tout d'abord deux voies. Il nomme la première l'« alternative communiste ». Elle consiste à « laisser être ce qui est jusqu'au point miraculeux de son renversement en son autre », bref à laisser le capitalisme être son propre fossoyeur, en tentant seulement d'accélérer le processus, « anéantir ce qui est en posant – on ne sait comment, ni à partir d'où – l'autre radical de ce qui est ». Il s'agit

donc d'agir immédiatement de façon révolutionnaire en menant une action de destruction de la société existante. À cette alternative communiste, il propose d'opposer, en référence à Jaurès, ce qu'il nomme l'« hypothèse socialiste », qu'il formule ainsi : « Instaurer positivement dans ce qui est, par l'action politique, les conditions d'un processus qui contrarie, limite et entrave de l'intérieur, le déploiement continu de la logique de l'existant. »

Il me semble que la critique sociale marxiste, sous ces différentes versions, peut être décrite par cette triple grammaire. Pour autant, du moins chez le jeune Marx, elle ne s'y résume pas. Il y a en quelque sorte une brèche dans laquelle je voudrais m'infiltrer pour suggérer une autre version, une autre grammaire de la critique sociale. Et donc de l'émancipation.

De la critique chez le jeune Marx

Revenons donc au jeune Marx, celui de 1843-1844. Chacun connaît cet extrait de la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* :

« Il faut rendre l'oppression réelle plus dure encore en y ajoutant la conscience de l'oppression, et rendre la honte encore plus honteuse en la livrant à la publicité. Il faut représenter chaque sphère de la société allemande comme la partie la plus honteuse de la société allemande [...]. »

Dans la grammaire de la *dénonciation*, il s'agit bien de rendre la réalité inacceptable (jouer les Cassandre, comme le disait Sartre de Nizan), tout en soulignant évidemment son caractère contradictoire que Marx systématisera. Quant à la grammaire de l'*aliénation*, elle est évidemment au cœur de la critique du jeune Marx, qu'il s'agisse de la mystification religieuse ou politique. Elle se lie, à cette période, à la thématique de la culpabilité, voire de la confession⁴. On peut lire en ce sens sa lettre à Ruge, de la même année (1843) :

« Il s'agit de se confesser, rien de plus. Pour se faire remettre ses péchés, l'humanité n'a besoin que de les appeler enfin par leur nom. »

4. Elle aura de beaux jours devant elle, qu'il s'agisse de dénoncer, notamment, mauvaise foi ou mentalité petite-bourgeoise...

Au regard du troisième moment de la critique, celui de l'*émancipation*, les choses se compliquent. Il me semble en effet que Marx ne privilégie encore aucune des deux voies que je viens d'évoquer à la suite de Franck Fishbach, ni l'alternative communiste, ni l'hypothèse socialiste. En effet, pour Marx, une fois la réalité de l'oppression, de l'exploitation décrite, une fois la conscience, mythifiée, tirée de son sommeil en partie, coupable, il s'agit bien d'en extraire son potentiel utopique, déjà là, et de rendre ainsi possible un nouveau rapport pratique au monde :

« On verra alors que depuis longtemps, le monde possédait le rêve d'une chose dont il suffirait de prendre conscience pour le posséder réellement. »

« La critique a saccagé les fleurs imaginaires qui ornent la chaîne, non pour que l'homme porte une chaîne sans rêve ni consolation, mais pour qu'il cueille la fleur vivante⁵. »

La force de Marx est d'avoir clairement (et dialectiquement) articulé ces trois moments de la critique, d'avoir ainsi montré que décrire implacablement l'injustice, l'appeler par son nom pour saper notre identification à ce monde inacceptable qui la justifie ou l'invisibilise, permet, positivement, de dévoiler les principes propres à nous en délivrer. Pourquoi ? Parce que, pour le jeune Marx, la conscience (ou la réflexivité) philosophique est elle-même impliquée dans les déchirements de la lutte. En ce sens, le critique professionnel ne saurait avoir le monopole de la critique, il est, comme la critique profane, « dans la mêlée » :

« On peut donc rattacher la critique à toute forme de conscience théorique et pratique et dégager, des formes propres de la réalité existante, la réalité véritable comme son devoir-être et sa destination finale » (*Manuscrit de 1844*).

C'est tout le sens de sa critique de la « critique critique » qu'il développera avec Engels dans la *Sainte Famille*. Cette critique critique, c'est celle qui se tient toujours à l'extérieur de l'objet qu'elle critique, celle qui pose ses normes et ses idéaux contre les faits et les mesure à leur aune. En privilégiant ainsi un point de vue

5. In « Critique de la philosophie du droit de Hegel ». On trouve là une formule qui n'est pas sans évoquer celle de l'anarchiste Elie Reclus, moins connu que son frère, Élisée, pour qui l'idéal n'est autre que la « fleur de la réalité » dont il s'agit de cueillir le fruit [Reclus, 1880].

archimédien – ce que John Dewey [1920] nomme l'absolutisme –, elle n'est pour Marx que dogmatisme, incapable de s'appliquer à elle-même le critère qu'elle applique à ses objets. Or, justement, la critique selon Marx doit refuser d'occuper une telle position et penser, en continuité, l'existence matérielle de son objet ou du phénomène qu'elle analyse et l'autocompréhension immanente et normative de celui-ci. Bref, faire droit, rendre justice à la réflexivité de son objet. Ainsi, les critères que présuppose le critique dans son enquête ne sauraient différer de ceux par lesquels cet objet ou ce phénomène se juge lui-même. La critique présuppose donc que ce qui fait l'objet de son analyse constitue une réalité sociale qui a déjà sa propre auto-interprétation.

La tâche de la critique la plus radicale, celle qui prend les choses à la racine, ne consiste donc pas à juxtaposer un idéal, un standard éternel, à ce qui est, mais, pour reprendre autrement cette formule clé, de révéler en quoi ce qui est contient déjà, à titre de virtualité, ce qui doit être. Bref, de montrer que ce qui est n'est pas un pur donné, un pur fait, mais doit être saisi comme une tension entre effectivité – ce qui est devenu, advenu – et possibilité – ce qui pourrait être mais n'est pas encore. Dès lors, l'idéal, l'idéal d'émancipation, peut se réaliser en tant qu'il est l'idéalisation pratique du réel qui s'anticipe en lui.

Idéalisme et expérimentalisme comme critique

Rendre justice à ce qui est. Le sens de cette formule peut désormais apparaître plus clairement : la critique, dans cette perspective, consiste bien à confronter le réel à l'idéal, mais en considérant, à la manière de Dewey, l'idéal non comme un implant transcendantal mais comme la tendance et le mouvement d'une chose existante.

Ces formules peuvent paraître bien iréniques. Mais elles ne sont pas si mystérieuses. D'un point de vue pragmatiste, elles consistent à affirmer que la seule objectivité qui se conçoit est celle qui intègre les potentialités des actions, des relations, des situations. Il en résulte une conception nécessairement ouverte du monde social. Dès lors, une bonne description critique ne présuppose pas tant, pour reprendre les termes de Luc Boltanski [2009], « un monde social déjà fait », qu'« un monde social en train de se faire », de

se faire à mesure des épreuves – des situations problématiques au sens de Dewey – auxquelles il confronte les acteurs. À ce titre, la critique, sauf à basculer dans la critique critique, se nourrit à la fois de cette texture d'ouverture du social et de la capacité critique des acteurs.

Dès lors, rendre justice à ce qui est consiste, d'une part, à faire droit à la réflexivité même de son objet, à sa capacité d'autocompréhension et d'auto-interprétation. Proudhon en 1864, dans *De la capacité politique des classes ouvrières*, n'écrivait-il pas :

« Qui travaille, prie, dit un vieux proverbe. Ne pouvons-nous dire encore : qui travaille, pour peu qu'il apporte de l'attention à son propre travail, philosophe ? »

C'est en ce sens que le socialisme est impensable sans cette référence ou ce pari sur la réflexivité et à la créativité de l'expérience proprement ouvrière, telle qu'elle s'éveille avec les bouleversements de la Révolution industrielle⁶.

Mais rendre justice à ce qui est, c'est, d'un point de vue pragmatiste, en même temps faire droit, reconnaître les possibilités idéales données dans le monde et les moyens propres à les actualiser. En ce sens, pour le dire dans les termes de Dewey [1929, p. 244], la critique doit en quelque sorte manifester une certaine piété ou confiance (foi) face à ce qui est :

« En dépit de toutes ses imperfections et de ses défauts, la nature – dans laquelle il faut inclure l'humanité – peut susciter un sentiment de piété en tant que source d'idéaux, de potentialités et d'aspirations et demeure éventuelle de toutes les formes de bien et d'excellence accessibles. »

Dans une telle perspective – nommons-la, à la suite d'Alain Caillé [2015, chap. XII], « typiquement idéaliste » ou « idéaliste-typique », en référence à la démarche idéal-typique wébérienne –, les idéaux existent bel et bien dans le monde ou la nature eux-mêmes⁷. Mais ils n'émergent que dans et par l'engagement dans

6. Quelle était d'ailleurs l'ambition du socialisme originel sinon de subordonner l'économie aux besoins et valeurs de la société, en réduisant le champ d'application de la rationalité et de la concurrence économiques et en développant des formes de coopération volontaires et auto-organisées ?

7. « Après tout les idéaux d'une société font partie de sa réalité, voire la constituent. Même un sociologue tout positif nous accorderait sans doute ce point. Plus précisément, la "réalité" d'une société ne consiste-t-elle pas dans l'écart où elle se tient par rapport à ses propres idéaux ? Dans cette optique, il ne suffit pas de

le monde, dans « un commerce actif » avec le monde. En ce sens, la sphère de l'idéal chez Dewey [1920] n'est pas un refuge hors du monde, elle désigne davantage l'ensemble de possibilités imaginées qui incitent les hommes à agir. En effet, pour Dewey, une idée ou un idéal constitue avant tout un point d'observation sur le monde et une invitation – invitation à faire quelque chose, à agir d'une certaine manière dans et sur ce monde, une certaine posture, prise, outil, un « levier de transformation du monde empirique réel ». Un moyen pour pallier ses carences, ses manques, son incomplétude et, par là, pour reconstituer la continuité de l'expérience et par là l'enrichir de significations nouvelles⁸. Or cela suppose que le monde (ou la nature) soient hospitaliers à nos aspirations, qu'ils donnent, en réponse à l'enquête à laquelle nous les soumettons, les moyens par lesquels les valeurs auxquelles nous accordons une qualité essentielle peuvent être réalisées.

Le socialisme comme idéalisme pratique

C'est dans ces termes, je crois, que l'on peut rendre justice à toute une constellation socialiste réunie autour de la *Revue socialiste* dans les années 1880-1914 (Benoît Malon, 1884, Eugène Fournière, 1901) et bien d'autres, qui marqueront tant Jaurès que Mauss), sensible à la dimension avant tout morale du socialisme, telle que je l'évoquai en introduction à ce texte. Pour ces auteurs, le socialisme ne constitue pas un dogme, un absolu, mais une hypothèse et une expérience. Cette hypothèse, il s'agit de la tester à la fois théoriquement et pratiquement.

En effet, pour Malon et Fournière, la vérité du socialisme repose sur sa capacité à décrire les mouvements du monde de façon à orienter l'action en continuité avec les intimations, les virtualités non encore actualisées de ce mouvement. Ainsi, d'une

prendre acte de l'écart de la réalité par rapport à la seule rationalité instrumentale. Tout aussi important, et peut-être plus, est d'évaluer à la fois les contradictions entre les valeurs dont une société se réclame – son “polythéisme” –, et son impuissance à les expliciter et à s'y égarer. L'écart dans lequel elle se trouve par rapport à sa propre rationalité axiologique (*Wertrationalität*). Or la nature exacte comme le degré d'effectivité et de cohérence de ses idéaux ne sauraient être déterminés *a priori*. »

8. Tel est le sens de l'enquête chez Dewey.

façon paradoxale, critiquer ce qui est suppose d'en donner la meilleure description, meilleure description sans laquelle on ne saurait reconnaître les possibilités idéales données dans le monde et les moyens propres à les actualiser. En ce sens, le travail critique est indissociable d'un travail d'idéalisation, ancré dans les faits – en ce sens matérialiste –, qui, à partir de leur juste appréhension, projette une harmonie possible entre la réalité empirique et ce que nous jugeons désirable. Et c'est cette continuité visée entre ce qui est et ce qui devrait être qui incite à l'action, en raison de la discontinuité effectivement vécue.

De ce point de vue, l'hypothèse socialiste est à la fois théorique et pratique. Ce socialisme expérimental, Benoît Malon le nommait justement socialisme pratique. Et c'était d'ailleurs le sens de son « réformisme ». L'hypothèse socialiste n'a de vérité que par sa mise en œuvre pratique, ici et maintenant. Il s'agit, comme le dira Mauss dans le prolongement de cette tradition, de « vivre tout de suite la vie socialiste ». D'où l'importance notamment de l'action syndicale et coopérative. Comme le résume Jean-Claude Michéa [2003, p. 117] :

« Dans l'optique d'un socialisme décent (expression qui pour Mauss, comme plus tard pour Orwell, n'aurait pu être qu'un pléonasme), ces deux formes d'organisation constituent, en effet, deux des lieux privilégiés où les travailleurs, parce qu'ils y trouvent l'occasion de déployer à un niveau supérieur leurs qualités morales originelles, peuvent apprendre dès maintenant (autrement dit, sans avoir à attendre que l'Avenir radieux prenne en charge leur rééducation) à rompre méthodiquement avec l'imaginaire utilitariste du monde capitaliste, en mettant en œuvre des formes de lutte et de vie en commun qui sont *déjà* entièrement compatibles avec les valeurs de désintéressement, de générosité et d'entraide, qu'implique une société socialiste. »

Comme le suggère Gerald Cohen à travers l'exemple du camping, le socialisme serait-il possible, voire tout simplement envisageable, si ses principes n'étaient pas déjà incarnés dans nos pratiques les plus ordinaires ? Tel était, plus explicitement encore, la conviction d'un autre pragmatiste, partisan d'un socialisme démocratique, Charles Cooley. Selon lui, les principes de liberté, d'égalité et de solidarité constituent moins des droits naturels abstraits, récemment découverts par quelques philosophes brillants, que des sentiments concrets dont chaque individu fait l'expérience concrète au sein de ce qu'il nomme les « groupes primaires » :

« D'où tenons-nous nos notions d'amour, de liberté, de justice, etc., que nous appliquons aux institutions sociales ? De philosophies abstraites ? Non. Bien davantage, à l'évidence, de la vie effective que nous menons dans ces formes de société élémentaires et largement répandues, dans la famille et les groupes de jeux. [...] Égalité des chances, équité, dévouement et allégeance de tous au bien commun, libre discussion, bienveillance à l'égard des plus faibles : les aspirations à une démocratie idéale – ce qui inclut le socialisme et bien d'autres doctrines – jaillissent naturellement du terrain de jeu et de la communauté de voisinage » [1909, p. 32, 51].

Bref, conclut l'auteur, « une démocratie véritable n'est autre que l'application à grande échelle des principes que nous considérons universellement justes de mettre en œuvre dans les petits groupes » [*ibid.*, p. 119]. Elle suppose donc l'approfondissement, l'élargissement continu de ce qu'il nomme les « idéaux primaires » qui émanent de nos expériences ordinaires et familières.

Pour conclure : l'émancipation comme parturition

Dans une telle perspective, la notion d'émancipation, voire de révolution, n'a plus guère à voir avec une quelconque *tabula rasa*. Il s'agit moins de renverser la table, d'engendrer un monde fondamentalement nouveau que de libérer ce qui existe déjà, ce qui s'est déjà développé, dans les « flancs » de la société. Martin Buber, grande figure du judaïsme libertaire, suggérait ainsi : « L'heure de la révolution n'est pas une heure de procréation, mais une heure de parturition » [1950, p. 90]. Accoucher d'un monde nouveau suppose alors de reconnaître toutes les vertus et virtualités inscrites dans le monde ancien – rendre justice à ce qui est – pour mieux les émanciper des structures économiques et politiques qui les empêchent de se développer à l'air libre.

À ce titre, émanciper, c'est aussi (mais pas seulement) savoir conserver. Dans une lettre à une militante qui désirait voir le mariage supprimé, le socialiste libertaire Gustav Landauer, proche ami de Buber et artisan de la Commune des Conseils de 1919 en Bavière, répondait : « Ce serait vouloir encore “supprimer” le peu de formes de lien qu'il nous reste ! Nous avons besoin de formes, non d'absence de formes. Nous avons besoin de traditions » [cité *in* Buber, 1950, p. 96]. Ainsi, pour cet anarchiste impénitent, les voies

de l'émancipation peuvent tout à fait légitimement emprunter des chemins de traverse. Face à l'État et au capitalisme modernes, ne s'agit-il pas d'émanciper certaines de nos traditions de l'emprise de certaines institutions emblématiques de la modernité elle-même ? Proudhon ne l'aurait pas démenti. Mauss non plus. Ne reprochait-il pas aux bolcheviks, et plus généralement au « rationalisme politique intempérant » et à la « dogmatique infantine et dangereuse » des idéologues socialistes, leur cécité face à ces « nombreux liens invisibles qui nouent ensemble les individus dans les sociétés » au point de prétendre leur substituer, si besoin par la force et la violence, leurs lois, principes et systèmes abstraits [Mauss, 1997, p. 545-550] ?

Car il faut bien partir de quelque chose, soit de ces formes de lien déjà opérantes, d'une réalité communautaire qui, issue de groupes multiples (familles, groupes de voisinage, d'amis, communautés locales, collectifs de travail, etc.), donne sens à notre existence partagée et, soulignait Mauss, constitue « le terrain » sur lequel « peut germer et croître l'ardeur à satisfaire les autres » [*ibid.*, p. 549]. Parmi ces groupes, Landauer, à l'instar de Mauss, saura souligner toute l'importance des nations. Débarrassé des dialectiques abstraites et des philosophies de l'histoire, le socialisme doit se nourrir de la multiplicité des formes concrètes d'être en communauté. Et, justement, souligne Buber, commentant l'œuvre de son ami, « la proximité réciproque des personnes d'un même pays dans la manière d'être, dans la langue, le fonds traditionnel, la mémoire d'un destin commun, c'est tout cela qui prédispose à une existence communautaire, et ce n'est qu'en construisant cette existence que les peuples peuvent se constituer à nouveau » [Buber, *ibid.*, p. 97].

Si le travail critique suppose ainsi de rendre justice à ce qui est, la question de l'émancipation consiste alors moins à définir *de quoi* nous devons nous émanciper mais, d'abord, *ce que* nous visons à émanciper. Bref, qu'est-ce qui, dans ce que nous sommes, dans ce que nous faisons déjà, mérite d'être valorisé et libéré de ses entraves afin qu'il lui soit donné libre cours ? L'impératif d'émancipation ne saurait donc tableur sur la pure performativité d'une auto-institution, d'une autotranscendance qui relèverait d'un immanentisme désincarné. Toute politique d'émancipation (pré) suppose en effet des pratiques, des mœurs, mais aussi des institutions communes et

des formes d'appartenance, tout à la fois plurielles et substantielles. Bref, tout un ensemble d'éléments, une part d'hétéronomie, qui tracent – et individualisent, souligne Mauss –, un type particulier de collectif et manifestent la « délicate essence du social » [Chanial, 2011]. Cette délicate essence du social à laquelle Mauss, en bon sociologue, était si attaché, et à laquelle, comme j'ai tenté ici de le plaider, la critique sociale bien comprise se doit, dans son projet d'émancipation, de savoir rendre justice.

Références bibliographiques

- ANDLER Charles, 1910, *La Civilisation socialiste*, Le Bord de l'eau, Lormont, 2010.
- BOLTANSKI Luc, 2009, *De la critique*, Gallimard, Paris
 – 2008, *Rendre la réalité inacceptable*, Demopolis, Paris.
- BUBER Martin, 1950 (rééd. 2016), *Utopie et socialisme*, L'échappée, Paris.
- CAILLÉ Alain, 2015, *La Sociologie malgré tout*, Presses universitaires de Paris-Ouest-Nanterre, Paris.
- CHANIAL Philippe, 2011, *La Sociologie comme philosophie politique. Et réciproquement*, La Découverte, Paris.
 – 2009, *La Délicate essence du socialisme. L'association, l'individu et la République*, Le Bord de l'eau, Lormont.
- COHEN Gerald Allan, 2010, *Pourquoi pas le socialisme ?*, L'Herne, Paris.
- COOLEY Charles H., 1909 (rééd. 1963), *Social Organization*, Schocken, New-York (partiellement traduit in *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 19, La Découverte, Paris, 2002).
- DEWEY John, 1934 (rééd. 1962), *A Common Faith*, Yale University Press, New Haven.
 – 1929 (rééd. 1960), *Quest for Certainty*, Capricorne, New-York.
 – 1920 (rééd. 2003), *Reconstruction en philosophie*, Farrago, Université de Pau.
- FISCHBACH F., 2010, « Jean Jaurès et l'hypothèse socialiste », in JAURÈS Jean, *Les Origines du socialisme allemand*, éd. Rue des gestes, Paris.
- FOURNIÈRE Eugène, 2009 (1901), *Essai sur l'individualisme*, Le Bord de l'eau, Lormont.
- JOAS Hans, 1999, *La Créativité de l'agir*, Le Cerf, Paris.
- MALON Benoît, 2007 (1885), *La Morale sociale*, Le Bord de l'eau, Lormont.
- MAUSS Marcel, 2013, *La Nation*, PUF, Paris.

— 1997 (1924), « Appréciation sociologie du bolchevisme », in *Écrits politiques*, Fayard, Paris.

MICHÉA Jean-Claude, 2003, *Orwell éducateur*, Climats, Castelnau-le-Lez.

RECLUS Élie, 2008 (1880), *Évolution et Révolution*, Le Passager clandestin, Paris.

RENAULT Emmanuel, 2004, *L'Expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, La Découverte, Paris.

II.

Libre revue

