

# ÉMANCIPATION

## *Avertissement*

*Ce texte s'inscrit dans les mouvements de pensée et d'action qui sont engagés en faveur de l'émancipation humaine. Les formulations qu'il en donne sont inspirées par le foisonnement créatif des millions de femmes et d'hommes qui n'acceptent pas la soumission, ainsi que par les théorisations de penseurs qui cherchent à rendre ces perspectives concevables, dicibles, crédibles. En cela, il est œuvre collective. Son écriture n'a pas été non plus solitaire. Je souhaite mentionner l'apport décisif d'un ami que sa condition professionnelle contraint à la réserve, mais qui partage avec moi la paternité de ces pages.*

*Jean-Louis Sagot-Duvauroux*

## **Table des matières**

### **Introduction : Rouvrir l'histoire de la liberté**

L'organisation du monde proposée par les démocraties occidentales remplirait, dit-on, les promesses de la modernité. Elle dessinerait l'état le plus accompli, le plus *libéral* de vie en société. Les partisans de l'émancipation pensent au contraire que l'histoire de la liberté reste ouverte. Ils croient bénéfique et possible d'aller plus loin. Ils font de la liberté la boussole d'avancées nouvelles. Ils affrontent les pouvoirs politiques, les puissances économiques, les dominations identitaires qui y font barrage.

### **Première partie – Frontières d'émancipation**

La liberté n'est pas un horizon lointain. Nous l'expérimentons tous en même temps que nous nous heurtons à la contrainte. L'émancipation consiste à élargir tant que faire se peut le champ de la liberté. Six frontières d'émancipation semblent propices à des avancées concrètes et immédiates.

#### **1 - La frontière entre la libre activité et l'activité contrainte**

Émancipation du temps humain – temps et conditions de travail – effectivité, efficacité de la libre activité – « abolition du salariat »...

#### **2 - La frontière entre le libre accès aux biens et leur accaparement par certains**

Contraintes marchandes dans l'accès aux biens nécessaires à l'existence – nouvelles formes d'appropriation – gratuités – « à chacun selon ses besoins »...

#### **3 - La frontière entre la libre jouissance et l'aliénation marchande**

Limites de la consommation – singularité contre standardisation dans nos relations aux êtres et aux choses – Formes sociales et/ou non-destructive de propriété...

#### **4 - La frontière entre le libre choix et la coercition**

Identification et retrait de toute forme inutile de coercition – « dépérissement de l'État »...

#### **5 - La frontière entre la libre association et l'aliénation à des pouvoirs hétéronomes**

Identification des pouvoirs hiérarchiques et hétéronomes inutiles – effectivité, efficacité de la libre association – articulations nouvelles entre les pouvoirs et la libre association...

#### **6 - La frontière entre la libre rencontre et les oppressions identitaires**

Émancipation féminine – racismes – domination occidentale – uniformisation occidentale du monde et de l'imaginaire politique – expériences de relations émancipées des hiérarchisations identitaires ...

#### **7 – En deçà des frontières d'émancipation, le social**

Liens entre les « mesures sociales » et l'émancipation...

## **Deuxième partie – Les conditions d'une émancipation effective**

Durant les deux derniers siècles, les objectifs de l'émancipation ont été en partie portés par des forces qui les ont retournés en leur contraire. L'Occident les a utilisés comme alibi de ses entreprises de domination. Le soviétisme en a parfois donné le dégoût. Le projet de rouvrir l'histoire de la liberté doit définir les conditions d'une émancipation effective.

#### **1 – Un libre projet**

Non pas accoucheurs d'une vérité de l'histoire, mais collectifs librement constitués autour de libres options émancipatrices.

#### **2 – Ici, maintenant, chaque fois que possible**

Non pas les lendemains qui chantent, mais des chantiers d'émancipation à l'efficacité immédiatement palpable, capables d'instituer pour aujourd'hui des libertés nouvelles.

#### **3 – Des actions forcément multiples sur des rapports de force toujours hétéroclites**

Non pas un dessein universel et abstrait de liberté, mais des mises en mouvement concrètes et multiformes autour de contraintes enchevêtrées, hétérogènes.

#### **4 – Se défaire de la religion de l'État**

Non pas la prise du pouvoir « à l'État », mais des mises en mouvement du rapport de force partout où se joue de l'émancipation, dont l'État.

#### **5 – Le plus grand nombre**

Non pas un sujet politique portant l'émancipation par essence (le peuple, le prolétariat...), mais chaque fois la libre construction politique d'une force démocratique adéquate.

#### **6 – Radicaliser la démocratie**

Toute la démocratie possible, et non pas sa pétrification dans sa forme représentative actuelle.

#### **7 – Apprendre à être libre**

Non pas seulement ouvrir des espaces de liberté, mais créer les conditions culturelles permettant à chacun de les habiter.

#### **Codicille : Un progressisme post-prométhéen**

Il y a des aspects cumulatifs, « progressifs » dans l'émancipation. On peut gagner davantage de liberté. Mais habiter ces espaces de liberté effective est une histoire chaque fois recommencée. Et nous savons aujourd'hui que notre action sur la nature n'est pas un horizon de puissance illimité...

## Avant-propos

# **Rouvrir l'histoire de la liberté**

Une revendication de liberté court à travers l'histoire humaine. Revendication repérable, lisible. Revendication politique. Aventure culturelle aussi. Et spirituelle. Cette revendication se développe sur des contraintes ressenties que des humains veulent dépasser, qu'ils croient dépassables. Elle se donne pour objectif d'élargir les possibles de l'existence humaine, dans ses dimensions individuelle et collective. Elle se construit comme une perspective commune rassemblant les individus dans le désir d'établir entre eux des communautés libres, prospères et pacifiques. Elle se concrétise en mouvements et en options politiques.

Dans les dernières décennies, cette revendication a produit (ou subi !) des secousses et des commotions planétaires, des accélérations, des reculs, des bouleversements qui ont affecté toute l'humanité. Le désir et le mot même de liberté s'en trouvent remués d'une grande confusion. Les dénominations de communisme ou de socialisme, inventées pour désigner l'émancipation solidaire du plus grand nombre, évoquent pour beaucoup la grisaille d'une société contrainte et la tyrannie de dictateurs paranoïaques. Le drapeau des libertés civiles et politiques est brandi par une ploutocratie autoproclamée *libérale*, au nom de sa guerre contre le *dirigisme* socialiste. Sous le bel idéal d'indépendance, les anciennes possessions coloniales sont devenues souveraines, mais en bien des endroits, ni les libertés publiques, ni la reconstruction symbolique, ni l'autonomie économique n'en ont vraiment bénéficié. La domination masculine, une oppression identitaire plongeant dans la nuit des temps, a été fortement écornée sous l'effet d'audacieux mouvements de conscience initiés par des femmes qu'habitait la liberté, mais il se trouve aujourd'hui d'autres femmes pour porter grief à cette aventure parce qu'elles refusent les valeurs hédonistes et individualistes associées à l'uniformisation occidentale du monde. Il nous est nécessaire de creuser dans notre mémoire pour nous souvenir que nous avons cru jadis dans le pouvoir libérateur de la science, tant son image est désormais troublée par les dangers qu'elle semble faire courir à l'humanité.

Ces dérapages, ces piétinements, ces reculs, ces ambivalences, ces effondrements parfois ont porté le doute sur la revendication de liberté. Beaucoup affirment même que son histoire serait parvenue à son terme, interprétant les catastrophes récentes survenues en son nom comme la conséquence inévitable d'une volonté d'émancipation devenue perverse, habitée par la tentation de forcer la nature des choses et finalement condamnée à se muer en son contraire. L'humanité aurait atteint le point d'équilibre entre toute la liberté possible et les limites de la *nature humaine*. Notre devoir politique consisterait à pacifier cet équilibre indépassable présenté comme la fin de l'histoire, l'empire du Bien.

Cela pose néanmoins un gros problème.

La frontière actuelle entre la liberté et la contrainte, qu'on nous décrit comme un bornage définitif, se paye de déséquilibres vertigineux entre les conditions politiques, économiques et symboliques dans lesquelles vivent les humains. Le grand nombre reste exclu des vrais centres de décision,

dépossédé des richesses, symboliquement déprécié. Alors, quand les oligarchies qui monopolisent pouvoirs, honneurs et capitaux expliquent qu'il faut s'en tenir là, elles peinent à réunir sous la même baguette la symphonie des cœurs.

Dans cette histoire, les enthousiastes sont le petit nombre. Le sentiment qui domine peut paraître entériner la thèse de la fin de l'histoire, mais c'est dans un mode dépressif, par un désespoir politique qui restera sans doute comme une marque de l'époque. Partout, le désir de liberté est harponné, puis porté à incandescence par le bal hypnotique de la communication publicitaire. Au cœur du système, le somnambulisme qui s'ensuit fait encore illusion, parce que le centre commercial y est ouvert sept jours sur sept et vingt-quatre heures sur vingt-quatre. Mais dès qu'on s'éloigne du *mall*, les appétits rendus furieux par les caddys vides entrent dans une concurrence d'apocalypse. Quand tout projet de construction collective autonome semble privé de légitimité, si la seule façon d'intervenir sur sa vie consiste à tirer ses marrons du feu, un chacun pour soi ravageur désagrège la vie sociale. Les collectivités humaines les plus fragilisées par le système y sont déjà. Dans certaines régions d'Afrique, des sociétés aux valeurs et aux institutions séculaires s'effondrent dans le banditisme généralisé. Au centre de l'empire, la loi de la force démembré des cités populaires revenues de toute espérance. Partout, il devient difficile d'affirmer sans faire rire que la politique a l'intérêt général pour finalité.

Pour rester très, très mesuré dans l'expression, disons qu'en dépit des promesses obstinément assénées par les pouvoirs autoproclamés *libéraux*, la soumission au système, aujourd'hui prédominante, laisse le désir de liberté sur sa faim. Du coup, des vœux politiques d'une toute autre nature, dispersés, segmentés, entêtés, diffus mais bourgeonnants travaillent le terrain.

Ce texte prétend que l'aventure politique de la liberté reste ouverte. Mais il doit d'emblée s'affronter à un rude problème, car son histoire le relie à une famille d'action et de pensée, le communisme, qui s'est trouvée plus que tout autre écartelée entre des idéaux émancipateurs de haut vol et des traductions politiques qui parfois les ont réduits à rien. Avec une énergie et un courage indéniables, le mouvement ouvrier communiste a su affronter des pouvoirs oppressifs puissamment structurés et souvent impitoyables. Il a contribué à des modifications des rapports de forces qui ont parfois contraint ces pouvoirs à s'accommoder d'institutions clairement émancipatrices. Son acuité critique et son efficacité militante ont réuni autour de lui un peuple immense. En plusieurs endroits de la planète, il a vaincu l'opresseur et parfois su créer des espaces de liberté inédits. Mais là où il s'est emparé de l'État, l'organisation politique qu'il a constituée sur la ruine de ces oppressions s'est révélée incapable de réaliser la promesse d'émancipation. Elle a souvent établi des contraintes insupportables pour ceux mêmes dont elle prétendait défendre les intérêts et c'est le désir de liberté qui finalement en a détruit l'assise.

La décision d'écrire ce texte prend son origine dans la volonté exprimée par le Parti communiste français et quelques organisations qui lui sont proches de reformuler sur le fond un projet de transformation sociale capable de prendre en compte et de dépasser cette malédiction. Dans leurs premières tentatives de rédaction, les idées exprimées ici se sont donc articulées autour du communisme, s'appuyant sur celles de ses espérances qui semblaient n'avoir pas sombré. Et il y avait en effet du grain à moudre. Mais au fur et à mesure que progressait la réflexion, il est apparu que cette focale, acceptée de bon cœur, bloquait la perspective. De l'adulation liturgique du chef comme en Corée du Nord à la figure romantique du partisan engagé contre le nazisme, de l'égalitarisme obligatoire sous peine de Goulag aux lithographies de Picasso accrochées dans les cuisines de HLM, le mot communisme recouvre des réalités trop hétérogènes pour fédérer autour de lui la foison des mouvements émancipateurs. Dans la mesure où il s'extrait des errements du soviétisme, le mouvement communiste apporte certainement un concours utile et même important au peuple de ceux qui veulent rouvrir l'histoire de la liberté. Cependant, même si

l'on parvient à détourner la part souillée de ses eaux vers les champs d'épandage, il ne peut être, au mieux, que l'affluent d'un fleuve plus abondant qui prend ses flots dans des contrées disparates. Le mot communisme désigne-t-il avec justesse le mélange de tous les courants qui s'y mêlent ? Les communistes sont-ils fondés à lire dans cet enchevêtrement l'expression d'une promesse qu'ils auraient été seuls à porter dans sa pureté ? C'est un peu compliqué à soutenir. L'histoire a infligé au terme de *communisme* des plis qui résistent au repassage. Il porte si fort la marque de son étatismes que ses accents libertaires d'origine sont devenus presque inaudibles. Il lui est très difficile d'exprimer de façon convaincante sa contingence, lui qui s'est presque toujours placé en surplomb et en explication de toutes les formes d'émancipation humaine. Or reconnaître cette contingence apparaît comme un point crucial si l'on veut reconstruire la capacité émancipatrice de ce courant. Et puis, s'il est compréhensible et utile que des communistes attachés à la liberté se lancent dans l'énorme effort de récurage rendu nécessaire par l'histoire proche, on voit mal pourquoi ceux qui n'y sont pas liés et qui portent néanmoins de l'émancipation humaine devraient dépenser leur énergie à ça, pour quel avantage ils devraient endosser une référence aussi problématique.

Quittant le chaud et froid de l'affluent, il a donc fallu se jeter dans l'eau du fleuve.

Ce choix a eu des effets sur la terminologie employée. Le terme *communisme* est conservé pour désigner le courant d'où ce texte est concrètement issu, mais quand il s'agit de désigner les tourbillons mélangés qu'il a rejoints, il parle, avec beaucoup d'autres, d'émancipation. Émancipation, sortir de la *mancipatio*, ne plus être à *la main*, *sous la main* d'une puissance tutélaire extérieure. Réaliser la promesse de l'enfance, sortir de la minorité, devenir adulte, capable de conduire sa vie de manière autonome... Le mot est riche dans son étymologie. Il marque l'histoire des idées : c'est le mot d'ordre des Lumières. Il est fécond aussi dans ses emplois courants. Émancipation des jeunes qui doivent prendre en main leur destin et quitter le tutorat des parents. Émancipation des esclaves, des femmes, trajets, projets de liberté inscrits dans des réalités sociales singulières, dans des contraintes identifiées. Non pas évasion. Non pas seulement affranchissement. Mouvement d'un statut de dépendance à un autre qui est de liberté. Pleinement. Positivement.

À ce parti pris pour l'émancipation s'ajoute à l'occasion l'idée d'alternative pour bien identifier cette part de l'opinion politique qui pense nécessaire et possible de faire prendre d'autres voies à l'histoire humaine, de l'emmener ailleurs, vers d'autres mondes encore inédits, plutôt que d'en aménager marginalement l'allure.

Ces termes ne doivent pas être fétichisés. On peut même leur trouver des insuffisances et du flou. Contrairement à la racine « commun » du mot « communisme », *émancipation* n'exprime pas de manière évidente un autre axe pourtant essentiel du vœu politique ici formulé : la construction d'espaces communs matériels et symboliques où s'expriment pleinement la sociabilité des humains, la constitution de communautés humaines pacifiques et réunies. Tout au long de ce texte, l'émancipation est pensée comme un dessein commun qui s'effondre s'il ne se construit pas de façon solidaire, c'est-à-dire pour le plus grand nombre.

Le terme alternative est préféré à celui de radicalité, car le but n'est pas d'aller plus profond, mais d'aller ailleurs. Il est également préféré à *révolutionnaire*, un vocable usé à force d'être employé comme métaphore légitimante de programmes qui cherchaient à se distinguer du *réformisme* sans toutefois envisager, ni même souvent souhaiter, qu'une révolution soit nécessaire pour les appliquer.

L'alternative, en effet, peut naître d'un événement révolutionnaire au sens strict du terme, c'est-à-

dire d'une insurrection populaire mettant le pouvoir politique à bas, mais la rupture qu'elle indique peut aussi s'opérer par mouvements de terrain localisés dans l'entrelacs des failles dont toutes les sociétés sont traversées. Se définir comme alternatif présente cependant un inconvénient. L'altérité se pense par rapport au même. « L'autre monde » dont ce texte reformule la revendication séculaire a été longtemps présenté comme le simple négatif, l'image renversée du monde actuel, remise sur ses pieds, remise à l'endroit d'une réalité sociale qui conserverait, dans un autre équilibre, son essence et son homogénéité. Les perspectives émancipatrices auxquelles ces pages tentent de donner voix sont au contraire pleines des surprises dont la liberté nous fait l'offrande inattendue chaque fois qu'on la sollicite en vérité.

Émancipation, mouvement d'émancipation, alternative émancipatrice, émancipation solidaire... Ces expressions ont l'avantage de ne pas constituer de néologismes, de s'inscrire dans des formulations à l'œuvre et de laisser ainsi le dernier mot aux hasards créatifs du mouvement lui-même.

Après l'effondrement de la plupart des régimes instaurés par les partis communistes là où ils avaient pris le pouvoir, cet affluent du mouvement d'émancipation a connu une dépression théorique dont on peut dire rétrospectivement qu'elle a eu des effets plutôt positifs. Une saine prudence a provoqué de la réticence par rapport aux mots et aux dogmes qui avaient couvert les diverses formes de soviétisme dictatorial. La discipline et l'alignement se sont délités. Beaucoup de communistes sincères se sont comme rétractés sur des pratiques d'action militante dont ils éprouvaient en acte le caractère émancipateur, sans vouloir les enfermer dans les mots. Il a fallu être temporairement un peu prudent et peut être un peu muet. Se reconstituer un vocabulaire pour dire l'émancipation sans la mélanger avec les désastres effectués en son nom n'est pas la tâche d'un jour. De vagues formules humanistes ont remplacé les puissantes théorisations classiques désormais frappées par le soupçon. C'était mieux que de s'accrocher sans distance critique aux dogmes faillis.

Cette évolution a permis des regroupements nouveaux entre forces se recommandant du communisme et d'autres qui ne mettent pas le mot communisme sur leur choix de transformer l'état actuel de la société. En France, une gauche radicale, altermondialiste, anti-capitaliste est déjà consciente d'elle-même, de sa force, de ce qui fait son unité par delà la parcellisation de ses expressions politiques. De nouveaux pôles d'émancipation s'y mélangent à côté des courants constitués de longue date. Sur toute la planète, la contestation des pouvoirs mondialisés est désormais bien vivace. Elle a maintenant la force d'inventer le vocabulaire politique qui lui correspond.

Mais partout, elle s'interroge encore sur les moyens d'enclencher la dynamique nécessaire. Ce texte tente de travailler sur un segment de la réponse : le dessin d'un projet d'émancipation pour aujourd'hui ; les conditions d'une mise en œuvre qui ne se retourne pas en son contraire. Il le fait sans attendre une hypothétique synthèse entre les forces concernées. Dans l'état actuel du mouvement, c'est une tâche vraisemblablement impossible sauf à rédiger un catalogue inerte de points de convergence. Et puis, ce serait reconduire une vieille et stérile habitude qui fait comme si l'action politique ne pouvait découler que d'une profession de foi. La démarche proposée est autre. Un texte certes, parce qu'il faut bien exposer des idées, développer des arguments, suggérer des pistes. Mais un texte ouvert dont la cohérence est formée par le point de vue, *l'optique* d'où il s'est constitué. La légitimité de ce point de vue ? Il n'y en a pas d'autre que la conviction de ceux qui le portent, éventuellement la force des arguments et surtout la volonté d'alimenter le débat. Cela ne veut pas dire que cette proposition parte de rien. Elle s'inscrit dans l'expérience pratique et dans le débat théorique qui ont pris corps ces dernières années dans la gauche anticapitaliste, et singulièrement dans la gauche française, non pas pour la supériorité de

ses vertus, la pauvre, mais parce qu'elle est concrètement le sémaphore d'où ces *points de vue* ont été formés. Pour des raisons biographiques, cette réflexion s'ancre dans les enjeux particuliers devant lesquels le mouvement communiste s'est trouvé placé : devenir autre chose que ce qu'il a été ou cesser de porter toute espérance politique. Ce texte ne parle donc pas au nom de tous. Il ambitionne néanmoins d'entrer dans la conversation la plus large et il espère apporter un éclairage particulier à une perspective partagée par d'autres : un mouvement d'émancipation dans lequel puissent converger efficacement des communautés humaines, des forces sociales et des familles de pensée très diverses.

Comment s'en servir ?

Nous avons aujourd'hui les instruments techniques et juridiques, ainsi que l'expérience sociale d'un type tout à fait nouveau d'élaboration collective. La figure en est le réseau, la prolifération, la déviation, la multiplicité, la mise en communauté des pensées singulières. Nous ne sommes plus contraints d'aboutir à l'unicité de la pensée juste, aux synthèses de bureaux politiques. Nous pouvons nous contenter de nous inscrire dans des débats, des dynamiques, des flux de pensée qui pourront être ce qu'ils veulent, sereins ou chaotiques, prolixes ou denses, mais dont nous attendons qu'ils soient productifs de rencontres, d'idées inédites, de formulations intéressantes, de découvertes inattendues, surtout de mises en mouvement constituant de l'émancipation en acte.

Ce texte est mis à libre disposition sur internet.

Il est placé sous une licence *creative commons* de type *open source* ou *copyleft*, la forme juridique prise par le logiciel libre.

Chacun peut donc s'en emparer, le contredire, le modifier, le dénaturer, l'approfondir et le diffuser tel qu'il aura été transformé. Chaque contributeur individuel ou collectif reconnaît s'inscrire dans une communauté de réflexion et transmet la généalogie du réseau d'idées ainsi mis en place, indiquant notamment les voies d'accès au « code source ». En même temps qu'elle rend toute orthodoxie impossible, cette communauté de réflexion se prononce pour un usage intelligent, collectif, productif et inclusif de la ci-devant propriété intellectuelle. Elle se donne une forme collective d'échanges matériels et symboliques qu'on pourra nommer *mutuelle de pensée*. Toute utilisation non vénale des objets de pensée produits dans le cadre de ce réseau est libre.

## **A – Six frontières d'émancipation**

Le mouvement d'émancipation tente de construire autant que possible une humanité libérée des contraintes qui la brident inutilement, une humanité ou des communautés diverses et réunies croisent leurs richesses sans rapports de domination.

Les forces qui mettent cette alternative en œuvre travaillent à créer, élargir et pérenniser des espaces d'autonomie débarrassés des rapports de pouvoirs. Elles substituent la libre association des humains aux hiérarchies, aux murs, aux antagonismes et aux violences qui contraignent la vie en société.

Ce n'est pas sur des terres vierges que s'établissent ces espaces d'autonomie et de libre

association, mais dans un espace déjà occupé par des formes historiques de contrainte et de hiérarchie. L'émancipation affronte ces contraintes et travaille à les réduire. Ces obstacles concrets contribuent à l'identifier :

- L'émancipation est libertaire, parce qu'elle se heurte à des États puissamment constitués qui assurent la protection armée d'un ordre injuste et qui entravent l'accès du grand nombre aux décisions effectives par lesquelles se constitue, s'organise et s'oriente la vie collective.
- L'émancipation est égalitaire, parce qu'on n'est jamais libre dans un rapport de domination quelle que soit la place qu'on y occupe et que pour cette raison l'inégalité des conditions et des identités est un obstacle majeur à la liberté de chacun et de tous.
- L'émancipation est solidaire, parce que la segmentation de l'humanité en groupes et en individus jetés dans la concurrence rend impossible la conduite des collectivités par elles-mêmes, qu'elle les condamne à une fragmentation déprimante, à la cruauté de conflits stériles ou à l'adoration du berger par des troupeaux sans âme.
- L'émancipation est anti-capitaliste, parce qu'aujourd'hui, l'hégémonie du capital sur les rapports de production et d'échange assujettit les rapports sociaux à la mécanique du profit, produit des divisions inutiles, cruelles et parfois meurtrières et entrave la constitution de communautés politiques autonomes pourtant nécessaires à l'exercice de la liberté collective.

Pour évoquer la nature des frictions où se gagne de la liberté, ce texte utilise la métaphore spatiale de frontière. Dans la pensée politique occidentale classique, le passage de la contrainte à la liberté s'est plutôt décrit sous des figures temporelles, *après la pluie le beau temps*, le vecteur du progrès lancé depuis un présent détestable vers la cible d'un avenir radieux. Il semble préférable de délaissier ce désir tendu vers des lendemains tellement intenses qu'on ne les reconnaîtra sans doute jamais dans aucun présent. Il paraît plus juste et plus efficace de dessiner la topographie d'un monde où déjà se partagent deux continents, celui de la contrainte et celui de la liberté. Les humains ne sont pas des fourmis. La preuve, c'est qu'ils font grève et ne travaillent pas le septième jour. La liberté n'est pas seulement une espérance. Elle est toujours déjà une expérience.

La vieille métaphore vectorielle disait : « Du fond de la servitude, le prolétaire se lève vers la liberté ». Elle était inlassablement reprise par les *damnés de la terre*, *foule esclave* condamnée à l'agenouillement perpétuel et s'auto-persuadant qu'elle allait être un jour *debout, debout*. Mais ce beau jour, chaque fin de meeting le remettait à demain. Il y a là beaucoup de mots creux. C'est toujours d'un espace où il est déjà libre, toujours parce qu'il en a déjà goûté la grandeur que l'esclave entreprend d'élargir sa liberté. La langue nouvelle que l'enfant du Yoruba et celui du Wolof forgent ensemble pour pouvoir se parler dans l'île caraïbe où ils ont été déportés, le conciliabule à voix basse entre les rangs de cannes à sucre, le battement des tambours qui se cachent dans la nuit et l'habitent, les moments d'amour volés à la surveillance des gardiens sont déjà une expérience de la liberté. C'est autour de cette liberté déjà là que s'agrègent les communautés et les motivations qui donneront force à la révolte. La cruauté des lois imaginées par les esclavagistes pour contraindre l'expérience de liberté témoigne de sa vitalité. Nul besoin de règlements cruels pour faire avancer les fourmis. Mais pour éteindre le souvenir de la liberté, le raffinement des supplices semble n'être jamais suffisant.

Nos existences arpentent les deux espaces et tout compte fait, elles ne s'y repèrent pas trop mal. Nous connaissons tous à peu près le prix auquel nous sommes amenés à vendre notre temps sur le marché du travail contraint et cette connaissance plane sur nos entretiens d'embauche. Mais avec la même tranquille assurance, nous savons nous mouvoir dans la part sans prix de notre existence et si l'ami malade voulait nous payer les heures prises sur notre temps libre pour lui



rendre visite, nous en serions meurtris. Notre univers, comme notre tête, est partagé par cette frontière conflictuelle et mouvante. Penser politiquement l'émancipation, c'est peut-être d'abord déterminer les segments de la frontière où de la liberté peut raisonnablement l'emporter et s'étendre. Dans cette configuration, petits grignotages et grandes avancées, tout est bon, rien n'est à remettre à demain. Le mythe de la percée décisive y perd un peu de sa magie, c'est vrai, mais l'expérience a montré qu'il entretenait un cousinage obstiné avec la déroute ou les régimes d'occupation et on ne le regrettera pas.

Ce texte propose donc d'explorer six frontières où le travail politique d'émancipation est concrètement à l'œuvre et qui semblent particulièrement propices à l'élargissement de la zone libre :

- Frontière entre la libre activité et l'activité contrainte.
- Frontière entre le libre accès aux biens et leur accaparement par certains.
- Frontière entre la libre jouissance et l'aliénation marchande.
- Frontière entre le libre choix et la coercition
- Frontière entre la libre association et l'aliénation à des pouvoirs hétéronomes.
- Frontière entre la libre rencontre et les oppressions identitaires.

## **1/ La frontière entre la libre activité et l'activité contrainte**

Abolition du salariat ! En inscrivant parmi ses tout premiers objectifs ce mot d'ordre qui nous paraît aujourd'hui tellement exotique, le mouvement ouvrier communiste des pays occidentaux étendait sa perspective émancipatrice à un champ qui semblait devoir en être à jamais exclu : l'activité collective nécessaire à la production des richesses que, dans ses conditions actuelles d'exercice, nous appelons le plus souvent travail. L'idée a été peu à peu vécue comme une bizarrerie surannée, puis elle est tombée dans l'oubli. À la fin du XX<sup>e</sup> siècle, amenée à réviser ses statuts, la CGT, première organisation syndicale française, s'en débarrasse comme on époussette un fond d'étagère trop longtemps inutilisé. Pourquoi ce mot d'ordre et comment s'efface-t-il ? La grandeur du communisme occidental et son effondrement se lisent dans les replis de cette question. Abolition du salariat. Fin de l'activité contrainte, du temps vendu ou capturé. Temps à soi. Libre activité. Tel était l'objectif affirmé. Mais le quotidien ne fut pas du même tonneau : stakanovisme, apologie du labeur, magnification de la production en masse, par les masses et pour les masses, « dimanches communistes » c'est-à-dire « volontairement » travaillés, discipline d'atelier comme métaphore des enrôlements de parti.

Quand une perspective sociale se présente sous la figure illuminée d'une Terre promise, il y a fort à parier qu'il faudra surtout se coltiner la traversée du désert et les fureurs de Moïse. Trop beau, trop totalisant pour être vrai. Alors, dans l'attente du jugement dernier, c'est aux bonnes vieilles recettes de la contrainte que l'on finit par faire appel. Le mouvement renonce à placer son imaginaire, et son vœu, et sa pensée, et la pensée de son action dans la contrée du temps libre et de l'activité voulue. La pensée et l'action se ré-axent autour du travail et de ses contraintes. Par exemple, un des effets les plus bénéfiques du mouvement ouvrier occidental tient dans l'anoblissement des classes laborieuses, ce retournement symbolique qui amène les prolétaires d'avant la grande crise de la fin du 20<sup>e</sup> siècle à revendiquer fièrement leur condition et, le faisant, à provoquer le respect. Mais cet anoblissement ne s'opère pas en magnifiant leur capacité à la

libre activité, qui dans l'Ancien Régime distinguait les aristocrates des manants. Il s'enracine dans les « valeurs » du travail et l'endurance à la peine. Travailleuses ! Travailleurs !

Et pourtant, nous qui sommes désormais presque tous des salariés, quand nous rentrons en nous-mêmes, nous retrouvons sans peine le continent des évidences portées par le vieux mot d'ordre libertaire d'abolition du salariat. Nous nous assurons facilement de pouvoir développer des activités utiles en dehors de la hiérarchie patronale. Nous partageons sans trop nous gratter la cervelle la conviction qu'un être humain n'est pas fait pour servir de rouage dans la mécanique, mais pour penser et diriger ses mécanismes. Nous n'avons pas besoin de frapper la mer rouge d'un bâton magique et d'invoquer la toute-puissance du maître des mondes pour qu'elle nous laisse passer. C'est chaque jour et d'une marche assurée que nous franchissons les postes frontières disposés par l'histoire humaine entre le travail contraint et la libre activité, entre les gestes mécaniques et l'action créative. À des degrés divers, nous savons tous nous mouvoir dans les deux univers.

La frontière entre l'un et l'autre est-elle fixée à jamais ? Les territoires libérés peuvent-ils s'élargir et dans quelles conditions ?

Pour répondre, il faut d'abord sortir de l'obnubilation provoquée par le travail sur les lignées communiste, socialiste ou syndicale du mouvement d'émancipation et ré-observer très simplement le paysage en nous souvenant qu'il n'est pas fait d'un seul tenant. Aujourd'hui, une part importante mais non exclusive de l'activité humaine est exercée sous une double contrainte. Contrainte de la nécessité : il nous faut travailler pour survivre et reproduire nos moyens d'exister. Contrainte de l'organisation sociale : pour le grand nombre, l'activité humaine s'exerce sous la forme d'un travail contraint. Le mouvement d'émancipation s'affronte à ces contraintes.

Les progrès des sciences et des techniques ont longtemps été considérés comme des agents capables d'affranchir notre temps, comme ouvrant pour le grand nombre les joies de la libre activité. Les « progressistes » appelaient de leurs vœux une société dans laquelle les travaux pénibles et mécaniques seraient confiés aux machines, où les humains pourraient se consacrer à produire les conditions générales de culture et de civilisation nécessaires à cette révolution. Et il est vrai que les progrès de l'hygiène et de la médecine augmentent notre temps de vie, élargissant du fait même l'espace dans lequel peut s'exercer de la libre activité. Il est également vrai que les machines sont en mesure d'assumer un nombre de tâches toujours plus important et que la productivité du travail connaît une croissance explosive. Cependant, on doit bien constater que ces mouvements de la connaissance peuvent également être mis au service de l'accumulation sans fin du capital et qu'ils ne produisent pas d'émancipation par eux-mêmes. Des interrogations mélancoliques jettent le doute sur la technologie. À quoi bon vivre longtemps et en pleine forme, si c'est pour mener une existence imbécile et soumise ? Quel intérêt les amis de l'émancipation peuvent-ils trouver à l'innovation technique, quand elle enchaîne les êtres humains à la mécanique marchande et détruit leur cadre de vie ? Ces turbulences qui affectent le vieil optimisme progressiste de l'Occident nous rappellent une vérité essentielle : la technique jamais n'exonère les humains de formuler et de mettre en œuvre le vœu éthique et politique de la liberté. Il faut qu'ils prennent le goût de la libre activité, qu'ils s'en rendent capables, qu'ils réunissent les forces nécessaires pour l'imposer à des forces adverses dont la prospérité tient justement à l'assujettissement du temps humain. Il faut qu'ils émancipent le temps.

Longtemps, l'exploitation du travail s'est opérée par la capture du travailleur ou son assujettissement personnel, comme dans l'esclavage, le servage ou l'assignation des épouses aux travaux domestiques. Sous le pouvoir du capital, elle s'exerce principalement par la cession marchande de ce que Marx a appelé la force de travail. Comme être vivant et pensant, je dispose

d'un potentiel d'activité que je puis exercer de façon autonome, mais également vendre à quelqu'un qui trouve intérêt à s'en rendre maître. Quand l'employeur m'achète ce potentiel moyennant salaire, il s'agit d'une marchandise encore virtuelle et qui va s'inscrire dans la réalité sous forme de travail.

Toute richesse marchande provient du travail. Tout travail se réalise dans le temps. Le temps de travail devient ainsi la mesure de toute richesse marchande. Ce qu'achète le capital sur un marché du travail désormais mondialisé, ce n'est pas d'abord du travail, c'est cette marchandise magique qui permet le profit : notre force de travail, notre potentiel d'activité. Une fois qu'il en a fait l'achat, le capital a un intérêt évident à utiliser au mieux ce potentiel qu'il a fait sien. D'abord quantitativement. À l'échelle planétaire, toujours davantage d'humains rendus disponibles à l'enrôlement dans le salariat. À l'échelle de chaque existence, toujours davantage de temps rendu disponible au travail salarié. Cette boulimie a pour médicament la résistance de ceux, plus nombreux qu'on le croit, qui refusent de s'enrôler dans l'armée salariale : paysans attachés à leur terre et désireux de n'aller pas grossir le rang des victimes de l'exode rural, aborigènes et indiens qui veulent préserver leur mode de vie, jeunes qualifiés qui voient dans l'intérim ou le *free lance* une manière d'éviter de subir le pouvoir patronal. L'autre pharmacopée est bien sûr la résistance organisée des travailleurs, qui imposent des lois et des conventions limitant le temps de travail : âge de la scolarité obligatoire, âge de la retraite, temps de travail hebdomadaire, jours fériés, congés payés. Mais c'est réversible. En France, on remet des enfants de quatorze ans sur le marché du travail et on abolit certaines fêtes millénaires comme le repos du septième jour ou le lundi de Pentecôte. Aucun canton du temps libéré n'est en sécurité face à la fringale du marché.

L'emprise capitaliste sur le temps humain n'est pas seulement quantitative. Le rêve du capital, c'est d'acheter au salarié un pur potentiel d'activité afin de pouvoir le mettre en œuvre à sa guise avec le maximum de souplesse, une pure virtualité. Il sera toujours impossible d'y parvenir, parce que la travailleuse ou le travailleur sont des personnes avec des qualités, des histoires, des tempéraments, des compétences et des limites qui leur sont propres. Et aussi parce que les conditions techniques du procès de production imposeront longtemps encore des compétences particulières. Même commercialisé sous la forme virtuelle d'un simple potentiel d'activité, notre temps reste lourdement individualisé. Et il est impossible de l'aliéner tout à fait. L'amitié qui naît dans la société d'un bureau ou d'un atelier excède le contrat de travail. La joie de faire et de se sentir utile traverse aussi l'activité vendue. L'enclos défini par le contrat de travail permet parfois qu'on y épanouisse sa personnalité. Le pouvoir patronal n'est pas contre par principe. Des amitiés de bureau, pourquoi pas, tant qu'elles n'entravent pas la flexibilité du personnel. Il sait même *manager* ces rigidités et les retourner en sa faveur. Mais le rêve du capital, sa tension fondatrice reste de trouver sur le marché du temps vide, mobile, flexible, du temps-réceptif afin de le remplir selon ses seuls critères. Un aspirant salarié déclare : « Ma mère est malade. Elle n'en a plus pour longtemps et je ne peux pas m'éloigner du quartier. » Du point de vue du capital, son temps trop plein, trop lourd le disqualifie par rapport à l'orphelin sans attache ou à l'affamé prêt à tout. Vider le temps. Laisser vider son temps. Une multiplicité de dispositifs ont pour mission d'effectuer la vidange : flexibilité, précarité, mobilité, contrats de travail sans garantie de durée, objectifs personnels négociés sous la contrainte, rémunération aux résultats, etc.

À cela s'ajoute désormais un embrigadement des subjectivités qui s'apparente en bien des endroits à du lavage de cerveau. Il faut endosser subjectivement les objectifs de l'entreprise. Non pas ses objectifs qualitatifs d'usage, par exemple construire un bel immeuble où les futurs habitants vivront bien. Ses objectifs quantitatifs de rendement, auxquels tout est subordonné. De nombreuses inventions sociales du pouvoir capitaliste contribuent à ça : culture d'entreprise, intéressement, éducation aux techniques d'auto-évaluation vénale... Il ne suffit pas que le salarié soit vide, disponible, virtuellement mobilisable, il faut encore qu'il soit créatif dans l'actualisation de

cette virtualité au service de ses maîtres. Le modèle du salarié exploité, c'est désormais ce héros qui, l'œil fixé sur la courbe de profits faits pour d'autres, repousse les limites du possible dans le dépassement perpétuel et la réinvention permanente de soi. Bariolage du salarié vidangé en génie romantique. Nouvelles cohortes abasourdies conduites à se travestir en Don Quichotte du *Dow Jones* et en Marco Polo de la mobilité salariale... Le capitalisme contemporain réinvente le plus efficace des knouts : le trafic des identités personnelles, la manipulation narcissique au service du rendement, le gouvernement par l'image de soi. Et pour les récalcitrants, le placard ou la porte.

Ordonner le travail du salarié au critère du rendement n'est pas nouveau. Mais il est nouveau d'en faire sa règle morale et sa passion obligée. Il est également nouveau que les entreprises non-capitalistes – entreprises publiques, administrations, mutuelles, collectivités – se conforment aussi étroitement et sans nécessité à ces fonctionnements. Le capital financiarisé d'aujourd'hui se sent assez fort pour rappeler à tous et sans façon qu'il ne leur a acheté ni leur utilité sociale, ni leurs motivations éthiques, mais un potentiel d'activité, une marchandise virtuelle à concrétiser au mieux des intérêts des actionnaires. Et il faut pour cela briser la tendance atavique du salarié à réinvestir sans cesse son temps et son activité de contenus concrets et singuliers. Par force ou par séduction, avec ou sans concours, il faut le conduire à cette « insoutenable légèreté de l'être » qui permet de s'approcher du rêve capitaliste, un temps humain vidé de tout son poids.

Dans ses dernières, évolutions, l'assujettissement de l'activité prend des formes nouvelles qui peuvent être lues comme une recombinaison des rapports de production, une sorte de reféodalisation des relations humaines. Selon une des nouvelles idéologies du capitalisme de maturité, le travailleur ne serait plus figuré sous le statut ancien de salarié, mais comme un individu naturellement libre d'entreprendre, un investisseur placé dans la concurrence des capitaux, une entreprise unipersonnelle. Dans cette compétition, le travailleur se présente avec comme seul « capital » son corps nu et éventuellement ses compétences techniques, d'autres avec plusieurs millions de dollars de chiffre d'affaires, mais tous seraient des entreprises libres d'entreprendre et de commercer dans un marché de libre concurrence. À la subordination directe du salarié se substitue un rapport de vassalisation entrepreneurial. Le contrat de travail disparaît au profit d'un contrat d'allégeance. M. Teixeira est une entreprise de terrassement à lui tout seul, qui fournit un service à l'entreprise Bouygues, son unique client, en venant creuser des trous dans le chantier mis en œuvre par icelui. La Teixeira corp. et la SA Bouygues sont deux acteurs égaux, sauf que si Bouygues choisit demain la Guichard Ltd. à la place de la Teixeira corp., il est bien possible que la Teixeira Corp. cesse provisoirement ses activités, raison pour laquelle la Teixeira Corp. est bien contente de creuser des trous dans le chantier de la SA Bouygues, payé non pas à l'heure comme un salarié, mais à la tâche, comme un prestataire de service. Entre la SA Bouygues et la Teixeira Corp. qui travaille pour elle, la férule n'est plus directe. Ce n'est plus le pouvoir disciplinaire du patron qui règne sur les ateliers, mais le libre jeu de la concurrence qui opère miraculeusement la domestication du prestataire. Il y a bien là quelque chose qui ressemble au dépassement du salariat. Il y a bien ce mot de liberté posé sur le fonctionnement de la libre-entreprise-unipersonnelle, mais c'est pour tomber dans une aliénation pire encore. Ce qui est transformé en marchandise, ce n'est plus le seul temps de travail, c'est l'existence même de l'être humain. Soit comme capital. D'ailleurs on voit réapparaître aussi l'esclavage pur et simple, aux marges pour l'instant, dans certains ateliers clandestins ou avec certaines formes de prostitution forcée. Soit comme marchandise.

Ce cauchemar dessine en creux ce qu'est, dans son contenu concret, l'émancipation de l'activité humaine, ses liens profonds avec des intuitions longtemps portées par le mouvement populaire. Il nous rappelle que la liberté sans l'égale liberté est un mensonge qui peut parfois faire regretter la subordination. Il nous fait toucher du doigt la nécessité de penser l'émancipation de l'activité en

même temps que la démarchandisation de la personne : je ne suis pas une entreprise, mon potentiel d'activité n'est pas une marchandise, ma personne, mon corps ne sont pas un capital, ma vie n'est pas destinée à la vente. Il nous convainc que la liberté ne va pas sans solidarité : non pas la concurrence de tous contre tous et au bout du compte la loi du plus fort, mais la libre association de Teixeira et de Guichard pour être forts ensemble face à Bouygues et demain peut-être sans lui.

Alors, il est possible de lire dans l'histoire du temps humain des raisons de s'engager dans son émancipation vraie.

Durant des millénaires et dans un grand nombre de sociétés, l'activité humaine a été répartie par les puissants selon deux modes opposés. Une petite classe de privilégiés se consacrait à plein temps au développement des aspects cognitifs et symboliques de la civilisation, aux délices du luxe et de l'art, à la pensée et à la science, aux vertiges de la toute puissance qu'autorisent les cruautés de la guerre et de la répression, à l'exercice du pouvoir, aux plaisirs. Pour ceux-là, travailler, c'était déchoir. Et en effet, ils avaient devant eux, sous leur autorité, l'affreux spectacle du travail, un mot né du latin *tripalium*, instrument de torture aux trois pals : la servitude, la peine et l'abrutissement. Assujettis à cette classe de privilégiés, les autres en effet trimaient et eux aussi à plein temps.

Le capitalisme naquit en Occident d'une classe besogneuse, la bourgeoisie, qui, en renversant le pouvoir des anciens maîtres, ajouta à sa besogne les hautes tâches qu'ils s'étaient réservées et que les travailleurs, bourgeois compris, nommaient oisiveté. Le travail cessa d'être représenté comme une déchéance. Il devint une valeur. Mais tout s'y mélangeait. Le patron, harassé d'occupations, désignait cet engagement libre, souvent gratifiant et qui concourait d'évidence à sa prospérité sous la même appellation doloriste que celle employée pour désigner les travaux de force effectués par son manœuvre, sous ordres et contre un salaire suffisant à peine à survivre. Le mot travail était partagé, mélangé, mystifié, mais les trois pals restaient globalement réservés aux mêmes, qui d'ailleurs ne s'y méprenaient pas et se faisaient aisément reconnaître (parfois craindre) en s'attribuant l'exclusivité de la dénomination de travailleurs.

Dès ses premiers textes et ses premiers programmes, le mouvement ouvrier, qui se plaça sous la double invocation du communisme et du socialisme, mit donc au premier rang de ses objectifs la diminution du temps de travail contraint et prit comme horizon l'abolition du salariat. Ses réussites ont été spectaculaires. Dans les pays industrialisés, elles ont véritablement transformé l'existence du grand nombre. Grâce à l'action syndicale et politique des salariés, des gains de productivité ont pu être consacrés à la diminution du temps de travail au lieu d'être engloutis dans les profits du capital. L'élargissement du temps libre s'est accompagné d'inventions sociales hautement civilisées qui solidarisent en profondeur la société. C'est par exemple, en France, le cas de l'école obligatoire et gratuite durant le temps de l'enfance, de l'assurance sociale contre le chômage, de la retraite par répartition ou des congés payés. Les circuits capitalistes ont ainsi perdu l'usage de flux d'argent considérables. Une part importante du temps humain a cessé d'être utilisable pour la valorisation du capital. Le temps libéré a changé de signification. Naguère consacré à la récupération des forces et comme satellisé par le temps de travail contraint, il est désormais suffisant pour que les salariés puissent le consacrer aux loisirs et à la libre activité. De nouvelles pratiques apparaissent. On voit des jeunes retourner les effets de l'emploi précaire et organiser leur projet de vie en donnant un contenu positif aux périodes intermédiaires entre deux contrats de travail. Certains secteurs de la paysannerie se détournent du productivisme pour soigner en même temps la qualité de la vie et l'écologie de la planète. Le temps partiel choisi se développe, notamment dans les classes moyennes, quand les revenus sont suffisants pour en vivre. Une part importante du temps libéré s'investit dans la vie associative, la culture, les arts, la vie affective.

Ces premiers espaces partagés de libre activité et de temps gratuit, même fragiles, en recul parfois, menacés, dessinent la possibilité d'un changement radical de la civilisation.

La question des libertés politiques et de la démocratie est directement concernée. Le partage actuel du temps libre et du temps sous contrainte réserve de fait les fonctions de gouvernement à des politiciens professionnels disposant seuls du temps et des moyens financiers nécessaires pour se consacrer aux joutes électorales. Le grand nombre est ainsi conduit à se décharger de ses responsabilités civiques sur une petite oligarchie d'aspirants gouvernants. Le goût du pouvoir et les habitudes contractées dans son exercice finissent alors par apparaître comme des compétences indispensables au bon fonctionnement de la cité.

L'émancipation ne se fixe pas de bornes dans la libération du temps humain. L'idée d'une érosion continue du salariat et de toute forme d'activité contrainte lui convient tout à fait. Elle s'appuie sur d'importantes avancées qui permettent d'ores et déjà d'expérimenter les bienfaits de la libre activité. Elle ne craint pas l'explosion de la productivité du travail qui bouleverse de nombreuses tâches et qui conserve d'immenses perspectives au niveau planétaire du fait du sous-développement imposé aux pays du Sud. Mais elle s'oppose à la conduite capitaliste de l'économie qui use de ces progrès pour accumuler sans fin les marchandises et les capitaux sans bénéfice pour la liberté du plus grand nombre. Elle travaille à enrayer cette mécanique absurde afin de métamorphoser ces avancées techniques en temps libéré. Les trente-cinq heures, sont mieux que les trente-neuf ou les quarante-huit, mais elles ne sont pas la fin de l'histoire. Face à la propagande capitaliste qui dénigre la libre activité en l'assimilant à la paresse ou en lui déniait efficacité et sérieux, les partisans de l'émancipation impulsent un nouveau rapport culturel des êtres humains à leur temps de vie et à l'activité qu'ils y déploient. Ils agissent pour placer la libre activité en axe de nos existences et pour remettre à leur place, périphérique et toujours moins nombreuses, les heures que nous sommes contraints de vendre pour pouvoir faire notre marché. Ils méprisent et combattent tous les dispositifs qui conduisent à évaluer monétairement notre temps, notre potentiel d'activité et finalement notre personne, à en faire commerce en bloc ou par morceaux, comme salarié, comme « prestataire » ou comme esclave. Ils trouvent très raisonnable et très bénéfique de reconnaître à notre existence un caractère inaliénable non pas de temps en temps, mais toujours.

## **2/ La frontière entre le libre accès aux biens et leur accaparement par certains**

La lumière du soleil, mais aussi l'éclairage public, sont offerts à la libre jouissance de chacun. Pas les biens qui sont d'accès marchand. Pour obtenir une marchandise, il faut la payer, donc avoir de l'argent. L'État, le droit, la police, les prisons protègent cette forme privée d'appropriation. La frontière qui protège les biens placés sous le contrôle de la propriété privée est une des mieux gardées. Mais elle n'est pas fixe.

Dans toutes les civilisations, certains biens ont été déclarés communs. À Rome, l'air, l'eau courante ou les rivages de la mer sont *res communes*. Durant ce que l'Europe nomme son Moyen-Âge, la pensée chrétienne distingue le domaine divin qui contient les choses que Dieu destine au libre usage des humains et le domaine humain où une possession privative n'est pas impensable, quoiqu'elle ne soit pas forcément souhaitable. Au XVIIIe siècle, Rousseau peut encore clamer que « la terre n'est à personne et les fruits sont à tous ». En France, au début du

XXème siècle, l'idée que le domaine public puisse être la propriété de l'Etat fait figure de stimulante provocation, puisqu'il est généralement admis qu'il est à l'usage de tous, n'appartient à personne et que l'Etat n'en est que le gardien. Hors du monde occidental, de très nombreuses civilisations considèrent comme une insanité la possession privée du sol terrestre, de ce qu'il contient, de l'eau et de nombreux autres biens.

Le capitalisme triomphe grâce à l'appropriation de ces biens communs par les puissances publiques et privées. D'abord la terre. Toute la terre : terres vaines et vagues, biens communaux, mais aussi terres conquises par la force des expéditions coloniales, mines d'or du Pérou ou puits de pétrole d'Angola. Puis tous les biens publics accaparés par les administrations étatiques à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Les idées aussi, au chausse-pied, grâce à la baroque invention de la « propriété intellectuelle ». Depuis, par le biais de formes inédites d'appropriation collectives, les fonds marins, les eaux courantes, les biens culturels, pourquoi pas la lune. Et maintenant l'information, le langage, les organes du corps humain.

Mais ce mouvement n'est jamais complètement victorieux. Il lui reste toujours des territoires à soumettre. Et sans cesse, des espaces conquis font sécession. Entre le champ libre et la zone occupée, la frontière reste meuble.

Certains rapports que les humains entretiennent entre eux ou avec leur environnement ont été tenus jusqu'ici hors de la marchandisation. C'est le cas, dans une certaine mesure, pour les liens d'amitié, la passion amoureuse, l'amour parental, pour certaines formes d'échanges intellectuels ou artistiques, pour certaines institutions universitaires, pour l'accès aux bords de mer ou aux forêts domaniales... Le sentiment que les espaces naturels inexplorés – espace interplanétaire, fonds marins, Antarctique – n'appartiennent à personne est toujours vif et limite leur dépeçage par les intérêts privés ou les stratégies étatiques. Dans ces champs, des résistances se font jour, opposant des freins sérieux à l'hégémonie du capital et proposant des langages alternatifs à celui de l'échange marchand. Ces mouvements contribuent ainsi à rendre pensables des rapports humains qui ne se réduisent pas à leur valeur vénale. Ils permettent en outre de concevoir que certains biens soient laissés à la libre disposition de tous sans autre fin que d'y accéder et d'en user. Cette expérience nous apprend que l'extension de la propriété sur le monde est un phénomène récent et contingent. L'histoire l'a fait. Une autre histoire peut le défaire. C'est en outre un phénomène incomplet, inachevé, qui ne cesse de rencontrer des résistances, des contestations. Le dernier mot n'a pas encore été dit.

Aussi, quand nous observons la façon dont les humains jouissent des biens qu'ils désirent ou au contraire en sont privés, nous discernons une première frontière activement travaillée par l'émancipation : la frontière entre les biens dont l'accès et l'usage sont également libres pour tous et ceux qui sont enclos par des mécanismes qui les réservent à certains et les refusent à d'autres, mécanismes dont le marché est aujourd'hui la modalité la plus répandue.

Aujourd'hui, pour une grande part, l'accès aux biens qui sont communément jugés nécessaires à l'existence est soumis à la mécanique du marché. Il est contraint par la taille du porte-monnaie ou le niveau du compte en banque. Ceux qui s'affranchissent de cette contrainte sont arrêtés par la police et mis en prison.

La répartition de l'argent est elle-même placée dans une large mesure sous la loi capitaliste qui tend à rémunérer toujours plus le capital et à réduire d'autant la part affectée à ceux qui travaillent. Cette loi et les inégalités qu'elle provoque se traduisent par des désordres d'une violente absurdité. Ainsi, l'humanité produit davantage de nourriture qu'il n'en faut, mais l'organisation sociale est incapable d'empêcher la disette et parfois la famine qui frappent des

centaines de millions de ses membres. Engoncées dans les limites trop étroites que leur fixent les formes capitalistes de la propriété, les industries pharmaceutiques et les services de santé mettent à l'écart de la prévention et des soins une partie de la population humaine victimes d'infections transmissibles, faisant ainsi planer une menace sur tous, y compris les privilégiés. Partout, le capitalisme et les forces politiques qui le soutiennent s'emploient activement à bloquer la solidarisation réelle et positive des moyens et des savoirs alors même que cette solidarisation est seule capable de vaincre des maux de cette nature.

En face et dans toutes les sphères de l'activité humaine, des forces tendent à se libérer de la vieille malédiction qui réserve les bienfaits de la civilisation à une minorité de privilégiés, condamnant la majorité à regarder la vitrine. Un sentiment assez largement partagé veut que dans notre siècle, une existence digne et paisible nécessite un accès libre et égal à des biens comme les soins médicaux, l'instruction, la culture, l'eau, l'électricité, le logement, les transports publics, l'information, etc. Il arrive que les forces qui portent ces espérances parviennent à retirer d'importants gisements de richesses à l'appétit du capital pour les consacrer en direct à la satisfaction des besoins sociaux. De puissants systèmes d'économie solidaires comme la sécurité sociale ont montré leur efficacité. Enlevé au circuit de valorisation du capital, affecté à la satisfaction solidaire d'un besoin humain, l'argent ne perd pas son efficacité. L'expérience nous montre qu'au contraire, il peut la multiplier. Les amis de l'émancipation y lisent l'amorce d'organisations sociales capables de répartir au profit du grand nombre l'accès de nombreux biens que les civilisations contemporaines ont rendus nécessaires à l'existence et dont la possession par chacun apparaît progressivement comme un droit.

Ces expérimentations très probantes font surgir de nouveaux problèmes de gestion. Quand le marché tient seul la pharmacie, la répartition entre ceux qui meurent devant la vitrine et les acheteurs de médicament s'opère sans autre administration qu'une bonne police apte à dissuader le malade impécunieux de s'emparer des remèdes. Mais lorsqu'une collectivité s'engage dans la gratuité des médicaments, elle ne peut plus compter sur l'auto-administration du marché. Cette difficulté ne fait pas reculer les partisans de l'émancipation. Ils savent que le système solidaire de la sécurité sociale à la française est beaucoup moins dispendieux et beaucoup plus humain que là où la place du marché reste prépondérante comme aux Etats-Unis ou dans bien des pays pauvres. Mais ils craignent aussi la captation de ces systèmes solidaires par les pouvoirs administratifs, parce qu'elle se traduit toujours par un détournement de solidarité au profit de la simple reproduction de ces structures et souvent par des errements de gestion. Les systèmes d'économie solidaire gagnent évidemment à être gérés sous le contrôle comptable et politique des individus ou des collectifs qui en sont la raison d'être.

Parmi les différentes formes de répartition qui facilitent l'accès de tous aux biens socialement nécessaires, l'émancipation privilégie le principe de la gratuité. La gratuité a connu et connaît des perspectives importantes du fait que les sociétés humaines ont atteint une capacité productive suffisante pour proposer certains biens à tous et à suffisance. Elle ouvre sur un rapport aux richesses produites par l'activité humaine fonctionnant selon le vieux principe communiste : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ». Elle s'appuie sur le sentiment que l'accès à certains biens devient, quand la civilisation se développe, un droit constitutif de la condition humaine. Les principales gratuités socialement construites font émerger pour le grand nombre des évidences nouvelles qui s'opposent à celles produites par le marché : mon temps, ma santé, mon éducation sont sans prix... Mettant riches et pauvres sur un pied d'égalité, elles solidarisent l'ensemble de la société. Pas d'assistés, mais des citoyens égaux en droit sur les bancs de l'école gratuite. Ces gratuités renvoient les individus à leur capacité à jouir des biens proposés et les incitent à cultiver cette capacité. Elles constituent des points d'appui puissamment intériorisés dans l'affrontement entre la domination capitaliste et le mouvement d'émancipation.



La gratuité n'est pas la panacée. Beaucoup de biens produits par l'activité humaine prendront encore longtemps la forme de marchandises. Mais l'expérience permet de discerner les champs propices à l'institution de gratuités bénéfiques, les conditions qui facilitent leur mise en œuvre, ainsi que les voies nombreuses par lesquelles on peut avancer pour les faire efficacement fonctionner.

Certains biens comme l'eau, l'air pur, la couche d'ozone, le langage ou la singularité de chaque civilisation sont des conditions de survie pour l'humanité toute entière. L'usage et parfois l'existence même de ces biens sont menacés par leur enrôlement dans la danse du profit capitaliste et par les formes productiviste et consumériste de développement, qu'elles soient de type capitaliste ou soviétique. L'émancipation conduit soit à en faire des biens communs dont la gestion collective permet d'offrir à tous les services gratuits qu'il procure, soit à les rendre tout à fait inappropriables en les sanctuarisant.

Les partisans de l'émancipation pensent en effet que certains biens ne sont faits pour être possédés d'aucune manière, ni individuellement, ni collectivement. Ce devrait être le cas par exemple pour les idées ou le langage qui n'existent vraiment et ne prospèrent que dans l'échange libre et gratuit.

Ce devrait être le cas dans l'exploration de l'espace et de nos planètes voisines. Aller planter le drapeau d'un État sur la lune est une manifestation puérile de narcissisme nationaliste. Aller y planter le drapeau de l'ONU pour en faire un bien commun de l'humanité est une manifestation puérile de narcissisme humaniste. Le narcissisme humaniste est certainement préférable à la gloriole nationaliste, mais tout de même, on peut s'imaginer autrement qu'en personnages de jeu vidéo. Une humanité, même réunie, qui aurait la modestie de ne pas étendre à d'autres astres les rapports de domination dont souffre la Terre marquerait tranquillement son unité avec un univers plein de mystère.

Il existe aussi des biens produits par le travail humain qui échappent aux règles marchandes de répartition. Des mutualisations à l'échelle de sociétés entières ont permis d'avancer vers la satisfaction solidaire de besoins essentiels. C'est en France le cas de l'assurance maladie pour ce qui concerne l'accès aux soins. L'universelle nécessité de prendre en charge la longue éducation des petits humains a conduit certaines communautés à se doter de systèmes collectifs garantissant l'accès gratuit et généralisé aux biens éducatifs essentiels grâce à des financements plus ou moins solidaires et en tout cas non capitalistes. C'est en France le cas de l'école gratuite et de nombreux services publics assurés par des collectivités locales.

Ces gratuités ou semi-gratuités, même relativement jeunes, sont généralement considérées comme des éléments constitutifs de la vie sociale. Elles sont aimées, défendues quand on les attaque. Certes, elles ont un coût, et l'obnubilation marchande conduit certains à privilégier leur lien à l'univers de l'argent sur leur capacité à proposer le libre accès à des biens essentiels. Il ne faudrait plus dire « gratuité » au risque de dévaloriser ces dispositifs, comme si nous étions incapables d'évaluer quoi que ce soit autrement que sur l'échelle des prix. Pour dire *gratuit*, les anglo-saxons utilisent le mot *free*. Libre. Ils indiquent ainsi, en toute clarté, et le caractère émancipateur de la gratuité, et le point où elle s'exerce, en aval du bien gratuitement dispensé, dans le moment où il est gratuitement répandu. Il est vrai que certaines gratuités ont un coût : en France, le budget de la sécurité sociale dépasse celui de l'État et l'Éducation nationale constitue le chapitre le plus lourd des dépenses publiques. Cependant, ce coût est assumé de telle manière que l'accès à ces biens soit, du fait de la gratuité, rendu plus ou moins libre. La gratuité, la *free nature* des biens proposés n'est pas abolie par les liens pécuniaires qu'ils entretiennent

avec l'économie. Au contraire, elle met en marche un moteur à imaginer des dispositifs économiques de mutualisation qui libèrent une part considérable de la richesse produite des contraintes et des distorsions imposées par la valorisation du capital.

Ces avancées historiques dans l'accès solidaire à des biens utiles sont parfois fondées sur des conceptions restreintes de l'individu et de la solidarité. Tout en agissant activement pour prendre ou reprendre la maîtrise directe des secteurs qui lui échappent, le pouvoir capitaliste sait aussi les enrôler pour ses intérêts. L'école publique et gratuite à la française est une innovation politique que la grande bourgeoisie républicaine a promue et qu'elle s'est efforcée de contrôler parce qu'elle y voyait aussi un moyen de sa prospérité. Mais ces innovations sociales contribuent néanmoins à la mutualisation des richesses. Elles mettent de la liberté et de l'égalité dans l'accès aux biens. Le mouvement d'émancipation s'y reconnaît, les défend et s'appuie sur l'expérience ainsi accumulée pour aller plus loin.

Avec le surgissement des nouvelles technologies de l'information, l'histoire immédiatement contemporaine ouvre sur des perspectives inouïes de partage et de mutualisation. Internet met désormais à notre disposition un outil qui permet le partage universel des connaissances et d'une part importante de la culture. Mais l'appropriation privative de ces technologies par une oligarchie techno-capitaliste est également à l'œuvre. De fait, nous assistons un peu hébétés à un phénomène inédit à une telle échelle : la création artificielle de la rareté sur des biens dont la circulation universelle peut être assurée pour un coût marginal et ce dans le seul but de permettre l'enrichissement fabuleux d'une minorité d'accapareurs.

Cet effort de verrouillage se paye d'un durcissement et d'une extension particulièrement abusive des formes capitalistes de propriété, du gel d'avancées technologiques utiles et d'un flicage généralisé des relations humaines. Du fait de l'importance du champ que recouvrent ces enjeux et en raison de leur féconde ouverture sur de nouvelles formes de partage, les amis de l'émancipation se reconnaissent avec jubilation dans les assauts multiformes des utilisateurs d'internet contre les barrages imaginés pour bloquer le flux. Ils agissent pour la gratuité et la liberté d'accès au maximum possible de contenus informationnels. Ils travaillent à mettre en œuvre des modes de rémunération de l'innovation culturelle qui n'entravent pas ces libertés nouvelles. Ils s'opposent aux formes de propriété intellectuelle qui permettent la confiscation des productions de l'esprit au profit du capital.

### **3/ La frontière entre la libre jouissance et l'aliénation marchande**

L'émancipation n'a pas pour seul effet de construire autant que possible l'égalité de tous dans l'accès à certaines richesses nécessaires à une existence agréable et d'estomper ainsi, pour un avantage partagé, les immenses privilèges que les formes capitalistes du marché confèrent à une minorité de possédants. En même temps, elle libère notre rapport au monde de l'aliénation marchande qui fait oublier la saveur des choses et pousse à ne considérer que leur prix, plaçant

l'imaginaire social sous l'emprise de la frénésie accumulative du capital.

Avant d'être une marchandise, une pomme est un fruit. Son utilité pour les êtres humains ne consiste pas d'abord dans sa capacité à remplir la bourse de certains et à en mettre d'autres au travail, mais dans la jouissance qu'on éprouve à la déguster. Évaluer la valeur de toute chose en argent et considérer la prospérité comme une accumulation de richesse marchande est une maladie que la domination capitaliste a presque universellement répandue. Dans la forme financière qu'ils ont prise ces dernières décennies, les pouvoirs économiques capitalistes ont porté à un niveau jamais atteint le divorce entre l'usage des biens à disposition des humains et leur fonction dans le processus de valorisation du capital. Le critère de l'augmentation du taux de profit règne désormais sur une part prédominante de la production et de la distribution des richesses. Il se subordonne de façon brutale les usages propres de ces biens et les enrôle abusivement dans ses mécanismes de domination. Toute chose tend à être considérée d'abord pour sa capacité à faire de l'argent, plutôt que pour son utilité concrète. Nous vivons dans une société où des centaines de millions d'entre nous ne mangent pas à leur faim. Mais lorsque que les pommes ou toutes denrées alimentaires sont considérées d'abord pour leur valeur marchande, alors il devient logique de les stocker ou même de les détruire si c'est un moyen de maintenir les cours. Le mouvement d'émancipation cherche à organiser la société et son rapport aux richesses produites de telle sorte que la logique des pommes soit d'abord de nourrir les humains ou quand, avant d'avoir fructifié, elles sont encore ces fleurs crémeuses rosissant sous les insistances du soleil, de les enchanter.

Parmi les biens aliénés sous forme de marchandise, il y a en premier lieu le temps humain. Acheté sous la forme d'un pur potentiel d'activité pour servir les desseins du capital ou assujéti au bon vouloir des puissants sous la fiction d'une tâche fournie par un prestataire individuel à un client qui a toutes les cartes en mains, notre temps doit accepter d'être dépossédé de lui-même, vidé, arraché à ces grandes tâches devant lesquelles nous sommes tous placés : donner de l'intensité, de la joie ou tout simplement de la sérénité à nos existences.

Détaché des aspirations propres et des particularités biographiques de chacun, il lui faut se montrer toujours plus flexible par rapport aux exigences du capital, toujours plus vide d'exigences individuelles, ramené à l'argent qu'il coûte et qu'il rapporte. Mais si l'aphorisme « le temps, c'est de l'argent » est une évidence désormais partagée, nous savons tous en même temps que sous un autre rapport notre existence est sans prix.

Les choses elles-mêmes subissent des déformations parfois monstrueuses pour pouvoir s'inscrire dans le carcan de la réalité marchande. Des firmes pharmaceutiques délaissent des médicaments performants, même quand ils dégagent des bénéfices, s'ils ne génèrent pas un taux de profit suffisant, et consacrent les moyens libérés à la mise en circulation de produits cosmétiques toujours plus sophistiqués à destination des minorités solvables. Les programmes télévisés destinés aux enfants, voire les émissions d'information sont subordonnés à leur capacité d'attraction pour le boniment publicitaire et sont utilisés comme leurres d'une pêche au « temps de cerveau disponible » qui a jeté ses lignes partout. Une violence mortelle, proprement inhumaine, s'établit dans l'élevage des êtres sensibles que sont les animaux, et finalement se retourne contre la santé humaine en même temps qu'elle habitue les sociétés à tenir pour négligeable la souffrance infligée à d'autres êtres quand c'est pour combler les appétits de ceux qui se jugent supérieurs.

Le climat, les ressources fossiles, l'eau sont exploités et souvent viciés pour remplir des fins vénales alors que la qualité même de ces ressources est une condition de survie pour l'humanité...

Réduit au rapport de consommation, le désir humain s'appauvrit, se segmente, perd son sens. Le capitalisme de maturité n'hésite plus à arraisonner la subjectivité des personnes dans ce qu'elle a de plus intime. Quand les désirs des consommateurs ne correspondent pas à l'offre, des industries appelées par antinomie « de communication » travaillent à les modeler dans le but d'ouvrir des marchés inédits. Sous le terme euphémisé de « société de consommation », on trouve la violente intrusion des marchands dans le temple du psychisme, le viol cynique des affects, leur conformation aux lois de la production en série.

La fétichisation d'une croissance définie par le critère purement quantitatif et marchand du produit intérieur brut sert les projets du capitalisme. L'émancipation le met en cause. Elle est étrangère à des politiques qui auraient pour horizon l'accroissement sans limite de la production des biens de consommation. Le seul critère qui permet de juger vraiment les fruits de l'activité humaine est leur capacité à nous faire mieux vivre, plus librement, plus durablement, en meilleure intelligence. Les politiques qui sacralisent l'ouverture de nouveaux marchés et l'augmentation du PIB marchand comme sésame du bonheur humain ont toujours pour principaux bénéficiaires les détenteurs du capital. Nous savons désormais qu'elles portent en elles la ruine d'une planète aux ressources limitées.

Pour produire tous ses effets bénéfiques, l'option de l'émancipation a besoin d'être étayée par l'apport, essentiel, du courant écologique. L'écologie politique, dont l'influence est importante et nouvelle en Occident, nous rappelle que ni le développement de la production des marchandises, ni l'usage de l'énergie ou de l'eau, ni le soin que nous prenons de nos corps, ni même la liberté ne peuvent se penser et se vouloir comme s'ils étaient sans limite. Cette pensée de la limite ne pousse pourtant pas ceux qui la porte à entériner l'idée que l'histoire de la liberté serait fermée. L'écologie politique invite les autres courants politiques, et la collectivité tout entière, à construire de la liberté en harmonie avec les limites du possible, celles notamment que tracent les rythmes de la nature. De ce fait, elle invite l'action pour l'émancipation humaine à travailler des voies d'élargissement de la liberté qui ne ruinent pas ses conditions d'existence.

Comment et pourquoi nous approprions-nous les biens dont nous avons besoin pour construire et améliorer notre existence ? Cette question a trouvé une multitude de réponses dans l'histoire des civilisations humaines. Mais le monde occidental, qui a étendu sa domination partout sur la planète, privilégie depuis longtemps la propriété conçue comme un rapport exclusif et vénal aux choses. Le capitalisme fructifie sur cette conception brutale de l'appropriation. Il se bat farouchement pour pouvoir capturer, tordre, voire détruire comme bon lui semble les ressources de la planète et toutes réalités qu'il ramène à de simples utilités économiques. Cette entreprise soulève des résistances d'où naissent des propositions alternatives. Il existe en effet des modes d'appropriation, de propriété ou de jouissance qui ne réduisent pas les richesses à leur valeur vénale, mais prennent en compte la singularité de leur usage et n'interdisent pas systématiquement que cet usage puisse être collectif, s'il est bon qu'il le soit.

Dans les deux derniers siècles, le mouvement ouvrier avait placé la question de la propriété des moyens de production et d'échange au cœur de son engagement politique. C'était juste, parce que l'appropriation privée du capital est le moteur même de graves altérations de nos rapports aux autres et aux choses. Mais il a presque toujours confondu appropriation collective et étatisation, gestion commune et planification bureaucratique. La grande diversité possible des formes de propriété et d'usage collectifs a été réduite à un modèle unique, celui de l'économie d'Etat. L'accent était porté sur le dispositif plutôt que sur ses effets émancipateurs concrets dans la vie des gens, sur les mécanismes d'exploitation du travail plutôt que sur l'aliénation de la société à l'argent. Le passage de la propriété privée à la propriété d'Etat a souvent été considéré

comme un aboutissement d'où devait mécaniquement découler de l'émancipation. Il en est résulté un socialisme de consommation qui maintenait l'aliénation marchande dans le rapport aux richesses, avec une efficacité moindre à produire des marchandises en nombre et en qualité.

Les partisans de l'émancipation veulent remettre en chantier cette question.

Ils reconnaissent et favorisent la multiplicité des formes de propriétés collectives : entreprises nationales, services publics administrés, sociétés mutuelles, coopératives, communautés indivises, patrimoines collectifs, *open source*, propriété limitée à l'usage ou concession non vénalisable de propriétés collectives, etc. Ils n'accordent pas de vertu émancipatrice spontanée à ces formes juridiques de propriété et les subordonnent toujours au bénéfice concret qu'on peut en tirer, à une modification concrète du rapport du corps social aux biens disponibles : libre accès à certains biens, constitution d'institutions et de patrimoines dont la gestion est libérée de l'obligation de faire un profit maximum, bonnes conditions de travail et de rémunération, satisfaction non marchande des besoins, subordination de l'échange marchand à la valeur d'usage, etc. La gestion collective, démocratique et transparente des biens communs est une condition indispensable à leur efficacité émancipatrice. Elle nécessite une vraie proximité entre le besoin ressenti et la forme de propriété ou d'administration, une vraie méfiance vis-à-vis des solutions technocratiques privilégiant le bon dispositif sur l'intervention des intéressés. C'est à ces conditions que le grand nombre peut s'investir dans les rapports de force, contrôler les choix politiques, vérifier leurs effets concrets.

C'est d'abord dans les champs où le critère capitaliste du profit maximum exerce une distorsion socialement ressentie dans l'usage des richesses nécessaires à la vie, que se pose avec une urgence particulière et que peut se résoudre efficacement la question des formes de propriété des moyens de production et d'échange. On voit pointer des résistances qui vont dans cette direction autour des industries pharmaceutiques, du foncier urbain, des moyens d'information, de communication et de culture et d'autres secteurs où la tension entre la satisfaction des besoins et les limites du capitalisme est trop aiguë.

La propriété privée peut aussi être une protection efficace de l'autonomie individuelle et jouer un rôle important dans l'exercice de la liberté.

Elle permet à chacun d'élargir son existence grâce à la jouissance de biens dont l'usage est nécessairement individuel. La prospérité matérielle des individus est une voie possible de leur liberté. Le droit au logement ou à l'électricité, s'ils sortent de la pétition de principe et s'inscrivent dans le concret, constituent d'authentiques « droits de propriété » réservant la jouissance de ces biens aux individus qui en bénéficient. Car les formes d'appropriation individuelles ne se limitent pas aux étroites clôtures dans lesquelles la propriété privée à l'occidentale tendent à enfermer nos liens avec la réalité qui nous entoure. L'exemple du logiciel libre et des licences *copyleft* montre que des droits de propriété peuvent même, lorsqu'ils sont intelligemment utilisés, garantir la liberté des usages et servir de digue contre la soumission aux exclusivités marchandes. Car si la propriété est sous certaines de ses formes une garantie de la liberté, le don et la mise en commun ouvrent cette liberté sur des perspectives beaucoup plus riches que l'usage exclusif et privé des biens dont on est propriétaire.

C'est en tout cas sans aucun dommage pour le droit du grand nombre à posséder librement des biens d'usage que la propriété peut être limitée au point où elle cesse d'être personnelle pour devenir capital, c'est-à-dire arme offensive, pouvoir sur autrui et ses biens propres, mise en danger de l'autonomie de chacun, broyeuse de vie, puissance aveugle.

L'émancipation n'arrête pas son chemin devant les protections barbelées dont les actionnaires entourent ce qu'ils revendiquent comme étant leur droit de propriété sur les grandes entreprises.

Il n'y a aucune fatalité naturelle à ce que les entreprises soient placées sous le régime de biens marchands dont on userait et abuserait comme peut le faire le propriétaire individuel d'une automobile ou d'un pantalon. Ce sont des communautés humaines multiformes, des corps juridiques complexes qui réalisent des équilibres (et dans l'état capitaliste des choses instituent de graves déséquilibres) entre des intérêts très divers. Les actionnaires veulent des dividendes. Les *managers* veulent diriger. Les salariés sont soumis à la nécessité de travailler pour vivre, rêvent de s'en libérer et, dans l'attente, tâchent d'en adoucir les formes. Les consommateurs veulent de bons produits pas trop chers. Les voisins veulent préserver un environnement sain, etc. Dans cette complexion, on voit mal pourquoi l'intérêt des actionnaires pour l'accroissement du profit ou celui des *managers* pour la concentration du pouvoir hiérarchique devraient par nature surplomber celui des salariés à ce que leur activité soit le moins contrainte possible, celui des destinataires des biens à ce qu'ils puissent en retirer une authentique satisfaction, celui des voisins à ce que l'existence de telles institutions ne nuise pas à leur cadre de vie et à leur environnement. Confier la conduite des entreprises et de l'économie à des intérêts dont la figure est l'accumulation pour elle-même – toujours plus de capital accumulé, toujours plus de pouvoir concentré – n'est pas seulement une assurance pour la génération sans fin de l'arbitraire et des inégalités. C'est un détournement profond du rapport qu'entretiennent les humains aux biens dont ils désirent la jouissance, une figure infantile et mortifère de la recherche du bonheur.

À ce point, le système nous susurre et parfois nous convainc qu'il faut bien rémunérer le risque et l'inventivité. Mais s'il était vrai que la justification morale des dividendes était la juste rémunération du risque, alors les salariés qui jouent leur santé au travail et leur emploi dans chaque variation de la conjoncture économique, ou encore les voisins des usines cyniquement classées « Seveso » (du nom d'une catastrophe mortelle pour les humains et pour la nature) seraient beaucoup plus riches que les actionnaires dont le portefeuille est assez diversifié pour les rendre gagnants à tout coup et qui, en tout état de cause, ne risquent guère que leur argent. Quant à l'inventivité, l'objection mérite qu'on s'y arrête. En ce début de XXI<sup>e</sup> siècle, Bill Gates, patron de l'entreprise informatique Microsoft, est l'homme le plus riche du monde. Il ne l'a pas toujours été. Sa fortune traduit en partie la reconnaissance de son apport bien réel à la civilisation : ingéniosité technique, capacité à mettre en œuvre ses intuitions, etc. Imaginons par hypothèse d'école que l'humanité reconnaissante lui accorde pour récompense les moyens de s'offrir sans compter les repas les plus fins, les hôtels les plus confortables, les vêtements les plus luxueux, les automobiles les plus raffinées, voire les moyens d'assouvir à satiété ceux des plaisirs du sexe que l'argent est en mesure de procurer. Le débours, même conséquent, serait limité par la taille de l'estomac, le temps de loisir et l'épuisement qui suit toute jouissance, même quand c'est de l'estomac de Bill Gates et de ses capacités à jouir qu'il s'agit. La fortune de l'homme d'affaire dépassant la richesse d'États entiers, satisfaire sans limite ses besoins limités laisserait intact l'essentiel de sa fortune.

De quoi peut-on bien rêver en effet lorsqu'on est riche à ne savoir qu'en faire, sinon jouir de sa puissance ? La fortune excédentaire de Bill Gates, celle qui lui reste quand il a assouvi tous les désirs qu'on peut satisfaire en payant, se transforme alors en pur pouvoir, en moyens d'influer sur la vie des autres, de changer le monde selon son désir, ses idéaux, ses préjugés. S'il se bat bec et ongles pour conserver et pour accroître sa fortune, c'est en raison des forces immenses qu'elle met à sa disposition, forces dont il peut user à sa guise sans rendre compte à personne. Par exemple en instituant une Fondation Bill Gates dont l'objectif est d'être une sorte d'État providence mondial privé. Et même quand ce pouvoir est officiellement transformé en œuvres de bienfaisance, il reste intact, laissant au bon vouloir d'un seul des moyens supérieurs à plusieurs

décennies de programmes onusiens. Les esprits optimistes y voient le retour du despotisme éclairé. Les plus critiques y liront une forme nouvelle et particulièrement vulgaire de pastorat politique, où le pasteur n'a d'autre titre à exercer sa charge que le tas d'or qui lui a permis de la créer. Et en toute occurrence, on comprend mal en quoi l'ingéniosité technique et le génie commercial confèreraient à quiconque le droit de transformer l'humanité en troupeau de brebis, même bien soignées.

La frénésie accumulative du capital porte en elle le glissement de pouvoir qu'on voit devant nous et qui rend les autorités politiques élues si démunies face aux *mécanismes du marché*. Elle retourne contre la liberté du grand nombre les biens produits par son activité. Elle provoque l'accaparement continu des pouvoirs par des oligarchies fortunées.

Cette usurpation a pris une telle intensité et créé des déséquilibres si vertigineux qu'elle se redouble désormais d'une entreprise obsessionnelle de fortification, une inquiétante segmentation de la communauté humaine : muraille Nord-Sud, ségrégation urbaine, ghettos pour riches, barrières électrifiées, pièges à feu, caméras, zones sécurisées, etc. L'alchimie qui transforme la richesse produite par le travail en pouvoir ploutocratique est devenu l'alambic d'une violence vraiment très menaçante : la rage sécuritaire qui conduit les privilégiés à s'engager toujours davantage en faveur de pouvoirs autoritaires, violents et bellicistes, jugés seuls capables de préserver les forteresses de leur prospérité.

Toutes ces raisons donnent du poids à ceux qui tentent de retrouver le goût des pommes. L'émancipation n'a pas pour seul effet, ni comme seul objectif l'égalisation des conditions économiques. Ce n'est pas seulement pour rendre aux travailleurs le fruit et la maîtrise de leur travail qu'elle affronte la gestion capitaliste des biens utiles. C'est aussi et peut-être surtout pour inventer des liens nouveaux et respectueux entre les humains et l'univers qui les environne.

## **4/ La frontière entre le libre choix et la coercition**

Les frontières qui séparent les espaces libérés et ceux qui restent sous contrainte sont des lignes de conflit. En dernier ressort, quand toutes les autres façons d'en faire admettre la légitimité se sont montrées insuffisantes, c'est par la violence qu'en est assurée la protection. La police arrête les voleurs qui ne respectent pas les règles de la propriété privée telles que les lois les ont établies. Elle réprime la protestation populaire quand elle est jugée illégale ou dangereuse pour l'ordre public. L'institution militaire menace d'un feu mortel la remise en cause des États et des empires. Ces usages de la violence sont vécus de façon très ambivalente par le grand nombre. Pour autant qu'on pense indépassable ou même abouti le partage entre la contrainte et la liberté, des actions coercitives peuvent apparaître comme une sauvegarde. Aucune société n'évitera jamais que la vie des passants puisse être menacée par la pulsion ou l'intention criminelle d'un quidam. Toute personne ainsi mise en danger sera soulagée de se savoir sous la protection armée des agents de police. Il faut aussi parfois des policiers pour faire respecter le droit du travail ou une législation antiraciste. Mais chaque fois que ces forces coercitives semblent barrer un chemin de liberté possible, beaucoup les ressentent comme une pénible entrave. Les Africains ne trouvent pas spontanément normal que les déplacements soient aisés du Nord au Sud et lourdement policarisés dans l'autre sens. Les jeunes désargentés des banlieues périphériques, quand des bataillons armés contrôlent leurs allées et venues vers le centre ville, n'y lisent

généralement pas une mesure protectrice. En Iran, l'Etat va jusqu'à punir de mort par lapidation des femmes adultères. On comprend que le *dépérissement* de ces appareils répressifs puisse paraître à un certain nombre de celles qui les subissent non pas comme un danger pour la bonne tenue de la société, mais comme une protection bienfaisante.

De nos jours, l'exercice de la coercition reste placé pour l'essentiel sous l'autorité et la légitimité de l'État. Cette coercition constitue un verrou essentiel au maintien des pouvoirs établis et contribue à figer l'organisation sociale dans la situation où les rapports de force l'ont momentanément instituée. Le mouvement d'émancipation a toujours apporté une attention particulière, parfois exclusive, à la coercition exercée sous le couvert de l'État. Cette focalisation reposait sur une intuition juste : même lorsqu'elle sert des fins légitimes de protection, la violence brutale est la forme la plus avilissante d'exercice du pouvoir. Mais surtout, à l'examen, les dispositifs de coercition sont rarement employés pour offrir un surcroît de protection au plus grand nombre. Bien plus souvent ils servent à défendre le pouvoir de ceux qui les contrôlent à leur profit. Comme il est compliqué d'espérer se déprendre d'un maître à la fois plus fort et prêt à recourir à cette force pour rester le maître, le démantèlement des dispositifs de coercition qui n'apportent aucun surcroît de protection ou de liberté au grand nombre a toujours été, et reste, une ambition majeure du mouvement d'émancipation.

D'ailleurs, cet objectif est à notre portée, au moins partiellement. Il suffit de se tourner vers le passé pour constater que cette perspective n'est pas une vue de l'esprit, qu'elle peut s'inscrire positivement dans le concret. Les expériences historiques de disparition de dispositifs inutiles de coercition sont en effet légion et constituent de puissants stimulants pour l'imagination de qui se plaît à dessiner un monde sans domination. Ainsi, l'établissement de la liberté d'opinion a révélé l'inutilité et provoqué le rabougrissement des administrations en charge de la répression religieuse ou de la censure. L'abolition officielle des supplices, puis de la peine capitale a fait tomber en désuétude l'office des bourreaux. L'homosexualité active a longtemps été considérée comme un « fléau social » que les États se devaient de réprimer. L'abandon progressif et encore inachevé de ce contrôle d'État sur la vie affective et sexuelle a opportunément relevé les fonctionnaires de police de l'obligation de surveiller le lit des gens. On a même connu des appareils administratifs qui avaient pour seule fonction d'assurer l'exécution de politiques criminelles, par exemple, en France, le secrétariat d'Etat aux questions juives du gouvernement Vichy. Leur fin se nomme « Libération ».

Ces exemples du passé nous indiquent que bien des conduites sociales exercées sous contrainte policière et entérinées par de puissants préjugés peuvent aujourd'hui aussi et sans dommage pour la société être rendues à la liberté de chacun. Ils nous invitent à pointer les préjugés et les pratiques répressives dont on pourrait se passer sans délai. Ce travail d'inventaire est une des tâches de l'émancipation : parmi les institutions coercitives que nous subissons, combien sont vraiment nécessaires, et dans quelle mesure ? Dans quelles situations la liberté de chacun pourrait-elle se substituer efficacement à ces coercitions ? Voilà des questions émancipatrices de premier rang, très urgentes, très concrètes.

Ainsi, dans les grandes agglomérations françaises, on constate qu'une part importante de la présence policière visible est détournée des fonctions utiles de maintien de la tranquillité et de la sécurité publique, qu'elle se concentre sur des formes de répression sans intérêt s'il s'agit de rendre la vie quotidienne des gens plus paisible et plus sûre, mais très efficace pour intimider les classes populaires.

C'est le cas par exemple de la répression des déplacements. La tarification par zones des transports publics pénalise une deuxième fois les familles que la ségrégation urbaine a déjà



vouées aux périphéries malcommodes. Les jeunes surtout ne l'acceptent pas et souvent bougent sans payer, pourchassés par des bataillons de contrôleurs dont la mine et l'armement participent artificiellement, mais de façon malheureusement efficace, à un sentiment d'insécurité paralysant. Les services publics de transport pourraient, comme la voirie, être d'accès gratuit, au moins pour les jeunes avant qu'ils aient trouvé du travail. En certains endroits, ils le sont déjà. En plus d'assurer une meilleure égalité, une telle réforme se traduit immédiatement par un reflux bienvenu des fonctions coercitives de l'État et des inhibitions qui les entourent.

Même constat pour ce qui concerne la traque aux étrangers du Sud présumés sans-papiers. Elle justifie le harcèlement policier obsessionnel de tous ceux qui n'entrent pas dans la catégorie de « Blanc » telle qu'elle s'est forgée dans l'histoire de la domination occidentale. Elle se paye d'un déploiement de force dont la cause n'est en rien la protection des personnes et des biens, mais l'application de lois récentes faites pour éviter la réparation des déséquilibres planétaires issus du colonialisme et pour apeurer l'électorat. Ces humiliations provoquent de l'intimidation, mais aussi de la révolte qui parfois se consume en violence désordonnée, notamment chez les jeunes qui les subissent quotidiennement parce qu'ils ne sont pas « Blancs ». Elles sont caractéristiques des stratégies par lesquelles une coercition ointe de la souveraineté étatique crée artificiellement des justifications à son existence. Elles tomberaient d'elles-mêmes si s'estompaient les vertigineux déséquilibres créés par la mondialisation capitaliste et la structure impériale des pouvoirs politiques mondiaux. Sous la pression du mouvement d'émancipation, les pouvoirs publics peuvent sans attendre jouer leur propre carte en remettant sur le chantier des mesures facilitant les échanges humains à travers la frontière Nord-Sud. Pour mémoire, jusque dans les années 1980, les ressortissants maliens, sénégalais ou nigériens n'avaient pas besoin de visa pour se rendre en France. On n'a pas le souvenir que s'en soient suivies de catastrophes particulières, ni même que cette situation ait provoqué des arrivées plus nombreuses que ce que nous connaissons aujourd'hui. Sauf qu'aujourd'hui, l'émigration Sud-Nord sème les cadavres sur les plages de Malte, d'Espagne ou des Canaries.

Paradoxalement, l'Union européenne, qui porte une lourde responsabilité dans cette situation, fait la preuve, à l'intérieur de son espace, que les frontières savent se dépoliciariser et laisser place à la libre circulation. Aujourd'hui, les étudiantes espagnoles peuvent librement suivre des cours à Londres, les plombiers polonais élire le maire de Lille s'ils résident dans cette ville, les touristes français oublier leur passeport lorsqu'ils vont à Venise en voyage de noces... Ces bienfaites innovations politiques se traduisent par un retrait localisé du contrôle coercitif de nos existences par l'État. Elles impriment dans les esprits le sentiment d'un destin commun et pacifique. Elles apaisent les ressentiments dont se nourrissent les guerres et le militarisme. Elles ouvrent la voie à la libre convergence des communautés humaines au-delà même des limites du continent. Étendu, libéré d'une logique marchande qui met aujourd'hui l'Europe en concurrence avec ses voisins du Sud, la disparition des barrières frontalières rend envisageable le désarmement et la démilitarisation des sociétés humaines, c'est-à-dire le démantèlement du plus obscène et du plus menaçant des appareils de pouvoir.

C'est dans ses fonctions guerrières que tout État, même démocratique, déploie avec le maximum d'intensité son pouvoir coercitif sur les corps et son emprise sur les esprits. La guerre et sa préparation s'accompagnent toujours d'un effondrement des libertés civiles et politiques. Il arrive même que cet effondrement en soit le but. La paix est un des plus grands défis que doivent relever les collectivités humaines en quête d'émancipation. Son installation durable, comme en Europe de l'Ouest depuis deux générations, est l'argument le plus fort pour rendre politiquement crédible la perspective d'un véritable dépérissement de l'institution militaire, qui autoriserait la réallocation massive des sommes qui lui sont consacrées et consacrerait la perte de son influence dans la société et dans le gouvernement.

La tension émancipatrice travaille la frontière qui sépare des coercitions politiques anciennes (par exemple la répression des usagers impécunieux dans les transports urbains) et de nouveaux espaces potentiels de liberté (par exemple des transports publics gratuits). Elle est également aux prises avec des avancées contemporaines de la contrainte : reculs de la laïcité qui garantissait la non-immixion de la coercition étatique dans les choix spirituels de chacun, attaques contre le droit du travail et les libertés syndicales, constructions de murs matériels et institutionnels entre collectivités humaines, etc. Parmi ces évolutions adverses, le développement de ce qu'on appelle parfois « la société de contrôle » est particulièrement préoccupant.

Depuis quelques années en effet, les moyens techniques de surveillance des gouvernants sur les gouvernés ont connu un tel développement que ces contrôles changent de nature. L'identification, la localisation, la surveillance de nos faits et gestes sont désormais techniquement possibles grâce aux caméras proliférantes et miniaturisées, aux papiers d'identité biométriques, aux moyens informatiques de fichage, aux possibilités de pistage des pratiques et des habitudes de chacun que permettent Internet, la téléphonie, les cartes bancaires ou les systèmes télématiques de navigation. On peut ainsi connaître les goûts littéraires, les habitudes de déplacement, les choix idéologiques, les relations amicales ou amoureuses de qui possède une carte american express, pratique la navigation sur le web ou dispose d'une automobile connectée par GPS aux satellites militaires américains. Il paraît même que nous n'avons encore rien vu : les nanotechnologies devraient en effet démultiplier les capacités de contrôle de ceux qui savent les utiliser. Les conditions politiques et subjectives de cette explosion de la surveillance sont artificiellement créées par des stratégies impliquant ouvertement des dirigeants politiques, des puissances médiatiques, des lobbies militaro-industriels. Des manipulations médiatiques renforcent les peurs diffuses avec comme dessein de rendre acceptable, au nom de la sécurité, la surveillance généralisée des personnes. La deuxième guerre du Golfe, illégalement engagée, justifiée sur la base de mensonges et de manipulations avérées, médiatiquement relatée par des journalistes placés avec leur consentement sous l'influence du commandement militaire a sans doute marqué un tournant dans l'usage politique de ces techniques de contrôle.

Des formes nouvelles de pouvoir naissent de ces modifications techniques et politiques. Les dispositifs de coercition s'appuient de plus en plus sur la policierisation organique du corps social. Artificiellement apeuré, chacun devient potentiellement complice d'une surveillance invisible, indolore, moins directement agressive que les coups de matraque, mais infiniment plus efficace s'il s'agit de conduire le grand nombre à abdiquer sans douleur et par soi-même la condition d'homme libre. Cette évolution laisse entrevoir un possible effacement du mouvement d'émancipation, car la liberté n'est pas une essence, ni une nature. Elle peut disparaître et avec elle la frontière ici décrite, ainsi que tout espoir d'émancipation.

Ces modifications dans le système de contrôle et de répression n'excluent pas le renforcement des anciennes formes de la coercition policière ou militaire. Elles s'y articulent et les renforcent. Ainsi, lorsqu'il s'agit d'empêcher que des étrangers entrent sur le territoire national, la technique du *centre de rétention administratif*, inventée dans les colonies, perfectionnée à l'occasion de l'application des lois anti-juives durant la seconde guerre mondiale rend toujours de grands services à la police des étrangers. Lorsque la part de la jeunesse française qui a le malheur de vivre dans les ghettos de pauvres s'est sentie solidaire d'enfants pourchassés à mort par la police et humiliée par les propos ouvertement provocateurs du ministre de l'Intérieur d'alors, la réaction n'a pas été de chercher à rétablir le dialogue, mais de décréter l'état d'urgence et — dans la grande tradition gaullienne — de le prolonger sans raisons de longs mois après les événements. Aux Etats Unis, depuis la fin de l'esclavage, l'incarcération massive des jeunes afro-américains a été considérée par certains comme un moyen de régler la « question noire ». Politique efficace

puisqu'en 1995, deux millions d'entre eux se trouvaient sous tutelle pénale – prison, liberté surveillée ou liberté conditionnelle –, soit 10 % de l'ensemble des afro-américains adultes et 40 % des jeunes. Politique contagieuse depuis qu'en Europe la répression des habitants ayant des ascendances dans les anciennes colonies justifie la réclusion toujours plus importante de tous ceux que les pouvoirs trouvent profitable de présenter comme des corps étrangers. La surveillance des courriers électroniques change la donne, mais elle n'empêche pas les grands États réputés libéraux de confier à leurs polices la militarisation des questions sociales pendantes. Les services secrets des grandes puissances sont vite devenus experts dans la surveillance par ordinateurs, mais il leur arrive de torturer aussi, à l'ancienne, des « combattants ennemis » privés de tout droit et de tout recours.

La coercition s'étoffe conjointement d'une autre nouveauté de taille : l'affermage par les États de la surveillance, de la répression ou de la guerre à des puissances privées que rien ne peut empêcher, dès lors qu'elles sont armées, de jouer pour leur propre compte. Mercenaires supplétifs des guerres impériales, fichage des mauvais payeurs par les banques ou les organismes sociaux, vigiles postés devant les banques, publicités ciblées démultiplient le réseau des fonctions répressives qui s'insinuent dans l'expérience quotidienne, s'y ajustent au petit point jusqu'à paraître naturelles, jusqu'à faire de leurs *cibles* les meilleurs avocats des politiques dites de sécurité.

La société de contrôle n'est pas un fruit vénéneux de la technologie. Certes, les progrès technologiques décuplent l'efficacité des contrôleurs, mais c'est le projet de contrôler toujours plus efficacement une masse toujours plus nombreuse de comportements humains qui les fait exister et leur donne signification. La société de contrôle n'est pas non plus l'enfant du progrès, mais la mise en œuvre du projet de l'esprit de police qui structure de plus en plus et de mieux en mieux la vision du monde des oligarchies politiques et entrepreneuriales. Cet esprit a pris pour nom libéralisme. Le mot même est un abus de langage, car le soi-disant libéralisme d'aujourd'hui n'a vraiment rien de tendu vers la liberté. Il est vrai que les *libéraux* de ce libéralisme font l'apologie de l'auto-régulation de marchés libres, où la concurrence est libre. Mais ce qui constitue désormais le cœur de leur vision du monde n'a pas grand chose à voir avec la liberté humaine. On y lit plutôt l'importation des schémas, des modèles et des catégories de la biologie moderne pour penser la société. Il n'est plus question de communautés de citoyens libres, ni même de sujets qui se définiraient par leur *capacité* juridique. Il n'est pas davantage question de société civile ni a fortiori de communautés politiques formant des peuples. On compte désormais en individus et en populations. « Les populations » : vieille dénomination commune aux humains, aux mouches et aux arbres désignant dans la langue des impériaux les habitants des colonies jugées trop inertes pour être considérées comme des peuples et désormais benoîtement utilisée pour dégrader aussi les communautés humaines des métropoles occidentales. Ces *populations* ne sont plus engagées dans des projets, mais dans des systèmes dont les caractéristiques essentielles sont d'être présentés comme complexes et auto-régulés à la façon des corps vivants.

Les collectivités humaines sont décrétées systèmes quand on veut que soit crue l'articulation organique de chacun de leurs membres et de chacune leurs instances : dans toute société, il y aurait des mains vouées à exercer leur fonction de mains et organiquement dissuadées se révolter utilement contre les pieds, le cœur ou le cerveau. Ces systèmes sont dits complexes pour faire admettre que toute action volontaire des éléments du système ne peut qu'en enrayer l'efficacité globale et se retourner contre ceux qui ont voulu le modifier : la grève entreprise pour empêcher une délocalisation est réputée en accélérer l'inévitable échéance. Ces systèmes sont prétendus auto-régulés pour convaincre que leur ordre interne est le seul qui soit naturel et qu'on ne peut par conséquent y toucher sans se nuire : toute intervention politique dans leur fonctionnement provoquerait inévitablement des effets pervers négatifs qui aggraverait la

pathologie du corps social.

Le monde que dessine cette idéologie n'est plus fait d'êtres humains plus ou moins libres et plus ou moins responsables d'un destin qu'ils auraient été en mesure d'imaginer plus ou moins collectivement. Il n'y a que les flux internes du cheptel, qu'il convient d'optimiser afin de conserver et d'augmenter le troupeau. La gestion des ressources humaines remplace toute action collective prétendant définir ses objectifs par elle-même. Évidemment, mais c'est tu, les gestionnaires de flux ne se pensent pas comme faisant partie du troupeau. Ces bons pasteurs se donnent pour mission d'en assurer la sécurité, la tranquillité, la santé, la productivité — *la vie*. Faire en sorte que les brebis vivent longtemps, calmement, efficacement. C'est cela que certains auteurs nomment *bio-pouvoir*.

Dans un tel monde, il n'y a plus d'espace commun où échanger et confronter intérêts et opinions, plus de place publique où traiter ensemble des affaires communes, plus de lieux où s'inventer un imaginaire politique et social commun. Seule reste la compétence technique à gérer des flux de population, d'informations, de marchandises et de numéraire. Dans une telle vision du monde, il n'y a de réalités que quantifiables, et de rationalités que comptables. Dans une telle vision du monde, le problème des gouvernants n'est plus de soumettre les gouvernés à leur volonté, il est de connaître à fond leur comportement, de prévoir et d'anticiper leurs actions afin d'éviter qu'elles perturbent l'auto-régulation des flux. Le gouvernement se fait gouvernance. Les sondages et l'audimat prennent le pas sur la délibération publique.

Les domaines de la vie sociale où le bio-pouvoir est d'abord apparu avec le plus d'évidence sont la santé publique et la sécurité routière. Naguère, on soignait les malades et on arrêtait les chauffards. Sous le bio-pouvoir, on gère le « capital santé » des biens portants, y compris sans leur consentement, voire même contre leur volonté, parfois en criminalisant les comportements jugés malsains. Récemment, un automobiliste français renverse un piéton qui traversait pourtant sur un passage protégé, mais la Cour de cassation retient la responsabilité du piéton renversé au motif que son alcootest est positif. Traverser la rue en ayant bu un peu trop et sans avoir fait de mal à personne peut donc désormais constituer une faute en soi.

Désormais, on sauve des vies virtuelles qui n'ont d'existence que statistique — la différence supputée entre le nombre d'accidentés de l'année et celui de l'an prochain, le nombre de morts virtuels cancérisés par leurs voisins fumeurs — au prix d'une surveillance toujours plus fine des comportements de chacun, de la transformation de notre *environnement* (encore un concept biologique) en bio-système normalisé dans lequel l'idée même de liberté n'a plus aucun sens.

L'émancipation ne l'accepte pas. Elle résiste à la peur qui soumet les esprits à la société de contrôle comme aux évidences instillées par le bio-pouvoir. Elle se reconnaît dans les innombrables foyers de résistance qui cherchent à affronter, contourner, ignorer les formes anciennes ou nouvelles de la coercition. Il y a de l'émancipation quand des syndicalistes de compagnies d'électricité détournent les systèmes modernes d'information pour prévenir les coupures de courant frappant des familles en difficulté. Il y a de l'émancipation quand des informaticiens qui sont aussi des artistes lancent des jeux perturbateurs contre l'envahissement publicitaire ou la cyber-surveillance. Il y a de l'émancipation chaque fois qu'une personne ou qu'un groupe a le courage d'accueillir et parfois de cacher, des enfants traqués jusque dans leurs écoles parce qu'ils sont sans papier, malgré des lois de plus en plus répressives contre les manifestations de solidarité. Il y a de l'émancipation dans la foison des causes grandes où petites qui usent des nouvelles façons de communiquer pour donner l'alerte quand une expulsion locative se prépare, pour déjouer le pouvoir des médias dominants, pour construire des utopies concrètes où s'expérimente de l'autonomie. Il y a de l'émancipation, de la liberté, de la jubilation

aussi, chaque fois qu'une faille permet de mettre du sable dans la mécanique. Il manque encore que les actions multiformes contre les avatars contemporains de la coercition participent explicitement à construire la résurgence politique du désir de liberté. C'est une des grandes tâches contemporaine de l'émancipation.

La question de la coercition oblige à poser celle plus large de la contrainte. Toute vie en société implique des contraintes individuelles et collectives. On a vu que certaines sont inutiles et que leur suppression s'est révélée possible, épanouissante, appréciée, durable. D'autres sont nécessaires parce qu'on ne peut pas faire sans, parce qu'on ne sait pas comment faire sans ou parce qu'on ne sait pas encore qu'on pourra un jour faire sans. Ces contraintes seront-elles imposées à l'individu de l'extérieur, par les autres, par des moyens coercitifs, par la force des choses ? Vont-elles revêtir la signification d'un destin cruel, auquel il convient de se résigner et de se soumettre ? Ne peuvent-elles être comprises, aménagées, vécues, agies librement, parce que des individus adultes et libres sont à la fois capables d'accepter des nécessités indépassables, de les investir de significations émancipatrices, de les prendre en charge à travers des institutions librement imaginées pour ça ?

Imaginer des sociétés d'où toute coercition serait bannie est un exercice spirituel salutaire. Il permet d'aiguiser la créativité sociale, audace rafraîchissante dans un monde si soumis aux évidences dominantes. Il permet surtout de pointer les contraintes étatiques inutiles et de travailler à les dissoudre. Mais croire qu'il est possible d'abolir ces contraintes du jour au lendemain, ou même au terme d'un processus historique révolutionnaire relativement bref est un enfantillage. Il est utile et fécond de rêver à une société sans contrainte. Il est utile et fécond de discerner aussi les contraintes momentanément ou même définitivement indépassables, car c'est la seule voie pour s'organiser néanmoins de la manière la moins aliénante possible et de telle sorte que ces contraintes soient le plus périssables possible.

La nécessité naturelle nous contraint, par exemple, à nous alimenter tous les jours. Mais avec l'invention de la gastronomie et pour peu que le temps ou l'argent disponibles nous le permettent (autre champ d'émancipation !), nous sommes capables de transformer cette contrainte biologique en fête quotidienne où se partagent la créativité et la diversité du génie humain, l'alcool des plaisirs mutuels, l'amitié joyeuse.

La nécessité sociale nous oblige, par exemple, à travailler. Le plus souvent, nous travaillons pour un autre, et pour que cet autre qui est déjà plus riche que nous s'enrichisse encore. Bien sûr, l'exploitation et l'aliénation n'épuisent pas la signification de notre travail. Même soumis à la contrainte du taux de profit et à la hiérarchie patronale, il n'est pas impossible au bottier d'éprouver de la fierté à fabriquer des bottes. Même obligé de travailler trop vite, trop longtemps et pour trop peu d'argent, il peut se lier d'amitié avec le bottier qui travaille à côté de lui. Et c'est grâce à cette expérience de l'inaliénable liberté tapie au cœur du temps contraint que l'esprit libre du travailleur s'autorise également à imaginer ce que pourrait être la fabrication de bottes si elle n'était soumise ni à la loi du profit, ni à celle de la hiérarchie patronale. C'est dans le même mouvement qu'il se permet parfois d'observer qu'une entreprise, c'est avant tout un collectif de travailleurs qui connaissent leur métier, des hommes et des femmes sans doute mieux placés que quiconque pour organiser efficacement le travail, en le libérant des contraintes inutiles que font peser sur lui, de l'extérieur, la soif d'argent des actionnaires et la volonté de pouvoirs des *managers*. La fabrication des bottes porte aussi de l'émancipation possible. Émancipation des contraintes internes à la production : formes à imaginer, secrets de fabrication, inventions astucieuses. Émancipation des contraintes imposées de l'extérieur par la domination d'oligarchies diverses qui introduisent dans l'organisation du travail des logiques sans rapport avec la qualité des bottes ou l'intérêt du bottier pour sa tâche.

La plus belle et la plus féconde des contraintes auxquelles il nous est impossible d'échapper, c'est le caractère social de l'existence humaine, êtres humains mâles et femelles, chacun naissant du ventre d'une autre, chacun construisant son humanité par transmission, chacun apportant ses mots et ses gestes à la construction du sens commun. C'est pourquoi, pour les amis de l'émancipation, le dépérissement de la coercition et l'autonomie qui s'y substitue ne se mesurent pas à des formules individualistes abstraites – je fais ce que je veux – mais par un élargissement concret d'une liberté humaine nécessairement inscrite dans un dessein collectif. Ce n'est pas non plus le « je me donne à moi-même ma propre loi » de la tradition républicaine. Il ne suffit que le peuple (ou ses représentants) fassent la loi pour que le principe de l'autonomie politique soit réalisé. Il est bien possible d'être aliéné à des institutions auxquelles on a pourtant donné son consentement. Pour aller vers l'autonomie, il faut que la loi que je me donne produise concrètement des espaces non contraints ouverts à la libre activité, et que je l'aie voulu pour la liberté qu'elle me donne.

L'autonomie consiste à refuser de s'aliéner aux décisions que d'autres prennent pour soi, non pas à refuser l'autre. Elle nécessite d'imaginer ensemble, de produire ensemble, de créer ensemble et de faire ensemble des choix. Dans l'action libre, l'autonomie des autres n'est pas une limite, elle est un appel à être autonomes ensemble. Il nous faut articuler nos autonomies pour les élargir, pour tirer de notre indépassable dépendance les uns par rapport aux autres un surcroît de liberté. Contrairement à ce qu'on dit partout, ma liberté ne s'arrête pas là où commence celle des autres. Comme l'écrit Cornelius Castoriadis, philosophe ingénieux : « Ma liberté *commence* là où commence celle des autres ».

## **5/ La frontière entre la libre association et l'aliénation à des pouvoirs hétéronomes**

Il existe une frontière entre la liberté et la coercition. Il en existe une autre, qui touche au fonctionnement même de l'organisation politique, frontière entre les pouvoirs politiques ou administratifs hétéronomes qui organisent la société du dessus et ce qui a souvent été présenté comme le but même de l'émancipation en matière de vie collective, c'est-à-dire la libre association, la conduite autonome de la politique par les collectivités concernées.

Dès qu'une collectivité se forme, et l'être humain vit en collectivité, elle se trouve dans la nécessité de s'organiser, d'établir des règles de vie commune pour que la communauté ainsi constituée puisse vivre en paix, puis d'acquérir des savoirs et des savoir-faire distincts pour pouvoir fonctionner dans toute la richesse de sa complexité. Il y a là une contrainte dont le bon usage met au défi l'imagination émancipatrice. Ainsi, partout où des êtres humains se regroupent en agglomérations pour se loger et travailler, il leur faut organiser la possibilité de se déplacer facilement, garantir la sécurité des biens et des personnes, nourrir les petits humains, les envoyer à l'école durant plusieurs années pour qu'ils deviennent à leur tour capables de vivre et travailler par eux mêmes, etc. Ces activités exigent des connaissances, des compétences, une expérience, une disponibilité, des règles. On ne peut pas « faire n'importe quoi ». Il est impossible que chacun soit à la fois chauffeur de bus, îlotier, cuisinier scolaire et professeur de chimie, vain de croire que la conjonction spontanée des désirs et des appétits qui nous habitent s'harmoniseront

comme par magie avec ceux de nos voisins.

De façon dominante, la réponse que nos sociétés d'aujourd'hui donnent à ce défi porte le nom d'*administration*. Pour traiter efficacement cette nécessité, il est fait appel à des corps spécialisés, à la régie intercommunale des transports publics, à la police, au service municipal de restauration scolaire, au centre des impôts. Ces organes, c'est-à-dire concrètement les agents qui les font vivre, se voient déléguer par une autorité supérieure le pouvoir de nous transporter, de nous protéger, de nourrir nos enfants, de les éduquer ou de réunir l'argent nécessaire au fonctionnement des services et administrations publics.

Le premier principe du fonctionnement administratif est la délégation de pouvoir. Le maire de la ville délègue du pouvoir au directeur général des services qui en délègue à la directrice des affaires culturelles, qui en délègue au régisseur du théâtre municipal, etc. Le principe de la délégation de pouvoir implique un autre : la hiérarchisation des délégués. Le maire est le supérieur du directeur général des services qui commande à la directrice de la culture qui se fait obéir du régisseur général de la salle municipale, etc. Dans une bureaucratie, le pouvoir ne peut venir que d'en haut. C'est toujours l'organe supérieur qui habilite l'organe inférieur, définit les prérogatives qu'il lui délègue et hors desquels son action serait illégale, contrôle l'exercice de ces prérogatives, nomme les agents en charge de cet exercice et surtout détient le pouvoir de leur donner des ordres ou de décider à leur place – ce qu'on appelle le pouvoir hiérarchique. Le terme de délégation de pouvoir est parfois employé dans un autre sens, qui désigne l'acte de l'élection par lequel le peuple est invité à choisir des représentants pour assurer la direction des organes étatiques. La deuxième partie de ce texte analyse longuement les relations entre l'émancipation politique et le gouvernement représentatif.

La délégation hiérarchique du pouvoir ancre comme naturellement dans les esprits l'idée que pour être efficacement assurée, la direction de la société doit être confiée aux supérieurs, qui seront réputés compétents, c'est-à-dire exercée par d'autres que la collectivité des intéressés. Ce mécanisme nous habitue à penser que dans une collectivité bien organisée, la subordination aux chefs est la façon normale de faire et qu'on ne saurait s'autoriser à agir en dehors de prérogatives hiérarchiquement définies. Il contribue à la création de vastes bureaucraties qui installent durablement au pouvoir des oligarchies de technocrates aussi puissantes que diversifiées.

Construire des alternatives aux formes administrées et hiérarchisées d'organisation de l'activité humaine est une tâche essentielle du mouvement d'émancipation. Elle prend une importance particulière dans le champ des pouvoirs publics, sur lesquels s'exerce habituellement l'action politique. C'est pourquoi ce chapitre s'y intéresse tout particulièrement. Mais elle ne s'y limite pas. Dans des pays toujours plus nombreux, le salariat devient la condition du plus grand nombre. Et le salariat, ce n'est pas seulement, comme le dit la tradition marxiste, une forme d'exploitation du travail, c'est aussi un type d'organisation fondé la subordination hiérarchique. Les groupes privés fonctionnent donc, de ce point de vue, à peu près selon les mêmes règles que les bureaucraties publiques. Ces pouvoirs hétéronomes et hiérarchisés, qu'ils soient publics ou privés, doivent être soumis à l'évaluation, à la critique et chaque fois que possible conduit vers leur dépérissement.

Malgré l'hégémonie des mécanismes de délégation de pouvoir, nous expérimentons tous les jours, dans tous les domaines de la vie, les mérites d'un autre type de fonctionnement, celui de la libre association. Dans de très nombreuses situations, des collectivités humaines trouvent à se tenir et à organiser certaines fonctions de la vie commune sans la béquille de la délégation de pouvoir, sans la manie de la hiérarchie. Ce type de fonctionnement, qui caractérise un large pan

de la vie associative et de l'économie sociale, est souvent limité, et ne produit ses effets libérateurs que de façon très partielle. Il suffit toutefois à donner goût à l'abolition des hiérarchies et à l'exercice autonome des responsabilités collectives qui nous incombent. Nous l'avons tous déjà éprouvé, la *libre association* n'est pas seulement une utopie lointaine. Elle existe sous nos yeux et de façon foisonnante. Nous avons tous, à l'occasion de la création d'un groupe de musique, d'une amicale de locataires, d'une bourse d'échanges non monétaires, dans l'organisation d'activités sportives ou dans certaines formes d'action humanitaire fait la féconde expérience d'activités collectives dégagées des impératifs d'accumulation de richesse ou de pouvoir. À la différence de l'administration, cette façon de s'organiser et de rendre des services ne rend pas nécessaire la classification de tous les acteurs sur une échelle rigide qui conduit forcément du « supérieur » à « l'inférieur ». Elle conserve, dans l'action même, le goût inimitable de la liberté partagée par lequel on fait ce qu'on fait pour le faire, parce qu'on en ressent l'envie ou le besoin et que ça nous plaît. Elle grandit chacun en lui permettant d'échapper à l'infantilisation inhérente au système hiérarchique et d'être, tant que faire se peut, co-acteur et co-responsable de sa vie.

Dans la libre association, des sentiments politiques aussi importants que le respect, la confiance mutuelle et l'amitié peuvent prospérer, alors qu'il faut beaucoup d'imagination et de naïveté à l'administré pour s'imaginer l'ami de ceux qui l'administrent. Dans la libre association, les objectifs poursuivis sont accomplis en rapport direct avec le surcroît de liberté et de bien-être qu'ils procurent concrètement. Dans l'administration, ils sont trop souvent remis à la routine et à l'habitude. Or la soumission est la sœur de l'habitude.

Si modestes soient-elles, les expériences concrètes de libre association sollicitent notre imagination politique. Très souvent, les formes libres et associatives d'organisation sociale sont représentées comme subalternes, surplombées par celles qui bénéficient du sacre étatique. Ainsi, la directrice de la culture d'une municipalité, fonction dont l'activité principale est généralement la programmation des spectacles, des films et des expositions, considérera spontanément ses choix comme plus légitimes que ceux effectués par une association accomplissant des tâches analogues sans autre mandat que son désir d'agir. Rien pourtant n'empêche par principe que l'une et l'autre le fassent avec une compétence égale. L'une et l'autre disposent d'ailleurs de l'autonomie de fait qui caractérise ces missions, même quand elles se recommandent de la délégation hiérarchique des pouvoirs. On peut donc imaginer qu'elles s'accordent sans que l'une supplante l'autre.

Ces situations aident à penser des évolutions institutionnelles qui ouvriraient sans attendre l'horizon de la libre association. Elles montrent qu'on ne gagne rien à se laisser éblouir par le prestige de l'État, qu'au contraire, des fonctions organisatrices assurées sous le couvert de pouvoirs publics et d'autres par la vertu de la libre association peuvent s'articuler sans surplomb ni hiérarchie de légitimité, comme des segments qui chacun assurent honnêtement une part de la vie sociale et gagnent à trouver des jointures. De telles articulations sont déjà expérimentées. C'est par exemple le cas en France des Maisons du citoyen et de la vie associative, équipements mis à disposition des associations et des initiatives citoyennes. Ces structures, quand elles sont honnêtement conduites, *politisent* la société, non pas au sens où les associations usagères se trouveraient enrôlées dans l'idéologie de tel ou tel parti – le principe est justement l'attribution d'un droit d'usage déconnecté de toute condition d'affiliation politique –, mais parce qu'elles établissent, à côté de l'action des pouvoirs publics, quelque chose comme un droit à l'autogestion collective de segments de la vie sociale et qu'elles le font non pas en se défaussant de leurs responsabilités sur les associations, mais au contraire en leur attribuant comme *de droit* des moyens publics. Les pouvoirs publics redeviennent là des outils au service d'une collectivité adulte capable de gérer par elle-même nombre de ses besoins concrets.



Il ne faut pas oublier non plus que l'intervention des pouvoirs publics ne se porte pas spontanément en appui de la libre association contre les intérêts privés pour former comme par enchantement un pôle naturellement porté à servir l'intérêt général. L'expérience des radios qualifiées d'abord de « pirates », puis de « libres » offre une bonne illustration des potentialités que présente la libre association, mais aussi de sa difficile confrontation avec les pouvoirs étatiques et capitalistes. En 1981, après des décennies de censure et de tutelle tatillonne, l'émission de programmes radiophoniques est libérée. Les premières années de cette liberté sont euphoriques. Le paysage radiophonique connaît une incroyable profusion, d'étonnantes audaces, des aventures mémorables. Un nouvel espace naît, se développe, prospère, très largement structuré par la libre association, l'économie sociale, l'activité indépendante à but non lucratif. Ça suscite les appétits. En 1984, la publicité est introduite sur ces ondes. Avec elle la logique de rentabilité et les méthodes de *managers*. Les groupes privés intéressés à la conduite des médias, parmi lesquels les inévitables marchands d'armes, observent de près le phénomène, rachètent les stations, normalisent les émissions. La même année, le pouvoir de gauche refuse d'attribuer une licence d'exploitation à une des radios les plus libres et les plus populaires du moment. Un mouvement spontané de protestation le fait reculer. Mais cette résistance a un train de retard : le problème n'est déjà plus la tutelle étatique, mais celle des groupes privés. La radio libre et populaire est rachetée. Elle se transforme en radio commerciale. En 1986, le retour de la droite aux commandes de l'État permet d'institutionnaliser la situation nouvelle. La radio sera désormais un produit commercial normalisé, artificiellement constitué en marché libre par l'Etat, au profit des quelques acteurs économiques qui se partagent les parts les plus vitaminées du rôti. Pour que la liberté subsiste, il ne suffisait pas d'écarter la censure étatique, il fallait encore la protéger des impératifs de la publicité et garantir les moyens d'un libre fonctionnement associatif. L'articulation entre les secteurs de la vie qui se tiennent à l'État et ceux qui se tiennent à la libre association n'est pas seulement un objectif d'efficacité sociale. Elle est un choix politique, celui de collectivités où les pouvoirs publics sont conduits à laisser se développer le maximum de libertés collectives et à les protéger des puissances d'argent en leur allouant de droit les moyens de concourir à l'utilité publique.

Il existe aussi des fonctions techniques, par exemple la fourniture d'électricité ou le transport des voyageurs, dont l'incidence politique est évidente mais dont la réalisation pratique nécessite aujourd'hui, et sans doute pour longtemps, une administration où des compétences spécifiques hiérarchisées sont absolument requises. L'intervention souhaitable des citoyens concernés par les politiques de l'énergie ou des transports ne suffit pas à faire fonctionner les centrales électriques, ni à faire rouler les trains. Les partisans de l'émancipation font donc la part de l'administration et de la délégation de pouvoir aux compétents. Mais ils pensent que le grand nombre doit alors exercer un contrôle politique de l'administration et des compétents. Ils croient aussi qu'autant que possible, des règles doivent être prises pour élargir la sphère des compétents susceptibles d'occuper les fonctions de délibérations, de décision et d'applications des politiques énergétiques ou de transports.

L'articulation vertueuse de la libre association aux structures de délégation de pouvoir ne se fait pas toute seule. Elle suppose la porosité des missions assurées par voie administrative aux vœux du grand nombre, ce qu'on peut nommer leur *politisation* et qui suppose notamment leur contrôle politique par les citoyens. Prenons l'exemple de la police. Parce que cette administration en charge du maintien de l'ordre public est une émanation du pouvoir exécutif qui est souverain, il apparaît légitime que l'agent de police contrôle l'identité de qui il veut, c'est-à-dire très souvent celle des passants *colorés*. Réputé exercer une prérogative souveraine, il ne commet rien d'illégal en choisissant parmi les passants ceux qui lui semblent plus suspects que les autres d'être des étrangers sans papiers dès lors que les pouvoirs hiérarchiques font de la lutte contre les sans

papiers une priorité politique. Comme la situation n'est pas nouvelle, le corps des fonctionnaires de police a pris depuis plusieurs décennies l'habitude de considérer les *colorés* comme suspects. Le pli est profond, au point que même si le suffrage universel portait à la tête de la police un ministre moins prévenu contre les couleurs, il y a fort à parier que les habitudes ne changeraient que marginalement. On dira que les fonctionnaires sont juridiquement responsables de leurs actes devant les tribunaux, qu'ils sont en outre susceptibles de sanctions disciplinaires de la part de leur hiérarchie. C'est vrai et c'est très bien, mais la question est ailleurs : si tant est qu'une majorité du corps politique souhaite lutter contre l'immigration clandestine, cette lutte doit-elle pourrir la vie de millions de Français issus de l'immigration, mettre en danger des libertés fondamentales comme celle d'aller et venir tranquillement, risquer de discréditer le principe de l'égalité devant la loi, nourrir les passions politiques les plus régressives chez ceux des fonctionnaires qui sont censés nous protéger ? ». Elles ne ressortissent pas au management de l'administration, ni à l'organisation de sa discipline interne, ni même à leur légalité. Ce sont des questions pleinement politiques dont les issues n'appartiennent pas aux compétents mais aux citoyens, des questions qui doivent donc être soumises au débat, à l'évaluation et à la décision publique. Est-il impossible d'imaginer que les habitants d'un quartier donnent leur avis régulièrement sur la manière dont la police est rendue chez eux, qu'ils disposent des moyens d'être entendus, qu'éventuellement ils puissent demander la révocation de fonctionnaires dont l'action va à l'encontre de l'intérêt public ?

On discute parfois de savoir si les usagers des services publics sont des administrés ou des clients. Ce ne sont ni des administrés, ni des clients, mais des citoyens. Ou plutôt, ce sont des administrés lorsque les droits qu'ils se voient reconnaître s'arrêtent à la porte de l'autonomie politique. Ce sont des clients lorsque l'Etat se comporte comme un groupe capitaliste privé, ce qui arrive de plus en plus souvent. Mais du point de vue de l'émancipation, les citoyens ne cessent pas d'être citoyens en devenant usagers des services publics. Ils ne perdent pas le droit de demander des comptes aux administrations sur les politiques qui sont menées en leur nom et de chercher lorsque c'est possible à reconquérir des segments d'autonomie politique. Les partisans de l'émancipation préfèrent toujours la prise en charge directe, non bureaucratique, non marchande par les intéressés eux-mêmes de fonctions sociales utiles. C'est la libre association. Mais souvent la libre association ne suffit pas seule à gérer des ensembles complexes d'activités. Elle doit donc s'articuler avec la gestion administrative publique ou privée d'autres fonctions utiles. Le club de natation et l'administration de la piscine municipale ont des choses à se dire. Ces articulations doivent se construire de telle sorte que l'hétéronomie produite par la délégation de pouvoir soit limitée, contrôlée, poreuse à son remplacement par l'autonomie chaque fois que la possibilité en apparaît. Elles doivent aider à ce que les intérêts concrets de la collectivité l'emportent toujours sur ceux du corps administratif, des pouvoirs dont ils se recommandent ou des puissances économiques qui en attendent du profit. Il y a donc un lien étroit entre le développement de l'autonomie et la démocratisation des pouvoirs qui tiendront longtemps encore une place importante dans l'organisation de la collectivité. La tension émancipatrice travaille les deux : partout où les contraintes techniques le permettent, l'autogestion doit être préférée au régime administré, partout où elles sont trop fortes, l'organisation hiérarchique doit être politisée, démocratisée.

Souvent, cette politisation est aujourd'hui vécue et revendiquée sous le vocable de la démocratie participative. Les amis de l'émancipation se réjouissent de constater que la démocratie participative est en vogue. C'est le signe que beaucoup se méfient de l'Etat autoritaire et le jugent inefficace. Ils sont surtout heureux de voir en certains endroits progresser le débat et la transparence dans l'action publique. Ils notent d'ailleurs que des formes assez élaborées de citoyenneté spécialisée se développent dans le domaine de l'urbanisme, de la politique agricole ou de la santé publique, que prolifèrent les associations de défense des usagers et que ces

associations, par la qualité de leur expertise et des mobilisations qu'elles savent susciter sont souvent capables d'orienter l'action publique, de la corriger, de l'améliorer. Mais ici, plutôt que la participation, c'est l'autonomie ou la libre association qui sont visées. L'objectif de l'émancipation n'est pas la participation du grand nombre à des pouvoirs qui restent par nature hétéronomes, mais le remplacement autant que possible de la gestion administrative et hiérarchisée des activités humaines par la libre association, la suppression autant que possible des pouvoirs extérieurs qui s'imposent d'en haut au profit de l'autonomie. C'est pourquoi est utilisée la métaphore d'une frontière placée entre l'obéissance à des pouvoirs hétéronomes et la libre association. Développer la libre association, ce qui est le but, c'est déplacer la frontière, élargir la part libérée du territoire. Démocratiser les pouvoirs, c'est travailler sur la frontière elle-même, la rendre plus poreuse, moins hermétique, moins armée contre d'éventuelles avancées de l'autonomie. Les deux vont ensemble.

## **6/ La frontière entre la libre rencontre et les oppressions identitaires**

Les religions, les règles intériorisées de la coutume, les héritages culturels et idéologiques, la famille contribuent à asseoir les systèmes de pouvoir en même temps qu'ils permettent l'existence d'un espace commun entre les humains. Parmi ces coercitions, celles liées à la hiérarchisation des identités humaines prennent une place particulièrement lourde dans l'histoire des maux inutiles qui mutilent l'humanité.

Le plus grand bouleversement qu'ait connu l'histoire humaine des cinq derniers siècles est la conquête de la planète par les Etats de nations qui se sont elles-mêmes définies comme « blanches ». Cette conquête s'est justifiée, entre autres arguments, par la prétendue supériorité raciale des conquérants. Elle a puissamment structuré les représentations et le langage en même temps qu'elle continue d'engendrer un déséquilibre économique vertigineux entre le Sud dominé et le Nord dominant. Les hiérarchisations identitaires d'origine coloniale se sont ajoutées à d'autres nées dans la nuit des temps, comme la domination des hommes sur les femmes, avec la persécution de toutes les formes de vie affective et sexuelle contrevenant aux modèles patriarcaux. L'histoire religieuse a produit ses propres ferments de persécutions, tout particulièrement en terres monothéistes et notamment contre les juifs, socle d'intolérance et de haine sur lequel a pu se construire l'antisémitisme irrégulier des nazis. Pour des causes et par des processus variés, des peuples et des identités humaines se trouvent stigmatisés un peu partout dans le monde.

Les dominations identitaires ne sont pas des reliquats d'un lointain passé vouées à se détacher de la branche comme feuilles mortes en automne. Certes, elles ont une histoire autonome qui excède les temps modernes. Certes, les combattre nécessite une réflexion et des types d'action spécifiques. Mais elles s'articulent étroitement avec les contraintes qui naissent du capitalisme et composent avec elles un système de domination constitutif de la modernité. L'abaissement des Noirs dans les représentations nées de et pour la traite atlantique, de et pour la colonisation a joué un rôle direct dans l'accumulation primitive du capital comme dans la polarisation des pouvoirs et des richesses au Nord de la planète. Les effets identitaires de la colonisation

interviennent massivement dans la mise en concurrence mondialisée de la force de travail ou dans la structure des grandes agglomérations urbaines du monde occidental. Ghettos urbains, mortelles frontières ou chasse aux sans-papiers nous le rappellent jour après jour : les humiliations et la répression que connaissent les émigrés du Sud caractérisent l'histoire contemporaine et jouent un rôle majeur dans les processus contemporains d'exploitation du travail. De la même façon, la pudibonderie bourgeoise ou la pornographie libérale, formes modernes de la sexualité patriarcale, conformément puissamment nos vies affectives et nos comportements. On ne s'en libère pas sans des mises en mouvement spécifiques.

L'émancipation féminine traverse les communautés humaines où les hommes dominent les femmes, c'est-à-dire presque toutes. En perspective, elle dessine des sociétés où les distinctions de genre, ainsi que les rapports affectifs et sexuels que les humains entretiennent entre eux seraient entièrement rendus à l'autonomie des intéressés. Pourquoi le fait d'être homme ou femme peut-il être utilisé pour aggraver la concurrence sur le marché du travail ? Quel avantage la société retire-t-elle de la prédominance des mâles dans les fonctions politiques de pouvoir ? Quel intérêt y-a-t-il dans les relations familiales ou civiles à assigner à chacun une identité sexuelle normée et à hiérarchiser en fonction de cette identité les formes d'union par lesquelles les humains forment des foyers ?

À l'intérieur même de ces foyers, le mouvement de l'émancipation féminine a déjà bien écorné les divers modèles de familles patriarcales. En France, le mariage est devenu une option et ceux qui ne s'y conforment pas ne sont plus soumis à l'opprobre. L'assujettissement personnel des épouses et leur affectation au travail domestique gratuit est en recul. Les mutilations physiques ou les signes vestimentaires marquant la soumission des femmes à des normes patriarcales de la sexualité sont contestés. Peu à peu, les foyers homosexuels imposent leur place dans la communauté. Le poids des pouvoirs extérieurs sur notre vie affective et nos liens les plus proches diminue.

Le féminisme, la libération sexuelle, le démantèlement de certaines formes patriarcale de l'organisation du foyer apportent aussi des éclairages très suggestifs sur la façon dont de l'émancipation peut être concrètement mise en œuvre. Ces mouvements accordent une importance égale à la domination et à la soumission. Pour se libérer d'une oppression identitaire, il ne suffit pas de renverser la forteresse de l'opresseur, il faut aussi prendre confiance dans la liberté, lui trouver bon goût et se débarrasser des plis de la soumission. De telles évolutions rencontrent en permanence les limites concrètes de l'émancipation, nous montrant qu'elle est toujours un processus, jamais une terre promise, jamais un « lendemain qui chante ». La liberté sexuelle est limitée par le fait que certains désirs contreviennent à l'autonomie d'autrui et doivent être maintenus à l'état de fantasmes. La dissolution des rapports patriarcaux ouvre des espaces de liberté, mais elle doit s'accommoder de la construction intime du psychisme qui a pu se dérouler dans une autre temporalité. Une pensée sincèrement anti-patriarcale peut cohabiter avec des formes de désir construites dans un imaginaire patriarcal. Et quand le cas se présente, il faut bien élaborer sa vie commune en tenant compte de cette boiterie

Beaucoup de courants de l'émancipation féminine sont marqués par un vrai désintérêt pour les discours ronflants qui se payent de mots, pour les flon-flon et la gloriole institutionnelles. Bien souvent, la parole de l'émancipation féminine ne prétend pas couvrir l'universel. Elle parle pour les femmes, pour des femmes qui ne veulent plus de la domination qu'elles subissent. Elle évite de ce fait l'illusion de l'histoire unique, si profitable à la domination impériale et masculine, cette pétition d'universalité qui a lourdement pesé sur l'action du mouvement ouvrier occidental mené et dirigé non pas par l'humanité en devenir, mais par des mâles blancs vivant dans la part industrialisée de la planète. Cette illusion de centralité a gravement mutilé le mouvement

d'émancipation tel qu'il s'est développé concrètement dans les pays occidentaux. Elle l'a empêché de s'installer dans sa vraie grandeur, c'est-à-dire comme « une des » paroles émancipatrices, « un des » espaces humains intéressés à de la liberté, à des formes de liberté correspondant à ses goûts singuliers. Elle a sérieusement handicapé l'émancipation concrète de ceux qui s'y étaient engagés et les a souvent détournés de concourir par l'échange mutuel des expériences à l'émancipation des autres.

L'émancipation féminine ne parle pas pour tout le monde parce que tout le monde n'est pas femme. Ça ne l'empêche pas pour autant de faire entendre une parole sans laquelle c'est l'émancipation de tout le monde, la capacité de tout le monde à construire des communautés libres et ouvertes qui se trouvent mutilées. Ce mouvement apporte une rectification fondamentale à toute pensée émancipatrice. Il n'est pas un chapitre dans un programme émancipateur. Il est un des centres autonomes de l'émancipation humaine, entrant en débat avec d'autres centres et re-constituant tout l'équilibre de la rencontre.

Les partisans de l'émancipation se reconnaissent dans la mondialisation des relations humaines qui se nouent en même temps que s'étend la globalisation capitaliste, et souvent contre elle. Le développement des voyages, des télécommunications, d'Internet, le sentiment d'appartenir à la même planète, le désir ressenti partout de bénéficier des avancées de la civilisation ont créé une situation démographique inédite dans l'histoire humaine. À la faveur des voyages et des migrations, les amitiés, les liens familiaux, les goûts culturels et artistiques déjouent les frontières Nord Sud, au moment même où la globalisation des pouvoirs capitalistes fait de ces frontières un instrument meurtrier de gestion de la force de travail.

Certes, cette mondialisation déjà massive des relations humaines n'échappe pas aux déséquilibres symboliques et matériels qui déchirent la planète. Les déplacements internationaux ressortissent pour une grande part au tourisme, une pratique qui même décrétée équitable, est un choix de consommation globalement réservé aux habitants du Nord et où certains voient le contraire du voyage. La passion amoureuse la plus vive n'abolit pas comme par enchantement la structuration profondément racialisée de nos représentations, même quand les amoureux sont de couleur différente. En même temps que ces fils se croisent par millions et créent le désir d'autres mondes, il faut inlassablement dénouer les cent embûches posées sur nos chemins par l'histoire des dominations identitaires, reprendre jour après jour le travail de décentrement réel, concret, affectif qui seul permet de faire correctement accueil à l'altérité civilisationnelle. Mais le mouvement d'émancipation voit dans ces réalités en construction un bon levier contre l'éventualité catastrophique d'un « choc des civilisations » ou l'uniformisation d'une planète passée au broyeur de l'Empire commercial et militaire universel.

Contrairement à la globalisation coloniale et capitaliste, l'émancipation n'éprouve pas le moindre attrait pour une standardisation transnationale de la société humaine. La diversité culturelle bien sûr, mais aussi les singularités de langues, de formes symboliques, d'histoires, de paysages, d'habitudes et de règles de vie, de pratiques et de structures sociales, religieuses ou politiques doivent pouvoir continuer à donner leurs fruits inattendus, à produire pour chaque génération des composés culturels aléatoires et multifformes. Cette profusion toujours en mouvement est notre plus belle richesse. L'émancipation s'émerveille de sa variété. Elle n'ignore pas que les singularités dont elle est faite peuvent aussi se dresser les unes contre les autres mais fait le pari de leur possible coexistence. Elle se réjouit aussi quand elles s'enchevêtrent. Elle favorise tout ce qui rend plus fluide le partage et la recomposition de ce foisonnement, en premier lieu la libre circulation des humains sur leur planète.

D'anciennes puissances esclavagistes et colonialistes comme la France sont placées devant

l'urgence de dépasser leur histoire de domination, afin que tous les membres d'une société devenue multicolore puissent y trouver une place égale. L'identité française telle qu'elle se représente spontanément s'alimente principalement à deux sources : l'histoire de la République et l'histoire de l'empire colonial.

Dans nombre de réactions spontanées, on constate que pour être ressenti comme un vrai Français, un Français-correspondant-au-modèle-secret-du-vrai-français, mieux vaut être Blanc. La République colonisatrice a inventé, outre les massacres, les spoliations ou les transferts de population, les doubles statuts, les doubles collèges et les mille arguties juridiques rétablissant pour les non-blancs, les non judéo-chrétiens, les indigènes le statut de *sujets* que la Révolution avait aboli au profit de celui de *citoyen*. Aujourd'hui, l'Empire colonial n'existe plus et la discrimination juridique des descendants de colonisés est battue en brèche. C'est bien. Mais la discrimination morale et politique perdure. Elle reconduit un système où le peuple souverain des citoyens généralement blancs recommande à ses sujets de se conformer sans mot dire au modèle et de s'y *intégrer*. Symptôme manifeste de cette conformation, en dépit du fait que beaucoup de descendants de colonisés bénéficient du droit de vote et sont éligibles, à la date où ce texte est écrit et exception faite des représentants des territoires et départements d'outre-mer, aucun d'entre eux ne représente le peuple souverain au Parlement de la République française. En France, l'égalisation des conditions symboliques et politiques au profit des descendants de colonisés constitue une des frontières les plus sensibles de l'émancipation politique parce que la partie la plus populaire du peuple, stigmatisée par les phénomènes de racialisation issus du colonialisme, reste globalement exclue des représentations dans lesquelles se reconnaît le peuple souverain. La République du peuple tel qu'il est vraiment reste à construire. Cette situation est le symptôme localisé d'une inégalité généralisée des identités humaines dans l'exercice des pouvoirs et pour l'accès aux biens.

Des mouvements planétaires comme l'altermondialisme commencent à donner une voix politique aux potentialités politiques considérables qui travaillent des multitudes humaines désormais reliées. Ces évolutions de la société mettent en crise les vieilles formes d'attachement communautaires, qu'elles soient nationales, religieuses ou ethniques. Toutes les lignes derrière lesquelles se définissaient les peuples et leurs relations aux pouvoirs sont en train de bouger. Le mouvement pour l'autonomie politique du grand nombre se trouve clairement entravé par des définitions devenues trop étroites de la nationalité, de la citoyenneté et de la souveraineté populaire. Il remet en cause les cadres juridiques qui interdisent l'exercice de la citoyenneté aux habitants ne disposant pas de la nationalité du pays où ils résident. Désormais, de plus en plus de personnes vivent hors de leur territoire national. Les partisans de l'émancipation trouvent bon de faire de la politique partout où l'on se trouve et d'en établir partout le droit. Ils travaillent à ce que les libertés civiles, sociales et politiques soient garanties à tout humain là où il est. Alors que les gardes-frontières tentent de réprimer les flux de population pour les canaliser au seul profit de l'économie, l'émancipation fait entrer dans le concret de l'existence le droit inaliénable à vivre librement ses relations affectives, à s'aimer sans demander la permission, à fonder son foyer dans la liberté mutuelle, à développer de façon autonome et sans frontière ses solidarités interpersonnelles. Elle travaille à construire la liberté de bouger sur sa planète. Elle contribue aussi à créer les conditions économiques et politiques permettant de rester dans son pays en y bénéficiant de conditions de vie dignes des standards de notre époque.

L'alternative de la libre rencontre répare une segmentation de l'humanité qui se traduit par d'humiliantes discriminations. Ses perspectives ouvrent sur la constitution de forces sociales et politiques capables d'affronter avec toute la force nécessaire les puissances de domination inédites qui se sont mises en place avec la mondialisation des échanges. Travailler la frontière des oppressions identitaires conduit à contester en profondeur l'émergence et l'institution de ces

puissances de domination. L'empire du capital se traduit par la domination accrue de grands groupes occidentaux sur la production, la circulation et la distribution des biens globaux, avec pour conséquence la constitution de puissances inédites et incontrôlées qui imposent de nouvelles formes de domination, des inégalités sans précédent. On voit naître des structures bureaucratiques internationales qui, comme l'OMC (mais aussi la FIFA ou le CIO dans des champs plus limités comme la politique sportive), tendent à s'émanciper de tout contrôle démocratique et à constituer des instances bureaucratiques mondiales de plus en plus indépendantes, de plus en plus coordonnées, s'attribuant de véritables compétences juridictionnelles. Et ces organismes manifestent comme par nature une extrême porosité aux perspectives politiques du capitalisme financiarisé, ainsi qu'au dessein d'uniformisation occidentale du monde. Ils provoquent un peu partout révoltes et contestations.

L'alternative à cette mondialisation-là est-elle la perspective de l'Etat mondial, ou au moins d'une forme de pouvoir politique unique dans une société devenue planétaire ? Cette option *hétéronomiste* n'est pas ici privilégiée, même si elle peut paraître apporter un correctif politique à l'emprise croissante du pouvoir économique sur la marche du monde. Pour ceux qui s'engagent dans le dépérissement des États existants, il n'apparaît pas nécessaire d'en créer un nouveau, *a fortiori* plus gros.

Autour de l'ONU, beaucoup défendent une version plus douce parce que multipolaire d'organisation politique mondiale. L'alternative à l'empire commercial et militaire en voie de constitution à l'ombre de la puissance américaine, des firmes globales et des administrations mondiales qu'elles inspirent serait à rechercher dans une confédération d'États, nationaux ou régionaux, partageant les mêmes caractères institutionnels (respect des droits de l'homme, pluralisme politique, Etat de droit). Cette perspective d'unification du monde par le droit et les valeurs plutôt que par la puissance souveraine d'un État unique placé au service de quelques oligopoles publics ou privés porte incontestablement moins d'abus que ce qui se dessine aujourd'hui. Les partisans de l'émancipation la préfèrent sans aucun état d'âme au viol répété du droit international, dont beaucoup de grandes puissances, à commencer par les USA, sont coutumières, au contournement de toute instance démocratique par les pouvoirs politiques qu'assume en direct le capitalisme mondialisé et bien sûr à la sauvagerie terroriste d'États ou d'organisations qui s'en remettent à la force brute. Mais ils n'oublient pas pour autant qu'en définitive, ce rêve onusien s'inscrit lui aussi dans le formatage occidental du monde et qu'au bout du compte, il continue l'entreprise engagée par les nations atlantiques depuis cinq siècles. C'est dans ce mouvement accompagné d'une grande violence, et non par une pieuse conversion des barbares à la raison occidentale, que le modèle de l'Etat de droit représentatif s'est imposé à tous les groupes humains comme condition de leur inscription dans un Empire qui s'est cru assez universel pour prétendre réaliser l'histoire du monde.

Même enrobée de bonne conscience humanitaire, on voit mal comment le rêve d'une unification du monde, qu'il soit d'esprit impérial ou multipolaire, pourrait se dégager du modèle unique d'organisation sociale imposé à l'ensemble de l'humanité par le juridisme occidental et fondé sur ses piliers : la propriété, le contrat et l'Etat représentatif. Cette unification est sans doute, parmi les effets historiques de la colonisation, un des plus lourds de conséquences pour le présent, imposant à tous les groupes humains de redéfinir sans cesse leur identité individuelle et collective dans la langue des droits occidentaux. Tous les êtres humains sont devenus des sujets de droit. Tous les groupes sont devenus des États ou des éléments d'un État. Le droit et l'État à l'occidentale sont devenus les deux seuls modes concevables d'organisation politique et sociale. Notons également que les politiques dites de « développement » ou de « rattrapage », aussi généreuses puissent-elles paraître, et même quand elles sont ponctuellement bénéfiques, s'inscrivent comme spontanément dans ce mouvement d'unification occidentale du monde.

Rattraper qui ? Développer selon quel modèle ? L'incapacité de ces politiques à se définir par élaboration commune entre l'Occident et les autres, leurs fréquents dérapages et leur échec global est un signe concret des impasses dans lesquelles l'entreprise d'unification des pouvoirs, des politiques et des imaginaires sociaux place une humanité constituée de communautés aux histoires et aux civilisations toujours singulières.

Il est très significatif que le droit à ne pas se modeler sur les métropoles impériales soit aujourd'hui cantonné à la diversité culturelle. Le centre veut bien que les Indiens guaranis évoquent des dieux étonnants et s'habillent, surtout devant les touristes, d'une manière qu'il juge un peu bizarre, mais il faut surtout qu'ils parlent propriété et contrat, éventuellement qu'ils votent pour des représentants qui puissent négocier ces propriétés lorsqu'il est question de racheter leurs terres et, quand leur porte-monnaie l'autorise, qu'ils contribuent à la consommation des ménages. Même pour les partisans du « dialogue entre les civilisations », la langue commune dans laquelle se règle la conversation échappe, elle, à la « diversité culturelle ». C'est la langue du juridisme et de l'étatisme occidental, la langue d'un pouvoir impérial. Les partisans de l'émancipation veulent à tout prix échapper au « choc des civilisations ». Ils travaillent à ce qu'aucune civilisation n'impose sa langue aux autres, à ce que chacune ait la lucidité requise pour construire les conditions de véritables rencontres, dans lesquelles s'élaborent des langues communes et non encore entendues.

Bien sûr, du point de vue de l'émancipation, tous les êtres humains sont éligibles pour acquérir et exercer de nouvelles libertés, même quand ces libertés s'expriment et se constituent dans les mots du conquérant. Ainsi, on a vu les anciennes colonies retourner la grammaire du pouvoir de l'occupant pour revendiquer le *droit des peuples à disposer d'eux-mêmes*, les *libertés individuelles et collectives*, la *démocratie politique*. Le mouvement d'émancipation se reconnaît dans l'audace politique de ces retournements et leur efficacité concrète. Mais l'émancipation implique aussi le droit des pays non occidentaux et de leurs habitants à donner à leur inaliénable liberté individuelle et collective les formes qu'ils auront librement choisies. Elle subvertit l'obligation qui leur est faite d'adopter des formes dictées par le Nord, parce que compatible avec ses croyances et ses intérêts. Cette revendication n'a évidemment aucun rapport avec celle des dictateurs qui excipent de la différence culturelle pour refuser d'accorder quelque liberté que ce soit à leurs peuples. L'émancipation n'est pas engagée pour moins de liberté au nom de la diversité civilisationnelle. Elle porte un surcroît de liberté partout, et aussi un surcroît de liberté dans le choix des formes de la liberté.

Les partisans de l'émancipation forment donc le vœu politique de découpler mondialisation et uniformisation, c'est-à-dire de découpler mondialisation et occidentalisation forcée du monde. Et pour ce faire, il faut se convaincre de la singularité contingente de l'Occident et de ses catégories juridiques, admettre que l'universalité des règles et des valeurs ne se décrète pas, que tout au plus elle se réalise dans des processus de traduction politique réussis. Il faut reconnaître que les civilisations aujourd'hui dominées peuvent se dire non plus dans leurs propres termes – ceux-ci ont sans doute été irrémédiablement forcés par l'Occident – mais au moins librement, entre les bribes de ce qui reste des identités politiques non occidentales et les éléments de l'identité occidentale qui se sont définitivement incrustés dans leur histoire. La part irréductible d'occidentalisation que chaque civilisation comprend désormais doit pouvoir se fondre en hybrides inédits avec les éléments non occidentaux. L'enfant né d'un viol peut être aussi beau et vigoureux qu'un autre. Il doit être respecté à l'égal des autres. Il est comme les autres placé devant la responsabilité de se protéger de violents à venir et de s'empêcher d'en commettre.

Ces hybrides politiques, quand ils ne sont pas étouffés par le mépris occidental ou effacés par l'aveuglement étatiste, prennent parfois des formes puissamment suggestives qui ouvrent la



réflexion de tous sur les places respectives de l'État de droit, des montages bureaucratiques et de la libre association, sur leur évolution possible. Beaucoup de civilisations conservent, à côté d'États souvent vécus comme des corps étrangers, des institutions politiques non étatiques dont la simple reconnaissance écorne la mystification impériale qui cherche à faire de l'État administratif à l'occidentale la seule forme moderne et pensable d'organisation politique. Il y a là un passionnant chantier de désétatisation émancipatrice, le moyen d'ouvrir un contre-feu à l'uniformisation occidentale du monde, l'occasion d'un foisonnement d'expériences chaque fois singulières et toujours suggestives d'autonomie politique.

La *sinankuya* en vigueur dans les pays de l'aire mandingue (Afrique de l'Ouest) nous en offre un exemple probant. C'est une institution que la transmission orale fait remonter à la création du Mali classique, au début du 13<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, par Sunjata Keyita et les confréries *donsow*, associations dont la vocation politique, spirituelle et cynégétique se poursuit jusqu'à présent. Elle formalise un type particulier de relation entre des communautés ayant connu des conflits, les ayant dépassés et faisant vivre leur souvenir apaisé à travers des moqueries ironiques et de plaisantes insultes très étroitement cantonnées au champ de la parole. La fonction politique de la *sinankuya* est double : faire vivre la paix sans effacer la mémoire du conflit passé ; médiatiser par la parole les conflits présents. Si un individu ou un groupe entre en querelle avec un autre, l'intervention des *sinanku* permet que tout soit dit sans que jamais ne viennent les coups.

La *sinankuya* est une institution profondément intériorisée qui ne ressortit pas à l'État de droit. Elle est immanente au corps social. Le *sinanku* n'est pas un « représentant ». Il n'est pas élu, mais *choisi* par les hasards de la naissance. Il n'est pas supérieur aux parties en cause et pour les conflits qui le frappe, il sollicitera lui aussi l'entremise de quelqu'un qui soit le *sinanku* de son antagoniste : la roue tourne. Il n'est pas non plus un juge de paix professionnel. La médiation du *sinanku* est gratuite. Il y a dans cette institution quelque chose qui ressemble à la libre association, tempérée par l'articulation de fonctions sociales différenciées, non coercitives, communément admises et volontiers assurées. La cohabitation dans la même société d'instances politiques aussi hétérogènes que l'État de droit à l'occidentale et d'institutions autochtones comme la *sinankuya* crée des déchirures très positives dans la toile des pouvoirs étatiques. Elle relativise concrètement leur prestige et leurs prétentions à tout régler. Elle invite à penser une tout autre articulation des rapports entre pouvoirs publics et libertés publiques. Elle donne aux peuples et aux traditions politiques dominées une mission émancipatrice d'une importance majeure pour la liberté de tous.

Quand à la fin du siècle dernier, la dictature qui pesait sur le Mali est tombée, on a connu cette situation très particulière d'un pays où les principaux appareils de coercition – police et armée –, discrédités par leur exactions passées, ont quasiment cessé de fonctionner pendant près de deux ans. Durant cette étonnante période, en dépit d'un nombre limité de règlements de compte, la société a tenu, tenu sur son trésor institutionnel enterré, caverne d'Ali Baba où l'on trouve de pesantes vieilleries traditionnelles, des hiérarchies oppressives, mais aussi d'authentiques et savants moyens de vivre paisiblement la libre association. Les appels au rétablissement de l'autorité de l'État n'ont pas manqué. Les pouvoirs politiques et administratifs concernés y avaient un intérêt symbolique et matériel direct. Aux organismes et au commerce internationaux, il fallait d'urgence un interlocuteur qui parlât la langue de l'empire. Certaines fonctions comme l'école étaient en panne sans que les institutions endogènes puissent en assurer le redémarrage. Mais si l'État post-colonial si méprisé partout en Afrique dispose au Mali d'une vague et fragile crédibilité démocratique, peut-être qu'il ne le doit pas d'abord au rétablissement coercitif de ses pouvoirs régaliens, ni à la subite soumission du grand nombre à ses normes, ni même à la relative conformité démocratique des pouvoirs officiels, mais plutôt aux articulations souterraines que les

rapports de force ont su laisser vivre avec des institutions politiques autonomes.

## **7/ En deça des frontières d'émancipation, le social**

L'action pour la justice sociale est en quelque sorte la spécialité de la gauche, dans laquelle se situe le mouvement d'émancipation. En bien des situations, elle a été sa part de lumière. Sous la revendication d'une plus juste répartition des richesses, il y a une option politique qui s'alimente à notre expérience de l'histoire : les progrès de la liberté politique et de la démocratie ont toujours été intimement liés à de profonds mouvements d'égalisation des conditions, mouvements par lesquels les pauvres accédaient à des biens nouveaux dont ils étaient jusqu'ici privés. Par les forces qu'elles mobilisent et dans les mises en mouvement qu'elles provoquent, les actions pour la justice sociale portent parfois un bouleversement en profondeur des mécanismes inégalitaires d'allocation des biens. Ce bouleversement peut même déboucher sur une égalisation des conditions économiques qui est au cœur du projet d'émancipation. Il est arrivé qu'une perspective sociale conduise à des bouleversements structurels, par exemple avec l'assurance maladie et la mutualisation massive de richesses qu'elle entraîne. Il s'agit là d'une alternative à la répartition marchande, d'une vraie libération par rapport aux besoins en accès aux soins. Mais il existe également un large éventail de mesures sociales qui adoucissent la vie et les rapports sociaux sans toutefois modifier dans sa structure la machine à produire des inégalités. Ces mesures sociales, parce qu'elles font du bien au plus grand nombre, le mouvement d'émancipation les promeut et les défend.

Ce qu'on appelle communément le social est en effet constitué de dispositifs permettant d'atténuer la brutalité des injustices provoquées par le libre jeu du marché. Ses modalités sont variées : mise en place de services spécifiques pour des personnes à faibles revenus ou placées dans la nécessité (logement social, aides aux handicapés), allocation de ressources et services en faveur de ceux qui en seraient privés (RMI, allocation personnalisée au logement, primes de rentrée scolaire), dispositifs de redistribution (progressivité de l'impôt, quotient familial). Ces mesures sociales améliorent la vie quotidienne des foyers à bas revenus ou à besoins particulièrement élevés (les familles de handicapés par exemple) en réaffectant sous forme d'allocations ou d'aides diverses une part de la richesse produite. La gauche alternative, par exemple les communistes, et celle qui n'envisage pas de bouleverser le système, par exemple les socialistes, se sont régulièrement alliées pour aboutir à de telles mesures. D'ailleurs, les amis de l'émancipation sont souvent identifiés comme de farouches partisans du social. Dans l'arc des forces de gauche, ils sont en général ceux qui mettent la barre le plus haut. Dans les luttes pour davantage de justice sociale, on les voit en première ligne.

C'est normal, car ils sont ancrés dans les couches populaires de la société qui ont davantage besoin de ces mesures et leur engagement pour l'émancipation leur donne une solide expérience de l'action contre le capitalisme. C'est une bonne chose parce qu'il serait ridicule de renoncer à ces avantages réels au nom de la préparation d'une future disparition des inégalités. En politique, un bon tiens vaut mieux que deux tu l'auras. Cependant, le social, l'action pour davantage de justice sociale ne sont pas des engagements spécifiquement émancipateurs. Ce sont des options politiques auxquelles s'allient légitimement les partisans de l'alternative émancipatrice pour le mieux-être des personnes qui en bénéficient.

Il reste qu'en général, les mesures sociales se contentent d'enregistrer la pauvreté des uns et la richesse des autres, puis d'imposer une certaine redistribution qui laisse chacun dans sa position respective : les pauvres sont toujours les pauvres des riches, les riches sont toujours les riches des pauvres. Et c'est précisément pour cette raison que les mesures sociales ne sont pas des mesures politiques, qu'elles ne sont « que » sociales. Elles ne touchent pas à la constitution des forces politiques qui déterminent la nature du régime, ne répondent pas à un vœu d'émancipation, mais obéissent plutôt à un impératif moral de solidarité. La réparation partielle des injustices qu'assurent ces mesures sociales est bénéfique. Mais elles laissent en place les oligarchies dominantes. Les acteurs de l'émancipation ont du respect pour les préceptes moraux qui obligent les riches à donner aux pauvres. Ils savent combien il est difficile d'obliger les riches à donner, surtout aux pauvres. Mais le projet politique émancipateur, c'est qu'il n'y ait plus ni riches, ni pauvres, c'est la mort politique de l'oligarchie.

Une caractéristique du social, c'est qu'il ne rompt pas avec l'État, dont il est l'ombre portée. À la différence du marché, il suppose un lien de solidarité entre les individus. Néanmoins ce « lien social » leur reste extérieur. C'est le lien que crée le statut de sujets communs d'une souveraineté unique. On parle d'ailleurs fort exactement d'assujettis sociaux. Certes, le social est la face de lumière de l'État, sa part vivante et généreuse, celle qui fait qu'on se prend parfois à le chérir comme un bon protecteur et à s'en remettre à lui. Mais ce que vise l'option émancipatrice, c'est la libre association politique des membres de la collectivité et non pas un lien de solidarité manipulé par les fétiches de la souveraineté étatique.

Une autre des caractéristiques du social est qu'il ne rompt pas non plus avec le marché. Tout au contraire, il améliore l'accès des plus pauvres au marché, et leur permet de s'y intégrer. Avec le social, on ne sort pas du marché, on y entre. C'est pourquoi la fin ultime du social n'est jamais de dépasser le marché, mais toujours de l'universaliser davantage. Bien sûr, davantage d'argent disponible aide à vivre, et c'est bon, mais les aliénations propres à la « société de consommation » n'en sont pas affectées. C'est pourquoi lorsqu'un Premier Ministre socialiste français dit qu'il veut l'économie de marché sans la société de marché, on a tort de lui reprocher de se contredire. La société « sociale », c'est en effet l'économie de marché pour tous.

Le capitalisme et le marché placé sous sa domination considèrent les différences sociales entre riches et pauvres comme résultant de la nature des choses marchandes. Ils dépolitisent la répartition des richesses en la présentant comme l'effet d'un simple mécanisme du marché. Les « sociaux » politisent la répartition et convergent sur ce point avec les amis de l'émancipation. Mais ils ne touchent pas aux « mécanismes » de la production. Les amis de l'émancipation, eux, ne voient aucune raison de limiter l'intervention politique de la collectivité à tel ou tel secteur de son activité et la font porter à la fois sur la production des richesses, sur leur répartition et sur les modes de consommation. Cela ne signifie d'ailleurs pas qu'ils portent une condamnation théologique contre le marché. Il disent : le marché est une institution produite par les humains ; il n'y a aucune raison pour qu'il échappe par nature à leur volonté politique.

Pour toutes ces raisons, il est important de lever la confusion répandue entre les mesures de solidarité purement sociales et les mesures de solidarité émancipatrices. Taxer l'héritage pour financer le logement des pauvres, c'est une mesure sociale. Abolir l'héritage du capital, c'est une mesure émancipatrice, parce qu'elle enrayer la mécanique de reproduction des inégalités. Donner à tous les enfants pauvres un coup de pouce à la rentrée, c'est une mesure sociale. Garantir à tous les enfants la gratuité réelle de l'éducation primaire, c'est une mesure émancipatrice, parce qu'elle égalise les conditions pour l'ensemble de la société et ne se contente pas de compenser des injustices au profit des moins favorisés. La gratuité de la cantine scolaire pour tous est une

mesure où l'on reconnaît l'alternative émancipatrice parce qu'elle libère les moins riches et solidarise l'ensemble des enfants. Appliqué à la même cantine, le quotient familial est certes une mesure de solidarité avec les plus en difficulté, mais il segmente et stigmatise aussi. C'est mieux que l'absence de quotient familial. Mais c'est une mesure dans laquelle l'émancipation ne reconnaît pas sa patte.

Notons cependant que, sous certaines conditions, le social peut aussi contribuer vraiment à l'affaiblissement du capital et de son pouvoir, et donc jouer efficacement un rôle dans l'alternative émancipatrice. Ainsi, toute action pour l'augmentation des salaires est aussi un mouvement pour une autre répartition de la richesse entre le travail et le capital. Cette répartition bouge en fonction des rapports de force. Et quand le capital règne en direct sur une part moindre de la richesse, même s'il s'efforce de reprendre ses billes par le biais de la consommation, il en est momentanément affaibli. Les conditions de l'émancipation s'en trouvent élargies d'autant.

Un objectif social de grande importance doit être distingué des autres, parce qu'il est placé à la frontière même où finit le social et où commence l'alternative émancipatrice et parce qu'il manifeste qu'il n'y a pas étanchéité entre les deux. Cet objectif est la sécurité sociale du revenu. Ce terme recouvre l'ensemble des dispositifs à l'œuvre ou revendiqués permettant d'assurer des moyens financiers à tous, qu'on ait ou non du travail. En France, l'assurance chômage, le RMI, certaines formations professionnelles, les congés payés ou la retraite par répartition en sont des préfigurations éclatées et imparfaites. La « sécurité sociale du travail » que revendique la confédération syndicale française CGT, la « sécurité emploi formation » proposée par le PCF participent du même mouvement et permettraient de l'étendre. Ces deux propositions ont l'inconvénient de rester comme obnubilées par le temps de travail contraint, placé en axe de l'existence. Elles dessinent néanmoins la figure d'un droit nouveau, celui de tous à avoir accès non pas directement aux biens – ça, c'est la fonction de la gratuité –, mais accès au marché, à proportion du montant de l'allocation.

La sécurité sociale du revenu, que d'autres nomment revenu universel de citoyenneté, est un objectif qui aide à penser la relation du mouvement alternatif d'émancipation au marché. Il restera longtemps et peut-être toujours du marché pour une raison simple : le marché marche et beaucoup de biens produits par l'activité humaine trouvent en lui un bon instrument pour être financés et distribués. Il y a des biens, industriels notamment, qui font de bonnes marchandises. Bouger le rapport de forces pour permettre de sortir vraiment l'accès aux soins des contraintes marchandes, oui, c'est une urgence que beaucoup ressentent. Mais la gratuité des lave-linge et des automobiles n'est pas à l'ordre du jour. Peut-être même qu'on ne trouvera pas mieux que le marché, capitaliste ou non, pour gérer les biens de ce type. Faire la part du marché comme on fait la part du feu, c'est sans doute inévitable. Pour la part que le mouvement d'émancipation accorde au marché, la sécurité sociale du revenu contribue à l'égalisation des conditions et à la liberté de jouir des fruits de l'activité humaine. Elle ouvre à tous, et dans tous les moments de la vie, le plaisir qu'il y a, en effet, à faire son marché. Tout en abolissant l'indigence pécuniaire, elle permet d'éviter la triste uniformisation des marchandises qu'avait provoqué le marché socialiste dans les pays de l'aire soviétique. Même si ce n'est pas à proprement parler une mesure alternative au marché capitaliste, l'émancipation en fait son miel.

## **B – Les conditions d'une émancipation effective**

Au nom de l'alternative au capitalisme et aux maux qu'il engendre pour le plus grand nombre, le XXe siècle a vu naître des sociétés où des pouvoirs politiques issus de la tradition communiste ont tenté d'assurer une domination totale sur leurs membres. Cette dérive tyrannique hante tout projet émancipateur alternatif. Rien de crédible, ni même de souhaitable ne peut désormais invoquer une transformation sociale radicale sans une exigence primordiale : traquer méticuleusement toute trace de point de vue totalitaire dans les objectifs, dans les méthodes et dans les représentations de l'action politique.

Issu du mouvement communiste, ce texte met une insistance particulière sur cet aspect de la réflexion. Pour ceux qui se recommandent du ce courant et qui doivent impérativement accomplir ce travail s'ils veulent prendre toute leur place dans le mouvement d'émancipation et lui apporter le meilleur de leur expérience. Pour ce mouvement lui-même, qui déborde largement le communisme et qui doit éviter les écueils désastreux rencontrés par les communistes du XXe siècle.

L'alerte ne porte pas seulement sur les échecs du soviétisme. Par la force de l'histoire, tout le mouvement d'émancipation se trouve confronté aux confusions nées de la place prépondérante prise par les traditions occidentales dans la pensée politique contemporaine. Il est par ailleurs puissamment conformé par le monopole, aujourd'hui écorné mais longtemps exclusif, de la fraction masculine de l'humanité sur les pouvoirs politiques. De puissantes inspirations libératrices ont pris naissance dans ces contextes, mais se trouvent inextricablement nouées avec des visions du monde construites dans et pour des sociétés dans lesquelles la vie publique est dominée par les mâles, dans et pour des sociétés impériales. Le rationalisme et le progressisme européens, les droits de l'homme, la visée démocratique expriment d'indubitables avancées vers l'autonomie. Mais ces avancées sont aussi des instruments de l'uniformisation occidentale du monde. Leur universalisme proclamé, le droit d'ingérence qu'elles s'arrogent avec la naïve candeur du dominant touché par la grâce laissent peu de place aux processus d'universalisation foisonnants et jamais homogènes des expériences émancipatrices concrètes. Abandonnés à eux-mêmes, exonérés du récurage critique nécessaire pour qu'ils soient remis à leur place, une pente naturelle conduit ces *progrès* à conforter partout et sans malice les soubassements de l'empire. Leur puissance libératrice est comme ligotée, parfois même dévoyée par la croyance dans leur vocation à convertir l'humanité entière. Incapable d'entrer en dialogue avec d'autres mots et d'autres visions du monde, elle s'en trouve souvent désamorcée.

Les déboires du courant progressiste et occidental de la pensée émancipatrice dont nous sommes les héritiers tiennent beaucoup à l'incapacité dans lequel il s'est trouvé d'assumer sa contingence, de se saisir lui-même comme un mouvement singulier, relatif à une situation historique et géographique donnée. Cet aveuglement a considérablement entravé son aptitude à entrer vraiment en relations avec d'autres mouvements, d'autres mondes, d'autres expériences émancipatrices. Il a favorisé le dogmatisme de sa pensée et l'intolérance de ses pratiques. Cette deuxième partie du texte s'attache donc à dessiner un *modus operandi* dont l'objectif est de baliser les formes de l'action politique émancipatrice de telle sorte qu'elle ne s'effondre pas, comme on l'a vu, dans le socialisme de goulag ou la démocratie des bombes intelligentes. Si le mouvement d'émancipation ne localise pas, pour s'en débarrasser, la matrice de tels retournements, alors le vœu politique le plus crédible est sans doute celui qui nous propose de refermer les portes de l'histoire et de stationner dans son aujourd'hui libéral, impérial et techno-démocratique.

Il ne suffit donc pas d'identifier des frontières où se joue l'émancipation. Il faut en même temps

préciser les conditions dans lesquelles les mouvements qui cherchent à déplacer ces frontières rendent impossibles les retournements dans lesquels le vœu d'émancipation se transforme en son contraire. Voici cinq conditions pour l'action, cinq champs de représentation où il semble que se noue la possibilité d'une telle façon d'agir :

- L'émancipation est un libre projet.. Elle n'est pas la concrétisation d'une vérité de l'histoire humaine, mais l'expression d'un vœu politique proposé par des individus et des groupes concrets, situés dans le temps et dans l'espace.
- L'émancipation agit pour le temps présent. Elle n'est pas une longue marche vers une terre promise, mais l'élargissement et l'institution de libertés ici, maintenant, chaque fois que possible.
- L'émancipation est multiple. Elle agit sans attendre dans une grande pluralité de rapports de forces hétéroclites chaque fois que de la liberté peut être élargie, sans jamais se laisser ramener à l'unité substantielle d'un mouvement unique.
- L'émancipation est démocratique. Décidément démocratique parce que la démocratie est le régime qui présente la porosité maximum à la volonté du plus grand nombre. Radicalement démocratique pour que cette porosité soit développée jusqu'à l'autonomie.
- L'émancipation crée les conditions pour que se développe la capacité des individus et des groupes à la liberté.

## **1 – Un libre projet**

L'émancipation est d'abord l'invention d'un vœu et plus précisément l'invention d'un vœu politique. Des hommes et des femmes réunis disent ensemble : « Voici le genre de vie en société qui nous convient », et ils tentent de le faire advenir. L'émancipation n'est donc pas une théorie à mettre en application. Elle n'est pas une vérité que nous lirions, cachée dans les cieux ou dans le soubassement de l'histoire humaine, et que nous aurions à mettre à jour en interprétant les textes prophétiques des fondateurs. Les acteurs de l'émancipation ne sont ni des prêtres, ni des savants, ni les fidèles d'une religion nouvelle. Ils s'appuient plus modestement sur une évaluation qu'ils pensent raisonnable, jugeant que des expériences historiques dans lesquelles ils reconnaissent ce qu'ils nomment émancipation sont politiquement préférables à la situation présente ou à d'autres options politiques. L'émancipation n'est le fruit d'aucune nécessité historique. Chacun sait qu'un conflit nucléaire peut survenir et engloutir l'histoire humaine. Les espérances émancipatrices seraient du naufrage. Leur seule vraie justification est que nous en avons envie et que ce projet nous paraît réalisable.

Cela signifie notamment que les politiques d'émancipation ne sont pas dictées par la nature des choses ou par des raisons qui s'imposeraient à tous. L'option politique de l'émancipation est un choix que des hommes et des femmes déterminent en fonction de leur expérience, de leur pensée, de l'idée qu'ils ont de leurs intérêts, de ce qu'ils attendent de la vie en société, de leur place dans l'histoire, de leur capacité à s'imaginer autrement qu'ils sont. La légitimité de cette option n'est pas donnée d'avance. Elle est à construire politiquement et démocratiquement.

Ceux qui font un autre choix ne sont pas des gens qui se trompent. Ils ne sont pas non plus des traîtres engagés contre le bonheur de l'humanité. Tout simplement, ils veulent autre chose, par exemple une société fondée sur les valeurs traditionnelles ou sur la libre entreprise. Et ils étaient ce vœu grâce à d'autres raisons. Certains croient que le capitalisme est indépassable parce que l'homme est cynique et cupide par essence et qu'il faut faire avec, ou encore que Dieu a ordonné

à l'homme de vivre soumis et qu'il vaut mieux s'en accommoder. Il est vain d'affirmer qu'ils sont dans l'erreur. Si l'on pense que l'essence de l'homme est le monde de l'homme, il est même assez raisonnable d'affirmer que dans le capitalisme contemporain, l'homme est par essence cupide et cynique. Si l'histoire de l'humanité, c'est l'histoire du monde de l'homme, il n'est pas absurde de constater qu'il a été plus souvent soumis que libre. Mais on peut aussi constater que la cupidité et le cynisme ne sont pas les deux seules modalités de la psyché humaine, que la soumission n'est pas forcément l'horizon des rapports humains, qu'il est aussi possible, dans ce monde-ci, de faire des expériences qui permettent de construire autrement que sous forme de vœux pieux ou d'espérance eschatologique des affects généreux et désintéressés, des rapports humains émancipés et libérateurs. Bref, on peut raisonnablement vouloir une alternative émancipatrice aux dominations que nous connaissons aujourd'hui.

Le fait que le vœu d'émancipation ne soit pas pré-déterminé par une quelconque nature des choses ne signifie donc pas que ceux qui l'embrassent bricolent les idées au hasard, que leurs options naissent par caprice et que leurs théorisations sont de simples fantaisies de l'esprit. Ils savent en effet que les visions du monde sont multiples, et que dans les visions du monde des oligarchies dominantes, il n'y a pas de place pour leurs projets, parce que toute alternative à l'état des choses existant y apparaît comme une absurdité logique, un enfantillage, un danger pour l'ordre établi, une catastrophe anthropologique... Aussi éprouvent-ils le besoin de produire les représentations, de concevoir les institutions, d'inventer les mots qui rendent pensables et dicibles leurs projets. L'émancipation fait émerger des représentations morales estimables sur lesquelles s'appuie et se communique le désir de liberté. Ceux qui s'inscrivent dans cette perspective préfèrent la solidarité à l'individualisme, la générosité à la défense de la propriété, le désintéressement au calcul, la joie au ressentiment. Ils défendent ces valeurs et plaident pour elles.

Cependant, c'est le conflit politique, et non pas une quelconque vérité préexistante, qui décide de la capacité de ces valeurs à faire civilisation et à s'inscrire positivement dans la construction de l'humanité. Elles puisent dans la vie de la société et en retour l'alimentent. Il y a un intense va et vient entre la réalité sociale et ce que nous sommes. Nos idées, nos désirs, nos solidarités concrètes prennent racine dans les mouvements de cette réalité. Il y a pour les opprimés des raisons particulières à vouloir bouger leur monde. L'examen des frictions qui traversent la réalité sociale permet de les transformer en leviers utiles pour l'émancipation humaine.

C'est depuis leur expérience de la réalité sociale que le mouvement d'émancipation développe, chaque fois que nécessaire, les théorisations correspondant au champ sur lequel il agit. Ces théorisations sont toujours datées et situées. Ainsi, l'option communiste, qui a porté une grande part du mouvement alternatif des derniers siècles, est née et s'est nommée dans le monde occidental en proie à la révolution industrielle, à l'émergence d'un humanisme rationaliste et à la conquête impériale du monde. Elle s'est développée dans une classe ouvrière blanche et majoritairement masculine confrontée à l'essor du capitalisme et à une féroce exploitation. Cette situation concrète a inspiré des théorisations d'une haute qualité qui constituent un exceptionnel patrimoine de réflexion critique, mais qui portent la marque et les limites de leurs conditions de naissance. Ce corpus de pensée constitue, avec d'autres, un aliment théorique roboratif, mais il n'est pas l'identifiant de l'émancipation, parce que l'émancipation ne s'identifie pas par une théorie. L'émancipation s'identifie par des vœux politiques qui précèdent et débordent toute théorie constituée.

Pour aider à visualiser cette optique, donnons à la vie en société la figure d'un paysage immense et divers offert à notre désir de voyage. Les alternatives émancipatrices sont quelques uns des chemins qu'il est possible de tracer dans ce paysage, parce qu'on veut marcher ici, et non là, aller

dans la vallée que cache cette crête montagneuse et dont on nous a parlé en bien plutôt que dans l'épaisseur de telle forêt où dit-on règnent les bêtes féroces. La théorie des partisans de l'émancipation, c'est de penser le chemin qu'ils doivent tracer pour avancer dans les lieux qui leur plaisent. La théorie est d'une importance décisive, parce que mal pensé, puis mal tracé, le chemin peut conduire aux sables mouvants, s'interrompre devant une falaise ou s'effondrer dans un gouffre. La théorie imagine des techniques utiles pour vaincre des obstacles apparemment infranchissables, un pont sur ce torrent, des lacets au flanc de ce pic abrupt... Mais le paysage n'est ni vrai, ni faux et le chemin pas davantage. Le chemin n'est qu'un parmi d'autres chemins possibles. Dans les autres chemins possibles, il en est qui ne sont pas d'émancipation, car certains promeneurs s'accommodent de la soumission et d'autres sont animés par des buts sans rapport avec la politique. Et il en est qui sont d'émancipation sans se ressembler. Si le chemin doit en effet être raisonné par ceux qui le tracent, raisonné en tenant le plus grand compte des accidents du paysage, cela ne signifie pas que la raison naisse de ce paysage accidenté. Le chemin monte, c'est vrai, quand il rencontre une colline, mais la raison pour laquelle il monte n'est pas la colline. La raison en est que des humains veulent monter sur la colline.

S'il est utile d'insister sur cet aspect des choses, c'est par suite de ce qui s'est produit dans un mouvement communiste aux théorisations placées sous la bannière de l'émancipation humaine mais aux pratiques qui en furent souvent bien éloignées. Tel qu'il a été majoritairement porté par les esprits, le communisme s'est vécu en accoucheur d'une société nouvelle qu'il se représentait comme inscrite dans les gènes de l'histoire humaine. Porteur de cette vérité, le parti ne pouvait ni se tromper, ni nous tromper. Il avait l'athéisme parmi ses dogmes, mais fonctionnait comme une église, avec ses livres révélés, ses pontifes à la parole infaillible, ses liturgies, ses thuriféraires, sa mystique, sa foi du charbonnier, ses saints, ses inquisiteurs et ses bûchers. Du grand soir apocalyptique dont il appelait l'avènement, il attendait la parousie des lendemains qui chantent. Rien ni personne ne devait entraver la mission. Tant pis pour les victimes collatérales. L'histoire reconnaîtrait les siens.

Des remarques de même nature peuvent s'appliquer à d'autres courants qui concourent au mouvement d'émancipation. La façon par exemple dont certaines familles écologistes s'arriment aux savoirs d'experts pour y déchiffrer comme à livre ouvert ce qu'ils nous disent être la seule politique possible ressemble beaucoup, avec des conséquences jusqu'à présent beaucoup moins dramatiques, à la croyance en une prédestination de l'histoire.

Le mouvement d'émancipation n'exige de personne l'abandon de sa foi en Dieu. Il observe même qu'elle peut contribuer à tracer le chemin. Mais il est radicalement aréligieux. Il produit des théories et se rit des dogmes. Il fait des choix, mais n'impose pas de ligne. Il construit des rassemblements raisonnés, jamais des églises. Celui qui s'éloigne ou change d'avis n'est pas un apostat. Les sociaux-démocrates ne sont pas des traîtres et les libéraux ne sont pas ordures. Même s'il y a chez eux des ordures. Comme partout. Comme chez ceux qui se réclament de l'émancipation.

Ce qui provoque la confrontation entre ceux qui veulent continuer l'émancipation et d'autres qui la pensent illusoire n'est pas de l'ordre de la vérité, ni de la morale, c'est de l'ordre de la politique. La formulation, la défense et l'illustration publiques du désir d'alternative émancipatrice introduit un conflit politique avec les mouvements politiques qui formulent des vœux contraires ou différents. Ces conflits sont un élément constitutif de la démocratie, dans le sens où il n'y a de démocratie que dans et par le conflit politique. Par conflit politique, il ne faut pas seulement entendre le « débat politique » sur le modèle policé de la discussion parlementaire, ou sur son avatar dégénéré, le débat télévisuel, parce que les forces politiques en conflit posent souvent face à face des visions du monde trop incompatibles entre elles pour qu'elles soient en mesure de



dialoguer. Le mode de vie normal des sociétés complexes n'est pas seulement d'être politiquement diverses, mais d'être politiquement hétérogènes. C'est donc dans et par des conflits où se jouent la définition même de la collectivité politique et de ses règles fondatrices que se construisent sans cesse, se nouent et se dénouent, se jouent et se rejouent l'identité de ces collectivités. On ne voit pas qu'il puisse en être autrement, sauf à imaginer des groupes assez unanimes pour n'avoir pas de conflits ou assez homogènes pour donner à ces conflits des formes pré-définies et acceptées par tous, par exemple la forme d'une simple discussion. Disons même que cette perspective unanimité à la fois très peu probable et franchement inquiétante. Le prix à payer est en effet toujours l'exclusion hors de la communauté de ceux qui ne savent pas ou ne veulent pas accepter ces formes prédéfinies, ni discuter selon ces règles. Le mouvement d'émancipation ne réduit pas l'action politique à la discussion politique. Il ne s'interdit donc pas une bonne grève, une manifestation, une occupation d'usine ou d'université, le blocage d'une route, l'arrachage de plants d'OGM, le rétablissement du courant chez une vieille dame trop impécunieuse pour payer sa note d'électricité. Il ne s'interdit pas non plus d'investir une révolution populaire de son désir de liberté.

Pour autant, l'émancipation n'a pas la religion des coups de force, parce qu'elle est sans force quand elle n'emporte pas la conviction éclairée et profonde du plus grand nombre des membres de la collectivité. Le vœu politique émancipateur de ceux qui voulaient l'alternative au capitalisme s'est autodétruit chaque fois qu'ils ont cru pouvoir s'imposer à ce grand nombre par la force, au nom d'une prétendue supériorité théorique, morale, voire eschatologique. La seule force politique disponible pour faire triompher leur projet est celle du grand nombre. Pour que l'émancipation ne reste pas un vœu, il faut précisément que ce vœu se répande dans le grand nombre, qu'il s'alimente de ses pensées, qu'il y vive sa gestation. Du point de vue de l'émancipation, la démocratie comprise comme lieu où se choquent les vœux politiques antagoniques n'est pas « la meilleure des voies possibles » pour réaliser des projets émancipateurs, elle en est la modalité même.

D'ailleurs, comment espérer imposer des transformations aussi profondes, qui bouleversent à ce point nos modes de vie, nos habitudes et nos croyances sans que se constituent des rassemblements majoritaires, hégémoniques peut-être, pour opérer collectivement ces bouleversements ? Pour triompher des dominants, dont on sait combien ils sont acharnés à conserver leurs privilèges et déterminés à les défendre par tous les moyens possibles, il faut parvenir à ce que les esprits saisissent l'absurdité, l'inutile malfaisance et parfois le ridicule de leur pouvoir. On a connu, sous l'effet de mouvements populaires, des renversements conduisant des militaires à refuser de tirer sur la foule, des dictateurs à fuir précipitamment, des fortunes à s'effondrer en un soir, parce que plus personne, pas même ces militaires, ni ces dictateurs, ni ces milliardaires n'y croyaient plus. De la même façon, pour imposer durablement des structures qui garantissent l'égalisation des conditions, le libre accès à certains biens nécessaires, le démantèlement d'inutiles appareils de coercition, il faut que le plus grand nombre ait acquis la conviction collective profonde, mûrie, nourrie d'expériences pratiques répétées que de telles structures sont viables, souhaitables, bénéfiques. Construire de telles convictions est l'axe de l'action proprement politique du mouvement d'émancipation parce que c'est là d'abord que se constitue toute modification durable du rapport de force en faveur de la liberté, c'est de là que naît l'énergie et la possibilité même du mouvement.

En se libérant de la charge d'incarner la vérité de l'histoire, le vœu politique de l'émancipation s'écarte des entraves du dogmatisme. Il choisit de s'alimenter à la multitude des pratiques et des perspectives qui mettent concrètement en cause l'ordre existant. Faire en sorte que le vœu politique de l'émancipation soit partagé par le plus grand nombre implique en effet la confrontation des expériences, des informations et des arguments. Se trouve alors placé au cœur

de l'action pour la liberté le travail sur les mots, la production du langage politique de l'émancipation. Ce travail devient par lui-même un enjeu politique essentiel. Or, dans le même temps, des puissances capitalistes considérables se sont emparées des nouveaux instruments dont nous disposons pour échanger nos savoirs, nos idées et nos vœux. La conduite de l'information et des principaux moyens de communication est aujourd'hui sous la prédominance de grands groupes du capitalisme financiarisé dont l'action est structurée autour d'un double objectif : la meilleure rétribution possible des actionnaires ; la reproduction générale du système. Le déni d'intérêt général qu'implique cette logique est redoublé par le système publicitaire qui en dernier ressort assujettit à la rentabilité immédiate des annonces toute la communication diffusée par les supports gratuits que sont les chaînes de télévision les plus vues ou les grands moteurs de recherche sur internet.

Cette situation place au premier plan des conditions d'une politique émancipatrice le rétablissement de la fiabilité du débat démocratique. La Confédération helvétique, dont la constitution est sans doute aujourd'hui une des plus démocratiques de la planète, a vécu en 2006 un épisode très significatif. Une votation initiée par le parti socialiste proposait qu'une partie des énormes bénéfices réalisés par la Banque nationale suisse soit réquisitionnée pour contribuer à l'équilibre des caisses de retraite. Par sa procédure institutionnelle comme par son contenu, ce référendum d'initiative populaire présentait une occasion démocratique d'imposer la volonté du grand nombre à une redoutable puissance financière et technocratique. Le simple fait qu'il y ait aujourd'hui des États constitués de telle sorte que des initiatives de cette eau soient tout simplement possibles est un bel encouragement pour les amis de l'émancipation. Elle présuppose que les uns et les autres, les tenants des principales institutions du monde économique comme ceux qui y sont asservis puissent faire entendre leurs vœux politiques respectifs et tenter d'en convaincre le plus grand nombre. Sauf que le quasi monopole des puissances financières sur les grands médias s'est immédiatement traduit par une déferlante d'arguments et d'informations favorables à leurs thèses, tandis que la défense du vœu présenté par la gauche en était quasiment réduite aux préaux d'école et aux discussions de comptoir. 42 % des Suisses votèrent néanmoins pour la proposition socialiste. Vu sa nature et son environnement, ce n'était pas rien. 58 % adoptèrent le point de vue des banques. On ne peut préjuger de ce qu'aurait été le résultat avec des médias libres du pouvoir financier. Mais il est tout à fait certain que l'emprise de la puissance capitaliste sur le débat politique menace d'un déséquilibre mortel le savant édifice constitutionnel de la république helvétique, dénature ses plus belles innovations démocratiques et invite à reprendre le chantier pour l'approfondir.

Cet épisode est l'éclairant symptôme d'une implosion démocratique qui n'est pas une spécialité suisse. Il nous rappelle que la question des formes de propriété et de fonctionnement des médias est désormais un des enjeux primordiaux de la liberté politique. Car si les amis de l'émancipation veulent bien reconnaître que leur vœu n'est pas une vérité à laquelle chacun devrait révérence, il n'ont aucunement l'intention de se satisfaire d'une situation où seuls les vœux contraires auraient les moyens de s'adresser efficacement au grand nombre. Est-il longtemps soutenable que l'information et la diffusion des idées soient soumises à la règle totalement hétérogène de l'augmentation du taux de profit ? L'information et le débat télévisés peuvent-ils continuer à être arrimés à leur capacité d'attraction pour la publicité sans graves effets sur leur fiabilité et celle des institutions démocratiques ? La démocratie fonctionne à la liberté de penser et d'exprimer ses opinions. Ce champ ne doit-il pas être réaménagé de fond en comble sous la forme d'institutions constituées selon des règles où primeront l'égalité liberté d'expression et la simple possibilité d'une déontologie professionnelle ?

Les enjeux politiques liés à l'échange et à la confrontation des opinions passent désormais largement par internet. Le réseau mondial se trouve même placé au cœur de la crise

démocratique liée à la monopolisation de l'information et du débat par le capitalisme financiarisé. D'un côté, il ouvre un champ immense au partage autonome des opinions. De l'autre, il enfante des créatures tentaculaires dont les pouvoirs potentiels de contrôle se déploient peu à peu par la conjonction de la surveillance policière et de la propriété capitaliste des grands moteurs de recherche. En seulement huit ans d'existence, Google est devenue une puissance économique de premier ordre. L'innovation technologique qui a permis cette concentration de puissance est véritablement fascinante. Elle élargit brutalement l'accès du grand nombre à l'information, sa capacité à se constituer en collectivités concrètement reliées et finalement ses moyens d'interventions sur le monde. Elle permet aussi à Google de dresser en finesse le profil de chacun des centaines de millions d'utilisateurs, selon qu'il clique sur tel ou tel lien, à telle ou telle heure, de tel ou tel endroit. Cette entreprise privée nous assure de sa bonne foi démocratique dans la gestion des renseignements que met à sa disposition le service public universel dont elle nous donne l'avant-goût. Mais c'est la seule garantie dont nous disposons. Or depuis que Google est coté en bourse, cette pétition de principe est surplombée par une nécessité d'une toute autre nature et qui tient les commandes : assurer une rémunération concurrentielle des capitaux investis. La foi du charbonnier ne suffit pas à nous convaincre que par une prédisposition vertueuse unique en son genre, l'action Google serait conduite à refuser la valorisation commerciale d'informations qui sont à sa main. Sans parler de la tentation d'user pour son propre compte de ce formidable patrimoine inquisitorial.

On le comprend sans trop de peine, le plus sûr serait que la mutualisation planétaire de l'information ouverte par ces technologies ait pour support non les appétits du petit nombre des actionnaires, mais la mutuelle des milliards de personnes morales et physiques qui l'utilisent. Chantier pour une forme totalement inédite de collectivisation qui sollicite à nouveaux frais l'imagination juridique, politique, administrative, économique des partisans de l'émancipation. Chantier de première importance si l'on veut accélérer la constitution d'un plus grand nombre d'humains engagés dans la réouverture de l'histoire de la liberté.

Ici, l'exigence d'une forme de vie politique indissociablement liée à la confrontation des options différentes conduit à affronter sans faiblesse et jusqu'au bout les pouvoirs considérables qui ont privatisé à leur profit les principaux moyens par lesquels se transmettent les opinions et naissent les nouvelles évidences. Mais cet engagement radical ne tire aucune force de la croyance dans la supériorité « en soi » de l'émancipation. Au contraire. Pour ceux qui se voient en accoucheurs de la vérité de l'histoire, dans un mois, dans un an, si c'est écrit, on peut toujours attendre. Mais quand on lit la légitimité de l'émancipation dans le désir qu'on en a et nulle part ailleurs, alors, oui, il faut tout de suite s'attaquer aux obstacles qui concrètement empêchent de se constituer librement en plus grand nombre. Et toucher à ces obstacles-là, par exemple la concentration des médias entre les mains de formidables puissances économiques délibérément engagées contre l'émancipation, c'est porter le doute en plein cœur du système des pouvoirs.

## **2 – Ici, maintenant, chaque fois que possible**

Au nom d'un désir souvent sincère d'alternative et d'émancipation, le communisme du XXe siècle a tenté de saisir la totalité humaine dans une forme coercitive, totalitaire d'organisation, tenté d'engloutir toute autonomie individuelle dans la fiction d'une autonomie collective censée être

partagée par tous, État prolétarien, voire État du peuple tout entier exprimant sans médiation la volonté du grand nombre. Derrière cette fiction, on a tenté d'établir et parfois mis en place un pouvoir policier total et un flicage universel abolissant toute frontière entre le privé et le commun. Tous les pôles du mouvement d'émancipation sont concernés par cette aventure. Rien, en effet, ne les garantit contre des distorsions de même nature. On peut même parfois lire dans leurs théorisations et leurs pratiques les prodromes de processus analogues. Si l'on veut construire un mouvement alternatif concrètement émancipateur, il faut d'abord comprendre comment a pu fonctionner une telle affaire.

Une telle affaire a fonctionné au messianisme. La société rêvée est une société future. Elle se représente comme l'espérance et l'aboutissement providentiels d'une histoire jusque-là maudite, l'avènement d'un homme nouveau. Pour y parvenir, il faut une marche sacrificielle, un affrontement tellurique entre forces engagées pour ou contre la justice, pour ou contre la vérité, pour ou contre le bien. Le moment messianique est l'avènement de la classe sociale porteuse de ces espérances et de l'avant-garde qui la conduit. L'émancipation est l'au-delà dans lequel se dévoile la vérité même d'une humanité enténébrée par l'aliénation et l'obscurantisme.

Une telle affaire a fonctionné aux valeurs guerrières telles que les ont exaltées les sociétés impériales et patriarcales. L'avènement du monde nouveau est figuré comme un assaut. Ses vocables sont militaires : stratégie, lutte, combat, bataille, conquête, victoire ou défaite. Ses protagonistes sont des héros ou des traîtres, des planqués ou des militants. Mais contrairement à une idée répandue, la guerre ce n'est pas la continuité de la politique par d'autres moyens, c'est son désastre.

Sous cette configuration, le rassemblement se fait dans une ardente foi en la puissance du sceptre, baguette magique du pouvoir prolétarien dont on attend la suprême jouissance ou la puissance invasive. On espère le coût de la révolution (on sait depuis que la débandade fait aussi partie du scénario). La victime de l'injustice est représentée comme spontanément habitée par le désir de justice et de liberté, spontanément bonne et porteuse d'avenir. Impossible qu'elle trouve avantage à la soumission. Si elle ne se révolte pas, si elle n'est pas encore adhérente au Parti, c'est parce qu'elle est abruti par les divers « opiums du peuple » qui brouillent sa conscience révolutionnaire. Dans cette fable, le Pauvre, le Prolétaire, le Sans Papier, le Paysan Sans Terre sont autant de figures christiques de la classe prolétarienne dont la mission historique est de sauver le monde. Sauf qu'en place de changer l'eau en vin, ceux-là sont invités à puiser leur énergie salvatrice dans l'amertume et le ressentiment.

Une telle affaire marche à la totalisation. La réalité sociale est représentée comme entièrement colorée par le capitalisme, à la façon dont une seule goutte d'encre souille la totalité du verre d'eau. Pas d'îlots de socialisme dans l'océan capitaliste ! Pas de dimension de l'existence qui n'exprime et que n'explique en dernière instance l'affrontement entre capitalisme et socialisme ! La référence n'est pas la liberté vécue, mais l'Eden espéré. L'Eden est tout ou n'est rien. Un des débats fondateurs du soviétisme consiste à déterminer sur l'étendue de quel empire il pourra s'étendre : totalité de la planète ou socialisme dans un seul pays. Mais aussitôt consacré terre promise, le seul pays devient tête d'empire. Et quand une liberté vécue comme bénéfique s'impose à la faveur d'un mouvement de l'histoire qui n'est pas conduit par son avant-garde légitime, il faut y lire une ruse de l'adversaire, un coup fourré pire encore que l'oppression brutale, puisqu'elle retarde et brouille le seul salut qui vaille, le salut total dans la société totalitaire.

Messianisme, conception militaire de l'action, totalisation. Cette triade n'est plus officiellement portée par grand monde. Elle traîne néanmoins dans bien des esprits et y dépose un curieux dilemme : mieux vaudrait attendre que les conditions du basculement global soient réunies avant

de prendre toute responsabilité et de contracter toute alliance politique avec d'autres qui ne partagent pas cette attente. L'Eden à venir ne peut faire fonds que sur l'uniforme horreur du monde présent. La guerre salvatrice n'a de sens que si notre monde n'est qu'un vaste camp dont nous serions les prisonniers. La totale libération future répond à la supposée totale aliénation présente.

Parmi les vices de cette auto condamnation à la pureté impuissante et à l'amère observation d'un monde méchant, on trouve en premier lieu le mépris de notre unique trésor, cette existence limitée dans le temps où se vivront cent pour cent de nos joies et de nos peines, de nos bassesses et de nos grandeurs, où se joue la manche unique de notre liberté. Il y a un cousinage entre la passion triste du ressentiment, la rigidité héroïque de ce communisme du tout ou rien et la dureté des régimes instaurés par ceux qui le prônent.

L'émancipation travaille le présent. Elle se reconnaît dans les libertés existantes et dans les mouvements qui les ont rendues possibles. Les forces politiques qui s'en recommandent se réjouissent de tout ce qui apporte de la liberté, même si c'est en dehors de leur action et de leurs programmes, même si elles n'y sont pour rien. Ils font tout pour en jouir avec les autres et ne recherchent pas la vaine gloriole des mots ou des places. Les tenants du basculement global font remarquer que toute avancée émancipatrice se recale et s'articule avec les espaces contraints qui subsistent. Ils nous rappellent par exemple que le capitalisme sait utiliser à son compte les bienfaits de l'école gratuite, de la sécurité sociale ou du droit du travail, parfois jusqu'à en modifier sévèrement le sens. Des salariés gratuitement instruits par l'État, correctement soignés et connaissant les règles du jeu, sont *aussi* un avantage compétitif significatif pour les firmes capitalistes qui peuvent y puiser leur main d'œuvre. Mais l'émancipation du présent ne craint pas ces impuretés. Elle avance dans le réel et non dans les mythes. Elle ne dédaigne jamais une liberté possible au nom d'une vision puriste et totalitaire de la transformation sociale.

La liberté n'est pas d'abord un slogan ou un espoir. C'est une expérience, la situation actuelle dans laquelle on jouit toujours déjà de liberté. Trop souvent, les mouvements révolutionnaires, et singulièrement le mouvement communiste, ont sacrifié la liberté concrète à une éventuelle liberté future supposée plus désirable. Mais il n'y a que la liberté concrète qui puisse produire encore plus de liberté à venir. C'est toujours d'un espace où ils sont déjà libres que les salariés font monter l'agitation d'où sortira la grève.

Dans les actions qu'ils engagent pour de la liberté, les amis de l'émancipation veillent donc à ce que le bénéfice social attendu soit immédiatement vérifiable. Ils donnent la priorité aux actions qui élargissent concrètement et sans délai l'autonomie des personnes et des groupes. Ils se méfient des réformes ou des dispositifs qui remettent à demain et à la compétence supposée des pouvoirs publics ou de la technocratie les bénéfices qu'on en attend.

La gauche française de 1981 a fait une expérience peu convaincante en axant son « programme commun » sur la mise en œuvre de dispositifs anticapitalistes supposés émancipateurs plutôt que sur l'exercice concret de libertés économiques immédiatement palpables. Un gouvernement composé de socialistes et de communistes choisit alors d'élargir assez massivement la « propriété collective des moyens de production » en engageant l'étatisation « horizontale » des principaux établissements de crédit et d'une vingtaine de groupes industriels ou financiers. Dans le concret de la vie des gens, ces nationalisations passèrent pour ainsi dire inaperçues et la résistance à leur privatisation par la droite, à peine cinq années plus tard, fut somme toute très faible. À tel point que les mêmes forces politiques, quand elles reprirent le pouvoir, poursuivirent ces privatisations à un rythme soutenu. Qui, en France, sait dire aujourd'hui quelles furent les banques nationalisées, puis reprivatisées ? Et pourtant, ces mesures étaient censées nous

*changer la vie*. Les nationalisations n'ont quasiment rien changé à la vie des gens, parce que *concrètement* ce sont en gros les mêmes oligarques qui ont dirigé ces entreprises, à peu près selon les mêmes dogmes, avant, pendant et après leur nationalisation. Il ne suffisait donc pas de les nationaliser, encore fallait-il se demander pourquoi, pour quels objectifs concrètement émancipateurs. En revanche, la création de l'école publique ou de la sécurité sociale ont institué des formes de propriété collective qui ont vraiment changé la vie, parce que ces formes sont indissociables des bénéfices concrets qu'on en tire. L'école de la République n'est pas seulement publique, elle est gratuite. La sécurité sociale n'est pas seulement une assurance mutuelle non capitaliste, elle assure la solidarité de la société face à la maladie. Tout le monde peut directement, immédiatement, concrètement, accéder à l'éducation ou au remboursement des soins.

Il n'est pas impensable qu'un jour un gouvernement décide de privatiser l'école ou la sécurité sociale, mais de forts indices laissent penser qu'il rencontrerait beaucoup plus d'opposition que lors de la privatisation des banques nationalisées par la gauche française. L'idée même de présenter l'Éducation nationale ou la sécurité sociale comme des « entreprises » (ce qu'après tout, elles sont aussi) apparaît aux yeux du plus grand nombre comme saugrenue, voire sacrilège. Leur fonction sociale, leurs usages, le bien qu'elles dispensent ont complètement submergé l'image que chacun s'en fait. Cette intériorisation réussie d'une fonction sociale spontanément pensée comme une part de soi, de son identité, de la façon dont vont les choses est un élément décisif du rapport de force. La sécurité sociale, l'éducation publique sont devenues des institutions. Ce qui a rendu possible l'inscription dans la durée de ces mécanismes émancipateurs n'est pas d'abord la forme collective de propriété pourtant indispensable à leur fonctionnement, mais l'expérience concrète de l'ouverture d'une liberté d'accès à des biens (éducation, santé) dont la jouissance est ainsi répandue sur tous. Ce qui l'a rendu possible, c'est ensuite le fait qu'on s'y est habitué, et puis qu'on a continué à y goûter sans y penser, et puis qu'on a oublié comment était la vie sans, et puis qu'on a cessé de pouvoir concevoir la vie sans. C'est par le concret, et seulement par le concret, que les libertés nouvelles s'inscrivent dans le cœur et le savoir-faire des gens, qu'elles s'instituent dans la vie sociale.

Conduire le vœu d'une alternative émancipatrice pour le présent et dans le concret est une nécessité si l'on veut éviter la face obscure de l'utopie, celle qui confie à un pouvoir vécu comme messianique la mission de construire un autre monde. C'est faire advenir l'émancipation à la politique, qui ne connaît que le réel. Or, dans un rapport donné, le réel est toujours limité. Abandonner le messianisme au profit de la liberté concrète, c'est forcément concentrer son action sur des objets concrets.

C'est pourquoi concentrer une action vraiment anti-capitaliste sur un secteur délimité par un besoin de l'existence est toujours un moyen plus sûr d'affaiblir durablement le pouvoir du capital que de troquer un conseil d'administration privé contre un conseil d'administration public au nom d'une foi abstraite dans la collectivisation des moyens de production dans un secteur économique qui restera marchand. Des blocages immédiats sont levés, des besoins vivement ressentis sont immédiatement satisfaits. Une telle option bouleverse davantage la vie, mobilise plus directement le grand nombre, ouvre sur un rapport plus différent aux biens produits et développe plus efficacement la maîtrise démocratique de la société sur son destin que ne l'a fait la nationalisation de telle ou telle banque. De préférence à une mixité de l'économie conçue comme une instillation de contrainte sociale dans le fonctionnement du marché, l'alternative émancipatrice agit pour une modification nette de la frontière entre les espaces sous contrainte capitaliste et ceux qui en sont libérés.

De la liberté ne peut pas être gagnée partout. Il y a des contraintes qu'aucun rapport de force

actuel ne peut renverser. Il y en a d'autres qui sont trop massivement ressenties comme naturelles, voire comme utiles pour que des forces significatives se réunissent pour les affronter. C'est pourquoi l'émancipation ne vise pas à l'exhaustivité, ni à un renversement totalitaire de la contrainte. Elle renforce partout où l'occasion s'en présente les forces émancipatrices contre celles de la coercition.

Quels projets politiques écartent le pouvoir des oligarchies économiques sur un champ donné de l'existence et lui substituent réellement d'autres relations collectives dans lesquelles les pouvoirs et les biens seront mieux partagés ? Quelles inventions sociales permettent de faire goûter sans délai les avantages d'une telle modification ? Quel type d'objectifs sont de nature à mobiliser ainsi le grand nombre et à lui laisser le contrôle de la politique engagée ? Voilà des questions qui permettent de forger une stratégie non totalisante capable d'élargir vraiment, là où c'est possible, les espaces d'autonomie et de rompre pour un avantage réel les obstacles qui s'y opposent.

Le mouvement d'émancipation agit donc pour conquérir ici et maintenant des sphères inédites de liberté. Mais le présent qu'il cherche à libérer sans délai ne se résume pas à l'instant qui passe. Les espaces de liberté que nous parvenons à dégager, nous souhaitons aussi en jouir dans la durée et si possible les transmettre à notre descendance. Comment créer de l'émancipation durable ? Comment sortir de l'instant ? Difficile question. Nous savons qu'il y a de très brutales accélérations dans l'histoire, qui produisent des événements inédits et ouvrent brusquement des espaces de liberté très intenses. Et puis, le mouvement se fige, la révolution se glace, ces espaces se résorbent. On peut alors rêver à la mobilisation générale sans fin, décréter l'urgence perpétuelle, l'exception généralisée, la bandaison éternelle. C'est ce que d'aucuns ont appelé la révolution permanente. Le problème, c'est que ni la révolution ni la bandaison ne se commandent et jamais ne durent éternellement. On peut aussi, c'est plus sage, travailler à sédimenter assez d'expériences émancipatrices pour que leur accumulation produise de la réalité, s'inscrive dans le dur des institutions politiques et sociales qui organisent notre vie quotidienne.

Institutions : dépôt sédimentaire d'évidences qui constitue le socle de nos actions, l'horizon de sens de nos actes quotidiens et qui structure à la fois l'individu et la communauté. Répartir la satisfaction de son appétit en un ou plusieurs repas est une institution, le calendrier grégorien est une institution, découper la journée en vingt-quatre heures est une institution. Le droit de vote des femmes n'était pas une institution en 1789. Aujourd'hui, si. Dans la France de 1880, faire payer le patron pour assurer les accidents du travail n'était pas une institution. En 1946, le gouvernement de la Libération a institué la sécurité sociale. Aujourd'hui, faire payer le patron pour les accidents du travail est une institution. Une conquête sociale arrachée dans l'instant de la lutte est précaire. Une conquête sociale reconnue par une convention collective négociée au lendemain de la grève est moins précaire. Une conquête sociale reconnue par les jurisprudences constantes et des lois votées dans le sillage de la grève par des députés acquis au bien fondé de ses revendications est un peu moins précaire. Une conquête sociale inscrite dans la constitution, parce qu'elle reflète l'assentiment éclairé d'une majorité de citoyens, est encore un peu moins précaire. Mais cette conquête sociale reste précaire tant qu'elle n'a pas acquis pour le plus grand nombre le statut d'évidence dans la vie quotidienne, par la lente sédimentation des usages répétés.

Le mouvement d'émancipation est depuis toujours travaillé par un débat qu'il est impossible d'éluider. Les institutions, qui figent toujours momentanément un état donné du rapport de force, sont-elles amies ou ennemies de la liberté ? Le droit, technique savante si disponible à sa monopolisation par une caste de spécialistes proches des pouvoirs, n'est-il pas un piège « bourgeois » où meurt toujours l'énergie émancipatrice qui s'y embourbe ? À la différence des *émancipateurs* d'il y a un siècle, nous disposons pour répondre à ces questions d'expériences qui

sont aussi des avertissements. Ainsi, depuis la révolution culturelle chinoise, on sait que même un prolétaire anarchiste peut raisonnablement préférer être jugé par un tribunal aristocratique savant plutôt que par une assemblée d'enfants déchaînés. Pourtant, l'affaire commence comme une histoire d'émancipation. Dans la Chine communiste naissante, Mao Zedong perçoit que le grand nombre est peu à peu dépossédé par les oligarques du parti de sa vocation à la politique. Il lance les « gardes rouges » contre cette captation de la politique par le petit nombre. Mais il le fait sans aucune forme, sans donner à ce mouvement d'autre corps que l'énergie brute d'une histoire quasiment sans parole, si ce n'est la désolante compilation de lieux communs révolutionnaires qu'est le « petit livre rouge ». Révolution déconstituante, mystique, prise dans le fantasme halluciné de l'abolition immédiate de la frontière qui séparera toujours la liberté que nous voulons et la contrainte constitutive de la condition sociale. C'est la mise à mort de toute forme de droit et de toute forme d'institution représentative. Et au contraire de l'effet escompté, cette mise à mort institue l'arbitraire absolu d'une énergie sans parole qui abolit toute liberté possible, la liberté des enfants persécuteurs comme la liberté de ceux qu'ils persécutent, seuls restant indemnes le monarque et les siens. C'est pourquoi lorsqu'à l'horizon se profilent des révolutions culturelles de cet ordre, les amis de l'émancipation se retournent vers le droit et les institutions. Ils ne sont pas anomistes.

Pour autant, ils ne fétichisent ni le droit, ni les institutions, ni les juges. Ils savent aussi d'expérience que le droit est par nature ambivalent : il peut donner force de loi à la politique d'aryanisation nazie comme à l'interdiction de toutes les discriminations, il peut dire l'esclavage, le droit de cuissage ou le pouvoir hiérarchique de l'entrepreneur mais aussi la liberté d'opinion, le droit de grève, le droit à une vie familiale normale. De plus, cette ambivalence n'est pas équilibrée. Elle penche naturellement du côté des oligarques, car le droit est aussi une technique savante qui sécrète une caste de spécialistes supposés détenir la compétence exclusive de dire le droit. Cependant, l'ambivalence du droit n'est pas abolie par ce déséquilibre. Ces tendances aristocratiques peuvent être combattues au sein même du droit. C'est pourquoi les amis de l'émancipation sont partisans de l'ouverture maximale du droit et des institutions à l'intervention du plus grand nombre de citoyens, partisans de la *politisation* du droit. Cette « politisation du droit » ne désigne pas la substitution de la politique au droit, ni la soumission du droit à une quelconque idéologie politique, mais l'ouverture des processus de production et d'application du droit à la critique publique et à la participation active du plus grand nombre de citoyens possibles, ce qui signifie démocratiser le droit, se hâter de le rendre populaire.

Car la conception et le fonctionnement des institutions politiques sont largement fonctions du projet politique qui les a fait naître et de la nature des forces politiques qui les investissent. En France, il y a eu un secrétariat d'Etat aux questions juives parce qu'un fort mouvement antisémite a emporté la liberté politique. Il n'y en a plus parce que ce mouvement a été heureusement défait. Il y a aussi eu un ministère chargé d'organiser un système de libre accès aux soins et l'institution de la sécurité sociale existe encore parce qu'elle reste massivement désirée. Certains oligarques démocrates-chrétiens ont eu l'idée de donner vie à un marché unique à l'échelle de toute l'Europe occidentale, en s'affranchissant des contraintes que la souveraineté populaire et le principe électif font habituellement peser sur les gouvernants. Ils ont inventé la Commission européenne, qui existe toujours parce que ces oligarques dominent toujours la scène politique européenne. Contrairement à ce qu'affirment ceux qui les fétichisent pour les adorer ou pour les abattre, les institutions gouvernementales et le droit qui se présentent comme placés au dessus du peuple ne sont pas pour autant « au dessus » de la politique. Ils sont le précipité institutionnel des projets qui les portent, la forme de ces projets lorsqu'ils se réalisent concrètement dans la durée. Les partisans de l'émancipation s'emploient donc à supprimer les institutions inutiles à la liberté, à réformer celles qui peuvent l'être, à inventer celles qui instituent des libertés et font encore défaut.



Ils veulent créer les rapports de force nécessaires pour instituer durablement de la liberté, ce qui veut dire produire des espaces, des conceptions et des pratiques émancipatrices qui soient assez profondément et durablement hégémoniques, assez profondément et durablement ancrés dans la réalité quotidienne pour devenir des évidences partagées, des horizons communs de sens.

### **3 – Des actions forcément multiples sur des rapports de force toujours hétéroclites**

L'émancipation humaine se joue dans un chaos de déterminations hétéroclites où s'entrecroisent lois de la nature, rapports sociaux, modes de production des richesses, biographies individuelles, hiérarchisations identitaires, phénomènes démographiques, production de formes symboliques, représentations religieuses, innovations scientifiques et techniques, etc. Si la réflexion théorique peut raisonnablement hiérarchiser ces déterminations, elle ne permet pas de deviner par quel bout se défait une contrainte et s'établit une liberté. La mort biologique d'un tyran est un événement minuscule dont les conséquences historiques peuvent être énormes. L'engagement féministe s'est mené dans un rapport très lâche avec le mouvement ouvrier qui se présentait comme la clef de toute liberté nouvelle et il a ouvert à l'autonomie des espaces essentiels de l'existence individuelle et collective. L'innovation technique d'Internet offre, dans le champ de l'information, un moyen concret de rendre réalisable le vieux rêve de partage et d'abondance et déjà, des centaines de millions d'utilisateurs s'y engouffrent. Les modifications climatiques bouleversent les représentations que les humains se font de leur avenir collectif. Elles mettent désormais de la mélancolie et de la distance sur des espérances naguère colorées par l'héroïsme conquérant. C'est comme ça et ça change bien des choses.

L'émancipation guigne tout segment de la réalité sociale où de la liberté peut être gagnée. Les actions qui s'organisent sur ces fronts disparates se pensent et se formulent dans des catégories qui peuvent paraître hétérogènes, voire contradictoires. C'est la capacité de l'action à produire concrètement de l'émancipation qui compte d'abord. C'est pourquoi le mouvement d'émancipation s'exprime en une diversité de représentations, de modes d'action, de visions du monde et d'organisations.

Les rapports de force où se joue l'émancipation bougent en fonction d'innombrables déterminations qu'aucun type d'organisation ou de pensée politiques ne sera jamais en mesure de contrôler. En France, Valéry Giscard d'Estaing fut sans doute le président de l'après-guerre le plus engagé politiquement pour le libéralisme, mais dans un rapport de force qui lui interdisait de privatiser les entreprises publiques. Une décennie plus tard fut élue une majorité dite de la gauche plurielle qui réunissait socialistes, écologistes et communistes. C'était dans un autre équilibre des forces et cette majorité vendit aux actionnaires privés des pans entiers de l'économie publique. Ce n'est pas d'abord dans la sphère de la représentation politique (partis, organes d'Etats) que mûrissent les grands mouvements populaires, mais dans la lente et parfois silencieuse concrétion des expériences et des rapports de forces réels.

Cela ne signifie évidemment pas que l'action dans la sphère de la représentation politique soit inutile, ni même secondaire. De même que le névrosé ne guérit que s'il veut guérir, la transformation émancipatrice passe nécessairement par la représentation des maux sociaux et des moyens possibles de les combattre. C'est la force, l'intensité, la densité de la conscience

politique collective qui permet de discerner l'état réel des rapports de forces, qui accompagne et renforce les mouvements où de l'émancipation est possible, qui les crante et les constitue sous forme de décisions politiques, de règles et d'institutions juridiques, de croyances et d'habitudes sociales.

Dans l'enchevêtrement de tout ce qui concourt à l'équilibre des forces, la référence aux luttes de classes a singularisé le communisme par rapport aux autres forces engagées, dans les mots ou dans les faits, pour de l'émancipation. Ce texte use peu du terme. Il semble en effet nécessiter un solide récurage critique. Le mot lutte est une métaphore héroïque et guerrière qui focalise le propos et l'action politiques sur certains aspects des tensions à l'œuvre. Il tend à placer à la périphérie la façon dont ces tensions s'équilibrent, par exemple les processus décisifs et complexes de la soumission. Il minimise ou déforme le moment de la conception et de la délibération, qui ne sont jamais situées hors du rapport des forces, mais se vivent aussi sur le mode de la production solitaire ou collective, de la discussion amicale, de la rencontre, etc. La découverte que « ce sont les masses qui font l'histoire » et que des antagonismes de classe peuvent naître du jeu des intérêts en cause est d'une importance majeure. Mais elle s'est accompagnée d'une objectivation abusive des processus historiques. Le fonctionnement capitaliste de l'extorsion de la plus value ne produit pas par lui-même de contradiction entre les classes. Des millions d'ouvriers travaillant dans les économies socialistes de l'Est européen ont même fêté la fin d'un système qui pourtant les protégeait de ce fonctionnement et rejoint de bon cœur le *paradis* libéral. Une part importante du mouvement ouvrier des deux derniers siècles a cru que l'abolition de la propriété privée des moyens de production et d'échange, racine de la friction entre le travail et le capital, allait *ipso facto* produire de la société sans classe. Cette focalisation sur la structure supposée objective au détriment des mouvements réels de la société et des mobilisations subjectives qui les font vivre entretient un cousinage non nécessaire mais néanmoins fréquent avec le dogmatisme. Les dictatures communistes en ont toujours fait leurs choux gras parce qu'elle les autorisait à penser qu'il était possible de faire le bonheur du grand nombre sans solliciter son concours. La mobilisation des tensions sociales provoquées par la friction qui s'opère entre les intérêts du capital et ceux des travailleurs est un moment décisif du mouvement pour l'émancipation. La rupture des mécanismes de l'exploitation capitaliste ouvre en grand ses possibles. Tout affaiblissement de l'oligarchie des capitalistes est bon à prendre pour ceux qui veulent régler leurs problèmes par eux mêmes et ne plus s'en remettre au pouvoir du petit nombre. Mais cela ne provoque pas de l'autonomie par soi-même. Il faut que ces transformations soient prises dans un projet plus large, celui du vœu politique en faveur de la liberté.

L'oncle Tom équilibre son rapport de classe dans la soumission d'abord, puis dans la fuite. D'autres le font dans la révolte. Les rapports esclavagistes « objectifs » n'exonèrent jamais l'esclave du choix politique en faveur de la liberté. Il n'y a pas de « contradictions objectives ». Il y a de la divergence possible, de la friction, du jeu possible entre les classes. Et l'on peut jouer de ce jeu pour développer des confrontations ouvrant sur davantage de liberté. Il faut que la friction dépourvue de sens que nous discernons dans la réalité d'une société de classes soit transformée en affrontement politique pour qu'on puisse parler de contradiction et conférer une finalité à cette friction. C'est en perdant son objectivité inerte que ce jeu devient contradiction féconde. L'eau n'est pas le contraire du feu. Elle le devient quand le pompier la jette sur le feu.

Les forces sociales qui oeuvrent pour de l'émancipation humaine sont chaque fois marquées par leur singularité historique, et cette singularité marque à son tour leurs désirs et leurs propositions. C'est vrai du fait de la singularité de chaque peuple, de la façon singulière dont les histoires nationales produisent éventuellement de la liberté. Les Etats-Unis d'Amérique, dont l'unité institutionnelle s'est constituée autour de la question de l'esclavage, le Royaume-Uni, lourd de

l'expérience impériale, ne dépasseront pas les discriminations héritées de la domination blanche par les mêmes voies que la France, qui a cru pouvoir être républicaine en métropole en même temps qu'impériale outre-mer. La civilisation post-capitaliste chinoise ne s'érigera pas sur le modèle du dépassement européen du capitalisme. Par le poids qu'y prend la reconstruction identitaire rendue nécessaire par des siècles d'humiliation, l'Afrique invente des formes spécifiques d'émancipation et ouvre la réflexion théorique sur des champs d'importance stratégique. Il n'y a pas un unique autre monde possible, mais une pluralité indéfinie d'expériences et de perspectives qui se croisent, se superposent partiellement et se nouent en concrétions sociales individualisées. Les communautés humaines concrètes donnent des formes chaque fois singulières à leurs conquêtes de liberté. L'unité des forces engagées pour de l'émancipation porte sur leur commun désir de liberté et non sur un discours abstrait articulant leur intervention comme différents chapitres d'un programme universel. La façon dont le mouvement d'émancipation se règle et se constitue doit rendre possible cette multiplicité de polarités, de points de vue, de propositions et de type d'action.

Si l'émancipation est la mise en œuvre concrète de liberté humaine là où des forces réunies rendent cet objectif possible, il n'y a pas un mouvement, mais des mouvements, des pôles d'émancipation formés par des forces sociales diverses qui travaillent à se libérer d'oppressions chaque fois singulières. Les singularités nationales et l'histoire des peuples ne sont pas les seuls moteurs de cette diversité. Il y a les mouvements d'émancipation constitués des mille stratégies, ruses, campagnes, luttes organisées par lesquelles les femmes ont, dans des situations différentes, su créer des espaces inédits de liberté dans leur rapport à des hommes qui se jugeaient supérieurs à elles. Il y a les mouvements d'émancipation que portent les descendants de colonisés dans leurs tentatives toujours singulières de reconstruire une identité habitable, de conquérir la liberté, l'égalité et la dignité dont leurs ancêtres ont été frustrés. Il y a les mouvements d'émancipation de ceux qui s'originent dans les nations colonisatrices et qui, s'ils veulent faire communauté avec les autres, doivent se libérer des entraves secrètes laissées en eux par cinq siècles de domination blanche, de préjugés raciaux, de cynisme vénal et de lâches complicités. Il y a les mouvements d'émancipation internationalistes des salariés qui ont su réunir hommes et femmes, sans acception d'origine contre l'exploitation du travail et l'aliénation de l'activité humaine par les forces du capital. Il y a encore des contraintes spécifiques qui pèsent sur toute la surface de la Terre contre lesquelles peuvent se construire des objectifs émancipateurs de dimension mondiale. Et la liste n'est pas close...

Mais les pôles d'émancipation qui agissent au niveau planétaire n'englobent pas les autres. Ils se forment parce qu'il existe des questions dont le sort se joue au niveau planétaire, par exemple les effets climatiques du productivisme industriel, ou les attaques des industries de la communication contre la diversité culturelle, ou encore l'organisation honnête et démocratique des compétitions sportives internationales. Les pôles d'émancipation qui travaillent sur des oppressions locales ou socialement spécifiées ne sont pas des sous-chapitres d'un programme plus vaste englobant l'ensemble des champs. Chacun se construit dans l'autonomie des communautés qui le portent et pour la singularité des libertés qui le motivent.

Le mouvement d'émancipation fait vivre – il faudrait peut-être dire laisse vivre – cet entrecroisement de communautés engagées pour leur liberté, ces réseaux de polarités émancipatrices. Il travaillent à leur libre association, à leur articulation, à leur dialogue. Par exemple, le travail émancipateur des Antillais descendants d'esclaves aux prises avec la construction d'une parole autonome originée dans la terreur d'un crime contre l'humanité et celui des Blancs qui s'efforcent de déracionaliser leur rapport au monde ne peuvent se confondre, mais ils gagnent à s'articuler, à partager leurs avancées et leurs déboires. Cette articulation et ce partage construisent de la rencontre vraie, de la fraternité et, il faut l'espérer, la cicatrisation des

blesures. L'unanimité est inapte à produire ces bons effets.

Autre exemple, les lois votées en France par le pouvoir chiracien finissant pour restreindre l'accès du territoire français aux habitants des pays du Sud. Au nom du contrôle de l'immigration, ces dispositions répriment directement les libres relations amicales ou familiales entre habitants du Nord dominant et du Sud dominé et favorisent une immigration *choisie* par le patronat. Elles rencontrent plusieurs pôles d'émancipation, plusieurs collectivités humaines engagés dans une action émancipatrice qui s'opposent à ces contraintes. Le pôle de l'émancipation féminine refuse une législation qui revient à interdire le divorce pour les épouses en attente de régularisation. Le pôle de l'émancipation salariale entre en conflit avec une nouvelle forme de mise en concurrence de la main d'œuvre. Le pôle de l'émancipation des peuples dominés revendique le droit à bénéficier d'un développement qui, dans les pays conquérants, s'est largement construit grâce à la spoliation esclavagiste et coloniale. Des forces religieuses opposent à ces lois le caractère pour elles sacré du mariage. L'émancipation humaine ne gagne rien à enrôler l'ensemble de ces pôles sous le même képi, à transformer ces mouvements autonomes en chapitres d'une synthèse programmatique, ni à placer l'un ou l'autre en surplomb de tous.

Cet exemple montre aussi comment l'émancipation, si elle produit de la communauté, dissout en même temps ce qu'on place aujourd'hui sous la dénomination de communautarisme. Il n'y a pas *un* mouvement d'émancipation. Il y en a potentiellement autant que d'espaces où une liberté spécifique est bridée. Mais ces mouvements ne sont pas la rétractation des malheureux dans la déploration de leur malheur. Ils travaillent au contraire à sortir et des oppressions, et des déplorations stériles qu'elles provoquent chez leurs victimes quand elles sont encore en deçà du vœu d'émancipation. Du coup, les collectivités qui se constituent autour de chacun de ces pôles mobilisent bien sûr des communautés frappées par une oppression spécifique et capables de vouloir s'en libérer, mais aussi tous ceux que leur histoire et leur pensée ont solidarités autour de cette cause émancipatrice. Les collectivités humaines qui se réunissent et s'identifient par l'émancipation n'ont pas pour fanal une identité, mais une liberté, c'est pourquoi leur composition est toujours ouverte. L'émancipation féminine n'est pas l'éclosion de la vérité des femmes. Elle répond à un vœu de liberté formé par *des* femmes – non pas toutes les femmes, des femmes qui sont amies de l'émancipation – et aussi par des hommes, généralement minoritaires, mais qui pour de multiples raisons (ou grâce à d'indéchiffrables hasards) désirent le succès de cette cause. Les personnes ou les groupes qui forment la collectivité des amis de l'émancipation féminine sont traversés de multiples autres vœux d'émancipation, établissent des liens, des alliances, des communautés plus vastes avec d'autres foyers d'émancipation.

Parmi les causes émancipatrices qui réunissent autour d'elles des collectivités humaines, certaines sont plus « identitaires » que d'autres. L'émancipation de l'Alsace-Lorraine occupée par l'Allemagne a réuni une communauté d'action autour du droit de l'identité française à ne pas être soumise à la nation voisine. Les mouvements américains du Black Power répondent à la racialisation des Noirs qui est une réalité indéniable. Ces identités culturelles, ethniques, raciales, nationales sont souvent vécues comme des données naturelles, des déterminations infranchissables. Elles en sont rendues plus vulnérables à l'enfermement identitaire qui se retourne toujours, à un moment ou à un autre, contre la liberté. L'émancipation nationale est tentée par le nationalisme. La reconquête de leur dignité par les fidèles de religions dominées se fait au risque de l'intégrisme. Les amis de l'émancipation affrontent sans réserve les oppressions identitaires. Concrètement, ils constituent autour de ces causes des communautés majoritairement formées des identités opprimées. Mais le principe libérateur qui les conduit leur fait refuser toute forme d'assignation à un destin identitaire présenté comme découlant de l'histoire, de la nature ou de la providence divine. Ils se souviennent avec Simone de Beauvoir que toute désignation identitaire est une interprétation souvent spontanée mais toujours culturelle de ce

que nous sommes. On ne naît pas femme, Noir, Français, homosexuel ou fort en math, on le devient. Ceux qui jurent par les communautés ont raison de rappeler au libéralisme qu'il n'y a pas d'individu isolé parce qu'en effet on appartient toujours à des communautés, mais ils oublient que l'assignation des personnes ou des groupes à une identité déterminée et close n'est pas une fatalité. L'émancipation travaille aussi le rapport de chacun aux diverses appartenances qui le constituent : on peut avoir un corps masculin, la nuit s'habiller en femme, le samedi aller à la synagogue et être membre de l'association protectrice des animaux.

De la même manière que les neurones jettent leurs dendrites autour d'eux, prêts à faire synapse avec tout autre qui se présente et à échanger leurs énergies, les noyaux d'humanité qui se constituent autour d'une *cause* émancipatrice tirent leur intelligence des connections qu'ils sont conduits comme par nature à établir avec d'autres. La mise en réseau, la communauté de communautés est leur oxygène. Sans elles, ils sont condamnés à l'imbécillité.

Reconnaître que l'émancipation concrète se vit comme un réseau de polarités émancipatrices en interactions plus ou moins structurées revient à admettre qu'en bien des cas, elle n'obéit pas à une « ligne », que ses œuvres se déploient dans une relative incohérence, que très souvent (mais pas toujours) la cohérence ne lui sert à rien, que face à des contraintes analogues, elle peut se réaliser en solutions diverses, voire contradictoires et toujours singulières. Or en bien des endroits, et notamment en France, cette culture politique-là reste à construire. Elle se heurte à de vigoureuses résistances qui tiennent notamment à la place prise par les illusions étatistes dans la pensée émancipatrice occidentale, à la prégnance de ces illusions dans l'organisation même de l'action politique.

Difficile de se résoudre à la complexité des choses. L'illusion qu'on disposerait d'une solution simple, d'une clef passe-partout est tellement tentante. Et les illustrations en sont légion. En voici une. Le mouvement d'émancipation est aujourd'hui traversé par un débat contradictoire opposant les partisans de la « décroissance », pour qui il est urgent d'interrompre la progression de la richesse marchande et ceux qui, constatant les pénuries dont souffrent tant d'humains, récusent cette option. Dans les discussions telles qu'elles se développent, tout se passe comme s'il n'y avait rien en dehors de la « ligne » exprimée dans chacun de ces deux mots d'apparence antinomique. Deux lignes. Deux dagues entre les mains de bretteurs dont l'un doit nécessairement l'emporter sur l'autre. Mais « décroissance » et « croissance » ne sont pas seulement des dards lancés contre l'adversaire, ce sont d'abord des nœuds de pensée autour desquels se forment des communautés. C'est d'abord du langage que des humains engagés contre un système vécu comme oppressif produisent pour se parler de ce système et de leur engagement. Par quoi, contre quoi ces humains sont-ils mis en mouvement, « mobilisés » ? On comprend que certains se heurtent – leur esprit, leurs pratiques – à un système où la « croissance » s'identifie à l'accumulation des biens comptabilisables, mais où l'essentiel de ce qui est produit comme « bien » n'est pas comptabilisé parce que ce n'est pas marchand. Cette frontière de la marchandisation, de la quantification qui entrave leur chemin vers les êtres et vers les choses provoque leur esprit et leurs pratiques. Ils constituent alors une communauté vivante qui produit des idées et des pratiques contre ça. Ça qu'ils ont rencontré et qui les a révolté. Ça : l'aliénation qualitative du « bien » produit par l'activité humaine, sa comptabilisation en « biens » marchands, l'exclusive de cette comptabilité.

Il existe à côté de ceux-là une autre communauté d'esprit et de pratiques qui voit autour d'elle un cruel manque de « biens » utiles. Cette communauté cherche combien il en faudrait et comment il faudrait faire pour en répandre sur tous le bienfait. Elle se mobilise elle aussi. Et elle se mobilise de la mobilité qu'a provoqué chez certains, mais pas tous, la révolte contre des pénuries qu'il semble raisonnable de vouloir dissiper par une croissance soutenable et socialement répartie.

Ces deux communautés concrètes pensent et agissent chacune à partir de l'espace social, professionnel, idéologique, éthique, affectif qu'elles occupent. Elles constituent deux pôles, deux polarités, deux axes d'où se magnétisent de la pensée et des pratiques plutôt émancipatrices, plutôt solidaires. Leurs formulations sont en certains points contradictoires. On peut être séduit par l'austérité revendiquée des uns, ou au contraire par la profusion que les autres appellent de leurs vœux. Mais il y a beaucoup de demeures dans la maison du Père, et si notre souci est que la réalité, au lieu de rester inerte, se mobilise vers de la liberté, vers de la solidarisation, l'une et l'autre donnent à coup sûr du grain à moudre.

Et puis il y a, à côté de beaucoup d'interactions inattendues et positives qu'un tel champ magnétique à pôles multiples est en mesure de produire, de simples contradictions terme à terme qui apparaissent aussi et s'affrontent. Ces contradictions ne sont pas sans importance. Par exemple, elles prennent du poids quand il s'agit de les transformer en programmes électoraux, exercice qui en démocratie représentative se traduit nécessairement par la préconisation de telle mesure à l'exclusion des autres. Il existe par exemple un débat sur le nucléaire qui traverse les communautés ou organisations engagées pour l'émancipation solidaire. De là où sont les *décroissants*, l'énergie nucléaire et les dangers qu'elle recèle incontestablement paraîtra plutôt condamnable. Dans le programme de décroissance, on la rayera très vraisemblablement. De là où sont les *croissants*, c'est moins manifeste. Certains pourront trouver que la distribution d'énergie à l'humanité entière est une urgence première. Et malgré des risques en effet limités par comparaison avec d'autres sources d'énergie, le nucléaire leur semblera acceptable. On l'inscrit au programme. Il ne peut y avoir deux programmes. L'un doit vaincre l'autre. L'action politique émancipatrice et ses formes d'organisation doivent être en mesure de prendre en compte ces deux sphères d'intervention. Pour une part, il faut pouvoir penser, mettre ensemble en œuvre la perspective d'émancipation sans la réduire à une « ligne », à un vecteur unique auquel tout devrait s'accorder. Des champs de liberté tout à fait inattendus peuvent s'ouvrir du simple fait qu'une collectivité humaine suffisamment forte et têtue en a transformé le désir insolite en solide réalité.

Mais refuser de faire de l'État le cadre unique de la politique ne conduit pas les partisans de l'émancipation à la mystique inverse. Le refus de l'État, le désintérêt pour les pouvoirs concrets qu'il abrite, la condamnation des aspects de la politique qui s'occupent de ces pouvoirs-là, la non-prise en compte des verrous et des déverrouillages qui se situent sur ce segment-là sont des enfantillages. L'émancipation adulte s'intéresse aussi beaucoup aux organes centraux de l'État. Pour en limiter le pouvoir là où il s'avère inutile ou néfaste. Pour en poursuivre le plus loin possible la démocratisation. Il faut donc en faire usage sans se laisser définir par eux, et en faire usage nécessite d'en tirer aussi des conséquences organisationnelles, programmatiques et gouvernementales. Or, parmi les conséquences gouvernementales, il y a la nécessité de décider d'une mesure et non d'une autre, de faire bon usage de la démocratie représentative et de la loi de la majorité. La part des organes étatiques dans les rapports de forces où se joue l'émancipation n'est pas tout. Elle n'est pas rien non plus. Quand l'émancipation la délaisse ou la refuse, elle se condamne à jouer les utilités.

Sur ce segment aussi, l'organisation politique du mouvement d'émancipation doit construire son efficacité pratique et trouver les procédures permettant de s'unir autour de mesures programmatiques communes. Les partis existants qui s'inscrivent dans le mouvement d'émancipation portent ces savoir-faire et leur héritage est précieux. Il est impossible de prédire si leur identité résistera à la transformation radicale que nécessite leur sortie de l'orbite des institutions du gouvernement représentatif, ni quelle forme organisationnelle peut prendre l'articulation entre l'action émancipatrice sur les pouvoirs étatiques et celle qui se déploie ailleurs

dans la société. Mais il serait bien naïf de renverser l'obnubilation étatiste d'aujourd'hui en un anti-étatisme lui-même obnubilé par la puissance qu'il affronte. Cela conduirait à liquider des réunions de forces et de savoirs dont l'émancipation a besoin dans son action sur les pouvoirs politiques étatiques, même quand elle s'est déprise des fictions dont s'entourent ces pouvoirs. Les partisans de l'émancipation se trouvent donc placés dans la nécessité de travailler librement, du point de vue qui est le leur, c'est-à-dire le point de vue de la libre association, les segments étatiques de la politique. Ne pas les délaisser. Ne pas s'en détourner. Ne pas refuser d'y mettre les mains. Y aller avec l'ambition d'accroître là aussi les libertés politiques, autant que faire se peut.

#### **4 / Se défaire de la religion de l'État**

Dans son action proprement politique, le mouvement d'émancipation tel qu'il s'est développé en Occident s'est trouvé pris dans une contradiction jusqu'à présent non résolue. Ses courants les plus libertaires ont formulé un projet profondément novateur : le renversement des pouvoirs coercitifs qui jusqu'ici semblaient seuls en mesure d'assurer l'ordre public nécessaire à la vie en société ; l'exercice des fonctions organisatrices de la vie sociale par la libre association ; la rétractation de tout pouvoir quel qu'il soit au profit de l'autonomie individuelle et collective. Mais les anarchistes ont agi comme s'il suffisait d'assassiner le tsar ou de provoquer l'émeute finale contre le gouvernement pour qu'advienne la liberté. Ils ont été floués puis vaincus parce qu'ils n'ont pas su se défaire de la croyance en la toute puissance de l'État, figure fictionnelle de l'unité des pouvoirs politiques, oubliant qu'il ne suffit pas d'être apostat pour cesser de reconnaître à l'idole sa puissance magique. Ils ne pouvaient qu'échouer, victimes des illusions qu'ils s'employaient à dénoncer.

A l'inverse, les courants socialistes ont entériné l'existence du système de pouvoirs placé sous l'invocation de l'État, le consacrant comme représentant légitime de l'intérêt public, grand ordonnateur du social et fournisseur approprié des services publics, conduisant ainsi le peuple à s'en remettre à lui comme à la Providence. Ils ne pouvaient que réussir, mais l'Etat-providence s'est essoufflé, nous laissant face à face avec l'argent-roi et le dieu des armées. C'est leur réussite qui portait l'échec.

Enfin, le mouvement communiste a tenté une synthèse des deux points de vue. Le fond de sa théorie de l'État, qui en prônait le « dépérissement », est d'inspiration libertaire. « Nous ne sommes pas le moins du monde en désaccord avec les anarchistes quant à l'abolition de l'État en tant que but » écrit Lénine dans « L'État et la Révolution », quelques semaines seulement avant la révolution d'octobre. Mais il ajoute immédiatement que « pour atteindre ce but, il est nécessaire d'utiliser provisoirement les instruments, les moyens et les procédés du pouvoir d'État contre les exploités ». Or, quand les partis léninistes eurent en main ces instruments et ces procédés, ils feignirent de croire que l'État prolétarien, l'État communiste, l'État du peuple tout entier différaient par nature du *Léviathan* qu'ils avaient vaincu. En opposition frontale avec les formulations les plus explicites de leurs textes fondateurs, ils affirmèrent comme les socialistes qu'il pouvait y avoir un bon État. Le leur. Ils brisèrent ceux qui ne s'alignaient pas et la liberté avec. Au point que leur échec ne laissa pas de regrets.

Il y a là un noeud que nous avons rencontré à plusieurs reprises dans ce texte et dont le démêlage constitue un des principaux défis à la construction d'un mouvement d'émancipation dont les idéaux libertaires ne se heurteraient pas obstinément à l'échec. Ce que l'on constate et

qui est peut-être la clef du problème, c'est l'obnubilation de toute la gauche occidentale – anarchistes, socialistes et communistes – par la figure d'un pouvoir unifié en la personne de l'État. Ce point de vue a ses racines dans une expérience historique commune. Tous étaient les témoins du terme d'un processus de longue durée qui a vu la concentration de l'essentiel des prérogatives juridiques et des pouvoirs politiques entre les mains de quelques appareils centralisés qui prétendaient être revêtus du pouvoir de parler et d'agir au nom de tous, être les *organes souverains* d'un corps politique unifié par sa représentation en une *personne morale* unique, ce qu'on appelle l'État.

Cette focalisation étatiste rendait très difficile l'identification concrète des pouvoirs souvent hétérogènes chapeautés par la figure fictionnelle de l'État. Elle amenait, dans le même mouvement, à sous-estimer les champs d'action politique qui n'avaient pas été captés par ces organes et qui, à ce titre, pouvaient apparaître comme ne relevant pas de la politique. En outre, elle a conduit à penser qu'il suffisait de conquérir « le » pouvoir d'Etat pour imposer des changements politiques dans tous les domaines de la vie.

Leur échec invite à poser des questions apparemment surprenantes. Et si l'unité de l'État était une fiction qui n'est efficace que si l'on y croit ? Et si sous la fiction d'une puissance publique souveraine ne fonctionnaient que des organes, appareils et dispositifs administratifs largement indépendants les uns des autres, parfois incohérents, souvent contradictoires ? Et si « le » pouvoir n'était pas une chose qui se prend, mais une relation, toujours complexe, qui se travaille ? Et si l'objectif de « prendre le pouvoir d'Etat » était un leurre ? Certes, nous voyons bien que certains de ces dispositifs se présentent à nous comme des organes unis par leur source unique, qui serait la « personne souveraine de l'Etat », et que, de ce rattachement à cette source, ces organes puisent un surcroît de légitimité. Mais l'expérience apprend aussi que chacun sait se battre pour son propre compte et se rire de « prises de pouvoir » qui s'enveloppent dans le drapeau sans en tenir le manche.

État : dénomination chimérique d'une lente, permanente et résistible tentative pour concentrer les pouvoirs désignés comme publics ; d'une lente, permanente et résistible captation toujours inachevée, toujours incomplète du politique et du droit.

L'émancipation ne gagne rien à entretenir la fiction de l'unité des pouvoirs publics qu'on appelle Etat. Au contraire, la croyance dans cette fiction apparaît inutile et aliénante, parce qu'elle transforme les dispositifs de pouvoir qu'elle vêt en expression *naturelle* d'une souveraineté forcément légitime, la volonté générale. Cette croyance conduit à donner aux organes qui peuvent se prévaloir de l'autorité étatique quelque chose comme un chèque en blanc, un encouragement à développer librement leurs activités, même les plus inutiles, mêmes les plus aliénantes, mêmes les plus dangereuses, pourvu qu'elles revêtent les formes légitimantes de la souveraineté. Ainsi, les interventions des policiers, pour autant qu'ils restent dans les limites fort larges de la légalité, sont supposées nécessaires au maintien de l'ordre public par le seul fait qu'elles sont décidées par des agents de la force publique. Fortes de la présomption de légitimité que leur confère leur rattachement aux pompes et aux titres de la souveraineté, ces manifestations du pouvoir portent en elles un surcroît d'arbitraire. Elles habituent les esprits à remettre à d'autres des décisions qui leur incombent. Elle leur désapprend l'autonomie. Elles affaiblissent leur capacité critique. Elles interdisent l'évaluation précise des bénéfices concrets de l'organisation étatique pour les libertés individuelles et collectives. En un mot, la fiction de l'unité souveraine de l'Etat recouvre les actions des organes, appareils et dispositifs administratifs d'une voile magique qui les masque et les légitime aux yeux des citoyens.

Il y a plus : la fiction de l'unité personnelle de l'Etat confère l'immortalité aux organes qu'elle vêt –



ce que recouvre l'expression « continuité de l'État ». Dès lors que les corps administratifs concrets se voient dotés d'une âme immortelle, cette personne morale survit à ses membres comme aux besoins de ceux pour qui elle a été créée. En s'auto-proclamant personne morale unique, principe spirituel moteur de tous les organes, appareils et dispositifs publics, l'État est désormais indépendant des services qu'ils rendent. Personnifié, il devient fétiche et peut désormais se perpétuer sans fin. Toute forme d'action politique se trouve soumise à l'impératif de « la continuité de l'État ». Les finalités s'inversent : il ne s'agit plus pour la collectivité de se donner les moyens ponctuels et déterminés d'agir, dans une situation donnée, en vue de finalités politiques concrètes, mais de tout faire pour assurer la longévité, la prospérité et l'unité harmonieuse des organes du *Léviathan*, figure totémique de l'Occident. Alors, l'État est là, perpétuellement en surplomb de la communauté réelle de ses sujets désormais condamnés à vivre jusqu'à la fin des temps sous l'empire de pouvoirs hétéronomes.

Les amis de l'émancipation ont tout intérêt à se défaire de la croyance dans le fétiche-État, à devenir des athées de la religion de l'État. C'est une leçon du passé, puisqu'on sait aujourd'hui le rôle joué par cette croyance dans la distorsion de l'espérance communiste. C'est surtout une condition nécessaire si l'on veut passer efficacement au crible chacun des organes, appareils et dispositifs de pouvoirs qui se drapent dans la légitimité étatique. Certains sont tout simplement inutiles, ou peuvent être rendus superflus si la collectivité politique parvient à résorber les situations qui les rendent nécessaires : les bataillons de contrôleurs armés du métro parisien perdent leur utilité si le droit d'aller et venir y est concrétisé par la gratuité d'accès. D'autres répondent mal aux besoins et devraient être profondément transformés, démocratisés, Tous gagnent à être dépouillés de la pieuse révérence qui les entoure et prises pour ce qu'elles sont : des *rappports* où s'opère du politique et non des *êtres* prompts à devenir des maîtres.

Les mouvements socialistes et communistes s'y sont cassé les dents parce qu'ils se sont laissés éblouir par le mythe. Leurs idéaux et leurs projets ont été de ce fait investis de l'intérieur par les bureaucraties contemporaines. Cet aveuglement ne se paye hélas pas seulement de l'effondrement des espoirs portés par le mouvement ouvrier dans la débâcle soviétique, mais encore d'une dommageable atrophie de l'imagination émancipatrice. Alors que l'intelligence collective des amis de l'émancipation a longuement labouré le champ de la justice sociale ou de la libération du travail, l'invention et l'expérimentation de formes non bureaucratiques d'actions collectives est embryonnaire. Au nom de la supériorité de l'État sur tout autre forme d'organisation politique et de sa vocation supposée à représenter comme naturellement l'intérêt général, de fortes inspirations comme « le pouvoir des soviets », « la gestion ouvrière », « l'autogestion », « la libre association » ont été soit marginalisées, soit englouties dans des administrations syndicales ou politiques proliférantes et puissamment hiérarchisées. Le travail reste à faire.

On pourrait utilement commencer par le « parti », une institution qui est à la main du mouvement d'émancipation et qu'il peut travailler, voire remplacer sans demander la permission à personne. Naguère, le philosophe communiste Louis Althusser donna au parti politique la qualification d'appareil idéologique d'État. C'était, pour les amis de l'émancipation, une thèse aisément admissible quand il s'agissait d'organisations dont les objectifs avoués visaient d'une manière ou d'une autre à la conservation de l'État et à la reproduction des oligarchies réputées compétentes pour en assurer la chefferie. Mais il faut bien admettre que les partis se revendiquant de l'émancipation, et notamment les partis communistes, n'échappent pas à la règle. Même déclaré émancipateur, communiste, révolutionnaire, alternatif et *tutti quanti*, un parti politique dans l'acception actuelle du terme reste en effet fondé sur la perspective déjà illusoire en elle-même de la prise *du* pouvoir, un pouvoir de surcroît naïvement identifié à la direction des organes centraux de l'État, principalement les assemblées législatives, et à travers elles, le gouvernement. Le parti s'organise donc pour *prendre* et ne plus *perdre* la ville, la région, son groupe au Parlement, le

pays. Son acte essentiel est l'élaboration d'un programme de gouvernement énumérant un éventail pensé comme exhaustif de mesures à mettre en œuvre d'en haut pour le bien d'en bas. Il hiérarchise les divers modes d'intervention politique en fonction d'une conception du politique entièrement prise dans l'orbite de l'État. Sur l'échelle de la hauteur de vue et de la légitimité à trancher, le parti politique prétend l'emporter sur le syndicat, qui l'emporte sur la mutuelle, qui l'emporte sur l'ONG, qui l'emporte sur la libre association des citoyens. Et cette pyramide fantasmagique nous enfonce jour après jour dans la conviction que, dès lors que nous en élisons les membres, la vérité du politique est à chercher dans les organes centraux de l'État, ce qui leur confère la légitimité de régner sur nos vies et sur nos espérances. Le parti politique, lorsqu'il se conçoit comme un appareil animé par la croyance qu'il faut d'abord et qu'on peut toujours prendre le pouvoir en prenant l'État, se trouve comme naturellement conduit à dépolitiser toute action travaillant sur d'autres aspects du rapport de forces, notamment ce qu'on doit à la libre association. Les élections tendent à devenir le seul théâtre, la seule forme possible de l'agir politique. Toute autre action sur le rapport de force est évaluée par sa capacité à dériver vers ses eaux et à en gonfler la puissance. Le parti devient l'espace dédié de la politisation de l'opinion publique. Tout se passe comme si le politique ne se situait pas dans les rapports réels entre citoyens, mais dans leur seule *représentation* sur l'étroite scène de la lutte électorale pour la conquête des places dans l'État.

L'empreinte de ces illusions sur la forme et les objectifs des partis, même quand ils se réclament de l'émancipation solidaire, se traduit par le cabotage obstiné de la classe politique entre le mirage de la toute-puissance programmatique et la désillusion amère des lendemains qui déchantent. Plus souvent qu'on ne le dit, les programmes sont honnêtement appliqués. Appliqués par des femmes ou des hommes souvent plus honnêtes qu'on ne le croit. Ce qui déçoit, ce ne sont pas tant les promesses non tenues qu'une illusion antérieure aux promesses, la croyance que ces mesures d'en haut seraient en capacité de nous « changer la vie », la foi non dans les promesses, mais dans les pouvoirs thaumaturgiques des chefs politiques dès lors qu'ils ont reçu l'onction du grand nombre et accédé aux plus hautes fonctions de l'État. Le problème, c'est que les thaumaturges de parti eux-mêmes y croient. Inlassablement, ils imputent l'inévitable échouage du mythe du salut par l'État aux trahisons des alliés, à la passivité du peuple ou aux malheurs des temps. Et Sisyphe reprend son infatigable exploration des cages d'escaliers un nouveau programme à la main.

La démythification de l'État a d'autres chantiers devant elle. L'un d'entre eux place les innovations politiques qu'il promeut sous l'expression « démocratie participative ». Il y a derrière ces démarches une incontestable tentative de prendre des distances avec la foi du charbonnier que les puissants d'aujourd'hui nous invitent à placer dans le rôle dirigeant de l'État. Cependant, dans le concret, on constate que la « démocratie participative » patine souvent, peine à prendre ses marques, à convaincre vraiment. Les proclamations sont chaudes et vibrantes, mais les effets souvent limités. Il se pourrait bien qu'on doive ces ratés et ces panes à la façon dont les organes imaginés pour faire participer le plus grand nombre au fonctionnement des pouvoirs se laissent eux-mêmes polariser par les illusions étatistes.

L'expérience française des « conseils de quartiers » mis en place par de nombreuses municipalités est symptomatique. Imaginées dans un bel optimisme démocratique, ces institutions nouvelles sont ouvertes à tous les habitants, ont voix délibérative, permettent aux élus d'expliquer à qui le souhaite les choix municipaux, sont parfois même habilitées à prendre des décisions d'intérêt local, voire à gérer un budget alloué par la municipalité. L'expérience a vite montré les limites de l'exercice et les exemples où elle est carrément épuisée sont fort nombreux. Or, quand on y regarde de près, il faut bien admettre qu'aussi participative soit-elle, cette perspective a bien du mal à se désengluer du mythe de l'État neutre et surplombant. Les conseils de quartiers

fonctionnent souvent avec des ordres du jour et des modalités de débat qui miment ceux du conseil municipal élu. Et le plus souvent, les décisions « sérieuses » leur échappent, d'ailleurs à bon droit, car la collectivité des électeurs est évidemment plus large et plus légitime que la quarantaine de militants participatifs qui s'astreignent aux réunions semestrielles. Au final, leurs colloques peuvent apparaître comme des instances de consultation sans ferme légitimité, des roues de secours de la démocratie représentative. C'est le pouvoir public représentatif qui tient les rênes. C'est vers lui, aimantés par lui que les débats s'engagent. De même que la libre association peut fonctionner comme supplétif d'un État qui se désengage de ses missions d'intérêt public, de même les instances de démocratie participative peuvent être utilisées, avec ou sans machiavélisme, comme alibi face à la méfiance croissante des citoyens pour les instances politiques représentatives.

Il arrive que les ambiguïtés du principe participatif soient plus glissantes encore. Le traité portant constitution pour l'Europe faisait une large place à la notion de démocratie participative et au dialogue avec la société civile. Mais la réalité concrète que désignent ici ces vocables, ce sont essentiellement les dix mille lobbyistes qui travaillent à Bruxelles et la centaine de bureaux de consultants spécialisés dans les relations publiques, autant de *citoyens intéressés* qui représentent les intérêts de ceux qui ont les moyens de les payer. Dans sa version bruxelloise, la démocratie participative, c'est la reconnaissance et l'institutionnalisation de l'ingérence directe des intérêts privés, et d'abord des groupes capitalistes, dans les processus de prise de décision des politiques publiques. La participation ne garantit pas par elle-même un surcroît de démocratie par rapport à la représentation. Elle peut même constituer une grave régression, lorsqu'elle laisse dans le flou la question de savoir *qui participe*, c'est-à-dire la question de l'égalité de traitement des *intérêts intéressés* qui sont associés aux décisions.

Dans l'exemple populaire des conseils de quartier comme dans la participation oligarchique des lobbyistes bruxellois, l'implication des citoyens ou des groupes de pression dans l'action publique ne se présente pas comme une alternative à l'administration ou un pas en direction de la libre association, mais ressemble plutôt à un arrimage de la consultation des intéressés à l'objectif d'une administration de meilleure qualité produisant des décisions plus efficaces et mieux appliquées. L'Etat participatif peut donc fort bien ne pas être moins d'Etat, moins d'hétéronomie, mais le même Etat agissant autrement. Cette forme d'intervention citoyenne est certainement utile en ce sens qu'elle rapproche le pouvoir représentatif des personnes concernées par la décision. Mais l'émancipation politique ne se donne pas pour objectif de rapprocher les citoyens du pouvoir représentatif, ni de les y faire *participer*. Elle vise à ce que le maximum de décisions lui échappent, à ce que dans le maximum de situations, il devienne inutile. Or, pour cela, il faut que les citoyens appelés à intervenir dans le gouvernement de la collectivité prennent confiance dans leur capacité, dans leur légitimité à le faire, même s'il faut pour ça prendre le large par rapport aux pouvoirs représentatifs, vivre sans croire en eux comme à la seule source d'organisation politique digne de foi.

On voit parfois, autour d'expériences de conseils de quartier, de curieux dédoublements. En même temps que l'organe participatif organise ses rencontres régulières sous la protection des élus, se forme une association de quartier, souvent animée par les plus participatifs des citoyens impliqués. Tandis que le conseil de quartier propose, récrimine, éventuellement décide en complément du pouvoir municipal représentatif, l'association prend directement en charge, de manière autonome, des aspects de la vie locale que le système administratif s'est montré la plupart du temps incapable d'assurer de façon satisfaisante : échanges de services entre les habitants, fêtes, soutien scolaire, interventions auprès des groupes qui provoquent de l'insécurité, voire mise en place de commerces de proximité sous divers statuts d'économie sociale... Aussi limité soit le champ tenu par ces initiatives, elles indiquent une issue à la polarisation des

instances participatives par les organes représentatifs. Les conseils de quartiers, stimulés par ce dédoublement, sont comme naturellement portés à voir plus large. Leur objet n'est plus d'établir des passerelles entre les citoyens et le conseil municipal, mais de prendre en charge autant que possible la vie de la collectivité, *dont* ses relations avec ses représentants et l'administration. Le *dont* est essentiel. Il reconnaît l'importance des liens avec les instances représentatives et l'administration là où elles restent utiles. Il n'en fait pas le *tout*. Il y a là, en germe, une façon d'avancer qui correspond bien au vœu de « se défaire de la religion de l'État ».

Reste une confusion propre à l'époque et qui trouble toute mise en cause des pouvoirs publics, c'est la revendication capitaliste du « moins d'État ». Face à cette offensive par laquelle le pouvoir économique s'arroge les vrais pouvoirs organisateurs de la société, l'attachement, même religieux, à l'institution étatique ne constitue-t-il pas une résistance efficace, légitime, immédiatement disponible ? Cette question trouble incontestablement le mouvement d'émancipation et jette un certain nombre de ses partisans dans un étatisme jugé au moins conjoncturellement utile. Il est donc utile mettre les points sur les i. L'engagement de beaucoup d'amis de l'émancipation contre la fétichisation de l'État et leur action contre la coercition politique se distinguent radicalement des attaques portées par le capitalisme libéral contre l'intervention politique des autorités élues pour capter à son avantage la méfiance qu'éprouve le grand nombre face au contrôle étatique. Il s'agit même de deux desseins que tout oppose, qui ne se retrouvent concrètement sur aucun objectif commun, sauf au croisement de circonstances aléatoires. La mise en cause des pouvoirs étatiques par l'émancipation se développe à travers des impulsions de la société qui imposent une sévère limitation aux pouvoirs assurés en direct par les maîtres du capital. Le marché va dans le sens inverse. Quand il s'empare d'un service public jusque-là placé sous tutelle de l'État, il substitue à un pouvoir exercé en dernier recours par des représentants élus, les choix sans appel d'un conseil d'administration dont la légitimité repose sur le zèle avec lequel il nourrit la fortune des actionnaires. Et comme ces évolutions accentuent les tensions sociales, l'État réapparaît par la fenêtre, mais dans ses pures fonctions de force et de coercition, pour maintenir un ordre rendu plus brutal par l'extension de la sphère marchande et l'aggravation des inégalités.

Ce que le slogan libéral du « moins d'Etat » ne dit pas, c'est qu'il n'y a pas de marché sans Etat pour garantir la propriété, la liberté contractuelle, la stabilité des monnaies et organiser la mise en concurrence de tout et de tous. Loin d'être un ordre libre et spontané, le marché est une grande machine coercitive dont le fonctionnement quotidien exige le soutien actif d'un Etat fort, craint, acquis aux intérêts des oligarques à qui profite la liberté des flux de marchandises, un État décidé à réprimer toute mise en cause de sa légitimité et de sa politique. Le moins d'État capitaliste, c'est moins de démocratie, moins de liberté pour le grand nombre, des formes de régulation et de contrôle conçues pour échapper à ceux qui les subissent. En réalité, le marché ne veut pas moins d'État, il veut un État plus efficace à moindre coût, c'est-à-dire un Etat plus coercitif et plus inégalitaire.

On sait même aujourd'hui qu'il s'accommode d'une sacralisation empesée de l'État, depuis que les libéraux de la tendance néo-conservatrice en ont fait un élément essentiel de leur doctrine. Drapeaux, hymnes nationaux, liturgies patriotiques, militarisme, censure, intimidation de tout acte et de toute parole mettant en cause la conduite du troupeau accompagnent la montée actuelle du moins d'État libéral. Les personnalités politiques qui s'en sont faits les serviteurs les plus appliqués, Margareth Thatcher, George Bush, Nicolas Sarkozy, Silvio Berlusconi, Junichiro Koizumi ont tous travaillé à déposséder de leur prérogatives les instances démocratiques de l'État, mais tous aussi ont porté à un niveau pontifical les formes les plus aliénantes, les plus ridicules et souvent les plus mortifères de la dévotion à l'État.

Sous l'occupation de la France par les nazis, la résistance à l'oppression, moment héroïque du

mouvement d'émancipation, a été beaucoup menée par des internationalistes qui méprisaient les liturgies patriotiques et combattaient l'État, mais qu'une oppression concrète, l'occupation militaire et raciste du pays, conduisit à défendre concrètement la liberté de la nation. Pendant ce temps, le maréchal de France Philippe Pétain, vieux chef militaire vénéré comme une icône, adorateur proclamé de la patrie, de l'armée, de la continuité de l'État et de son immortelle souveraineté pactisait avec Hitler, livrait par milliers des familles entières à sa furie raciste, mettait sans trop de peine au service du crime des appareils administratifs – armée, police, justice, transports publics, préfectures – rodés à la soumission hiérarchique. Voici à quoi conduisit un jour la religion de l'État. Ce qu'on en vit dans des pays réputés communistes renforce encore l'urgence à déboulonner l'idole.

## **5 – Le plus grand nombre**

Il n'y a pas d'État émancipateur, ni d'État communiste, ni de bon État. Il n'y a, au mieux, que des institutions politiques qui, parce qu'elles sont démocratiques, sont perméables à leur dépérissement. C'est pourquoi, du point de vue de l'émancipation, la meilleure forme possible de pouvoir politique est la démocratie, sans adjectif. Cependant la démocratie est encore une forme de pouvoir. Pour ce versant d'elle-même, elle reste le symptôme d'une démission ou d'une infirmité de la liberté. Nous n'en avons besoin que dans la mesure de nos incapacités à être pleinement libres, pleinement autonomes. La conquête du maximum d'autonomie s'inscrit donc dans la tension démocratique. Elle est la condition par laquelle les institutions politiques hétéronomes sont rendues périssables, le chemin par lequel la démocratie s'approfondit en tant qu'elle est une forme d'organisation politique ouverte à l'intervention du grand nombre, le chemin par lequel elle dépérit en tant que pouvoir. La démocratie est une forme de pouvoir qui, lorsqu'elle est fidèle à ses deux objectifs constitutifs qui sont l'immanence de l'action politique à la collectivité et l'égalisation des conditions politiques, contient les conditions de son propre dépassement.

Immanence de l'action politique : la collectivité politique ne reconnaît aucun principe d'action, aucune autorité qui lui soit extérieure ; la démocratie est une conquête permanente d'autonomie politique. Egalisation des conditions politiques : la politique a pour objet la contestation des inégalités dans la distribution des places, des pouvoirs et des savoirs ; la démocratie est une contestation opiniâtre de toutes les formes de confiscation des pouvoirs et des savoirs par le petit nombre ; elle exerce une pression constante contre les structures sociales qui pérennisent l'hétéronomie

Parce qu'il n'y a de liberté durable que partagée, c'est-à-dire établie dans l'égalité de tous à être libres, la captation oligarchique des pouvoirs institués est un obstacle constant à l'émancipation. Toutes les activités humaines portent de l'inégalité possible. Le commerce fait des riches et des pauvres. L'éducation fait des savants et des ignorants. La technique fait des experts et des béotiens. Arrive un jour où certains de ceux qui sont favorisés parce qu'ils sont riches, savants, experts veulent devenir privilégiés, en attachant à leur position des prérogatives spéciales. Alors, comme la plupart des privilégiés, ils vivent dans la crainte de perdre leurs privilèges et dans le désir d'en acquérir de nouveaux. Pour se prémunir contre d'éventuelles réformes égalitaires, ils

s'appliquent à monopoliser les fonctions publiques de gouvernement, à devenir des oligarques.

Les mouvements communiste et anarchiste n'ont pas vraiment pris la mesure de cette question. Ils ont cru qu'il suffisait de dissoudre dans la révolution les oligarchies en place pour en finir une fois pour toute avec le phénomène oligarchique. Un peu comme on dissout des illusions. Dans *Les Justes*, Albert Camus fait déclarer à Stepan : « Nous tuerons le Grand Duc et nous abattons la tyrannie ». Tuer le Grand Duc, raccourcir les aristocrates, exproprier les expropriateurs, dékoulakiser la Russie soviétique devait suffire pour ouvrir à la voie à l'auto-constitution d'une société enfin libre. L'histoire s'est chargée de préciser où étaient les illusions... Dans toutes les révolutions égalitaristes qu'à connu le XX<sup>e</sup> siècle s'est mise en place une *nomenklatura* nouvelle par sa composition mais non pas moins acharnée à défendre ses privilèges matériels et symboliques. Une des leçons de ces déconfitures, c'est que l'égalité politique est un combat constant contre les candidats sans cesse renaissants à l'oligarchie. Il n'y a pas de mode de production, pas de structure sociale, pas de régime politique qui garantisse définitivement l'absence d'oligarchie. Il n'y a, au mieux, que des rapports de force qui lorsqu'ils sont traduits en constitutions politiques égalitaires compliquent la vie des aspirants oligarques en donnant une extension maximale aux droits politiques de chacun, le maximum d'autonomie politique au plus grand nombre possible de citoyens.

La lignée démocratique occidentale s'est longuement interrogée sur une question fondamentale : qui est le sujet de l'émancipation politique ? Selon la tradition héritée des révolutions française et américaine, l'égalité aurait vocation à s'établir au sein de communautés politiques singulières délimitées par les frontières des nations : les *peuples*. L'idée est bonne. De même qu'il y a une histoire de la captation des pouvoirs politiques par *Léviathan*, il y a aussi une histoire de sa contestation par les *peuples*. Cette histoire est celle de la souveraineté populaire, qui est un des sens du mot démocratie. Sauf que de la souveraineté populaire à l'autonomie politique, il y a plus qu'un pas. La souveraineté désigne la source du pouvoir (le peuple français est réputé souverain de la République), mais elle n'interdit pas la représentation d'où découle la délégation de pouvoir. Avec le triomphe de la souveraineté populaire est venu celui du gouvernement représentatif, fondé sur le principe de l'élection des gouvernants. Les amis de l'émancipation apprécient ce mouvement. Ils préfèrent que le pouvoir soit réputé venir d'en bas plutôt que de tomber d'en haut. Ils se réjouissent d'avoir vu leurs ancêtres imposer, souvent héroïquement, que les dirigeants soient régulièrement soumis au vote populaire et non plus désignés selon le principe héréditaire. Ils considèrent cependant que la démocratie ne s'épuise pas dans l'exercice du pouvoir au nom du peuple par des représentants élus. Ils pensent même que cette forme de régime favorise la constitution d'oligarchies nouvelles, à commencer par celle des chefs de partis, notables locaux, hauts fonctionnaires pour qui la politique est une « carrière » à laquelle ils se croient naturellement destinés. Monopolisant ces fonctions depuis plus d'un siècle, ils ont érigé leur « expérience » en critère de compétence. Une « classe politique » est née. Elle est fatalement secrétée par le principe électif quand il se présente comme unique forme légitime d'intervention du peuple dans le gouvernement de la collectivité. Et cette classe politique tendra non moins fatalement à se constituer en oligarchie.

À cela s'ajoute que les peuples, en tant que sujets de la politique, correspondent de plus en plus mal aux collectivités réelles vivant sous l'autorité de tel ou tel État. Les Terriens bougent et dans tous les pays du monde vivent beaucoup d'individus qu'on qualifie d'étrangers. Comme l'*étranger* n'est pas *membre du peuple*, quoique souvent il appartienne sous un autre rapport à sa partie la plus populaire, il est soumis au pouvoir de l'État où il vit sans contribuer, contrairement aux citoyens, à en établir les lois. Il en est sujet, comme on était sujet du roi sous le régime monarchique. Seulement, il arrive qu'il ne s'en accommode pas et qu'il s'obstine à *citoyenner* en dépit des intimidations qui lui sont faites. Beaucoup de ces étrangers *citoyennants* participent au

mouvement de l'émancipation et les nationaux émancipationnistes s'en réjouissent. Les uns et les autres conçoivent sans peine qu'on puisse avoir une pluralité d'appartenances citoyennes, parce qu'on peut fort bien se trouver concrètement engagé dans le devenir de plusieurs communautés politiques. Il y a donc de la citoyenneté hors du peuple comme il y a de la citoyenneté hors de l'État.

Faut-il alors considérer comme sujet politique la collectivité la plus universelle possible, c'est à dire l'humanité tout entière ? Certains amis de l'émancipation affirment qu'elle est le sujet ultime de l'histoire de la liberté humaine. L'espérance est louable, mais quand on en vient à la question de l'exercice concret des pouvoirs et de l'attribution des fonctions qui permettent de l'exercer, l'humanité est introuvable. Ses intérêts sont multiples et contradictoires. Elle n'a pas de voix. Elle n'agit pas par elle-même. Elle n'est ni une force politique, ni une compétence juridique. En tant que réalité politique, elle est tout au plus le nom que brandissent ceux qui prétendent la représenter et, à ce titre, exercer ses pouvoirs en ses lieux et places. Concrètement — et la politique est affaire concrète — l'humanité n'est ni un sujet, ni une collectivité politiques. On peut le regretter, et parmi les amis de l'émancipation, nombreux sont les *cosmopolites* qui appellent de leurs vœux une telle communauté politique mondiale. Pour l'heure, les identités politiques ont trop affaire avec les langues et les histoires particulières pour qu'un tel vœu débouche sur autre chose que l'empire commercial et militaire, duquel l'émancipation n'a rien à gagner. Il y a certainement des problèmes politiques communs à toute l'humanité, mais il n'y a pas d'unité politique de l'humanité. L'humanité n'est pas à ce jour un sujet politique.

Convaincus que ni le peuple, ni l'humanité pensée sous la forme d'un peuple planétaire, ni la classe ouvrière, ni aucune de ces totalités subjectives universelles ne sont le sujet politique de l'émancipation, certains auteurs à la suite de Toni Negri, parlent de *multitudes* pour évoquer les acteurs de l'émancipation. Cette expression a l'avantage d'ouvrir le champ à une émancipation qui ne se paye d'aucune sujétion étatique, qui n'est pas prédéterminée par un État, mais se pense sans référence à quelque forme de pouvoir politique que ce soit. Elle ne réduit pas la pluralité des pôles d'émancipation à une figure fictive unique. Elle n'est donc pas conduite à s'instituer dans une forme fatalement représentative de gouvernement, ce qui laisse la porte ouverte à la participation active du plus grand nombre aux affaires communes. Mais les multitudes ont les défauts de leurs qualités. Dans leur refus opiniâtre, systématique et totalisant de se constituer en peuple, elles retrouvent en négatif l'unité qu'elles dénoncent. Elles ne votent pas, parce qu'elles ne savent pas se transformer en corps électoral quand l'occasion s'en présente. Elles ne gouvernent pas non plus. Elles sont donc incapables de contester aux gouvernants les fonctions publiques de gouvernement. Elles prétendent au pouvoir constituant, mais ne constituent rien hors de leur propre mouvement qui, comme tous les mouvements, ne dure que le temps du flux. Cette limite a pour effet de laisser à l'État le soin de gérer le reflux. Privées de forme institutionnelle, incapables de s'en donner, il leur est impossible de constituer de l'autonomie politique dans la durée. C'est pourquoi au final leur champ d'action se limite à la sphère que l'État veut bien leur laisser.

Il y a néanmoins beaucoup de vrai dans l'invocation des multitudes : ce qui rend possible l'expansion maximale de la liberté politique, ce n'est jamais d'abord la forme démocratique du gouvernement, ni le règne du droit, mais le *citoyennage* autonome du corps politique qui les précède et les déborde toujours. Il a bien fallu que les esclaves bousculent le droit de propriété et la constitution fédérale américaine pour que l'esclavage soit aboli aux États-Unis. Il a bien fallu que les salariés retirent au marché capitaliste la gestion et le financement de l'accès aux soins pour que la sécurité sociale soit instituée. Mais précisément, parce que l'esclavage était bel et bien institué, il n'aurait pas été concrètement aboli sans l'adoption d'amendements de la constitution américaine. La sécurité sociale n'était pas simplement un souhait populaire. Elle était

aussi un vœu privé d'espace institutionnel pour s'imposer à tous et elle n'aurait pas vu le jour sans la création d'institutions dévouées à cette fonction. L'inscription de ces mouvements dans les institutions politiques et dans le droit est en soi même un bien précieux. Elle constitue et crée un nouvel équilibre entre la contrainte et la liberté. Elle en fait la norme pour tous et protège de ce fait les nouveaux espaces d'autonomie. C'est pourquoi les partisans de l'émancipation ne jugent pas mauvais par principe que la collectivité se dote d'institutions gouvernementales et judiciaires capables de régler les conflits et d'instituer des libertés.

À la différence des républicains qui sont les amis du peuple pour le plus grand profit de ses représentants, à la différence des mouvementistes qui sont les amis de multitudes inaptées à instituer durablement de nouveaux territoires pour la liberté, ce texte, quand il nomme le sujet politique de l'émancipation, le désigne comme étant *le grand nombre* ou *le plus grand nombre*.

On a dans l'actualité politique française un exemple démonstratif de ce qu'indique ce choix terminologique. En 2005, le Parlement a voté une loi reconnaissant « le rôle positif de la colonisation ». Un grand nombre de républicains favorables depuis toujours au droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ont été choqués. Un grand nombre d'habitants des Antilles ont pensé qu'on insultait la mémoire de leurs ancêtres esclaves. Un grand nombre de jeunes ayant une ascendance dans les anciennes colonies y ont vu confirmation que l'inégalité entre les races, qui fut au principe de la politique coloniale, est au principe des politiques publiques discriminatoires dont ils s'estiment aujourd'hui les victimes. Un grand nombre d'enseignants ont refusé d'enseigner des contrevérités à leurs élèves. Tous ces *grands nombres* pris isolément peuvent paraître négligeables du point de vue statique et statistique de la représentation politique ou de l'audimat. Mais lorsqu'ils se retrouvent autour d'enjeux concrètement émancipateurs, ils forment une force politique potentiellement majoritaire, voire hégémonique. Ils sont un grand nombre se constituant dans une dynamique qui en fait chaque jour un plus grand nombre. Devant ce plus grand nombre en train de se constituer, la droite française au pouvoir a préféré faire censurer sa loi par le Conseil constitutionnel, donnant ainsi une inscription institutionnelle limitée mais adéquate à la dynamique populaire enclenchée. Cet exemple nous montre que le grand nombre n'est pas une majorité à proprement parler. Il ne se constitue ni dans les urnes, ni dans les sondages, mais dans l'association de forces politiques autour d'objectifs concrets d'émancipation.

Le grand nombre n'est pas non plus une totalité subjective universelle. Contrairement à la classe ouvrière dans la pensée marxiste-léniniste, il n'est pas enclos dans son essence *objective*, prédéfini par une *nature* qui le porterait à produire naturellement de l'émancipation, à ne pouvoir produire que de l'émancipation. Il tend toujours à s'accroître, ne trouvant de limite que dans les individus ou les collectivités humaines engagés contre l'émancipation. Il n'exclut personne par principe. Les formes qu'il prend ne sont jamais déterminées à l'avance. Ce n'est pas une substance, mais une dynamique de rassemblement, une force politique dont la vocation est de faire valoir sa volonté comme dans le cas de la loi colonialiste retirée par la droite française, mais aussi d'occuper les fonctions publiques de gouvernement, de politiser les administrations d'Etat. C'est le sujet démocratique par excellence. Les amis de l'émancipation militent pour que le plus grand nombre de personnes possible exercent directement les fonctions publiques nécessaires pour rendre la justice et administrer les affaires communes.

Dire que le grand nombre est le sujet politique de l'émancipation, c'est s'interdire de le sanctifier, refuser d'en faire le souverain fictif d'une unité fictive de pouvoirs bien réels qui au bout du compte transforment les citoyens en brebis dociles. Le grand nombre ne porte pas de la liberté par nature, parce qu'il n'a pas de nature. On a même vu des grands nombres se constituer autour d'objectifs oppressifs dans des dynamiques aboutissant à la tyrannie. L'émancipation est un vœu dont la réalisation est plausible, mais qui n'est pas davantage inscrite dans l'essence du grand



nombre que dans les gènes de la société. Cependant, il n'y a pas d'émancipation possible sans la mise en mouvement du plus grand nombre, parce qu'elle en est une condition non suffisante, mais absolument nécessaire. Toute tentative de libérer le grand nombre malgré lui se retourne inéluctablement dans son contraire. Toute avancée politique émancipatrice a pour sujet un grand nombre inscrit dans une dynamique qui le pousse à devenir un plus grand nombre encore. Non pas un grand nombre défini par sa seule quantité, un grand nombre mobilisé pour l'émancipation, un grand nombre politisé par l'émancipation.

Cette force est le parti de l'émancipation, non pas au sens des organisations politiques que nous connaissons, mais comme parti pris collectif conscient, comme constitution de l'unité non contraignante des divers pôles d'émancipation qui y participent. Ce parti n'est pas celui d'une communauté localement majoritaire (les Républicains dans la République, les descendants d'esclaves ou de colonisés dans les cités ghettos, le corps enseignant dans les salles des professeurs, etc). Il est constitué de telle sorte qu'il tend à devenir le parti du plus grand nombre de personnes possibles, le parti de tous ceux qui subissent les contraintes inutiles que leur imposent les pouvoirs, sans jamais dissoudre les *causes* particulières qui amènent les uns et les autres à s'inscrire dans une perspective émancipatrice.

C'est ainsi que le temps d'une élection, le grand nombre peut aussi devenir une majorité électorale, parce qu'après tout, compter les opinions peut être un moyen honnête et pacifique de cranter les rapports de force, et éventuellement d'élargir les frontières de la liberté. Les amis de l'émancipation se veulent radicalement démocrates. Ils sont donc aussi démocrates dans ce sens tout à fait classique et partagé : le respect des majorités électorales. Ils n'éprouvent aucune réticence à reconnaître cette forme de la démocratie chaque fois qu'elle s'exprime. Cependant, ils ne l'idolâtrèrent pas et pensent qu'on peut aller plus loin, beaucoup plus loin. Ils reconnaissent que l'exercice des pouvoirs politiques par des représentants élus par des majorités est clairement préférable à toute autre façon d'exercer un pouvoir hétéronome. Mais ce vers quoi ils tendent, c'est l'autonomie politique de la collectivité, la libre association de ses membres. C'est pourquoi la représentation n'est pas leur horizon politique. Ils peuvent s'y résoudre quand elle est inévitable. Ils la défendent toujours contre la dictature. Ils reconnaissent qu'il est bon de prendre des précautions quand on vise à la dépasser. Mais ils n'en font jamais un fétiche devant lequel il faudrait s'incliner. Ils l'évaluent pour ce qu'elle peut servir à la liberté. Ni plus, ni moins.

## **6 – Radicaliser la démocratie**

Dans une série de célèbres illustrations, le peintre Magritte dessine une pipe qu'il sous-titre d'une phrase en apparence énigmatique : « Ceci n'est pas une pipe ». Il n'y a pas d'énigme et Magritte ne fait que mettre en évidence la distance qui existe entre la chose et sa représentation : ceci n'est pas une pipe, ceci est la représentation d'une pipe. Les représentants du peuple ne sont pas le peuple. Les institutions imaginées par le grand nombre pour établir une liberté peuvent, si c'est utile à la liberté, s'appuyer sur la représentation démocratique, mais elles ne sont pas le grand nombre. Les partisans de l'émancipation savent qu'il est possible de faire servir à la liberté l'institution des députés ou des ministres. Simplement, ils conservent à l'esprit que les députés,

même réunis en corps, même s'ils éprouvent la très forte tentation de croire être le peuple, ne sont pas le peuple, ni même la voix du peuple. Ils sont une image, celle que la communauté veut bien se donner d'elle-même. La communauté est libre de se peindre comme elle l'entend, en assemblée ou en chef, ou en tout autre chose et elle reste libre tant que cette représentation ne lui fait pas perdre la voix. Mais cette liberté s'effondre lorsque ses membres finissent par croire à la vérité de l'image, croyance qui fait de l'image une idole, un fétiche. Il existe un peuple et il peut exister une représentation démocratique du peuple. Cependant, la liberté politique du peuple ne se confond jamais avec l'action de la représentation populaire. La représentation ne peut revendiquer le silence de ce qu'elle représente au motif qu'elle aurait le monopole et l'exclusivité de son expression légitime. Le peuple conserve en toute occasion la liberté de donner de la voix. Ce n'est pas à lui de se conformer à la représentation qu'il s'est donnée. C'est l'inverse.

Il y a quelques années, un président de la République française, Valéry Giscard d'Estaing, s'invitait à dîner chez des « Français moyens » pour jouer de l'accordéon en bras de chemise devant les caméras. Ce petit spectacle disait au peuple : « Oubliez que je ne suis que votre représentant ! Croyez que je suis vous ! » Donner aux gouvernés l'illusion qu'ils gouvernent, vieille imposture de gouvernant. En s'identifiant au chef, le peuple ne conçoit plus un peuple sans chef. Et il en vient à comprendre le chef, à excuser ses abus, à aimer sa chefferie. Alors la liberté politique est morte. C'est pourquoi les amis de l'émancipation aiment tenir leurs élus à la bonne distance, placés en face d'eux, ni trop près, ni trop loin, là où on les voit le mieux, de telle sorte que leurs actes et leurs paroles ne puissent être confondus avec les actes et les paroles du peuple, de telle sorte que le peuple puisse continuer à agir et parler par lui-même. Lorsque cette distance est respectée et respectueuse, la représentation n'est pas inconciliable avec l'émancipation politique. Tout dépend de ses formes, dont il faut prendre le temps d'évaluer les éventuels effets concrètement libérateurs. Les multitudes à la Negri sont paralysées par la peur du fétichisme institutionnel. Elles ont raison de se méfier du fétichisme, mais elles ont tort d'avoir peur. Car il est vrai que bien souvent, l'assemblée ou le chef nous disent : « Je suis le Peuple ». Et il est vrai que c'est un moyen très efficace pour que ces autorités captent ainsi les pouvoirs du peuple. Mais il est aussi possible de créer dans le rapport de force et dans les institutions les conditions conduisant les représentants à admettre qu'ils ne sont pas le peuple, que le peuple est libre de se représenter comme il veut, d'agir sans se faire représenter par eux et même d'effacer la représentation qu'il leur a donné mission d'incarner. Les partisans de l'émancipation ne sont pas iconoclastes. Ils défendent la liberté de l'autoportrait en politique. Ils refusent tout simplement de fétichiser les images.

La représentation est utile. Elle est parfois nécessaire, faute de solution possible qui soit plus démocratique. Mais une règle permet toujours d'en juger : sont aliénantes les institutions représentatives qui confortent la croyance dans l'identité des gouvernants et des gouvernés ; sont libératrices les institutions représentatives qui se donnent pour telles et permettent donc que chacun soit, effectivement, tour à tour gouvernant et gouverné. Sont libératrices les institutions, même représentatives, qui élargissent concrètement l'accès du plus grand nombre de citoyens aux fonctions publiques de gouvernement, qui protègent et organisent l'extension maximale de la liberté politique de chacun.

Aujourd'hui, tout le monde se dit démocrate. Parmi les gouvernants, certains se disent démocrates parce qu'il faut bien vivre avec son temps, mais sont prêts à toutes les manipulations pour continuer à gouverner pour eux-mêmes et leurs copains. D'autres sont démocrates parce qu'ils ont le souci de gouverner en faveur du populaire, mais à sa place. En France, en 1936 puis à la Libération, et même après, des gouvernements de hauts fonctionnaires et de professionnels de la politique ont inscrit dans le droit d'importantes mesures en faveur du plus grand nombre, comme la sécurité sociale, les congés payés ou la retraite à soixante ans. Ils ont permis

l'élargissement de l'accès à la santé, aux loisirs ou à la culture. Ils ont contribué à desserrer la contrainte patriarcale, par exemple en attribuant l'autorité parentale aux deux parents. Ce type de démocratisation est toutefois forcément précaire et instable, parce que les gouvernants ne gouvernent jamais longtemps contre leurs intérêts, et comme ils occupent de bonnes places auxquelles ils prennent goût, à la longue, leurs intérêts sont fatalement distincts de ceux des gouvernés.

La démocratisation du contenu des politiques menées exige, à court terme, bien plus que la confiance du populaire. Elle doit se traduire aussi par le renouvellement du personnel politique. C'est le second cran de la démocratisation. L'élément populaire accède lui-même aux offices gouvernementaux. Un personnel politique nouveau apparaît, issu des classes subalternes et des identités opprimées. En 1789, la première assemblée nationale française voit l'accession au pouvoir de représentants du tiers-état qui jusque là n'avaient pas trop voix au chapitre. À la fin du XXe siècle, le parlement de l'Afrique du Sud libérée de l'apartheid change de couleur. Dans la même période, la moitié du corps législatif suédois se trouve composé de femmes. À soi seul, c'est bon. Bon symboliquement. Mais aussi parce que la production du droit et la détermination des politiques publiques puisent à des sources élargies, à l'expérience et aux vœux d'un plus grand nombre de citoyens.

Cependant, même quand le cercle des citoyens qui interviennent dans les organes de l'Etat s'élargit, ces organes restent ce qu'ils sont. C'est pourquoi la démocratisation du personnel politique est aussi instable que celle du contenu des politiques menées. Car en politique l'habit fait le moine et l'office fait l'officier. L'officier issu du peuple prend vite goût à son office. Il trouve vite des vertus aux oligarchies auxquelles il se substitue. Bientôt, il va les imiter. Il n'y a pas de démocratisation durable des institutions sans transformation des formes et de l'organisation même du gouvernement. C'est le troisième cran de la démocratisation. La nature même du régime, sa structure institutionnelle est mise en cause, soumise à la libre décision du plus grand nombre. C'est alors à lui qu'il revient de déterminer quelles formes politiques il se donne et s'il le souhaite, de diminuer l'emprise de l'Etat sur la chose publique, de rendre son autonomie au politique, qui est un autre nom de sa liberté collective. La politique n'a plus pour cadre l'État, c'est l'État qui est cadré par la politique.

Les démocraties existantes fonctionnent au pluralisme politique, à l'Etat de droit et au respect des libertés fondamentales tels qu'ils se sont forgés dans le monde occidental. Ce modèle d'organisation du pouvoir politique présente une vraie plasticité démocratique qui permet parfois au grand nombre d'imposer des politiques populaires, et parfois même de très notables reculs de la contrainte dans différents domaines de la vie sociale. Et puis les amis de l'émancipation apprécient aussi qu'on puisse critiquer le gouvernement sans risquer sa vie. D'ailleurs, beaucoup d'entre eux ont payé de leur liberté, parfois de leur existence, la conquête de ce droit. Ils constatent néanmoins que cette plasticité démocratique est très étroitement encadrée. Il est vrai que le grand nombre a plus ou moins le pouvoir de choisir ses gouvernants, mais c'est à peu près tout, et c'est bien peu parce que dans les faits, le gouvernement représentatif favorise fatalement la formation d'une « classe politique » et la reproduction à l'identique des gouvernants. Au bout du compte, comme le pense le philosophe Rancière, les démocraties que nous connaissons sont par bien des aspects des oligarchies de droit. Ces régimes sont préférables à la tyrannie brutale, y compris celle qui a pris le nom de dictature du prolétariat, mais le projet politique des partisans de l'émancipation n'est pas de garantir un ordre inégalitaire, fut-il tempéré. Ils appellent donc de leurs vœux une nouvelle cure de *politisation* pour l'Etat démocratique.

Par *politisation*, il faut entendre non pas l'enrôlement dans des idéologies partisans mais l'intervention citoyenne sur tous les sujets et toutes les institutions qui participent au

gouvernement de la cité, leur *citoyennisation*, dans le but de renverser la captation aristocratique des pouvoirs opérée au nom des diplômés, de la distinction qu'apporte la richesse ou de l'indéniable expérience gouvernementale des gouvernants. Cette intervention citoyenne doit s'exercer non seulement sur les instances élues, mais aussi sur des fonctions publiques non élues comme les cours constitutionnelles, la haute administration ou la Commission européenne. Elle revendique aussi la *politisation* des instances de pouvoir réputées privées, mais qui influencent directement les affaires publiques en dehors de tout contrôle démocratique, comme c'est le cas des grands médias ou des grandes entreprises.

Politiser les instances de pouvoir, c'est refuser de faire reposer les décisions qui ont des conséquences dans la vie collective sur de seules considérations techniques. Fabriquer des trains et les faire rouler pour transporter des voyageurs, construire des écoles et former des professeurs pour éduquer les enfants sont des tâches techniques. Mais il y a un enjeu que le point de vue technique ne peut pas saisir, c'est la signification de cette tâche pour celui qui l'accomplit. Signification psychologique pour le cheminot, révolté de voir un service public perdre son âme dans l'imitation servile des méthodes les plus ridicules du management privé, ou pour l'enseignant, meurtri de constater que sa fonction n'est plus d'élever des petits humains, mais de les maintenir là où ils se trouvent, en veillant à ce qu'ils gênent le moins possible. Signification politique pour le groupe humain que concernent et rassemblent ces activités. Transporter les habitants de la ville au moindre coût ou au contraire laisser à des sociétés de transport le loisir de s'enrichir en instituant des inégalités dans l'accès à ces transports est un enjeu politique. Éduquer tous les enfants le mieux possible pour qu'ils puissent tous devenir à leur tour des citoyens ou bien approfondir et pérenniser la domination des oligarchies en laissant la libre concurrence entre les membres du groupe répartir les biens éducatifs est aussi un enjeu politique. Le projet démocratique n'implique pas que tout le monde sache piloter des trains et enseigner la physique, mais tout le monde peut en effet contribuer à déterminer la signification politique du pilotage des trains et de l'enseignement de la physique, signification politique qui détermine à son tour les conditions dans lesquelles les trains sont pilotés et la physique enseignée.

La politisation des choix qui organisent la vie en société implique que les décisions ne soient pas confisquées par les techniciens, mais relèvent des délibérations et des choix politiques du plus grand nombre. Cette option toute simple a des traductions possibles dans toutes les instances de pouvoir. Celles-ci doivent être constituées de telle sorte que l'accès des citoyens aux charges publiques soit aussi large que possible. La limitation et le non-cumul des mandats, la revendication d'un statut de l'élu ou la décentralisation démocratique vont dans ce sens. Un pays comme la Suisse a su développer une démocratie tellement disséminée que tout citoyen peut espérer exercer un jour une fonction de gouvernement significative, au niveau local, cantonal ou national. Cela se traduit par une réelle « défétichisation » de l'État et s'accompagne souvent d'un haut niveau de compétence civique chez des citoyens qui se savent en condition de prendre un jour des responsabilités importantes pour la collectivité. Il y a là des expériences à observer, des pistes à construire, pour favoriser tant que faire ce peu la rotation la plus large entre gouvernants et gouvernés.

Le principe de l'élection ne suffit pas à satisfaire ce vœu. Au contraire, il favorise bien souvent la reproduction des élites gouvernantes. D'ailleurs, les premières institutions démocratiques de la lignée politique occidentale, celles établies dans l'Athènes antique, lui préféraient le tirage au sort, un dispositif qui ne présupposait aucune inégalité de compétence entre les citoyens. Cette procédure semble aujourd'hui saugrenue. L'étonnement et le rejet spontané qu'elle provoque le plus souvent est symptomatique du fossé qui sépare les régimes contemporains de la tradition démocratique. Ça en dit long sur la prégnance des préjugés oligarchiques, la réticence à concevoir que l'exercice des offices publics ne soit plus réservé à une minorité de « compétents »,

qu'il soit effectivement du ressort de chacun, c'est-à-dire de n'importe qui, pourvu que le *quidam* en question soit responsable de ses actes devant tous. D'ailleurs, quel parti politique, même se revendiquant de l'émancipation, accepterait sans transpirer le tirage au sort et le remplacement semestriel de ses secrétaires de section, mesure qui pourtant le protégerait efficacement contre les carriéristes tout en favorisant l'expression directe de ses membres les plus inspirés ?

Et pourtant, l'idée du tirage au sort n'est jamais tout à fait morte, il arrive même qu'elle soit remise à la mode. En tout cas, partout où cette procédure a été maintenue, elle convainc. C'est principalement le cas dans les procès d'assises où les jurés choisis par le sort assurent une justice plus sérieuse, moins expéditive et souvent plus douce que celle exercée par des juges professionnels. Un jury d'assises est composé d'incompétents techniques, mais de *capables* civilement. Les compétents techniques ne sont pas écartés du jugement. Ils sont là – juges, avocats, procureur, policiers, psychologues, médecins légistes – mais ils ne sont pas là comme pouvoirs, ils sont là comme experts à disposition d'un pouvoir, non pas comme représentants du peuple, mais comme commis à la manifestation d'une vérité qui sera ultimement déterminée par le peuple lui-même, en la personne des jurés.

Le jury populaire des cours d'assises françaises n'est pas le seul exemple d'institutions de démocratie non-représentative. On reconnaît une tension du même type dans les référendums d'initiatives populaires sur les questions locales ou nationales comme en Suisse, dans la procédure de contrôle des mandats et de renvoi des élus en cours de mandat comme dans l'Etat de Californie, dans les décisions prises par les assemblées populaires comme dans certains Etats américains, dans l'arbitrage populaire des conflits, comme au Mali à travers à l'institution de la *sinankuya*, dans l'articulation des institutions de la société civile avec celles les mouvements politiques, comme dans les *caracoles* zapatistes du Chiapas, dans les budgets participatifs tels qu'ils ont été inventés à Porto Alegre au Brésil, dans les jurys populaires qui à Berlin évaluent l'action des élus en cours de mandat. Ces expériences souvent convaincantes poussent à en étendre les bienfaits en assurant par exemple la rotation des offices publics, le contrôle populaire des officiers, l'ouverture des fonctions politiques à tous les habitants qu'ils soient ou non des nationaux... Tous ces dispositifs de démocratie directe ne garantissent pas à eux seuls l'autonomie politique du plus grand nombre, mais ils freinent les processus de délégation de pouvoir, de professionnalisation de la politique, qui sont aujourd'hui une des sources principales de l'inégalité politique et de la dépolitisation des milieux populaires.

Pour toutes ces raisons, la politisation et la démocratisation de l'Etat sont un chantier dans lequel le mouvement d'émancipation doit absolument s'impliquer. Il passe nécessairement par l'ouverture de nouveaux moments constitutifs. Et il ne peut s'agir que de moments conduits non par les experts, mais par le grand nombre.

La mésaventure référendaire du projet de traité constitutionnel européen donne par défaut une idée des enjeux.

Dans un premier temps, les dirigeants des pays de l'Union européenne ont tout naturellement pensé que, pour doter l'Europe d'une constitution, il fallait consulter des experts, négocier entre technocrates et politiciens professionnels, élus et non élus, et finalement confier la rédaction du texte à une assemblée de sages choisis pour leurs supposées compétences. Une Convention a donc réuni pendant plusieurs années les plus sages parmi les sages de l'Union. Cet aréopage a élaboré un texte d'une telle sophistication qu'il fallait soi-même faire partie des compétents pour en pénétrer les finesses. Les dispositions du traité élaboré par cette Convention-ont été irriguées par les avis des plus hautes autorités de l'économie, de l'administration, de la diplomatie, du droit et même de la religion. Seule ombre au tableau : toute l'histoire moderne de l'Europe interdit que

les constitutions soient octroyées par les grands ; au moins formellement, elle commande de donner au peuple le dernier mot. La représentation offrait ici un expédient qui permettait d'éviter l'obstacle. Presque partout, on a fait approuver le texte par les politiciens professionnels élus au nom du peuple, et c'est passé.

Dans quelques pays pourtant, on fait voter le peuple lui-même et ça ne passe pas. Les ignorants, les imbéciles, les néophytes se mettent en tête de lire le texte, de le comprendre. Ils se réunissent pour en parler, échangent des arguments, créent des sites web, somment les experts de leur expliquer ce qu'ils ne comprennent pas, découvrent qu'aux arguments des experts peuvent être opposés d'autres arguments d'autres experts, éprouvent qu'il n'y a pas de vérité intangible dans l'art de faire des constitutions, que dans ces matières comme dans beaucoup d'autres l'expertise est toujours *aussi* affaire de choix politiques. Au final, ils se prennent à juger les experts en experts, à fabriquer eux-mêmes de l'expertise. Expérience faite, on aura beau leur expliquer qu'ils n'ont pas compris, qu'ils ne peuvent pas comprendre, et parfois même qu'il ne faut pas qu'ils comprennent, plus rien n'empêche que grandisse le sentiment collectif qu'ils comprennent de mieux en mieux de plus en plus de choses. Le texte est rejeté.

À l'occasion du référendum français sur la Constitution Européenne, cette dynamique de contre-expertise populaire a fourni une illustration particulièrement suggestive de l'étendue des compétences politiques du grand nombre lorsqu'elles sont sollicitées. L'expérience a néanmoins sa limite. Cette compétence ne s'est en effet exercée que négativement, pour refuser le projet des oligarques et non pour en imposer un autre. Certains ont évidemment théorisé qu'il ne pouvait en être autrement, que le peuple ne pouvait qu'approuver ou réprover, mais jamais élaborer. La participation active et experte du grand nombre à la production d'institutions nouvelles n'est pourtant pas inconcevable.

Ainsi, la constitution actuelle de l'Afrique du Sud a été élaborée à travers un processus constituant complexe, dont un des caractères marquants a été la force et la richesse de l'implication des citoyens. Près de deux millions de requêtes ont été envoyées par des individus et des groupes à l'Assemblée constituante, sous forme de pétitions. Ces requêtes ont été examinées par six comités thématiques, qui ont procédé à l'audition publique de leurs auteurs, et dressés des rapports sur les points d'accord et de désaccords. Ces rapports ont été transmis à un forum composé de représentants des partis et dépendant de l'Assemblée constituante où ont été négociées les questions difficiles. Un premier projet de constitution a ainsi été élaboré, laissant pendantes trente deux questions litigieuses. Ce projet a été traduit dans les onze langues du pays et diffusé à des millions d'exemplaires. L'Assemblée constituante a alors lancé une campagne sur un thème dont on a pas fini de méditer l'audace : « Vous avez voté, maintenant, à vous la parole ! ». Les discussions sur la constitution se sont multipliées dans plusieurs centaines d'ateliers prévus à cet effet et surtout dans les médias, qui ont joué un rôle important pour rendre populaires les questions constitutionnelles. Certes, les derniers mois du processus ont été dominés par le retour des négociations secrètes entre partis, au nom de la nécessité de finaliser des accords politiques permettant d'éviter la guerre civile et ces négociations ont laissé beaucoup d'amertume dans l'opinion publique qui s'est ainsi vue privée de la possibilité de trancher les dernières questions litigieuses. Il en résulte que, comme toutes les constitutions, la constitution sud-africaine est un régime hybride qui comprend de fort nombreuses institutions oligarchiques. Mais tout de même, au final, l'implication populaire dans le processus constituant a montré que ces questions ne sont pas réservées aux spécialistes. C'est au contraire par ce processus même qu'a pu se constituer l'unité politique de l'Afrique du Sud post-apartheid, dont la perspective semblait minée par des décennies de cruelle division. C'est exactement ce qui a manqué à l'Europe.

## 6 – Apprendre à être libre

L'émancipation est toujours mise en œuvre sur deux plans qui se croisent et se fécondent : elle nécessite d'élargir les espaces de liberté et en même temps de créer les conditions de son exercice. La découverte de la pénicilline a globalement augmenté notre temps de vie, donc les possibles de notre existence. Quand Nelson Mandela sort de prison, sa possibilité d'aller et venir est brutalement élargie. La cinquième semaine de congés payés ouvre une part nouvelle de notre temps à la libre activité. Mais en même temps que se dégagent ces conditions générales de la liberté, il faut en créer les conditions culturelles et spirituelles. Savoir s'en servir. Apprendre à être libre.

La libération du temps humain est, en l'état des choses actuel, une question primordiale de l'alternative émancipatrice traversée par la tension entre les aspects on pourrait dire quantitatifs de l'émancipation et ses aspects qualitatifs. La retraite à soixante ans perd sa puissance libératrice pour celles ou ceux qui ne trouvent pas en eux-mêmes la capacité de donner sens à leur temps libéré. Les pouvoirs économiques disposent alors d'arguments de poids pour remettre ce temps dans le circuit de valorisation du capital, soit en reculant l'âge de la retraite, soit en proposant des consommations adaptées à la *cible*, ceux que dans la langue du marketing on appelle les *seniors*. Apprendre à être libre, à vivre intensément sa liberté, à en goûter la grandeur, donc à la défendre et à en vouloir davantage, est un aspect déterminant de l'émancipation. Ceux qui font l'option de la liberté n'agissent pas par vocation sacrificielle. Ils veulent en jouir. En jouir pleinement.

Cette tension fondatrice caractérise l'émancipation humaine. Elle doit donc aussi se traduire dans la forme de l'engagement politique. Cet engagement se vit toujours sur deux faces : la confrontation avec les forces de la contrainte, le détricotage des soumissions intériorisées qui habitent inévitablement le dominé. Le travail politique pour l'émancipation ne peut avoir pour seule visée de renverser l'oppression. Il doit toujours en même temps mettre en mouvement notre capacité à la liberté. L'action menée par les identités dominées – femmes, peuples colonisés – contre les contraintes et les abaissements qu'elles subissaient a beaucoup travaillé sur ce double enjeu. Et l'histoire se poursuit. Il est par exemple fort instructif d'observer avec attention les mouvements politico-culturels qui animent ceux des jeunes citoyens occidentaux que leur corps ou leur nom assignent à une position identitaire subalterne parce qu'ils les relient dans l'imaginaire collectif aux peuples soumis par l'esclavage et le colonialisme. À travers des configurations idéologiques assez diverses, on trouve dans ces mouvements une acuité critique qui toujours plonge dans l'expérience intime et qui se nourrit d'un indispensable effort de reconstruction de l'image de soi. Les questions culturelles et spirituelles posées par ces jeunes sont politiquement centrales, car elles pointent en son cœur la constitution impériale de la société planétaire. L'effort de construction de soi y est décisif, car il faut que ces filles et ces garçons puissent se tenir par eux-mêmes s'ils veulent affronter efficacement les puissants pouvoirs qui les oppriment. Or l'abaissement consécutif au racisme dont ils sont trop souvent les victimes est justement fait pour empêcher ces mises en marche et maintenir en l'état la frontière des oppressions identitaires et impériales. La jonction et l'articulation de leur émancipation avec les mouvements alternatifs qui étaient traditionnellement à l'œuvre dans les sociétés occidentales est sans doute un des enjeux les plus vifs de la vie politique contemporaine. Sa prise en compte pourrait régénérer en profondeur la puissance émancipatrice du grand nombre et sa fécondité politique. Sa sous-estimation a de graves conséquences. Elle se traduit en maints endroits par un désespoir politique profond qui désagrège la société et y rend la vie impossible. Elle peut aussi

provoquer des manifestations politiques très hostiles au mouvement d'émancipation, comme les diverses formes d'intégrisme religieux.

Longtemps, les classes dominantes ont tenté de monopoliser à leur profit ce versant de l'émancipation placé sous la dénomination classique de *liberté intérieure*. L'invention du spiritualisme chrétien par les élites cultivées de l'empire romain est un exemple presque parfait du désamorçage partiel du désir de liberté au profit de quelques-uns. Une pensée issue de mouvements populaires est captée, réaménagée par et pour des classes dirigeantes libres de leur temps grâce notamment à l'exploitation des esclaves. Faire glisser le « malheur aux riches ! » qu'on lit chez saint Luc à une interprétation spiritualiste du « bienheureux les pauvres *en esprit* » de saint Matthieu comporte évidemment un enjeu politique et social de première importance. L'acharnement contemporain des princes de l'Eglise contre la théologie de la libération marche sur le même chemin qui consiste à dire : la vraie liberté est intérieure, spirituelle ; les libertés politiques sont illusoire. Or ce message intéressé n'a pas le même sens selon qu'on dispose de la liberté que donnent le pouvoir et la richesse ou qu'on en est privé. L'émancipation humaine est évidemment concernée par ces enjeux.

La manipulation des grands courants spirituels par des formes étatiques ou religieuses de pouvoir politique n'est pas seule en lice. Dans l'aire occidentale, la vie culturelle et plus particulièrement l'innovation artistique s'organisent depuis longtemps de telle sorte que les classes populaires en sont globalement écartées. L'exemple français est significatif, car il dispose d'un puissant appareil culturel public dont les buts affichés sont le service de l'intérêt général et la démocratisation de l'accès à la culture. Or même dans cette situation où les intérêts strictement vénaux n'ont pas le monopole sur la conduite de la vie culturelle, il y a loin de la coupe aux lèvres. Les systèmes scolaires publics, de plus en plus fortement tordus par les politiques urbaines de ségrégation sociale et raciale, peinent à réaliser leurs objectifs affichés d'égalité devant la connaissance et parfois s'en détournent carrément. Par ses conditions tarifaires, ses multiples processus de marquage social et d'intimidation, les institutions culturelles se trouvent de fait approprié par ceux qui s'autoreconnaissent comme des élites. Bien des artistes sont comme conduits à s'adapter au système et à proposer le type d'œuvres qui le perpétuent. Les créations qui ne procèdent pas de cet appareil soit sont déclassifiées par manque de critères pour les placer dans l'organigramme consacré, soit sont amenées à se conformer aux normes de l'autre grand donneur d'ordre que constitue le marché. Il existe bien des tentatives appréciables de démocratisation. Mais elles prennent le plus souvent la forme d'excursions en milieu culturel proposées à des publics populaires captifs : écoliers, prisonniers, malades hospitalisés... On est loin des bouleversements nécessaires pour que la culture soit effectivement un bien commun à tous. D'autant plus que cette incapacité qui place l'intervention publique sur la défensive voit gonfler contre elle la vague formidable des investissements capitalistes dans le champ culturel. Cette marée nouvelle se traduit par la segmentation de l'offre artistique sur les critères de la consommation, avec ses boutiques de luxe et ses bazars à prix discount. Elle consacre, pérennise, rend comme naturelles les inégalités culturelles. Elle tend à déposséder le grand nombre de tout contrôle sur la production des signes et du langage.

L'emprise de cette structuration de la vie artistique sur les parties de l'humanité placées à la périphérie par l'empire occidental donnent des figures très significatives des processus de dépossession culturelle. Il met en évidence ce qu'on perd à l'uniformisation des pratiques culturelles et en même temps ce qu'on pourrait gagner dans des échanges dépourvus d'arrogance. L'exemple du photographe malien Seydou Keïta, mort en 2001, est très démonstratif. En 1949, celui qui est aujourd'hui le plus « coté » des photographes africains ouvre un studio à Bamako, capitale de la colonie française du Soudan devenue république du Mali après l'indépendance. Le bouche-à-oreille fait vite savoir que ses « poses » comme on dit là-bas



sont prenantes. Jeunes gens parés pour la sortie du samedi soir ou notabilités polygames défilent nombreux devant son objectif. Les tirages passent de main en main, ornent les murs, alimentent les albums de famille. Le peuple de Bamako les environne de commentaires où se mêlent notations psychologiques, points de vue sur l'évolution des mœurs et jugement esthétique. Ces images appartiennent aux gens du peuple. Dans tous les sens du terme. Elles parlent de ce qu'ils sont. Elles leur donnent à se considérer. Leur prix est abordable et elles procurent néanmoins à Seydou Keïta, homme du peuple, les moyens d'assurer les besoins de sa famille. À l'âge de soixante-dix ans, en 1991, l'artiste est « découvert » par une photographe française à l'œil acéré, mais métamorphosée par la force de déséquilibres qui tordent tous nos actes en Christophe Colomb de la photographie africaine. Aussitôt « découvertes », les belles images que le peuple de Bamako se passait de baptême en mariage sont englouties comme mécaniquement dans le siphon de la rapacité impériale. Images conquises par les marchands d'art pour la clientèle de ce marché là, c'est-à-dire les couches dominantes des pays dominants. Images retirées à la joie du grand nombre et à sa compétence esthétique. Images désormais vouées à la lugubre piété de galeries conçues de telle sorte que le peuple ne s'y sent pas chez lui. Digestion de Seydou Keïta par les pouvoirs de l'empire. La pratique bamakoise du rapport aux grandes images ouvrait une perspective esthétique au grand nombre, qu'il vive au centre ou à la périphérie de l'Occident. Les puissants mécanismes de la domination d'abord la disqualifient, puis intègrent les signes initialement faits pour le peuple dans des marchés symboliques et matériels qui les réservent au petit nombre des privilégiés. Le tour est joué.

Ces processus somme toute classiques de confiscation des richesses culturelles et spirituelles par le petit nombre sont depuis peu surplombés par un phénomène aux répercussions beaucoup plus graves, car il ne touche pas simplement à une plus juste participation du grand nombre aux bienfaits de la civilisation, mais à la possibilité même de produire de la civilisation. Nous assistons à la prise en main directe de l'innovation culturelle et du champ symbolique par un petit nombre de firmes qui se font concurrence dans une sphère qu'elles travaillent efficacement à constituer en marché. Désormais, la création artistique et littéraire, la recherche, la pensée théorique et même les inventions sociales sont massivement enrôlés dans la valorisation du capital et constituent son horizon le plus prospectif. Déjà, les biens culturels au sens large sont le premier poste d'exportation des Etats Unis d'Amérique. Le cinéma, la musique, l'édition, l'information, le multimédia, la recherche, l'enseignement sont engloutis dans de gigantesques mouvements de concentration de capitaux.

Cette privatisation de l'élargissement du langage humain se distingue radicalement de la captation classique des avantages de la haute culture par les pouvoirs et les classes dominantes. Elle porte en elle un formidable appauvrissement et peut-être même une profonde mise en cause des capacités symboliques des humains. Le langage, la création artistique, l'innovation scientifique ou la pensée théorique ne sont pas des lave-linge. Le lave-linge sert à la fois à valoriser le capital de la firme qui le produit et à laver le linge de celui qui l'achète. Mais ses capacités lavatoires, sa fiabilité mécanique ne sont pas mises en cause par sa forme marchandise. Le langage, si ! Son usage, ses fonctions centrales de communication perdent pied quand on leur applique ce traitement. Le langage, il faut qu'on puisse y croire. Si le problème est ailleurs, si le rapport avec la vérité n'est plus la clef, si la fiabilité de la parole devient aléatoire, si elle tombe au hasard, quand par hasard la recherche du profit croise un message véridique, alors le langage s'effondre. La parole d'une chaîne de télévision publicitaire n'a pas pour critère décisif, pour dernier ressort sa fiabilité, sa vérité, mais sa capacité à proposer aux annonceurs publicitaires du « temps de cerveau disponible » comme l'indique Patrick Le Lay, alors directeur de la chaîne française de télévision la plus suivie. Dès lors, seules subsistent ses fonctions de séduction, de manipulation, ses fonctions de spectacle. Tu me parles, et tu me parles joliment. Je peux y trouver du plaisir, mais je ne peux plus te faire confiance, plus me faire confiance. Je n'ai

plus de repères pour savoir quand tu dis vrai et quand tu mens. C'est au hasard, sans importance. Quelles qu'elles soient, les paroles ou les œuvres produites sous ce régime entretiennent un rapport aléatoire à la vérité, parce que leur objectif n'est ni la vérité, ni même le mensonge, mais leur capacité à générer un taux de profit suffisant. Si l'interrogation qui juge de la qualité d'un message n'est plus « qu'est ce que ça me dit », mais « qu'est-ce que ça me rapporte », le langage perd ses fonctions essentielles de mise en commun. Le sentiment qu'on ne peut plus croire en rien se répand, provoquant une segmentation croissante de la société et une démoralisation qui handicape gravement la capacité à construire des collectivités humaines épanouies et ouvertes.

En même temps qu'elle garantit le respect de la sphère d'autonomie dans laquelle se joue l'expérience intime de la liberté, l'émancipation recompose la frontière entre liberté intérieure et libertés politiques. Elle établit l'articulation et la continuité qui leur sont nécessaires pour permettre un exercice partagé et concret de l'autonomie. Pas de goût pour la libre activité sans expérience intime des bienfaits de la liberté. Pas d'expérience intime de la liberté sans que du temps et des moyens aient été dégagés pour ça. Pas d'action politique bénéfique si elle n'est pas construite pour déboucher sur une existence plus libre et plus intense. Pas de repères pour construire cette politique libératrice si de la liberté n'a pas déjà été vécue et spirituellement travaillée. Les espaces de liberté nécessaires à cette expérience ne sont le plus souvent ouverts qu'au petit nombre, qui leur donne un contenu *intérieur* en se réservant le bénéfice de jouir du patrimoine et de l'innovation culturels, mais aussi en les polarisant autour de leurs expériences du monde. Ce n'est pas seulement une injustice. C'est un moyen de perpétuer l'ordre établi en anémiant chez les opprimés le goût de la liberté et les savoir-faire qui vont avec. C'est amputer les perspectives de la civilisation en limitant le socle social d'où naissent les mots et les formes. Et depuis l'arrivée en force du critère capitaliste sur l'innovation culturelle, c'est miner la fiabilité et l'usage de notre principal espace commun : le langage.

La question posée porte sur notre humanité même, sur notre capacité collective à poursuivre la construction d'humanité qui depuis des millénaires a fait apparaître dans notre canton de l'univers un ordre totalement nouveau qui n'est plus de nature, mais de culture. L'émancipation propose d'ouvrir à tous les bienfaits qu'on peut tirer de cette aventure. Elle élargit la libre activité contre les formes contraintes du travail et, du même pas, elle étend pour tous les possibles de la créativité humaine, elle favorise toutes articulations entre l'innovation culturelle et la vie du grand nombre. Si le mouvement alternatif d'émancipation ne s'engage pas avec puissance sur ces champs, s'il laisse les oligarques coraquer les esprits vers les mangeoires de la consommation culturelle, si l'élargissement des libertés débouche sur l'indifférence et l'ennui, il manque son but et ne sert à rien.

### *Codicille*

## **Un progressisme post-prométhéen**

Au commencement, le feu était entre les mains des dieux impassibles. Avant chaque aube, Apollon l'invitait sur son char pour franchir avec lui le gué du jour et y répandre la lumière. Les nuages ensemencés d'éclairs répondaient à l'appel des sols secs. Du Vésuve à l'Etna, on voyait certains soirs étinceler la forge éruptive d'Héphaïstos-Volcan. Les animaux paissaient. Puis vint

l'humain inventé par un bon gros bêta nommé Prométhée. Et il se trouva que le géant s'éprit de sa créature, voulut l'armer et décida pour elle de dérober la braise dans l'âtre des dieux. L'affaire prit du temps. Quand elle fut chose faite, les humains s'étaient multipliés, disséminés. Certains avaient été maintenus dans la tourbe et les marécages. D'autres s'étaient hissés sur leurs épaules pour approcher la lumière. Tout en haut de la pyramide agitée qu'ils faisaient ensemble, il y avait le Tyran. Sans songer à mal et pensant qu'il en partagerait amicalement l'usage, l'ogre débonnaire lui confia le tison.

L'*homo occidentalis* tente de mesurer ce qu'il nomme progrès et la mesure la plus communément admise, le Produit intérieur brut, indique presque exactement l'allure à laquelle nous consomons les conditions mêmes de notre bien-être et de notre grandeur. Les pays dits « les plus avancés » sont ceux dont les habitants prennent leur bain dans l'eau potable, brûlent avec la plus vive ardeur les roches et les huiles carbonées dont les ères d'avant l'humanité avaient accumulé le rare dépôt, s'arrogent le monopole des armes de destruction massive, leur entassement, leur usage dévastateur, et dérèglent sciemment le climat. Contrairement aux dieux à qui le feu fut dérobé par le géant, nous sommes sujets à la souffrance et la fuions. Ceux qui courent plus vite usent de la puissance conférée par Prométhée pour marcher sur les autres et sur leurs propres enfants. On dit qu'ils sont à la pointe du progrès.

Ce texte a pour titre « Émancipation ». De la première ligne à ces mots, il appelle à des progrès dans la liberté humaine. Même si c'est de façon critique, il s'inscrit délibérément dans des histoires et des pensées qui croient possible de progresser dans la liberté. Cependant, quand nous touchons à l'essentiel, c'est-à-dire à la signification que nous tentons de donner à notre existence bornée par la mort, la figure du progrès semble perdre sa pertinence. Notre existence a ses généalogies. Elle se déroule dans le temps, avec un début et une fin. Mais notre capacité à l'habiter de sens part à nu pour chacun d'entre nous. Tout ce qui touche à ces fonctions-là répond à la même règle. Ainsi, il y a bien une histoire, peut-être même un trajet entre Phidias et Donatello ou Rodin, mais on eut fort étonné le sculpteur florentin comme le maître français si par inculture ou paresse du cœur, on leur avait annoncé qu'ils étaient en progrès sur l'auteur de l'Athéna chrysléphantine.

L'émancipation comporte à coup sûr des aspects cumulatifs, progressifs, qui sont clairement discernables. Quand à la liberté d'aller et venir s'ajoute celle de manger à sa faim, puis celle de pratiquer la religion de son choix, de n'en pratiquer aucune ou plusieurs à la fois, puis celle d'aller à l'école même quand on est sans moyen, puis celle de construire son foyer sans le soumettre aux normes du mariage patriarcal, puis celle de projeter autant que possible sa perspective biographique dans une société protégée des guerres, puis celle de placer en dehors de la subordination une portion croissante de son temps et de son activité, puis celle de prendre une part active et déterminante aux affaires de la cité, quelque chose de la liberté s'élargit, progresse, ce quelque chose qui est ici décrit sous les métaphores d'espaces et de frontières : davantage d'espace pour la liberté ; recul de la frontière qui borne l'autonomie. En ce sens, l'émancipation est en effet un mouvement *progressiste*. Et notre proposition invite même à lui ouvrir *radicalement* tous les espaces possibles.

Mais ces nouveaux espaces que nous désirons parcourir ne sont pas encore de la liberté en exercice. Ou plutôt, ils le sont dans le libre mouvement qui en ouvre la frontière, en tant qu'il faut exercer sa liberté pour œuvrer à leur élargissement, mais non pas comme résultat. Comme résultat, on doit encore les habiter de liberté vécue. Et cet accomplissement, sans quoi le but n'est pas atteint, est un enjeu non progressif, un enjeu placé tout entier devant la responsabilité immédiate de chaque individu, de chaque collectivité humaine, de chaque époque. La liberté qui traverse Nelson Mandela dans sa cellule du bagne de Robben Island et qu'il décrit dans ses

mémoires avec tant de force et de précision est un enjeu tout entier placé devant lui, ni plus ni moins quand c'est entre les murs du cachot que lorsque s'ouvre la prison et qu'il sort. Son infime espace de liberté, cette infime potentialité, le prisonnier Mandela nous raconte de façon saisissante comment il travaille à l'investir de liberté effective, une liberté qu'on a spontanément envie de dire spirituelle, mais qu'il qualifie, lui, de « politique », négligeant à raison la distinction classique chère aux classes dominantes. Le même travail, la même responsabilité se trouvent à nouveau placés devant lui quand il sort de l'enfermement. On comprend bien que l'élargissement spatial, la prison qui s'ouvre, la joie d'en sortir et de marcher librement dans la rue font partie de la liberté et l'accroissent. Mais justement cet élargissement, tout effectif et concret qu'il soit, cet élargissement concrètement progressif – davantage d'espace où marcher –, n'est encore malgré tout qu'un potentiel de liberté. Mandela libéré n'est pas exonéré, par cet élargissement, du travail qui s'était déjà présenté à lui dans l'étroitesse de sa geôle. On peut même gager que le succès politique de son engagement contre l'apartheid tient à l'étonnante autorité que lui donne sa capacité à saisir en toute occasion la liberté qui se présente. Elle l'empêche de jamais reporter à demain cette responsabilité de tous les instants et la joie qu'on en retire souvent lui épargne le ressentiment. Le triste apartheid en tout cas n'y a pas survécu. Bien sûr, dans cette affaire, Mandela n'est pas seul. Son engagement individuel s'articule organiquement à de puissants mouvements collectifs qui lui donnent son efficacité historique et sa signification proprement politique. Mais cette articulation est à l'évidence colorée par la façon si singulière et nouvelle dont le dirigeant sud-africain figure dans ses pratiques la perspective politique de libération.

Un peu comme la lumière qu'on peut décrire à la fois sous la forme d'une onde ou comme un faisceau de particules et qui du coup répond à deux logiques hétérogènes, la liberté est toujours à venir et toujours déjà là. En tant qu'elle est une expérience effective, insolite, singulière, toujours proposée, chaque fois nouvelle, elle échappe aux évaluations comptables et l'idée de progrès n'en raconte rien. Mais dans la mesure où elle est à faire, à construire, à déblayer, elle repousse en effet sa limite et progresse. Une liberté qui ne serait qu'intérieure serait boiteuse. Le progressisme révolutionnaire classique dénonce à juste titre les hypocrites plaidoiries des églises et des classes dominantes en sa faveur, mais il en oublie, lui aussi, que la liberté a deux jambes. Sa liberté aussi est boiteuse. Sa polarisation unilatérale sur l'urgence d'ouvrir l'enclos, sur l'extension quantitative du champ libre lui fait négliger ce qui même dans l'enclos du moment nous place devant la responsabilité de goûter la liberté. Du coup, il oublie la joie de cette liberté déjà là et souvent même la nie. Il s'abandonne à la frustration, se laisse mener par le ressentiment. Tout est permis pour sortir de ce noir univers : violence, terrorisme, cruauté, mensonge. Aucun compromis, aucune alliance dont sortirait une possibilité limitée mais effective d'émancipation n'est acceptable. En dehors de toute manigance, avec la plus pure des sincérités, on a vu qu'il était possible de tuer la liberté au nom du progrès des libertés. La proposition énoncée dans ce texte tourne le dos à ce progressisme-là, dont on voit à quelques combats passés ou en cours combien il annonce un monde amer.

La place essentielle des aspects non progressifs de l'émancipation conduit à affirmer très vigoureusement la nécessité des précautions à prendre afin de ne pas étouffer, pour un progrès futur, les libertés actuelles. Quand ce texte oppose un ferme refus à toute mise en cause de la démocratie, y voyant la forme la plus *dépérissable* de l'État, l'exercice le moins liberticide de pouvoirs néanmoins coercitifs, quand il appelle à une institutionnalisation appropriée des libertés acquises, quand il refuse les sables mouvants d'une révolution permanente incapable à jamais de nous laisser le temps d'aimer la vie ou quand il signale la constante nécessité de travailler les instruments culturels de la liberté, c'est parce qu'il se place toujours aussi du point de vue où la liberté n'est pas progressive, où elle est un bien fragile à conserver, à consolider *hic et nunc* faute de quoi au lieu du progrès, on a la fuite en avant, et plutôt que la bonne jouissance, le fiel du ressentiment.

Mais surtout, surtout, il y a la leçon d'Antigone.

À l'aube de la démocratie, les citoyens d'Athènes sont invités à se rendre au théâtre pour y éprouver comment tient une société d'hommes libres. Sophocle leur y montre une figure de la liberté tellement saisissante, tellement paradoxale qu'elle laisse jusqu'à présent son trouble et sa lumière dans nos cœurs. Antigone, la fille d'Œdipe, refuse d'obéir au roi Créon quand il lui interdit d'honorer de rites funéraires la mort de son frère Polynice, qui a trahi la liberté de sa patrie en s'alliant à ses ennemis. La liberté que prend Antigone condamne la jeune fille, mais elle met en crise le pouvoir de Créon. À la volonté de maîtriser l'univers et d'augmenter à jamais la puissance des sociétés, la fille d'Œdipe rappelle la piété que nous devons à la passion d'amour, aux rythmes de la nature, à la mort et à tout ce qui échappe sans rémission aux prétentions démiurgiques. Il y a toujours un moment où l'option de la liberté rencontre l'obstacle insurmontable de notre finitude, la nôtre et celle de l'univers. Alors Antigone retourne la situation et lui donne sens. Elle ramasse en elle toute la liberté qui nous reste possible quand la mort se présente et dit à Créon : je m'incline devant la mort sans aucune autre considération, ni morale, ni politique, parce qu'ici ton pouvoir s'éteint, ici nous sommes égaux, ici seule nous reste la liberté de célébrer ce qui est tel que c'est. Créon a foi dans la politique et dans le progrès et dans leur intime cohérence. Il refuse d'entendre la voix de la jeune fille. Il l'emmure et cet emmurement le détruit à son tour. Celui qui croit ensevelir Antigone sombre inévitablement dans la tragédie.

La piété d'Antigone ne ressemble en rien aux liturgies des hiérarchies sacerdotales qui généralement ne sont pas composées de jeunes filles rebelles, mais plutôt de vieux mâles appliqués à conforter les pouvoirs. Antigone s'élève pour la liberté depuis une place, la mort, d'où la liberté semble irrémédiablement absente. Elle ouvre sa perspective, mais de façon paradoxale, en creux, rappelant à Créon cette contrainte ultime qui leur est à tous deux supérieure. Antigone s'appuie sur cette contrainte non par goût de la soumission – elle est la liberté même –, mais comme principe d'égalisation, comme invitation à l'égale liberté de tous. Elle met de la liberté, de la créativité et du sens dans la nécessité de faire alliance avec notre finitude. Elle la *politise*.

L'émancipation, nous le savons désormais, ne se joue pas dans un cadre qu'on pourrait distendre à l'infini. La liberté âprement revendiquée par la famille McDonald qui déplace ses gros enfants dans les trois tonnes d'acier de sa 4/4 chaque fois qu'ils ont cent yards à parcourir distend le cadre jusqu'à le rompre. La liberté de se passer du capitalisme pour organiser notre activité et produire nos richesses, quand elle conduit à vouloir mettre au monde le Frankenstein de l'homme nouveau, distend le cadre jusqu'à le rompre. A l'inverse Nelson Mandela enfermé dans le cadre momentanément infranchissable de sa geôle prend en compte, sans attendre, le corps du conflit, non pas simplement son âme, cette perspective abstraite de justice et de liberté d'où peuvent aussi sortir la névrose d'affrontements impitoyables et suicidaires, mais son inscription corporelle, physique dans une géographie, une histoire, des gens, c'est-à-dire le cadre indépassable où se jouera l'émancipation. Dans ce qu'il nomme « politique », il y a notamment son inlassable conversation avec les brutes racistes qui le détiennent, son refus de jamais les exclure de sa perspective d'émancipation, son obstination à les penser comme membres potentiels du « plus grand nombre » qu'il faudra concrètement constituer pour que cette libération prenne corps et ne s'effondre pas dans une tuerie sans fin. Ça n'abolit pas les divisions ni les conflits, mais ça opère en effet le miracle de rendre possible la constitution d'un plus grand nombre de Noirs et d'un plus grand nombre de Blancs et d'un plus grand nombre de Sud-Africains réunis par l'objectif d'une Afrique du Sud sans apartheid. Des innovations politiques comme la commission Justice et vérité dirigée par l'évêque Desmond Tutu étaient de la même inspiration. Rien n'est abandonné de la perspective de justice. Les crimes doivent être sus et flétris. Mais la sentence se rétracte dans la flétrissure et prend en compte la limite, le cadre qui ne

peut être distendu à l'infini sans se rompre. La commission Justice et vérité tient compte du fait que l'horizon spirituel indéfini de la liberté n'est rien sans le corps fini dans lequel elle s'incarne et devient effective, c'est-à-dire la société percluse d'injustices et de ressentiments qu'a produit l'apartheid. Elle assume et transfigure la limite avec une inventivité et un savoir-faire politiques vraiment admirables. Elle peut d'ailleurs être utilement rapprochée du traitement impérial des crimes contre l'humanité. L'empire officie nimbé de rigueur et de vertu : le crime contre l'humanité est banni de toute la surface du globe ; partout il est activement poursuivi et durement châtié. Mais dans le concret, la sentence inaltérable ne s'abat jamais que sur les ennemis de l'empire. Son unilatéralisme provoque inévitablement une rancoeur propice aux nouveaux crimes. Et il ne peut en être autrement parce que *qui veut faire l'ange fait la bête*.

C'est dans l'optique d'une humanité commune et réunie qu'est proposée cette déviation du progressisme. En effet, la vieille formule rationaliste et cumulative du progrès conduit aussi à passer en pertes et profits la réalité charnelle, c'est-à-dire l'existence même, de ceux qui s'opposent au projet progressiste tel qu'une communauté l'a formé pour son compte. La liberté américaine de brûler des hydrocarbures s'exerce aux dépens aujourd'hui de l'Irak et demain de notre postérité. La liberté des Iraniens, quand ils renversent une monarchie assujettie à des intérêts étrangers, s'est largement construite dans des références religieuses que certains utilisent aussi pour anathémiser tous ceux qui n'en font pas leur règle. A l'inverse, tenant compte du *corps* social concret dans lequel de la liberté est à construire, l'engagement émancipateur de Nelson Mandela et de son peuple invente une forme singulière de libération dont l'efficacité est intimement liée à la mise en route d'une communauté nouvelle, plus vaste, où les uns et les autres pourront être libres ensemble. L'émancipation, si nous voulons qu'elle ait la profondeur de champ la plus étendue, doit se donner pour cadre indépassable la perspective d'une humanité commune et réunie. Sinon, toujours, la liberté gagnée ici se paye d'une souffrance imposée là-bas. Sans la pensée du commun, l'émancipation est un jeu à somme nulle.

En surplomb de toutes les bonnes raisons que nous avons d'éloigner la tentation prométhéenne, une ombre encore indécise mais visible et qui enfle est venu troubler nos calculs. Nous entrons dans le troisième millénaire. Il est possible que nous soyons au commencement du soir. Le traumatisme du progrès a fatigué la Terre. Timidement, nous tentons d'enrayer la catastrophe. Mais quand nous voyons nos enfants grandir, eux dont nous souhaitons spontanément qu'ils nous survivent, nous nous surprenons à craindre que le crépuscule soit leur héritage.

Pour une part, le mal est fait. Le pire n'est pas certain. Il est néanmoins possible. Les bouleversements climatiques frappent d'abord les plus pauvres. Selon qu'ils étaient fortunés ou démunis, les habitants de la Nouvelle-Orléans détruite par le cyclone ne reçurent pas l'égalité de protection du progrès. Sécheresses, inondations, ouragans influencent déjà les grands mouvements de population. Ils alimentent des peurs obscures auxquelles il est tout à fait envisageable que les peuples se soumettent plutôt que de puiser dans leur capacité à vivre ensemble et libres. Ce texte affirme que l'émancipation est un vœu. Le *sauf-qui-peut* en est un autre, par défaut, que les tensions actuelles, nourries d'injustices reconduites de génération en génération, rendent malheureusement plausible et dont les prodromes crèvent déjà de leurs bulles vénéneuses la surface huilée de notre insouciance.

Ces perspectives mélancoliques viennent troubler un héroïsme progressiste qui reproduit le mythe religieux de la toute puissance et de la vie éternelle. Nous sommes vivants et nous allons mourir. Ouvrons largement toute la vie possible à cette liberté qui seule nous permet de regarder la mort en face. Pour ce qu'elle nous traverse déjà, prenons-en grand soin. Ne craignons pas de la savoir limitée en extension et chaque fois que dans un champ, sa surface limite est momentanément atteinte, consacrons-nous à son embellissement.

Plutôt que de nous abandonner au sauve-qui-peut, ce texte propose donc, à sa façon, mais avec beaucoup, de choisir l'émancipation, d'être un grand nombre à le faire, le plus grand nombre.