

Mobilisations sociales

Pour une émancipation
démocratique
*Reconstruire la société avec
la théorie critique*

Bruno Frère



Groupe & Société
Publication pédagogique d'éducation permanente

Pour une émancipation démocratique

Reconstruire la société avec la théorie critique

Bruno FRÈRE

Collection : *Mobilisations sociales* - C.D.G.A.I. 2023

Version révisée en avril 2024

Livret réalisé avec la contribution de Marie-Anne Muyshondt

Conception et coordination des publications : Marie-Anne Muyshondt

Design et mise en page : Alain Muyshondt

Éditeur responsable : C.D.G.A.I. asbl, Parc Scientifique du Sart Tilman, Rue Bois St-Jean, n°9, 4102 Seraing, Belgique

ISBN : 978-2-39024-139-3

Le Centre de Dynamique des Groupes et d'Analyse Institutionnelle (C.D.G.A.I.)

Le C.D.G.A.I. est une A.S.B.L. pluraliste d'Éducation permanente reconnue et subsidiée par la Fédération Wallonie-Bruxelles et la Région wallonne. Il a été créé en 1972, au sein du Service de Psychologie Sociale de l'Université de Liège afin de promouvoir l'action, la formation et la pédagogie par le groupe ainsi que l'analyse scientifique des processus et des techniques d'animation de groupes.

En instituant un éventail de formations accessibles à tout·e adulte intéressé·e, son fondateur, Pierre De Visscher, entendait intégrer une approche originale, de niveau universitaire, à la vie sociale.

La dénomination choisie insiste sur trois dimensions :

- *Centre* : lieu de rassemblement et d'échange, pôle d'attraction.
- *Dynamique des groupes* : discipline scientifique et mode d'activités privilégiant l'action du groupe restreint, conçu comme une totalité dynamique, un champ de forces au sein duquel se produisent des phénomènes différents des processus psychologiques individuels.
- *Analyse institutionnelle* : souci d'appliquer l'analyse psychosociale aux processus institutionnels traversant les formations sociales : groupes et mouvements sociaux, collectivités, organisations.

Outre un *programme d'activités de formation* ayant lieu dans ses locaux dont une formation longue à l'animation de groupes, le C.D.G.A.I. *répond à des demandes* d'associations et d'organisations publiques et privées afin d'y effectuer interventions, animations, formations et accompagnements, dans et par l'action sur les groupes restreints. Il publie aussi des *livrets pédagogiques* liant « Groupe et Société ». Enfin, son *Centre de documentation* met à disposition du public livres, revues et outils pédagogiques.

La convergence entre la démarche véhiculée par l'Éducation permanente et celle du C.D.G.A.I. est manifeste : contribuer à la formation du citoyen critique, actif et responsable en vue de forger une société plus juste, plus démocratique et plus solidaire.

A cette fin de changement social, dans les champs d'action développés, proposer des savoirs, ouvrir à la poursuite de la réflexion (principe de non-clôture), s'abstenir de dire à autrui ce qu'il doit penser, être ou faire (principe de non-substitution) sont, parmi d'autres, autant de ferments qui portent l'association.

Les publications pédagogiques

Dans cette perspective de science-action psycho-sociale, le C.D.G.A.I. invite des acteurs et actrices de terrain à prendre la plume et à exposer, transmettre et partager leurs expériences, perceptions et connaissances des réalités sociales qui sont les leurs ouvrant ainsi des pistes de réflexions à leurs propos.

Au public lecteur, les livrets pédagogiques ainsi conçus, dévoilent des pans de réalités sociales obscurs jusque-là, ou en élargissent la perception ou encore l'affinent en vue de stimuler et mobiliser la curiosité, la réflexion, l'esprit critique et l'action.

Chacune de nos quatre collections – *Travail en action*, *Culture en mouvement*, *Mobilisations sociales*, *Méthodologie* – en présentant des échanges de regards et de savoirs, a pour finalité de contribuer à poser les jalons d'une société plus humaine et plus reliante que celle qui domine actuellement.

La collection *Travail en action*

Champ hautement investi aussi bien au niveau sociétal qu'institutionnel, organisationnel, groupal et individuel, le travail, ou notre absence de travail, s'impose dans l'environnement comme une manière de nous définir, de structurer nos vies, notre temps, nos espaces.

Il peut être source d'emprisonnement mental et physique ou terrain propice à l'épanouissement et à l'émancipation.

Ces publications proposent une analyse critique du travail notamment sous le prisme de la souffrance qui peut en résulter. Tout en dénonçant des mécanismes structurels qui produisent cet état, elles convoquent également des grilles de lecture reposant sur l'expérience vécue ou perçue et enrichie de leurs connaissances, par des acteurs et actrices des secteurs sociaux, de la santé et de l'économie sociale, dans l'intention d'initier ou de renforcer des issues et des pistes possibles.

La collection *Culture en mouvement*

Coiffant ce monde inégalitaire et modélisé par des standards de production et de consommation de masse, émergent des initiatives individuelles, groupales ou collectives comme en témoignent les livrets de cette collection.

Identité et récit, narration, rencontres multiculturelles, problématique de la création culturelle, atelier d'écriture, identité en création, dimension politique de la musique, sentiment d'appartenance, slam, radios associatives, partenariats, graffiti et *Street Art*, Arts urbains, langues maternelles... sont autant de thèmes portés par des intervenants où affluent souvent,

en filigrane du texte, l'implication, l'investissement voire la passion qui les habitent.

Ces thèmes se révèlent comme étant autant d'exceptions qui bousculent et tentent de faire basculer les offres dictées par les lois du marché.

La collection *Mobilisations sociales*

Débusquer manipulations, assujettissements, aliénations, discriminations, déterminations, pressions sociales possibles : tel est notamment le propos des thèmes abordés par cette collection ; s'y côtoient des illustrations éclairantes de modes de fonctionnement qui semblent tellement évidents, aller de soi, que leur portée, leur effet, leur impact en deviennent invisibles à nos yeux.

Les regards avisés et critiques posés par les auteur·e·s que ce soit relativement à l'emprise, l'engagement, le genre, le complot, la propagande, l'exclusion... cherchent à déconstruire des schémas que nous avons tendance à véhiculer, bien malgré nous. Ils nous ouvrent à plus de clairvoyance, de lucidité, affûtent nos capacités de perception et d'analyse critique et revigorent notre élan dans l'action.

La collection *L'agir méthodologique*

Les publications de cette collection abordent prioritairement les pratiques professionnelles d'animateurs et de formateurs de l'Éducation permanente.

En exposant leur approche et en précisant leurs avantages et leurs limites, les auteur·e·s nous livrent là soit leur propre recherche exploratoire et créative et l'outil qui en jaillit, soit la synthèse de méthodes héritées dont ils usent, soit la découverte ou la redécouverte de principes et méthodes d'action innovantes sur lesquelles se fondent les mouvements alternatifs actuels.

Ce panel élargit notre connaissance et notre compréhension critique des pratiques ; il nous incite et nous convie à aller de l'avant !

Table des matières

1. Introduction	9
2. De la négativité de la théorie critique classique	17
3. La seconde École de Francfort	23
4. Pragmatisme et Épistémologies du Sud	29
5. Le cas de l'écoféminisme au Brésil	35
6. Conclusion	41
Bibliographie	47



1. Introduction

Dans le présent texte, je voudrais essayer de prolonger la réflexion entamée avec Jean-Louis Laville dans *La fabrique de l'émancipation* (Seuil, 2022), pour mettre l'accent sur l'espoir concret que peut représenter, encore aujourd'hui le phénomène associatif.

En effet, les associations, me semble-t-il, sont constitutives de la démocratie, en ce qu'elles constituent des agrégations citoyennes, porteuses d'un point de vue sur le monde et de valeurs. Bien souvent essaient-elles, de surcroît, d'incarner ces valeurs par leurs pratiques, par exemple, en aidant les personnes en situation de grande précarité, en apportant un appui juridique aux réfugiés, en cherchant à protéger les femmes victimes de violences conjugales ou en ouvrant des écoles de devoirs. Fréquemment, il est vrai, le monde associatif peut trouver à se décourager. Il peut ainsi avoir le sentiment que ses actions passées et présentes sont vaines tant le monde déploie aujourd'hui de nouvelles formes de discrimination et de violence. Face à la montée de l'extrême-droite partout en Europe, face à la recrudescence de la précarité et face aux réactions virilistes du patriarcat, comment éviter que le sentiment partagé ne soit pas celui d'un recul démocratique effrayant ?

Pourtant, je voudrais, dans ce texte, montrer que les associations en général, et celles qui peuplent le monde de l'éducation permanente en particulier, restent au centre de la construction démocratique de notre monde, dans ce qu'il a de moins abjecte. Encore aujourd'hui, ce sont elles qui, parvenant à combiner la critique acérée des injustices que le patriarcat, le racisme ou le capitalisme font subir aux subalternes, travaillent à inventer de nouvelles façons, égalitaires, d'être et de vivre ensemble. Pour le dire dans les termes de ce texte, ce sont elles qui parviennent à combiner une critique négative (de l'ordre du monde tel qu'il va) à une critique constructive, rebâtissant localement, et à petite échelle, une société plus juste. Ce sont même elles qui portent l'espoir de nouvelles formes institutionnelles démocratiques. Pour bien ressaisir les raisons pour lesquelles les associations me semblent ainsi rester au cœur d'un espoir démocratique, un long détour théorique, à la fois historique et sociologique, est nécessaire.

On le sait, les grandes révolutions démocratiques de la fin du 18^e au début du 19^e siècle marquent le triomphe d'une démocratie bourgeoise dont est exclue la très grande majorité de la population, ce prolétariat ouvrier qui, pourtant, est à l'origine de la richesse des nations, analyse Karl Marx, paraphrasant Adam Smith, le père de l'économie moderne. Après une période d'exploitation massive des forces productives et deux guerres mondiales qui ont largement contribué à les laminer, quelque chose comme un début de progrès social se laisse entrevoir. Les femmes obtiennent le droit de vote (1948 pour la Belgique), diverses formes de sécurité sociale émergent en Europe, le droit du travail se renforce largement en faveur des travailleur·euse·s (pensions, assurance travail, salaire minimum et, plus tard, les congés payés) et advient progressivement le concept de l'État-providence (Frère, 2009). En 1944, la Déclaration de Philadelphie exprime la position à laquelle se sont ralliés la plupart des gouvernements après la Seconde Guerre mondiale, à savoir que le développement économique ne vaut que s'il est au service du développement social.

Pourtant, depuis ce que l'on a, un peu rapidement, appelé «Les Trente Glorieuses», les rapports entre économique et social, que l'on espérait engagés sur une voie progressiste, se sont reconfigurés de plus bel. Le Consensus de Washington en 1989 consacre, ouvertement et dans l'enthousiasme, le tournant néolibéral des années 1980. Il avalise le recours accru aux mécanismes de concurrence, la dérégulation massive et la diminution de l'intervention publique, lesquelles s'illustraient déjà avec une certaine acuité dans les politiques menées par Ronald Reagan aux États-Unis, Margaret Thatcher au Royaume-Uni et François Mitterrand lors de son second mandat de à la présidence de la France.

Les conséquences de la restructuration de l'appareil productif qui s'en est suivi, au plan mondial, s'avèrent évidentes : les inégalités explosent. Alors que les plus riches voient leurs revenus s'envoler, les classes moyennes sont laminées et les plus démunis se sentent abandonnés par des pouvoirs publics au service des marchés (Castel, 1995 ; Piketty, 2013). De plus, la recherche de croissance à tout prix, s'affranchissant des règles politiques assimilées à des rigidités, relance l'imaginaire de la conquête économique asservissant l'ensemble des êtres vivants, y compris ceux que l'on a traditionnellement placés du côté de

la « nature » (animaux non humains, végétaux...), exploités à outrance au même titre que les humains (Haraway, 2016). En contradiction avec les constats alarmants des conférences sur l'état global de la Terre, il en résulte une incapacité à endiguer le changement climatique, les pressions des *lobbies* annihilant toute velléité de transcender le Capitalocène. Si ce terme, dérivé de celui d'Anthropocène (« ère de l'être humain »), parle si bien de la situation actuelle, c'est probablement parce qu'il permet de mieux identifier le responsable du bouleversement climatique actuel qui nous a fait sortir de l'ère de l'Holocène, cette période chaude-tempérée qui a caractérisé ces douze derniers millénaires. C'est, en effet, moins l'homme au sens générique du terme, que le capitalisme, les promoteurs du productivisme économique, extractiviste et consumériste, qui s'avèrent les premiers responsables du réchauffement – le paysan africain ayant, par exemple, une empreinte carbone proche de zéro. Ce productivisme-là, exploite, du reste, indistinctement les humains, les « ressources » provenant de la nature et les êtres qui la peuplent (Malm, 2019).

Aussi, loin de s'être atténués ces dernières décennies comme aurait pu le laisser espérer l'idée d'une « régulation du capitalisme » par l'État, les problèmes sociaux et écologiques se sont largement amplifiés. Pourtant, nous disent de nombreux analystes, la critique reste inaudible. L'anomie et le silence seraient les seuls débouchés d'une angoisse existentielle et d'une peur diffuse, facilement enrôlées dans une rhétorique conservatrice. Face aux crispations sur un passé idéalisé ou à la fuite dans le repli local, la seule option progressiste semblerait alors émaner d'une élite entrepreneuriale convoquant *start-up*, innovation et numérique pour améliorer l'efficacité et l'efficience du système.

Renouer des liens entre critique politique et description d'expériences émancipatrices

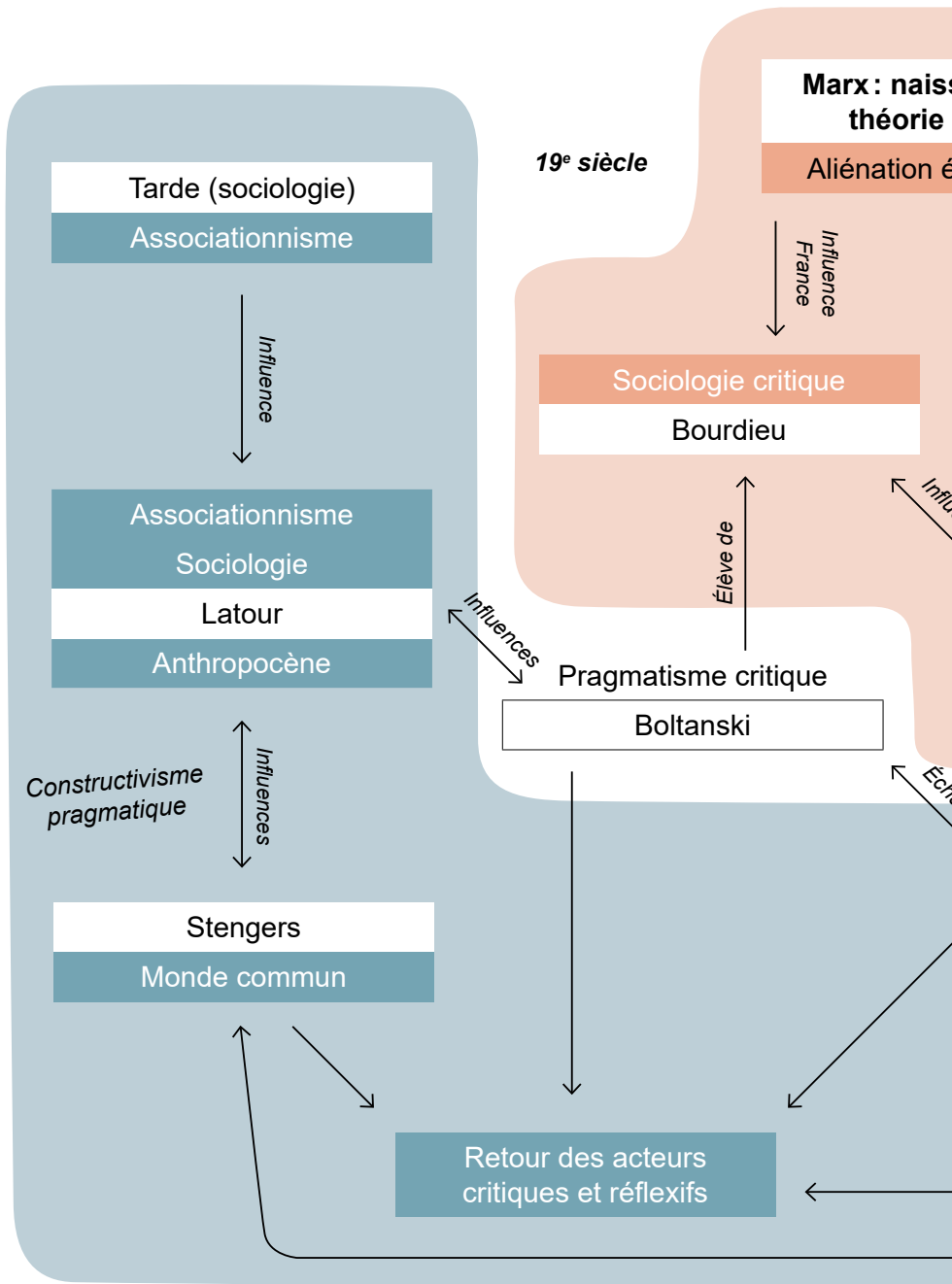
Cette représentation désenchantée de la réalité est largement sous-tendue par la perte de la croyance en une révolution susceptible de tout changer, forgée dans la seconde partie du 19^e siècle et amplifiée au 20^e siècle. Aujourd'hui, en l'absence d'une telle foi, il n'y aurait plus de place que pour une réforme prise entre certitude technocratique et tentation autoritaire, amenant à condamner toute forme d'utopie et empêchant de discerner les petites transformations et révolutions discrètes de ce début de

21^e siècle. Or, à y regarder de plus près, les aspirations populaires ne sont pas toujours happées par les discours démagogiques. Et les plaidoyers pour une société ouverte ne sont pas l'apanage d'experts modernisateurs, focalisés sur leurs « *hubs* » et leurs « *spin-off* », peu soucieux des conditions de vie du plus grand nombre. Comme le montrent une multitude d'initiatives de l'Afrique à l'Asie, en passant par l'Amérique et l'Europe, les citoyen·ne·s ne sont nulle part résigné·e·s. Au contraire, ils et elles évoquent de manière insistante leur émancipation, signifiant ainsi qu'une pleine concrétisation de leurs potentialités ne peut leur être attribuée de l'extérieur mais dépend de leur pouvoir d'agir. Comment expliquer leur ténacité alors que, dans le débat intellectuel, l'émancipation paraît presque être devenue une vue de l'esprit ou un thème dépassé, comme le prétendent certains intellectuels ayant opéré un grand virage à droite toute (par exemple : Taguieff, 2019) ?

Cette dissonance entre pratique et théorie appelle, nous semble-t-il, à retisser les liens entre la construction d'une critique ferme du Capitalocène contemporain et la description fine de ce qui, dans une série d'initiatives sociales collectives, s'en échappe en renouant, notamment entre les humains et le reste du vivant, des rapports ne relevant ni de l'exploitation ni de l'asservissement. Ce lien chercherait à se retendre entre expérience émancipatrice et critique politique contre l'hégémonie du Capitalocène – comme chez Marx, où pratiques émancipatrice et critique sont intimement liées. C'est cette intrication qui s'est perdue au fil du temps. La critique a de plus en plus perçu l'émancipation comme impossible ou hors d'atteinte des acteurs dominés. Les récents débats entre des auteurs comme Judith Butler, Ernesto Laclau et Slavoj Žižek (2017) en témoignent : la critique est devenue l'apanage d'intellectuels. Pour eux, l'émancipation à laquelle aspirent les acteurs dominés est perçue comme l'expression de la prolifération de revendications particularistes (de race, de genre...) qui refusent de se retrouver sous une aspiration plus large à l'universel. Ou alors, elle est perçue comme la glorification d'évènements furtifs sans lendemain car déjà censurés ou digérés par le pouvoir (de l'État, du capitalisme, etc.).

Je pense, à l'inverse, qu'il est possible de renouer avec la double dimension de l'approche marxiste initiale et de la réactualiser, afin de tenir compte de ce qui s'est imposé comme des critiques nécessaires aux côtés de la lutte des classes : la critique

écologique et les luttes intersectionnelles (Charbonnier, 2020; Hill Collins, 2019), ce que permet notamment, comme nous le verrons, la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth. Mais aussi, afin de tenir compte de ce qui, au-delà de la critique, s'expérimente dans un ensemble d'initiatives associatives émancipatoires. À la fois aspiration et réalisation, l'émancipation demande aujourd'hui que l'on entreprenne une archéologie des promesses et impasses de son histoire passée ainsi que de son présent et de ses réalisations matérielles. Car si l'émancipation ne fait plus rêver, c'est peut-être parce qu'elle est restée une promesse vide que la théorie évoque sans en présenter le moindre échantillon vécu. À l'instar de ce que nous avons tenté avec Jean-Louis Laville dans notre dernier ouvrage (Frère, Laville, 2022), je voudrais montrer que si la théorie critique reste essentielle aujourd'hui pour s'émanciper de toutes les formes de domination (économiques, raciales, sexuelles...), il est aussi possible de faire saillir des formes concrètes d'émancipation dans la vie sociale – voire même des formes de vie déjà émancipées. Cela afin de montrer que notre monde contient déjà les graines de sa propre reconstruction, de sa propre réinstitutionnalisation diraient les sociologues. Déconstruire toutes les formes de domination est une chose. Ce fut celle de toutes les théories critiques du 20^e siècle, salvatrices pour bien des mouvements sociaux qui y ont trouvé leurs armes de lutte. On peut penser au mouvement ouvrier, aux combats des suffragettes et des premières féministes, souvent anarchistes (Louise Michel, Emma Goldman...), au mouvement d'émancipation des Noirs américains (Martin Luther King...), etc. Reconstruire des modes de vie sociale plus égalitaire est une autre chose – celle que les utopies démocratiques de la fin du 18^e siècle et du début du 19^e siècle (Jean-Jacques Rousseau, Alexis de Tocqueville...) ont tenté de réaliser. Et c'est ce que s'attachent à faire une série d'expériences démocratiques qui égraineront les pages qui suivent comme, par exemple, les écoféministes brésiliennes dont il sera question dans l'ultime partie de ce texte, après que nous ayons résumé la nécessité toujours vivace de la critique négative et le besoin de la compléter par une approche pragmatique, plus constructive.



naissance de la critique économique

Critique négative

Influence US

Fraser
Butler
Collins
Intersectionnalité

Influence Allemagne

École de Francfort I
Marcuse
Adorno
Horkheimer
Aliénation culturelle

Associationnisme critique
Frère & Laville, 2022

Élèves de

École de Francfort II
Habermas
Honneth
Démocratie

Critique constructive

Influence

Épistémologies du sud



2. De la négativité de la théorie critique classique

De la première École de Francfort à Bourdieu

Les dégâts de la rationalité instrumentale et de la domination de la nature

Depuis Marx, la tradition critique a disséqué avec précision les modalités de l'aliénation des travailleur·se·s entendue comme déprise des personnes de leur propre subjectivité et du produit de leur travail. En régime capitaliste, le travailleur ne s'appartient plus à lui-même : il est la propriété de son patron. Il produit une richesse dont il se verra privé, puisque les propriétaires de l'entreprise pour laquelle il travaille (en échange d'un salaire dérisoire) la lui confisqueront pour la revendre, dans le but de dégager un bénéfice dont il ne verra pas la couleur. Cette tradition, initiée par Marx et reprise par divers intellectuels au début du 20^e siècle (de Vladimir Ilitch Lénine à Léon Trotski en passant par Antonio Gramsci), n'aura de cesse de dénoncer cette dépossession, encore effective aujourd'hui quand on observe les conditions de travail de la grande majorité des travailleur·se·s dans les pays où le droit du travail en est à ses balbutiements. En son sein, l'École dite de Francfort s'est illustrée par une reprise particulièrement originale du projet marxiste initial, dont il adapte la critique aux démocraties libérales de la première moitié du 20^e siècle. Ses principales figures, si elles n'entendent pas se rattacher au communisme autoritaire qui convaincra un certain nombre d'auteurs se revendiquant du marxisme à l'époque, donneront pourtant une extension à la critique de Marx en la faisant porter bien au-delà de l'exploitation en entreprise. Les grands noms de l'École de Francfort, Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, repèrent ainsi, en arrière-plan du capitalisme, les dégâts engendrés par la rationalité instrumentale adoptée par une civilisation qui entend dominer la nature. La « raison » revendiquée par les philosophes des Lumières, pour lutter contre toutes les formes de domination religieuse, a, pensent-ils, été dévoyée par un esprit utilitariste. C'est rationnellement que le capitalisme a fait de l'humain un simple « instrument » de production destiné à accroître sans cesse ses marges

bénéficiaires très scientifiquement calculées. Ainsi, ces auteurs, appartenant à « la première École de Francfort », en arrivent-ils à contester la neutralité du « progrès » appréhendé comme développement des forces productives. Ils identifient, dans une science conçue comme un projet de maîtrise tant des « ressources naturelles » que des « ressources humaines », les ressorts d'un processus d'exploitation massif.

La domestication capitaliste jusque dans les loisirs

Mais, nuancent-ils, au-delà de Marx, la domination économique est entretenue par un penchant culturel qui finit par toucher l'ensemble des activités humaines (Adorno ; Horkheimer, [1944] 1974). Elle produit un endoctrinement et un conditionnement qui font de l'homme un être unidimensionnel, selon l'expression restée célèbre de Herbert Marcuse ([1964] 1968). Alors qu'il est, virtuellement, un être susceptible de créer, de rêver, de flâner, de paresser, de s'évader dans la littérature ou dans des activités collectives émancipatrices, l'homme a vu son champ possible d'activité être réduit à sa plus simple expression : produire et consommer. L'individu se complaît dans une servitude sans cesse renforcée par une *fausse conscience* qui cherche la satisfaction dans les biens de consommation. Cette conscience, influencée par la publicité, finit par lui présenter les objets que produit le capitalisme (comme aujourd'hui, par exemple, les *smartphones*, les *SUV*¹, etc.) comme éminemment désirables. Or, en les achetant, il ne fait que grossir les poches des actionnaires des firmes qui les produisent en leur abandonnant sa propre liberté de conscience.

L'importance prise par le phénomène d'aliénation, concept largement repris à Marx, est donc plus colossale que jamais. Elle ne prend plus seulement le travailleur mais elle prend aussi l'humain jusque dans ses loisirs, eux-mêmes artificiellement construits par l'industrie culturelle. C'est l'avènement, par exemple, de l'empire Disney, des parcs d'attractions divers, des *fast-foods* et des loisirs télévisuels pétris de *marketing*. Les mécanismes visant à déprendre les sujets d'eux-mêmes sont moins conscients que jamais et la manipulation capitaliste englobe le désir. Domesticqué, ce dernier ne peut plus se projeter que sur les produits vendables générés par l'industrie culturelle.

1 *Sport Utility Vehicle* : voitures tout-terrain de loisir.

Les mécanismes inconscients de la domination sociale

En France, cette école critique trouvera un prolongement avec la sociologie de Pierre Bourdieu. Ici, la critique ne définit pas autrement les mécanismes de domination sociale. Les dominé·e·s reproduisent inconsciemment les structures de l'ordre social qui, pourtant, les inféodent aux dominant·e·s. Ils·Elles acceptent les conditions qui leur sont imposées et ne cherchent plus à se rebeller contre un système de déterminations qui appauvrit leur travail et, par la même occasion, leur âme et leur créativité. Pire : l'aptitude à reproduire ledit système, pour ainsi dire logée dans leur inconscient de classe, génère chez eux l'envie de s'adonner à la consommation de masse ou de glorifier les valeurs dominantes (Bourdieu, 1979). Selon cette orientation, aujourd'hui, alors même que leurs conditions de travail s'altèrent plus que jamais, les précaires rêvent de réussite individuelle, de strass et de paillettes par procuration télévisuelle et réseaux sociaux interposés.

La critique et l'élucidation des violences symboliques

Bourdieu reprend à son compte ce que l'École de Francfort avait engagé : l'élucidation de cette violence symbolique qui amène à accepter l'ordre établi. Par ce concept, Bourdieu entend les formes de contraintes et de brutalités que subissent les dominé·e·s sans pour autant que celles-ci ne soient physiques. Il en est ainsi, par exemple, de la violence subie à l'école par les élèves issus des classes populaires qui n'ont pas hérité familialement des codes nécessaires à la réussite et auxquels l'institution ne cesse de répéter qu'ils sont « trop bêtes » et « pas à la hauteur ». Symbolique est aussi cette violence qu'encaissent les femmes qui, sans pour autant être violentées, se retrouvent contraintes de s'occuper du foyer et des enfants, mettant leurs carrières entre parenthèses, alors que les hommes aujourd'hui encore conservent bien plus de mobilité professionnelle et de champs d'activités possibles en dehors du cercle familial.

C'est dans le but de faire la critique de cette violence symbolique que Bourdieu a le plus souvent mobilisé le concept d'*habitus*. Il en retourne d'un ensemble de principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui déterminent les agents sociaux, sans qu'ils en aient conscience. Revendiquant leur liberté, ils recourent, en fait, aux évidences trompeuses que

leur souffle leur habitus. C'est parce qu'ils n'ont pas conscience d'avoir été insuffisamment prédisposés à l'excellence scolaire que les enfants issus des classes défavorisées se détournent plus facilement de l'école que les autres (leur habitus familial les prédisposant plus volontiers aux métiers non qualifiés). Et c'est parce qu'elles finissent par incorporer le « rôle » (ou l'habitus) traditionnellement incarné par les femmes dans les sociétés patriarcales que certaines d'entre elles finissent par croire que c'est « délibérément » qu'elles font le choix du foyer. Notons au passage, avec Anne-Marie Devreux, que Bourdieu, dans son ouvrage *La domination masculine*, s'inspire lui-même largement d'autrices féministes qu'il ne cite pas, reproduisant par là-même une réelle violence de genre – académique celle-là –, qui fait, encore aujourd'hui, couler beaucoup d'encre (Devreux, 2002).

Toujours est-il que la dépossession économique est, comme chez Adorno et Horkheimer, confortée par la dépossession culturelle. Une libération n'est concevable que par l'entremise d'un dévoilement des clichés, des stéréotypes et autres faux besoins consuméristes qui minent la compréhension du monde par les dominé·e·s. Le discours critique débusque ainsi les ruses du « sens commun » ou de la « fausse conscience » qui peuvent s'immiscer dans l'élaboration savante. Il met au jour les lois qui dirigent, à leur insu, les acteurs sociaux du bas de l'échelle. Chez Bourdieu, c'est vrai, la critique est plus portée par le sociologue que par le philosophe ou l'artiste, valorisés par Francfort. Mais la défiance vis-à-vis de la représentation que se font les personnes de leurs propres expériences est la même. L'analyse se concentre sur la reproduction de l'ordre social (genré et capitaliste) que nous entretiendrions tous et toutes sans en avoir conscience. Les normes de cet ordre établi sont par chacun·e inculquées, intériorisées, incorporées sous forme d'habitus. Le constat est difficile à parer.

Cependant, ce qui peut, en quelque sorte, laisser à désirer chez ces auteurs critiques, c'est qu'ils n'accordent en définitive que peu de place à la possibilité de contrer ces déterminismes. Quand des résistances semblent poindre, elles apparaissent dans leurs œuvres soit comme étant un leurre, soit comme étant un épiphénomène. Le décryptage de la réalité reste, pour ainsi dire, l'apanage de l'intellectuel. Il est ramené au dévoilement de dispositions sociales et des structures de la violence symbolique, lesquelles ne sont pas perçues comme telles par ses victimes,

à moins qu'elles ne soient mises à l'écoute de l'intellectuel en question (qu'il fût philosophe, sociologue ou artiste). Il en résulte une asymétrie entre les réflexions savantes et les modes de pensée ordinaires, renvoyés à de la « méconnaissance ». Une suspicion rédhibitoire frappe le sens commun toujours suspect d'aveuglement. Cette incapacité d'accéder à la vérité de leur pratique fait des personnes de simples agents, incapables de percevoir les déterminations (et la domination) dont ils sont l'objet. Le concept d'action tend alors à se vider de son sens, comme celui de changement social (Boltanski, 2009).

Les limites de la théorie critique classique

Par-delà les différences entre ses versions successives, la théorie critique que je qualifierais de « classique », présente ainsi comme caractéristique, de renvoyer l'émancipation toujours plus loin. Cependant, que l'on ne se méprenne pas sur mes intentions. L'enjeu n'est pas de nier la domination symbolique et l'aliénation sociale, comme, par exemple, finit par le faire Taguieff et d'autres auteurs partageant aujourd'hui la même veine². Elles existent plus que jamais, et la lutte à leur rencontre doit rester ferme et déterminée. Non, ce que je voudrais ici refuser, est la posture qui confère à l'artiste ou au philosophe pour Francfort, au sociologue pour Bourdieu, le monopole de la critique légitime. En effet, eux seuls semblent aptes à prendre de la distance pour repérer et critiquer les pratiques aliénées des personnes puisque leurs points de vue ne souffriraient pas des diverses pollutions qui viennent altérer les esprits communs (mutant donc en « fausse conscience »). On peut alors se demander ce qui, dans cette même tradition critique, est susceptible de résoudre, en partie, les difficultés engendrées par sa propre dynamique ? Il est d'usage aujourd'hui, pour répondre à cette question, de convoquer ceux qui aujourd'hui incarnent « la seconde École de Francfort », à savoir des auteurs comme Jürgen Habermas et Axel Honneth. La bifurcation à laquelle ils procèdent passe par l'introduction du concept d'*espace public* pour le premier, et par celui de *reconnaissance* pour le second (Habermas, 1988 ; Honneth, 2013). Ces deux concepts ont permis, à ces deux auteurs, d'introduire la dynamique démocratique en théorie critique.

² On peut se référer à la liste d'auteur-riche-s dont Philippe Corcuff dresse un impressionnant inventaire dans *La grande confusion* (2021), bien que je ne rejoigne pas toujours celle-ci.



3. La seconde École de Francfort

De la réintroduction des espaces publics démocratiques et de la possibilité de la reconnaissance

L'émancipation par la discussion dans l'espace public

Habermas est conscient de la force de la reproduction du système capitaliste (ou du patriarcat) mais aussi de la réhabilitation des ressorts démocratiques qui peuvent s'y opposer. Il identifie l'existence d'une rationalité communicationnelle en deçà de la rationalité instrumentale décrite plus haut, prise par le calcul, qu'il soit productiviste (dans le cas des actionnaires d'entreprises) ou consumériste (dans le cas de leurs « clients »). Les individus ne se rapportent pas seulement les uns aux autres par des calculs leur permettant d'accumuler des biens ou du « capital », qu'il soit économique ou symbolique. Quand l'intégration sociale par le consumérisme ou le pouvoir des autorités publiques induit une dépendance vis-à-vis de l'économie et l'État, une autre forme d'intégration sociale lui répond par le maintien et la transmission de normes et valeurs logées dans ce qu'Habermas appelle « le monde vécu ». Celui-ci est un réservoir d'évidences et de convictions intactes disponibles pour la communication, à partir duquel des opinions peuvent s'exprimer dans l'espace public sans toujours reproduire une doxa dominante ou n'être que le réceptacle des messages de l'industrie culturelle (Habermas, 1987). L'espace public est ainsi un espace virtuel idéal dans lequel des individus, en pleine possession de leur libre arbitre, pourraient échanger sur l'ensemble des sujets qui les concernent en commun. Ces discussions ont un potentiel émancipateur fort puisque c'est également grâce à elles que nous nous rencontrons pour former d'éventuels collectifs critiques susceptibles de dénoncer par exemple, ici, les méfaits de telles ou telles multinationales, là, les excès de l'État (quand il ne cesse d'imposer son autorité arbitraire aux personnes sans emplois ou aux réfugié·e·s, quand il refuse de soumettre les gros revenus et le capital à une fiscalité forte, quand il ignore l'urgence de politiques environnementales réellement décisives, etc.).

Habermas reste, ceci étant dit, relativement proche de la tradition critique classique en ce qu'il se tourne toujours assez vite vers ce qui empêche ou bloque la possibilité de l'émancipation dans l'espace public. Celui-ci, rendu certes possible par le partage d'un monde vécu dans lequel s'ébrouent nos quotidiens, souffre néanmoins d'être colonisé par les impératifs des systèmes tentaculaires que sont l'économie capitaliste et la bureaucratie étatique. D'où la distinction qu'il formule ensuite, entre des espaces publics imprégnés par le pouvoir (les parlements et autres instances), auxquels il consacre la plupart de ses analyses, et des espaces publics autonomes (qu'il ne fait qu'évoquer, notamment du côté des associations). S'il admet l'existence décisive de ces derniers, il les décrit, en fait, presque toujours négativement : ces espaces publics à vocation libératrice sont menacés et risquent sans cesse d'être pollués ou entravés. Les « systèmes » (à savoir le système étatique et le système économique capitaliste) les empêchent, pour ainsi dire, de dévoiler leur vraie nature. Selon nous, Habermas élude l'enquête sociologique en suggérant seulement que de tels espaces publics réellement démocratiques ne pourront se réaliser que dans des mouvements sociaux ou des associations non économiques et non subventionnés par l'État. Il laisse en effet entendre que, dès lors qu'elles sont financées par les pouvoirs publics, les associations citoyennes s'en trouvent perverties (par exemple, lorsqu'elles sont subventionnées pour réinsérer des personnes sans emploi sur le marché du travail). Et du moment qu'elles s'adonnent à des activités marchandes, comme c'est le cas dans les coopératives citoyennes, elles se retrouvent subverties par les logiques capitalistes de rentabilité (par exemple, en essayant de minimiser leurs coûts salariaux pour tenir tête à la concurrence). Ces allusions sont trop vagues pour déboucher sur une illustration étayée d'espaces publics autonomes épargnés, au moins partiellement, par la dépossession systémique.

À l'inverse, je pense qu'il convient de rechercher une telle illustration en s'ouvrant plus globalement aux associations citoyennes au sens large du terme, sans céder, comme Habermas, à l'idéalisation de celles qui n'auraient aucune forme d'activité économique ou de contact avec une extériorité politique, et qui se confinaient, somme toute, dans un pur bénévolat fermé sur lui-même, incapable de subvertir *et* la politique *et* l'économie. Comme c'est le cas, par exemple, de bien des structures caritatives fermées sur elles-mêmes (parfois

même supportées par des multinationales) qui espèrent soulager la misère du monde à coup d'engagement moral individuel. C'est vrai, les organisations issues de ce qu'il appelle « la société civile » ne peuvent être mythifiées. C'est vrai encore, beaucoup sont indéniablement technocratisées, livrées aux marchés ou à de riches « philanthropes » supposés ; sans compter celles qui se réclament d'idéologies racistes ou sexistes. Mais est-ce là le tout du « fait associatif » ? Je ne crois pas, et nous y reviendrons avec l'exemple latino-américain, évoqué au cinquième chapitre.

Reconnaître (affectivement, juridiquement, économiquement) les populations tenues dans le mépris

Honneth pour sa part, c'est également connu, suggère de s'ouvrir aux luttes pour la reconnaissance des populations qui, en ce début de 21^e siècle, sont toujours tenues dans le mépris. Le geste est important car il permet précisément d'élargir la lutte des questions attenantes au travail, héritées de la critique du capitalisme, à celles visant à défendre également, dans une logique intersectionnelle, les réfugié·e·s ou les femmes qui, isolé·e·s, sont souvent exclu·e·s des sphères de reconnaissances affective et juridique, bien au-delà de la simple reconnaissance économique (que procure, par exemple, l'emploi salarié). Mais Honneth, concentré sur une critique plus négative que constructive, semble le plus souvent s'engager dans un long exposé de ce qui mine, bloque ou censure les luttes pour la reconnaissance, pointant dans un incertain futur, l'avènement de l'individu pleinement reconnu. On devine que bien des pratiques émancipatrices existent dans les collectifs qui entendent défendre les droits des réfugié·e·s, comme l'indiquent, par exemple, les travaux de Marco Martiniello portant sur l'art (Martiniello, 2009). Et bien des collectifs de femmes – en non-mixité choisie ou non – travaillent également à faire émerger une parole et des pratiques démocratiques plus égalitaires (Fraser, 2012).

Les limites de la critique négative

Mais Honneth ne s'y attarde guère. C'est là que l'on peut mesurer le poids de la négativité sur la théorie critique, jusqu'à nos jours. Ce déficit d'attention portée aux associations où se crée de la reconnaissance est l'indice de la question qui nous taraude : la critique peut-elle faire autre chose qu'exclusivement *nier* un état du sujet ou de l'humain conçu comme fondamentalement aliéné,

c'est-à-dire pollué, incomplet ou amputé ? Pour paraphraser Gilles Deleuze, n'est-il pas temps d'adjoindre quelque chose à cette critique « qui, pour penser la vie, part de sa négation ? En quoi la négation ou, pour utiliser d'autres termes, la souffrance, le manque, l'interdit sont-ils premiers pour penser le mouvement de la vie » ? Le schéma, précise Vercauteren citant Deleuze, est le suivant :

« 1) le travail du négatif est douleur, scission, déchirement (et non, la vie n'est pas comme cela, tu ne peux pas te rendre compte du désastre dans lequel nous sommes car tu es aliéné).

2) Suppression de la scission ou dévoilement, deuxième étape de la négation (regarde tu vois enfin le monde tel qu'il est, tu as pris conscience).

3) Affirmation (maintenant il te faut agir) »
(Vercauteren, 2007, p. 216).

C'est vrai, la seconde École de Francfort (Habermas, Honneth) préconise de décrypter, à la fois, les formes renouvelées de la domination et les efforts d'émancipation dans les espaces publics autonomes ou dans les mouvements associatifs qui soutiennent, par exemple, la reconnaissance politique, juridique ou professionnelle des minorités ostracisées (les femmes, les précaires, les réfugié·e·s, les personnes racisées...). Néanmoins, elle semble revenir aux apories de la théorie critique classique et échouer à combiner ces deux exigences, parce qu'elle se tourne à son tour vers l'exposé des innombrables ramifications des dispositifs de pouvoir qui privent les individus de leur pouvoir de penser et de leur pouvoir d'agir. Les tentatives d'émancipation restent velléitaires. Aucune ne semble aboutir. Si Habermas et Honneth identifient l'importance des processus démocratiques d'expression publique et de reconnaissance, paradoxalement, ils n'approfondissent pas les voies à travers lesquelles ils se concrétisent.

La théorie critique s'est en effet concentrée, à raison, sur la dénonciation de l'assujettissement. Elle demeure, à ce titre, urgente et nécessaire, à l'heure où vient s'ajouter aux formes d'oppressions déjà bien connues, une idéologie managériale propre aux mutations contemporaines du capitalisme et une nouvelle pensée réactionnaire qui, sous prétexte de résister à la mondialisation par un retour à la terre et à la tradition, entend faire rentrer les femmes dans les foyers et ostraciser les réfugié·e·s. La première renforce l'individualisme en prétendant faire de chacun·e le *leader* ou l'entrepreneur de sa propre vie. La

seconde rejette les « autres », au prétexte qu'ils sont « étrangers à notre patrimoine et à nos traditions ». Dans un cas comme dans l'autre, on entend oblitérer la recherche collective de tout ce que nous partageons et avons en commun (Stengers, 2009, 2020).

Cependant, emportée par son propre élan, la critique en est arrivée à se représenter toute résistance soit comme une forme d'idéal inaccessible, soit comme une illusion ayant pour conséquence ultime d'entériner l'adhésion aux formes de domination existantes. Ces résistances ont rarement été décrites dans leur dimension émancipée ouvrant un autre monde possible (Guéguen, Jeanpierre, 2022).

Décrire les actions et les espaces associatifs et coopératifs émancipés

Il devient dès lors urgent de réancrer le long parcours de la théorie critique classique (de Marx à Bourdieu), qui reste extrêmement précieuse, dans son intérêt originel pour les espaces au sein desquels pouvaient peut-être être ressaisies des actions émancipées. Au fond, il s'agit de se réarmer d'outils et de méthodes permettant de voir ce qu'ignorent les tenants d'une théorie critique qui s'en tient à décrypter l'aliénation et la reproduction et qui, par conséquent, ne voient pas, en effet, que les associations, formelles ou non, légales ou non, peuvent favoriser des pratiques délibératives et de reconnaissances mutuelles susceptibles d'incarner la démocratie au sens propre du terme. Il faut, en somme, être et se montrer en mesure de reconfigurer l'anthropologie négative qui se tapit dans la tradition critique et qui interdit l'accès des sujets, aux noms desquels elle parle, à une existence émancipée, n'envisageant celle-ci que pour des générations futures, après un moment de rupture où les dominé·e·s auront enfin ressaisi la critique suggérée par les intellectuel·le·s ou les artistes. C'est ainsi probablement, dans la description de ce qui est en train de se vivre en commun dans une multitude d'espaces associatifs et coopératifs, que la théorie critique du 21^e siècle peut trouver à assumer aujourd'hui l'exigence émancipatrice initiale.

S'engager dans une critique constructive

Il ne faut jamais se résoudre à abandonner l'identification des formes actuelles de la domination. Mais ce n'est pas pour autant

qu'il n'est pas possible de discerner des leviers d'émancipation, voire de déceler des actions émancipées déjà présentes, comme plusieurs intellectuel·le·s et artistes ont, par exemple, entrepris de le faire avec les Zones d'Aménagement Différé (ZAD) détournées en Zones à Défendre (Lindgaard, 2018). C'est là, le projet d'une nouvelle théorie critique, constructive, qui se montrerait susceptible de repérer comment des logiques productivistes ou assujettissantes persistent à exploiter tous les êtres peuplant la Terre, humains et non-humains. Mais elle opérerait ce repérage tout en cherchant, par ailleurs, à décrire les lieux utopiques où ces mêmes êtres parviennent à s'émanciper du Capitalocène en cherchant à reconstruire du sens en commun, loin d'une sémantique de l'exploitation. Si l'on désire éprouver ce qui pourrait émerger d'une pensée critique qui tâche de conjuguer le verbe « émanciper » au présent, il faut peut-être aussi commencer à accepter qu'il puisse exister des formes de vie non dégradées et non aliénées dans le monde... et qu'il est possible de les débusquer. Une telle hypothèse suppose de se détourner quelque peu de l'exclusive négativité de la tradition critique. Plusieurs courants de recherche contemporains peuvent être mobilisés à cette fin, comme par exemple, les perspectives dites pragmatistes et les épistémologies du Sud.

4. Pragmatisme et Épistémologies du Sud

S'impliquer dans l'étude du monde en train de se faire

Du côté du pragmatisme, le recours à Bruno Latour – qui a longtemps présenté son travail comme opposé à la tradition critique – s'avère aujourd'hui déterminant. Depuis une trentaine d'années, il profile une sociologie descriptive des interactions construisant des agrégats entre humains et non-humains. Si elle se revendique « pragmatique », c'est parce qu'elle entend étudier concrètement la société *en train de se faire*. Pour le dire rapidement, il s'agit moins de condamner telle ou telle forme d'action sociale (par exemple, reproduisant la violence scolaire, la domination masculine ou la consommation débridée) que de décrire, en finesse, la façon dont les êtres *construisent* la société en se regroupant dans l'espace public autour de sujets de préoccupation commune (Latour, 2007). Bruno Latour troque un regard désenchanté sur le monde social et les humains qui le peuplent contre un point de vue constructiviste qui s'émerveille sans cesse de la façon dont ils parviennent, ensemble, à créer et produire du social. Cette perspective assume une forme de fragilité qu'il convient d'habiter correctement. Décrire la façon dont les êtres s'assemblent, c'est accepter que l'on fasse également partie de ces assemblages et donc, de se laisser affecter par ce que l'on décrit. C'est refuser qu'il existe une quelconque coupure épistémologique entre celui qui décrit et ce qui est décrit, entre « sociologue » et « acteur », « scientifique » et « profane », « sujet connaissant » et « sujet ignorant ». L'intellectuel n'est plus en surplomb comme dans les théories critiques évoquées jusqu'ici. Il est aussi « au monde ». Et nous contribuons tous et toutes à construire du commun.

Les sciences sociales se sont évertuées depuis près de deux siècles à opposer culture et nature, sujet et objet, science et non-science. Latour, en réfutant ces clivages, exige du chercheur qu'il assume la contingence et la précarité de sa propre situation puisqu'il n'y a plus de point de repère fixe – ni sujet connaissant pur et supérieur – à partir duquel il serait concevable d'émettre

des jugements définitivement stables sur les autres, toujours « aliénés », et de nier ce qui doit l'être. La description, comme la vie, nous engage dans le monde qui nous construit comme nous le construisons. La science pourvoit, certes, des connaissances extrêmement robustes. Mais le fait qu'elles reposent sur un processus d'élaboration permanent impliquant une multitude d'êtres empêche qu'un monde « académique » de spécialistes ou de savants se les réservent comme une chasse gardée. Cette prise de position amène à s'élever contre la séparation entre chercheur·euse·s et acteur·rice·s, sous prétexte que seul·e·s les premier·ère·s seraient à même de déceler la complexité des rapports sociaux. Considérer que les gens sont abusés par les normes qu'ils ont incorporées conduit logiquement à nier toute possibilité de créativité sociale. Au lieu d'un savoir scientifique obnubilé par la rupture avec les évidences du sens commun, ou par la défiance vis-à-vis des profanes, Latour plaide pour une herméneutique qui suppose de prendre au sérieux les personnes et leurs engagements, ce qui est infiniment précieux si l'on souhaite, comme c'est le cas dans ce texte, commencer à dessiner l'envers constructif de la pièce frappée à l'effigie de la critique. La recherche a pour enjeu d'accompagner des associations pour comprendre pourquoi des êtres (humains et non-humains) s'y agrègent et comment, ce faisant, ils contribuent publiquement à débattre d'une société, toujours en train de se faire, et dans laquelle l'analyste est tout autant immergé.

Le monde est-il pacifique, fluide et plat ?

Malheureusement, l'approche de Latour s'est longtemps faite au détriment de la possibilité même d'une réflexion politique qui puisse permettre de penser la démocratie comme le théâtre de luttes entre puissants et faibles. Elle apparaît souvent chez lui sous les traits d'une synthèse d'acteurs « symétriques » pacifiés et toujours disposés à construire ensemble du « collectif ». Tout à la théorisation de la posture descriptive qu'il suggère aux sciences sociales d'endosser, Latour évoque un univers qui semble se dessiner sans domination aucune et où tous les êtres méritent, eu égard à leurs capacités réflexives, d'être accompagnés par la science dans la démarche de publicisation de leurs préoccupations. Il s'intéresse aux collectifs qui s'assemblent, induisant que tous pourraient imposer leur existence dans l'espace public, d'où sa résistance vis-à-vis de la notion même d'émancipation. De quoi s'émanciper puisqu'il n'existe nul ordre

établi dans ce monde fluide au sein duquel on ne peut que s'enthousiasmer de voir advenir ces moments de coagulation sociale « associative » où les uns et les autres s'accorderaient sur leurs préoccupations communes, par exemple écologiques, sociales ou politiques (Guggenheim et Potthast, 2011) ?

Dans la sociologie pragmatique de Latour, les êtres sont appelés à s'associer en coopérant spontanément, comme s'il n'y avait jamais entre eux de rapports de domination. Et sans repérage de la domination, le concept même d'émancipation devient abscons, celui-ci n'étant finalement que le résultat des tristes tropismes de la tradition critique. À l'instar de Pierre-André Taguieff à nouveau, les contempteurs contemporains de la notion d'émancipation sont légion et Latour a longtemps « flirté » avec leur forme de complaisance à l'égard du monde tel qu'il est et tel qu'il va³.

Comprendre comment s'engagent les luttes contre les dominations insupportables

Luc Boltanski, proche voisin de Latour dans ce monde de la pensée pragmatiste francophone qu'ils incarnent l'un et l'autre, évite, nous semble-t-il en revanche, de rendre la réalité acceptable. Et c'est crucial à une époque où l'exploitation des humains et de la nature bat son plein plus que jamais⁴. Dans son précis de sociologie de l'émancipation, *De la critique* (2009), Boltanski reconnaît l'importance de procéder à de fines descriptions de la façon dont les personnes performant la société. Mais il s'attarde aussi sur les problèmes que posent la notion de domination. Contrairement à Latour, il ne l'abandonne pas et remet en chantier une perspective critique considérablement revue. Pour lui, il reste indispensable de souligner que les classes sociales subalternes, les femmes ou les minorités restent les cibles de diverses formes d'assujettissement. Il serait néanmoins inexact, ajoute-t-il, d'en inférer qu'elles en sont

3 Avant de se raviser, il est vrai, à partir du tournant marxiste qu'incarne « Face à Gaïa » (2015).

4 Comme Latour à la philosophie des sciences, Boltanski s'adosse délibérément à la philosophie politique pour éviter d'être paralysé par la neutralité axiologique qu'un certain positivisme a longtemps placé au principe de la recherche en sciences sociales. Cette neutralité, théorisée il y a plus d'un siècle par le sociologue Max Weber, consiste à représenter la science (naturelle ou sociale) comme étant une prise de distance des « faits bruts », neutre en termes de valeurs, de politique et de morale (voir pour un exemple caricatural : Bronner, Géhin, 2017).

réduites à les subir comme la tradition critique classique aurait eu tendance à le faire. La possibilité de se saisir de ce qu'il y a de non dégradé dans le monde ou de « non aliéné » chez les humains, commence à se préciser lorsque Boltanski, comme Latour, suggère de prendre les personnes et leurs engagements politiques et moraux au sérieux. Contrairement à Latour, cependant, il ne laisse pas entendre que toutes les personnes et toutes les formes d'assemblages auxquelles elles participent se placent sur un strict plan d'équivalence, dans une forme de volonté forcenée de coopérer. Boltanski nous convie à poser une critique ferme de l'ordre social qui, même s'il se présente comme instable, doit rester dans le viseur des sciences sociales. La critique négative ne doit pas être laissée à elle-même au seul motif qu'elle dépeint le monde en noir. La théorie des institutions de Boltanski permet ainsi, par exemple, de comprendre comment les discours officiels des experts confirment et renforcent une réalité économique présentée comme contrainte et nécessaire – là où Latour se contenterait de décrire comment cette réalité économique se construit et finit par « tenir » (sans se demander si elle est juste ou non). La sociologie de Boltanski, en revanche, permet de comprendre comment des collectifs s'engagent pour la fragiliser pour la simple et bonne raison qu'ils y détectent une domination insupportable.

Pour autant, en réintroduisant l'idée d'une sociologie strictement critique, seule capable de véritablement déconstruire ce que les institutions dominantes disent de la réalité, Boltanski se désintéresse finalement, lui aussi, de la caractérisation de ces pratiques émancipatoires contemporaines et de ce qui potentiellement déjà échappe à cette perpétuelle mise aux normes de nos pensées et actions. En définitive, il ne s'intéresse pas plus que ça à la façon dont nous sommes tou·te·s doté·e·s de la capacité à *refaire* le monde s'il nous déplaît, en inventant d'autres institutions. Il renvoie à nouveau, dans les limbes, l'étude des pratiques qui inventent des expériences échappant à l'ordre établi. L'institution est ramenée à l'institué et l'instituant est occulté.

Décrire les efforts instituants

Or, c'est précisément sur l'instituant qu'il vaut la peine de s'arrêter pour esquisser une nouvelle théorie critique qui assume sa part de (re)construction. Par exemple, dans la seconde moitié du 19^e siècle, c'est bel et bien l'institutionnalisation du mouvement

syndical et sa légalisation qui a fini par permettre aux classes subalternisées, dans la modernité industrielle capitaliste, de construire leur propre protection au travail. Et il a fallu que des auteurs, comme Jules Guesde ou Jean Jaurès, en donnent une description positive pour que cette action instituante finisse par être acceptée par la classe politique. Autre exemple : en Belgique, il faudra attendre 1976 pour qu'un décret « institue » officiellement l'éducation permanente et lui permette d'accéder à un ensemble de subventions publiques dont l'importance est inégalée ailleurs dans le monde. Mais pour qu'advienne cette reconnaissance aujourd'hui encore menacée, des décennies de luttes associatives ont été nécessaires.

Une recherche critique à la fois négative et constructive

Pour résumer, Habermas ou Honneth se retiennent d'examiner dans le détail les pratiques émancipatoires. Latour permet de les décrire mais en pénétrant si profondément la chair du social en gestation qu'il ne permet plus de voir « qui domine qui ? », dans un monde plat et en permanente transformation. Boltanski, enfin, tout en conservant une posture pragmatique volontiers empiriste et descriptiviste, revient sur la domination. Mais il concède *in fine* aux institutions dominantes une telle place, qu'il ne trouve plus refuge que dans la reprise d'une tradition critique essentiellement négative.

Tous ces auteurs restent éminemment précieux pour élaborer une nouvelle critique. Mais ils peinent à suggérer une théorie convaincante de ce qui, du monde, émerge de contraire à son ordre. C'est pourquoi une critique constructive (ou un constructivisme critique, c'est selon) qui tienne la route, doit adjoindre les épistémologies du Sud aux deux traditions confrontées jusqu'ici, critique et pragmatique. À partir d'une critique de la modernité occidentale qui a largement échappé à la tradition critique européenne, et bien avant Latour, celles-ci font place tant à la diversité des expériences émancipatoires invisibilisées sur l'ensemble de la planète, qu'à la lutte du vivant en général pour s'échapper du Capitalocène (Santos, 2016). Depuis un certain temps, cette pensée des absences et des émergences métaphorise l'état d'infériorité dénoncé par Bruno Latour ou Philippe Descola, dans lequel la science du Nord a tenu les cultures du Sud rivées à la « nature » et au rapport mythologique, « non scientifique » et « irrationnel » qu'elles sont

supposées entretenir avec elle. Absentes de nos représentations technoscientifiques du monde, comme d'ailleurs, de nos représentations politiques, bien des émergences associatives, en deçà de l'ordre institué par notre « développement » productiviste, ont illustré, et illustrent toujours, ce que peut être un rapport émancipé à notre environnement et aux êtres qui le peuplent. Il s'agit de dispositifs associatifs qui génèrent du sens en commun, lequel n'est rabattable ni sur la quête du profit, ni sur la quête du pouvoir (notamment celui de l'État). Les dispositifs fourmillent partout, que l'on pense aux zapatistes au Mexique, aux Kurdes féministes du Rojava, aux Zones À Défendre, ou aux écoféministes brésiliennes comme nous allons l'illustrer ci-après. Comme le dit Isabelle Stengers, il n'est plus possible de renvoyer ces dispositifs, générateurs de démocratie et de nouvelles possibilités institutionnelles, à leur insignifiance au regard de la puissance du capitalisme et de son imaginaire consumériste aliénant.

Ce qui se dessine ici est un programme de recherche qui tire pleinement parti à la fois de la critique de la domination (critique négative), de nos engagements publics et de la description d'émancipation en actes (critique constructive).

5. Le cas de l'écoféminisme au Brésil

Une résistance domestique, économique et écologique portée par une division sexuelle du travail

Dans le sillage des épistémologies du Sud, l'agroécologie féministe, dans la région de Vale do Ribeira dans le sud-est du Brésil, démontre comment l'économie populaire peut être un creuset de réorganisation socio-économique sur un territoire donné, tout en restituant, à ce que les « modernes » ont placé du côté d'une nature « neutre et exploitable », la valeur et la vitalité dont on n'aurait jamais dû la priver. L'agroécologie est basée sur la reconnaissance et l'extension de savoirs vernaculaires concernant la nature, largement détenus dans cette région par les femmes. Ces dernières ont persisté à prendre les animaux et les végétaux pour des êtres animés, refusant de les considérer comme de vulgaires objets susceptibles d'être exploités (Hillenkamp, Lucas dos Santos, 2019). Cette posture adoptée par ces femmes et leurs connaissances émanent paradoxalement de la division sexuelle du travail qui, dans beaucoup de pays du Sud, assigne les femmes à la responsabilité de nourrir la famille tandis que les hommes, considérés comme les gestionnaires de l'exploitation agricole, sont les cibles des politiques de modernisation incitant à des productions dirigées vers la vente sur les marchés. Exclues de ces politiques, les femmes ont maintenu des techniques de permaculture qui sont désormais encouragées comme des atouts dans un modèle post-développementaliste et productiviste.

De telles pratiques sont indissociablement domestiques, économiques et écologiques : domestiques au sens où elles sont destinées à reproduire la vie, prenant place dans et autour de la maison, dans la cuisine pour le recyclage alimentaire, dans les jardins pour le maraichage, dans les poulaillers pour le soin aux animaux ; économiques parce qu'elles génèrent des moyens d'existence monétaires et non monétaires mixant la vente de

produits agricoles⁵ et l'autoconsommation de nourriture et de plantes médicinales ; écologiques car elles s'installent dans un commerce avec la « nature » qui ne vise pas à l'exploiter mais à lui restituer une voix, à la traiter correctement, dans un échange qui ne relève pas de l'exploitation. Ces femmes savent que soumettre celle-ci à un régime productiviste serait dévitaliser leur terre, Gaïa, et les conduirait à leur perte. Contraindre leurs activités à rentrer dans un productivisme unilatéral serait une distorsion de celles-ci, sous-estimant les besoins des familles pour tout vendre, donnant priorité au profit sur la préservation à long terme des écosystèmes, priorisant une consommation déterritorialisée à des modes de vie autosuffisants qui ne demandent qu'à être décrits, repris et imités, insistent les épistémologies du Sud.

La reconstruction de rapports plus réciprocaires

C'est bien la possibilité de la ré-institutionnalisation qui se pose en fait ici, avec le nouveau point de vue que suggèrent ces épistémologies. La reconnaissance du caractère hybride de l'agroécologie pratiquée par ces collectifs de femmes a été encouragée par une ONG féministe brésilienne, la *Sempreviva Organizaçao Feminista* (SOF), qui a implanté la politique d'assistance technique à l'agroécologie du gouvernement fédéral, de 2015 à 2017. Partant du constat de la domination masculine dans l'agriculture familiale, la SOF encourage l'auto-organisation des femmes, c'est-à-dire la formation de collectifs transversaux (Marques, et coll., 2018) dans lesquels elles peuvent discuter de leurs expériences personnelles. Cette organisation transversale a notamment aidé les femmes à trouver les arguments politiques face aux représentants de l'agro-industrie lorgnant sur leurs terres, et face à leurs maris qui ne rechigneraient pas à les vendre aux multinationales de l'*agrobusiness* en faisant la demande depuis longtemps. Le processus est lent et complexe, avec des avancées et des reculs, entre implication et retrait, souvent émaillé de tensions internes et de conflits propres à tout type d'espaces publics associatifs où les personnes se rencontrent pour essayer de définir les causes qu'elles portent en commun. S'ils restent

5 Contrairement à celles qu'Habermas appelle de ses vœux, on le voit, nous avons affaire ici à des associations qui acceptent une certaine forme de marché économique, s'il n'est pas capitaliste, et qui pourraient accepter des dotations publiques, si elles ne sont pas vectrices d'une dépendance à l'État.

donc fragiles, ces collectifs deviennent toutefois des espaces où les femmes abordent leur vie quotidienne, leur rapport aux élus locaux susceptibles de les soutenir, le contrôle de leur temps, de leur production, de leur corps ou de leur sexualité et les moyens de surmonter leurs difficultés sur ces sujets. Ils servent en plus de groupes de soutien (pour l'agriculture mais aussi en cas de violence, de maladie...) et d'organisation collective du travail (pour les semences, les récoltes...).

Basés sur la mise en rapport des relations de genre et des pratiques paysannes, ils engendrent une nouvelle compréhension des mécanismes d'oppression et des possibilités de résistance aux institutions discriminatoires dont les femmes concernées ne veulent plus, comme, par exemple, les normes juridiques laxistes qui autorisent l'agro-industrie à détruire la biodiversité. Cela, tout en reconstruisant d'autres rapports sociaux plus réciprocaires, en ce compris avec l'environnement.

Plus précisément, les associations de collectifs comme la SOF favorisent l'émancipation, justement parce qu'elles protègent les femmes contre les réactions agressives que provoque toute transformation dans les relations de genre. Symétriquement, la logique de protection et d'égalité stricte vient de la conscience du caractère collectif des agressions subies et de l'affirmation de nouvelles subjectivités pour des femmes qui se reconnaissent comme « paysannes » (et pas seulement comme épouses et mères) et même « féministes ». Comme le dit l'une des intervenantes, « à l'intérieur des cercles de femmes, il s'agissait d'un devenir, d'une re-création de la puissance de penser et d'agir là où n'existaient jusque-là que des victimes ». (Frère, Laville, 2022)

Expérimenter l'auto-organisation au-delà de l'analyse critique des dominations

C'est là que l'*empowerment* visé par la SOF se distingue des techniques psychosociales usuelles qui, un peu dans le sillage d'une critique négative, prétendent avoir « leur efficacité à une définition de l'humain d'allure scientifique, mais qui l'expliquera toujours en termes de soumission et de faiblesse », déploieraient Pignarre et Stengers (2005, p. 178). « Il est d'ailleurs assez extraordinaire, poursuivent-ils, que plus une description nous caractérise comme soumis (à nos gènes, nos circuits neuronaux, nos idéologies, nos systèmes de domination, notre position

dans notre champ social, notre inconscient, nos croyances culturelles, etc.), plus elle semble scientifique » (*Ibid.*, p. 178-179)⁶. En contraste, l'*empowerment* que se fixent les féministes de la SOF veut être une entreprise de libération qui « n'a rien à voir avec une prise de conscience au sens où il s'agirait d'ouvrir les yeux, d'accepter le bien-fondé d'une lecture du monde qui existe déjà. Elles savent la difficulté de s'engager dans un processus ouvert, un processus qui ne vous met pas du côté de ceux (et de celles) qui ont compris, mais qui agit le présent, fait exister la force d'en expérimenter les possibilités de devenir ici et maintenant. » (*Ibid.*) Il ne s'agit plus seulement de conversion à une théorie critique négative qui serait portée par une avant-garde intellectuelle, mais de production, d'une fabrication collective de nouvelles normes permettant d'évoluer vers une forme d'autonomie économique. On le voit, ces travailleuses sont loin d'être susceptibles d'être réduites à leur « habitus de paysanne » et leur réflexion est loin d'être assimilable à une quelconque forme de fausse conscience consumériste que pointerait du doigt un intellectuel alerte. Elles font autre chose que ce à quoi la négativité pure voudrait les restreindre. « Noces du devenir et de la critique : savoir que l'on ne critique pas au nom de quoi que ce soit, mais dans le mouvement même où l'on devient capable de penser et sentir autrement » (*ibid.*, pp. 70-71), c'est-à-dire comme des paysannes qui sont en mesure de soustraire leurs terres et leur modèle agronomique aux appétits voraces des multinationales auxquelles généralement les élus et les époux cèdent tout, jusqu'à l'abandon de leur imaginaire communautaire.

L'alliance entre luttes locales et agenda politique

Mais cette forme d'*empowerment* ne joue-t-elle pas en définitive contre la possibilité même de l'institutionnalisation, la résistance aux multinationales et au patriarcat étant renvoyée systématiquement à des luttes extrêmement locales? Non. Au Brésil, les mouvements autonomes de femmes rurales, avec la SOF à nouveau, ont mis la reconnaissance de leur travail et leur droit à la protection sociale sur l'agenda politique (Siliprandi, 2009; Jalil, 2013). Ensemble, ces mouvements ont travaillé à

6 *L'empowerment* considéré ne se présente pas comme dérivant d'une théorie qui la légitimerait. Il s'expérimente et ne vaut que dans la mesure où il est efficace, où il rend possible ce qu'il ne peut pourtant pas expliquer : l'événement d'un devenir capable de penser et de sentir sur un autre mode qui échappe aux catégories de la science faite qui ne doute jamais.

relier la critique des relations de genre à celle du modèle agricole dominant (Nobre, 2015). Des scientifiques « engagés » ont aidé à prouver que le rapport à la terre de ces femmes supplantait de loin, écologiquement et politiquement, l'efficacité douteuse de l'agro-industrie. Cette dynamique a induit la création du Groupe de travail « Femmes » de l'Articulation Nationale d'Agroécologie (ANA) dont les objectifs étaient clairement politiques. En 2004, ce groupe obtient une reconnaissance publique. Il s'en prend, de front, aux institutions technicistes agro-industrielles et à leur violence genrée à travers son slogan : « Sans féminisme, il n'y a pas d'agroécologie » (*Sem Feminismo, não há Agroecologia!*). Ce mouvement agroécologique féministe, parvenant à intéresser toujours plus d'organisations proches, finit par influencer les politiques publiques pendant les gouvernements du Parti des travailleurs, de 2003 à 2016.

Cette influence fut réalisée grâce à l'accès de membres de l'ANA ou de proches à de nouveaux postes de pouvoir, comme la *Direction des Politiques pour les Femmes rurales du Ministère du Développement Agraire*. Dans ce cas précis, les instances publiques furent contraintes au dialogue. Les processus dialogiques portés par la SOF, puis par l'ANA, visent la délibération dans l'égalité, ce qui en fait des moyens de pression politique, puisque le groupe, agrégeant une multitude d'autres groupes, peut faire état de sa force. De plus en plus de travailleuses soutenues, en outre, par des instances d'églises telles que la Pastorale Ouvrière ou Caritas Brasileira, se sont jointes au mouvement. Les ont également ralliés, des syndicats, des mouvements de travailleurs ruraux sans terre, des collecteurs de déchets recyclables, des groupes indigènes et afro-brésiliens, des ex-interné·e·s d'asiles psychiatriques, sans parler des nombreux chercheurs et chercheuses déjà évoqué·e·s qui sont venu·e·s s'intéresser au mouvement et écrire à son sujet, pour lui donner encore plus de visibilité dans les espaces publics politiques et médiatiques (Singer, Schiochet, 2017). Cette forme de reconnaissance des subalternes, femmes et paysannes, aurait probablement eu de quoi impressionner tant Habermas que Honneth s'ils avaient eu l'occasion de connaître le mouvement. Longtemps tenues dans le mépris, ces subalternes ont fait effraction dans l'espace public et leur mise en collectif mérite d'être décrite.

Des succès émancipatoires nuancés

Naturellement, tout n'est pas rose. Les représentant·e·s les plus « bienveillant·e·s » parmi les autorités et les agroécologistes féministes locales (supporté·e·s à l'échelon national par le Parti des travailleurs et le Secrétariat national de l'économie solidaire créé par Lula da Silva en 2002) ont affronté, à un échelon politique plus élevé, des complicités entre des élus de l'État et les porte-parole de l'agriculture industrielle, des adversaires extrêmement solides dont les représentants, puissants, agissent localement. L'aboutissement de la lutte fut *in fine* en demi-teinte, car si des hectares de terre ont pu être sauvés de la privatisation, là où l'action politique fut la plus forte et où n'avait pas émergé de collectif, les intérêts de l'*agrobusiness* furent préservés par l'État au nom de la « bonne gouvernance ». Ironie du sort, l'on pourrait ici conclure que la critique constructive, portée par l'ANA et la SOF, a peut-être manqué de puissance négative à grande échelle pour parvenir à trouver suffisamment d'allié·e·s dans leur désir de nier définitivement toutes pratiques agro-industrielles sur l'ensemble du territoire brésilien. Mais à l'impossible nul n'est tenu. Et certaines institutions advenues à l'occasion de ces luttes (comme le Secrétariat national de l'économie solidaire) ont obtenu que certaines terres soient décrétées, *ad vitam*, propriétés communautaires.

6. Conclusion

La critique constructive : un programme impur

Parties, au 19^e siècle, d'une quête d'affranchissement, les recherches critiques ont progressé vers la dénonciation de l'emprise de l'aliénation au 20^e siècle. La propension de la vulgate marxiste à ne plus voir qu'elle, n'a pu être corrigée ni par l'École de Francfort initiée à partir des années 1930, ni par la sociologie bourdieusienne influente dès les années 1970. Ces recherches présentent un monde saturé de conformisme dans lequel aucune issue n'est envisageable, ne laissant comme possibilité que l'exposé de la misère du monde ou l'allusion romantisée à des courts moments de révolte (la Commune de Paris, Mai 68...). Parallèlement, l'usage extensif de la notion de domination conduit à aborder les relations sociales sous l'angle unique de la reproduction, alors qu'elle pourrait se donner à voir comme le côté face d'une pièce dont le côté pile porterait le visage de relations sociales produisant de l'émancipé.

C'est la raison pour laquelle ce texte a tenté de proposer une sorte de combinatoire. Le programme ici suggéré reste en effet critique parce qu'il tient vivement à la possibilité de la dénonciation et de l'indignation, si tant est qu'elle est politique et concrètement ciblée et non pas portée dans le vide, depuis une posture exclusivement morale (comme dans le cas de Hessel, 2010). Mais ce programme est aussi pragmatique car il tient également à décrire pratiquement ce qui émerge d'enthousiasmant du monde vécu, comme dirait Habermas. Il suggère de suspendre occasionnellement la négation du monde pour y initier des recherches partant à la quête de ce qui parvient à se jouer en dehors de l'aliénation et de la privation. Le propre d'une enquête qui part à la recherche de ce que pourrait être ainsi la dérivation adjective – « émancipé » – d'un nom toujours reporté à plus tard – « l'émancipation » – est probablement de renoncer à toute forme d'authenticité pour tolérer l'impureté des luttes et, surtout, de leurs succès. Car un succès émancipatoire ne pourra jamais apparaître qu'en demi-teinte, comme dans le cas décrit de la SOF et de l'ANA, ou celui de la lutte de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes ayant vu le projet d'extension de l'aéroport être abandonné... au prix d'une scission définitive

entre deux collectifs opposés au sein de la ZAD elle-même (Bulle, 2020).

De leur côté, certaines femmes, dans certains collectifs, au sein d'une certaine région brésilienne, ont pu s'émanciper quelque peu du capitalisme et du patriarcat. Mais pas toutes, pas partout et pas tout le temps. Ce n'est pas pour autant qu'il faut se contenter de condamner celles qui n'y sont pas arrivées complètement, ou qui n'y sont pas arrivées du tout et qui resteraient donc, « aliénées », dans ces régions où ce sont les multinationales de l'*agrobusiness* qui ont obtenu gain de cause. Les êtres humains ne sont pas seulement corrompus ou dénaturés par le capitalisme, la consommation et autres méta-structures idéologiques ou institutionnelles. Ou plutôt, le sont-ils en étant toujours, aussi, autre chose. Il existe des actions émancipatoires au sein du monde dans lequel nous vivons tous et toutes. Si on prend véritablement en compte les expériences qui s'y trament, y compris avec leurs ambiguïtés, il devient alors possible d'étayer une façon constructive d'envisager la critique.

Engagement et dégageement de la recherche

Nous avons également, dans ce texte, effleuré la question de la position pour le ou la chercheur·euse dans un tel contexte, qu'il ou elle œuvre dans les universités, l'éducation permanente ou le monde socio-culturel. Chaque lutte instituante qui met aux prises une association quelconque avec l'État ou le capital est un succès si elle réussit à faire bouger les formats de l'ordre que l'un ou l'autre impose, même si elle n'y parviendra jamais complètement. Mais il ne fait aucun doute que cette épreuve de force a de toute façon lieu dans un contexte hybride qui implique un dialogue continu entre participant·e·s pour dégager des postures minimales de lutte commune. Le chercheur en sciences humaines et sociales ou le professionnel de l'éducation permanente n'échappe pas à l'engagement. Il est au monde comme les autres acteurs et actrices qui s'engagent dans telle ou telle forme d'action collective. Et quand bien même il choisirait le repli dans un quelconque laboratoire, ses collaborations avec tel ou tel programme de recherche public, ou carrément privé, attestent également de sa présence au monde et des choix qui sont les siens en matière dialogique : avec quelles institutions accepte-t-il de dialoguer pour faire monde commun ? Telle est, en définitive, la question que toute recherche est amenée à se poser un jour ou l'autre.

Une chercheuse ou un chercheur peut s'autoriser la possibilité du dégagement critique dès lors que certains compromis lui semblent difficiles à tenir, qu'il s'agisse d'une universitaire susceptible de contribuer à un programme de développement nucléaire ou d'un chercheur recruté dans un plan visant à « contrôler l'entrée de migrants » aux frontières d'une Europe devenant forteresse. S'il est un rôle spécifique qu'il peut tenir dans les associations qu'il contribue à construire (au sens de Latour), c'est peut-être cette vigilance critique négative. Il ou elle pose les choix de la façon de prêter sa voix et du propos qu'il ou elle acceptera de porter à l'espace public, dans la fragile incertitude de sa propre situation, par exemple, à travers une demande de subvention, la publication d'un texte dans un bulletin d'information, la négociation d'un message politique avec tel ou telle élu·e.

Des perspectives émancipatoires

Dans un collectif, chercheurs et enquêtés, scientifiques et non scientifiques mettent au point la meilleure rhétorique et collectivisent les savoirs les plus solides possibles pour les faire valoir publiquement (Pignarre, Stengers, 2005). Encore faut-il se montrer capable de lier cette démarche qui *construit* à partir de ce à quoi les uns et les autres tiennent ensemble (Hache, 2011) à une critique déconstructive de tout ce qui pour eux reste potentiellement abject (l'appropriation privée des ressources, le capitalisme, la domination masculine, le contrôle aux frontières, le risque nucléaire, etc.). Les chercheur·euse·s peuvent participer à la construction du monde social, en ayant une conscience claire qu'il existe dans ce monde des assemblages qui sont devenus plus puissants et en ayant bien davantage le loisir de décréter quelles nouvelles constructions émergentes sont légitimes ou non. Contre ces assemblages institués et dominants (les grandes entreprises, les *lobbies*, les États...), un constructivisme critique doit entrer en lutte pour éviter de courrir le risque – auquel n'échappe pas un trop strict pragmatisme – de leur prêter un blanc-seing moral et de les croire sur parole quand ils déclarent, non seulement, ne dominer personne, mais qu'en plus ils œuvrent pour le bien-être de l'humanité. Les institutions privées les plus destructrices des « ressources » humaines et naturelles que sont, par exemple, Total Énergies, Microsoft (etc.) ne sont-elles pas aussi celles qui promettent autant de solutions technologiques pour résoudre la crise écologique ou autant de

fondations caritatives pour solutionner la pauvreté du monde ? Et les États les plus réactionnaires ne persistent-ils pas à dire qu'ils souhaitent « le bien des migrants » ? Dans un monde aplati, où tous les êtres sont supposés s'agréger et coopérer pleinement, il n'y aurait pas de raison de ne pas les croire sur parole.

La transformation du monde tient donc à l'identification de perspectives émancipatoires, reposant sur la combinaison de critiques émancipatrices niant⁷ ce qui, dans le présent, s'avère insupportable, et de pratiques déjà émancipées existant dans le même présent et qui sont porteuses d'un autre futur. L'enjeu aujourd'hui est de cesser de faire l'impasse sur ces expériences concrètes au nom d'une rupture fantasmée susceptible de mettre fin à toute forme d'aliénation. Poser les jalons d'une démarche apte à saisir, par une description très pragmatique, les capacités émancipatoires profanes et leur potentiel instituant est la tâche que ce texte a voulu entamer à partir d'une relecture méthodique de la théorie critique. Il partage un postulat majeur avec cette théorie et ses auteurs de référence (Marx, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas, Honneth, Bourdieu...) : la nécessité de maintenir fermement une critique de la domination, indispensable à une époque où l'ampleur des inégalités et des restrictions de liberté ne peut être ignorée. Aujourd'hui, les dominé·e·s (chômeur·euse·s, minorités sexuelles ou raciales, etc.) restent renvoyé·e·s à leur responsabilité individuelle pour tout échappatoire. Le Capitalocène est plus violent que jamais pour ceux et celles ayant été affaibli·e·s. À son endroit, une critique ferme reste urgemment nécessaire, une critique qui dénonce et *néantise*, comme aurait dit Sartre. Faisant fond de cet accord, notre interrogation pragmatique porte, alors, sur l'idéalisation de l'affranchissement total des tutelles et des dépendances, comme s'il existait une nature humaine pure, vierge, sainte, libre et juste qu'il suffirait de sauver des perversions des siècles d'évolution « moderne » et à laquelle auraient d'abord accès les intellectuel·les, philosophes, sociologues ou artistes. Ceux entendant aujourd'hui se débarrasser de la notion d'émancipation ont ainsi probablement raison de mettre en cause les traditions s'y étant référées quand elles ont détesté le présent et ont voulu le transcender pour aller vers l'homme

7 Le simple fait de nier (par exemple une situation de domination masculine ou de domination salariale) est émancipateur. Nier cette domination, c'est vouloir s'émanciper .

nouveau, lavé de tout ce qui le salissait. Mais ils ont tort de vouloir s'affranchir du concept. Ancrer une critique constructive dans l'expérience veut permettre d'éviter la spirale spéculative des approches seulement négatives pour conserver l'exigence d'émancipation, et même, pour lui ouvrir de nouveaux chemins. Car biffer l'émancipation, c'est également accepter l'ordre du monde tel qu'il va et se résigner aux violences qui sont le fait d'adversaires puissants. Non seulement l'émancipation doit être maintenue, mais elle est de surcroît à conjuguer au présent. « Être émancipé·e » est impossible ? L'émancipation ne s'est jamais donnée à voir comme quelque chose en train de se faire ? Prouvons le contraire : malgré les obstacles rencontrés, rendons-la accessible, voire palpable.



Bibliographie

Livres

- Boltanski Luc, (2009), *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard.
- Bourdieu Pierre, (1979), *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Bronner Gérald, Géhin Étienne, (2017), *Le danger sociologique*, Paris, PUF.
- Bulle Sylvaine, (2020), *Irréductibles. Enquête sur des milieux de vie de Bure à N.-D.-des-Landes*, Grenoble, UGA Éditions.
- Butler, Judith, Laclau, Ernesto, Žižek, Slavoj, (2017), *Après l'émancipation. Trois voix pour penser la gauche*, Paris, Seuil.
- Castel Robert, (1995), *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard.
- Charbonnier Pierre, (2020), *Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*, Paris, La Découverte.
- Corcuff Philippe, (2021), *La grande confusion. Comment l'extrême droite gagne la bataille des idées*, Paris, Textuel.
- Descola, Philippe, (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Fraser Nancy, (2012), *Le féminisme en mouvements. Des années 1960 à l'ère néolibérale*, Paris, La Découverte.
- Frère Bruno, (2009), *Le nouvel esprit solidaire*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Frère Bruno, Laville Jean-Louis, (2022), *La fabrique de l'émancipation. Repenser la critique du capitalisme à partir des expériences démocratiques, écologiques et solidaires*, Paris, Seuil.
- Guéguen Haud, Jeanpierre Laurent, (2022), *La perspective du possible. Comment penser ce qui peut nous arriver, et ce que nous pouvons faire*, Paris, La Découverte.
- Habermas Jürgen, (1987), *Théorie de l'agir communicationnel*, Tomes 1 et 2, Paris, Fayard.
- Habermas Jürgen, (1988), *L'Espace public*, Paris, Payot.
- Hache Émilie, (2011), *Ce à quoi nous tenons. Propositions pour une écologie pragmatique*, Paris, La Découverte.
- Hessel Stéphane, (2010), *Indignez-vous!* Montpellier, Indigène éditions.
- Hill Collins Patricia, (2019), *Intersectionality as Critical Social Theory*, Durham and London, Duke University Press.

- Honneth Axel, (2013/2000), *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Gallimard.
- Horkheimer Max, Adorno, Theodor W., (1974/1944), *La Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard.
- Jalil Laiticia M., (2013), *As Flores e os Frutos da luta: O significado da organização e da participação política para as Mulheres Trabalhadoras Rurais, Tese de Doutorado, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.*
- Laclau Ernesto, Mouffe Chantal, (2009/1985), *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale*, Besançon, Les Solitaires Intempestifs.
- Latour Bruno, (2007), *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte.
- Latour Bruno, (2015), *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte.
- Lindgaard Jade (dir.), (2018), *Éloge des mauvaises herbes. Ce que nous devons à la ZAD*, Paris, Les Liens qui libèrent.
- Lukács Georg, (1960/1921-1922), *Histoire et conscience de classe*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Malm Andreas, (2017), *L'Anthropocène contre l'histoire. Le réchauffement climatique à l'ère du capital* (trad. de l'anglais), Paris, La fabrique éditions.
- Marcuse Herbert, (1968/1964), *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Marques Gláucia, et coll., (2018), *Práticas feministas de transformação da economia. Autonomia das mulheres e agroecologia no Vale do Ribeira*, São Paulo, SOF Sempreviva Organização Feminista.
- Pignarre Philippe, Stengers Isabelle, (2005), *La Sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*, Paris, La Découverte.
- Piketty, Thomas, (2013), *Le capital au XXI^e Siècle*, Paris, Seuil.
- Santos Boaventura de Sousa, (2016), *Épistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémique sur la science*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Siliprandi Emma, (2009), *Mulheres e Agroecologia: a construção de novos sujeitos políticos na agricultura familiar*, Tese de Doutorado, Brasília, Universidade de Brasília.
- Stengers Isabelle, (2013/2009), *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Paris, La Découverte
- Stengers Isabelle, (2020), *Réactiver le sens commun. Lecture de Whitehead en temps de débâcle*, Paris, La Découverte
- Taguieff Pierre-André, (2019), *L'émancipation promise*, Paris, Les Éditions du Cerf.

- Vercauteren, David, (2007), *Micropolitiques des groupes. Pour une écologie des pratiques collectives*, Forcalquier, HB Éditions.

Articles

- Devreux Anne-Marie, et coll., (2002), La critique féministe et La domination masculine, *Mouvements*, 24/5, pp. 60-72.
- Guggenheim Michael, Potthast Jörg, (2011), Symmetrical twins : On the relationship between Actor-Network theory and the sociology of critical capacities, *European Journal of Social Theory*, 15/2, pp. 157-178.
- Haraway Donna, (2016), Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène. Faire des parents, *Multitudes*, 65/4, pp. 75-81.
- Hillenkamp Isabelle, Lucas dos Santos Luciane, (2019), The domestic domain within a post-colonial, feminist reading of social enterprise : towards a substantive gender-based concept of solidarity enterprise, in Eynaud Philippe, et coll., *Theory of social enterprise and pluralism : Social Movements, Solidarity Economy, and Global South*, New York et Londres, Routledge Publisher, pp. 90-115.
- Martiniello Marco, et coll., (2009), Créations en migrations. Parcours, déplacements, racinements, *Revue Européenne des Migrations internationales*, 25/2, Université de Poitiers.
- Nobre Miriam, (2015), Economía solidaria, agroecología y feminismo : prácticas para la autonomía en la organización del trabajo y de la vida, in Verschuur Christine, Guérin Isabelle, Hillenkamp Isabelle (dir.), *Une économie solidaire peut-elle être féministe ? Homo oeconomicus, mulier solidaria*, Paris, L'Harmattan, pp. 273-294.
- Singer Paul, Schiochet Valmor, (2017), Économie solidaire et Parti des travailleurs au Brésil, in Laville Jean-Louis, et coll., (dir), *Mouvements sociaux et économie solidaire*, Paris, Desclée de Brouwer, pp. 355-364.

Intéressé·e par :

- d'autres publications ?
- des ateliers ?
- des formations ?
- des interventions ?
- des accompagnements ?

**Centre de Dynamique
des Groupes et d'Analyse
Institutionnelle ASBL**

→ Parc Scientifique du Sart Tilman
Rue Bois Saint-Jean, 9
B-4102 Seraing
Belgique

www.cdgai.be

+32 (0) 4 366 06 63

info@cdgai.be

Toutes nos publications sont en téléchargement gratuit sur notre site.

Pour une émancipation démocratique

Reconstruire la société avec la théorie critique

À l'heure où la démocratie, l'écologie et les formes de solidarité instituées (sécurité sociale, syndicats...) semblent de plus en plus menacées, Bruno Frère scrute les lieux où le verbe « émanciper » se conjugue au présent, rendant quelque peu de l'espoir. Si de nombreuses mobilisations actuelles côtoient l'impuissance, la résignation, voire le ressentiment, nous sommes, dans ce livret, au contact d'une galaxie d'initiatives qui persistent à vouloir donner au monde, un nouveau sens commun.

Pour comprendre l'originalité de ces initiatives antifascistes, écologiques, démocratiques, solidaires, défendant les droits des femmes et l'autonomie, l'auteur propose d'abord un voyage dans les pensées des plus grands sociologues de ces derniers siècles. Cette connaissance permet de mieux discerner la perspective tout à la fois critique et constructive du mouvement associatif, portant la force et la beauté de ces mobilisations qu'il propose d'éclairer. Ces expérimentations de nouvelles façons de vivre collectivement sont assurément reliées à la déconstruction de formes de domination et d'aliénation dont elles cherchent à s'émanciper.

L'auteur est philosophe, sociologue et militant anticapitaliste. Il contribue à bâtir des ponts entre la recherche et l'action académiques et associatives. Partageant cette intention, le C.D.G.A.I. lui a demandé de rédiger cette étude d'éducation permanente en prolongement de l'ouvrage de quatre cent pages qu'il vient de co-écrire avec Jean-Louis Laville : *La fabrique de l'émancipation* (2022, Éditions du Seuil).

Les racines historiques et théoriques du monde associatif nous semblent de plus en plus méconnues, alors que, paradoxalement, le courant néolibéral valorisant l'action, la gestion, les compétences, les techniques et les outils nous paraît, quant à lui, bien davantage transmis et diffusé. Dès lors, une question relie le monde académique et celui des associations : comment la recherche critique et l'action associative peuvent-elles contribuer à co-écrire, ensemble, la suite de notre histoire ?

Ce livret est une étude d'éducation permanente réalisée
avec le soutien du Ministère de la Fédération Wallonie-Bruxelles.

