

Federico Tarragoni

« L'émancipation dans la pensée sociologique : un point aveugle ? »

L'émancipation est un concept de plus en plus utilisé dans les sciences humaines et sociales, suite aux travaux fondateurs, en sociologie, philosophie et histoire, de l'École de Francfort, M. de Certeau, C. Castoriadis et C. Lefort, J. Rancière, L. Boltanski, É. Balibar, M. Abensour, E. Laclau, M. Riot-Sarcey, entre autres. Longtemps objet de mépris de la part de la communauté des sociologues, malgré – ou l'un expliquant l'autre – le développement parallèle d'une tradition importante en sociologie de la domination dans le sillage de Weber¹, de Luhmann à Bourdieu, l'émancipation semble aujourd'hui être « à la mode ». Non seulement les travaux se multiplient sur les pratiques de résistance, les inversions du stigmate, les formes de subjectivation, dans une lente mais réelle appropriation de la pensée philosophique de Certeau, Butler et Rancière : le récent travail de P. Corcuff *Où est passée la critique sociale ?* conçu comme un atelier *in itinere*, dans lequel s'inscrivent de nouvelles conceptualisations et de nouvelles pratiques de recherche, en témoigne avec force². De même, le thème du 5^e Congrès de l'AFS de 2013 portait précisément sur « Domination et Émancipation », et invitait les sociologues de tous les sous-champs thématiques à réfléchir à la conjonction de ces deux modes d'interprétation et de construction de la vie sociale comme vie politique.

Cependant, il faut le souligner, les principales avancées dans la problématisation du concept d'« émancipation » demeurent du côté de la philosophie politique³. D'une part, l'absence de réflexion proprement épistémologique sur « ce que résister, s'émanciper, s'autonomiser veut dire » invite nombre de chercheurs en SHS à un usage trop élastique et peu vigilant du concept, ce que Goffman déplorait dès 1973 dans l'introduction de *Cadres de l'expérience*⁴. De l'autre, la prolifération contemporaine de recherches où le mot « émancipation » apparaît n'est pas toujours un gage de problématisation conjointe entre philosophie et SHS. Souvent ce dialogue est rendu difficile par une division du travail intellectuel étanche, qui attribue aux philosophes la tâche de conceptualisation et aux sociologues/historiens le monopole descriptif des faits et des phénomènes sociaux. Cette division rigide du travail entre les uns et les autres a le double désavantage de réduire l'intelligibilité des logiques, des conditions et des manifestations sociales de l'émancipation chez les uns, et d'ouvrir à un usage peu vigilant du concept chez les autres. Les quelques réflexions développées ici se placent sous la bannière de l'urgence d'un dialogue entre philosophes, sociologues et historiens autour d'un processus, l'émancipation, qui ne saurait être saisi que dans l'interdisciplinarité, dans le brassage des approches et des perspectives, dans le déplacement des habitudes de pensée des uns et des autres.

Ce sont précisément ces habitudes de pensée, confortées par la division du travail intellectuel entre philosophes et sociologues, qu'il convient de critiquer d'emblée.

¹ *Révolutions wébériennes. Les postérités de Max Weber dans les sciences sociales et la philosophie*, Armand Colin/U, 2013 (à paraître).

² Corcuff, deux ouvrages.

³ Et ce malgré la dislocation épistémique repérée par B. Karsenti entre une philosophie politique des Anciens, centrée sur la question du « meilleur régime » à une science sociale des Modernes, orientée vers le débusquage du politique dans le social et l'historicité. Malgré cette évolution significative des protocoles d'intelligibilité, ce concept clef du politique - l'émancipation - demeure encore très flou dans les sciences sociales, dans la mesure où le dialogue interdisciplinaire entre sociologie et philosophie politique reste peu pratiqué. Cf. Karsenti, *D'une philosophie à l'autre*.

⁴ Citation de la phrase.

D'abord, la distinction abusive entre émancipation individuelle et émancipation collective, distinction qui oppose, tout en les hypostasiant, les deux niveaux d'analyse (l'individuel contre le collectif, le collectif contre l'individuel). Cette distinction trouve son origine, pensons-nous, dans une interprétation consacrée du Marx de *La Question juive* : le philosophe allemand, bien qu'il ait présenté l'émancipation « sociale » comme la voie royale à l'émancipation humaine, n'a jamais séparé les deux niveaux d'analyse pour en faire deux ontologies séparées. Or, force est de constater que cette séparation est pratiquée aujourd'hui – contre les fondateurs d'une pensée politique de l'émancipation et les fondateurs de la pensée sociologique – par nombre de sociologues de l'action collective qui font des nouveaux mouvements sociaux « antisystémiques » ou des « révolutions arabes » leurs objets de prédilection⁵.

Ensuite, la tendance contemporaine à utiliser le concept d'émancipation sans distinguer les *différentes* logiques à l'œuvre dans une émancipation intellectuelle, morale et politique, esthétique : si l'activation d'une critique, le déploiement d'un ensemble de pratiques de l'autonomie et le retour sur soi constituent des processus transversaux à l'émancipation, les formes de ces processus, quant à elles, diffèrent entre une émancipation par le savoir, la liberté ou le plaisir.

Enfin, la confusion inscrite dans la genèse même du concept d'émancipation entre jugement de fait et jugement de valeur, qui porte le savant à télescoper son propre savoir de l'émancipation sur celui des acteurs qui font l'objet de son regard. Ces quelques écueils témoignent avec force du statut hybride de l'émancipation, plus proche de la catégorie descriptive que du concept autour duquel graviteraient des analyses empiriques, des courants théoriques, des paradigmes concurrents.

Ces quelques écueils, non exhaustifs, portent dommage à la clarté du concept. Car le principal problème du concept d'émancipation aujourd'hui est fondamentalement de nature définitionnelle : de quoi parle-t-on exactement quand on désigne des processus d'émancipation ou des logiques d'émancipation au cœur de la vie sociale ? C'est cette question qu'il nous faudra aborder maintenant, avant même de repérer les origines du concept (son archéologie en quelque sorte), puis le rôle qu'il a joué dans la genèse du paradigme sociologique.

Précisions terminologiques

Au moment de comprendre la place de ce concept polyédrique dans la genèse du paradigme sociologique, il faut disposer d'une définition, ou d'un ensemble de définitions opératoires afin de le cerner dans une pensée scientifique qui ne l'a pas forcément beaucoup utilisé, tout en se constituant par rapport à lui, en tant que « concept-horizon ». L'émancipation peut ainsi

⁵ Voir critique de S. Wahnich à ce courant. Ces sociologues font leur la devise de Daniel Bensaïd, « L'émancipation n'est pas un plaisir solitaire », en confondant cependant les deux niveaux de l'analyse sociologique, théorico-méthodologique et normatif. Si l'individu ne s'émancipe pas politiquement sans le soutien d'un collectif, cela renvoie plus généralement, croyons-nous, à l'emboîtement de l'individuel et du social que tout sociologue doit faire sien dans la recherche. Une lecture méthodologique de la devise de D. Bensaïd est donc tout à fait pertinente : il ne faut pas séparer deux ontologies de l'émancipation, une ayant trait à l'individu, l'autre au collectif, tout comme l'objet du regard sociologique est la « société des individus ». De ce point de vue, notre proposition autour de l'émancipation s'apparente à celle de L. Mathieu dans *L'espace des mouvements sociaux*, autour de ce qu'il appelle l'« activité protestataire », mobilisant à la fois une dimension structurelle, à la fois une dimension individuelle (pratique, symbolique et cognitive). Au contraire, les sociologues voyant dans les nouveaux mouvements anti-systémiques contemporains les lieux privilégiés d'une « nouvelle » émancipation collective (voire d'un nouveau sujet de l'émancipation remplaçant le vieux prolétariat universel), opèrent selon nous une lecture normative de l'énoncé qui nuit à la compréhension de la logique émancipatoire.

être définie de quatre manières différentes, autant de déclinaisons qui alimentent un « concept-horizon » :

1. Signification juridique : affranchissement individuel et collectif d'une relation de tutelle juridique (ex. émancipation des mineurs, des esclaves, émancipation des juifs ou émancipation catholique en Angleterre). C'est l'acception étymologique, du latin *emancipatio*, qui désignait l'acte d'affranchissement de l'esclave par imposition de la main *ex-manus capere*.
2. Émancipation comme libération individuelle et collective. C'est une acception plus courante, largement répandue aujourd'hui dans le sens commun, utilisée pour désigner des individus émancipés ou des sociétés émancipées (au sens des mœurs notamment). Si une trace de cette définition de l'émancipation comme libération se trouve chez les pères fondateurs de la sociologie, et en particulier dans la sociologie des religions de Weber (par le concept de délivrance « Erlösung ») ou dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim dans le passage consacré aux moments d'effervescence collective qui transportent « hors de soi et hors du monde social », la sociologie a du mal à la formaliser. Ceci car une libération « totale » de l'emprise du monde social est une hypothèse opposée à celles qui ont été fondatrices de la discipline, de son paradigme scientifique et de son épistémologie propre au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle, essentiellement en France et en Allemagne.
3. Émancipation comme perspective utopique, sorte d'horizon cognitif et pratique par lequel on critique l'existant social et on imagine d'autres possibles. Cette acception, dont l'histoire a été retracée par M. Abensour, a été peu exploitée par la sociologie, hormis quelques rares exemples, comme celui de Mannheim (sociologue) ou N. Elias, qui a consacré à l'utopie comme forme de connaissance critique du monde social (et donc tremplin pour l'émancipation) un cours récemment traduit à La Découverte.
4. Enfin, l'émancipation comme production d'un sujet politique par affranchissement des tutelles, des contraintes, des ancrages sociaux.

Ces quatre déclinaisons nous serviront de boussole pour nous orienter dans le champ conceptuel et intellectuel qui, entre le XVIII^e et le XIX^e siècle, a vu l'émergence du concept.

Le concept d'émancipation en-deçà de la science sociale

Au moment de débusquer le concept d'émancipation dans la genèse de la pensée sociologique, plusieurs préalables s'imposent. En premier lieu, il convient de signaler la multiplicité des lieux où des figures de l'émancipation émergent entre le XVIII^e et le XIX^e siècle.

L'horizon d'une émancipation sociale fait surface au théâtre, sous la forme du drame bourgeois d'un Marivaux ou d'un Crébillon fils, célébré par Diderot, proposant une inversion des rôles sociaux et une déconstruction progressive des conventions. On trouve ainsi chez Marivaux une réflexion sur le procédé de *désidentification* qui est propédeutique, en un certain sens, au processus émancipatoire : les personnages des drames de Marivaux se mettent systématiquement à la place des autres, ou empruntent leur regard, pour repenser de manière critique leur identité sociale. Ainsi dans *Les Jeux de l'amour et du hasard*, le personnage féminin emprunte le regard du valet afin d'expérimenter la condition d'amoureuse, propédeutique à la vie matrimoniale, porteuse de nouvelles contraintes et de nouvelles possibilités d'épanouissement. Cette expérience ne vaut pas émancipation, car les structures matrimoniales se reproduisent en dehors de ces « jeux » des personnages : Marivaux livre un message quelque peu « cynique » et « désenchanté » à la fin de la pièce. Mais il nous consigne également une réflexion sur les processus par lesquels on s'émancipe : on retrouvera dans la théorie de la réception dramatique de Diderot (dans la *Correspondance littéraire*),

cette idée de l'abandon temporaire des rôles sociaux dans le but d'une reconstruction identitaire, l'individu revenant sur soi enrichi par le travail de désidentification.

Le drame bourgeois n'est pas étranger, par ailleurs, à un autre procédé émancipateur, celui du *strangement* (dont Montesquieu et Voltaire sont familiers), inversion critique du *regard* que l'on porte sur l'autre (le colonisé, l'esclave, l'indigène) qui présuppose une possibilité d'inversion des rôles sociaux et donc d'émancipation des dominés. Il faut ici discuter la thèse du philosophe A. Brossat au sujet de l'émergence du sentiment plébéien comme sentiment égalitaire : entre *Le serviteur et son maître* et *Le plébéien enragé*, A. Brossat dresse le portrait d'un émancipé en puissance, qui, conscient de l'arbitraire des places sociales, le conteste à travers le langage. « Quoique je ne sois, par origine ou par position, "rien", je vous vaudrais bien et je vous le prouve » : voici le leitmotiv plébéien qui court de *Jacques le fataliste et son maître* de Diderot aux drames de Marivaux.

Bien qu'il apparaisse dans le drame bourgeois et chez ses exégètes, ce n'est que dans la philosophie et dans la littérature pamphlétaire qu'il acquiert sa forme proprement sociologique. Le concept d'émancipation sociale devient ainsi l'horizon central de la réflexion philosophique, théorique ou appliquée, et l'un des outils par lesquels les philosophes repensent leur inscription dans la cité. Deux exemples sont ici particulièrement significatifs, dans deux horizons différents, de cette élaboration proprement philosophique du concept d'émancipation sociale.

Le premier tient au projet d'une science sociale chez Condorcet, défini comme « science de l'action sociale et politique ». Point de coalescence d'influences épistémiques différentes, les unes venant des mathématiques et des sciences naturelles (d'Alembert), les autres de cette science sociale appliquée et ouverte à la politique qu'est l'économie physiocratique (Turgot), la science sociale de Condorcet marie également deux intentions. La première est celle de fonder une science de la vie en commun des hommes et de la gestion politique de leurs liens, idée qui en fait un précurseur de la sociologie. La deuxième est celle d'utiliser une telle science non pas seulement pour la gestion des affaires courantes de l'État, mais pour augmenter la solidarité sociale et émanciper les individus des tutelles de la religion et de la tradition. La science sociale doit viser l'efficacité de la gestion des hommes et la formation des citoyens, contre les entraves de la tradition, de la religion, de la superstition⁶. C'est cette double dimension qui confère toute sa complexité à la « science de la citoyenneté » qui constitue le versant le plus appliqué et le plus achevé de la « science de l'action sociale et politique » : il s'agit de penser ensemble la liberté de l'action humaine et les nécessités d'un gouvernement collectif, en utilisant la théorie des probabilités. Le fait que ce modèle ait été appliqué essentiellement à la question de la décision politique en situation de gouvernement représentatif n'enlève rien au fait qu'il fut conçu pour émanciper politiquement l'individu et le transformer en citoyen. La rationalité émancipe l'individu et la politique, en liant de façon vertueuse la masse des électeurs et le corps politique des élus. Aux antipodes du « modèle logique d'organisation sociale » défendu par Montesquieu à travers son enquête comparative sur les différentes constitutions sociales (*L'Esprit des lois* de 1748), celui de Condorcet est pensé à travers l'idée même de l'émancipation sociale. Comme il le souligne dans ses *Mémoires sur l'instruction publique* « Plus la vérité (publique) acquiert de force, moins les sociétés ont besoin d'être gouvernées ». B. Hérault précise ce point dans son compte rendu pour la RFS (1989, p. 663) : « Contre le despotisme de l'ignorance et l'aristocratie de la compétence, Condorcet voulait permettre au citoyen d'exercer ses droits, d'apprendre la tolérance et de contrôler le pouvoir par l'autorité de la vérité ». L'émancipation correspond donc à la diffusion des procédures critiques permettant au citoyen de critiquer le gouvernement et à la société de s'améliorer progressivement dans son progrès vers la vérité.

⁶ Keith Baker, *Condorcet, raison et politique*, Paris, Hermann, 1988 (1975). Plus particulièrement l'Appendice finale lexicologique « Notes sur les premiers usages du terme « science sociale ».

La double dimension du projet – à la fois science sociale et philosophie émancipatrice – fait de l'œuvre de Condorcet une des œuvres les plus significatives, à l'intérieur de la production des « philosophes », d'une tradition de pensée ayant irrigué l'« esprit sociologique » à partir du concept d'émancipation sociale. Le socialisme saint-simonien héritera de cette double acception du projet d'une « science de l'action sociale et politique » de Condorcet. Il le transformera radicalement, en lien avec la question de l'émancipation des travailleurs, pour ouvrir la voie à la retranscription sociologique, porteuse de nouvelles problématiques et trahissant les fondations condorcetiennes, d'A. Comte.

Le deuxième exemple, lié à l'élaboration parallèle d'une « anthropologie pragmatique », comme l'a montré Foucault, est le *Was ist Aufklärung* de Kant (1784). Chez Kant, il y a l'idée qu'un ensemble de savoirs sur l'organisation des rapports entre les hommes, donc un savoir sociologique ou anthropologique, puisse avoir une velleité émancipatrice et pousser les hommes à « sortir de l'état de minorité (intellectuelle et pratique) dont ils sont eux même responsables ». Ce type de savoir leur donne, davantage qu'un élan à s'émanciper par des passions, des sensibilités ou des émotions spécifiques (un conatus, pour parler comme Spinoza), une claire connaissance rationnelle des entraves, des tutelles, des obstacles à l'émancipation.

Une sociologie soucieuse de trouver, à l'intérieur de la tradition philosophique, des précurseurs ayant posé de façon rigoureuse et compatible pour le raisonnement sociologique les bases du concept d'émancipation, devrait se tourner résolument vers Condorcet, Kant et Saint-Simon, davantage que vers ses « précurseurs attitrés », comme Rousseau ou Montesquieu, qui le furent sans doute, mais à travers d'autres problématiques, comme celle du contrat chez Rousseau et de celle d'ordre social chez Montesquieu.

À côté de la philosophie, le concept d'émancipation fourmille dans des productions intellectuelles qui lui empruntent leurs ressorts et leurs logiques argumentatives, tout en se liant de manière différente aux événements révolutionnaires. Aussi la production pamphlétaire et satirique du XVIII^e et du premier XIX^e siècle, ainsi que les utopies pédagogiques proliférant pendant la Révolution française, constituent-elles des lieux fondamentaux d'examen de cette « pensée de l'émancipation » qui fécondera, un siècle plus tard, la sociologie naissante. La presse, lieu de production d'une opinion publique critique au XVIII^e siècle⁷ accueille cette production, plus particulièrement dans le support du « journal révolutionnaire »⁸. Le pamphlet, par la rhétorique qui le caractérise, en montre plus particulièrement les ressorts⁹. Les utopies pédagogiques en approfondissent le lien entre la transformation de l'individu et la transformation sociale¹⁰ : elles répondent à la question « comment émanciper l'individu là où la société se libère progressivement des tutelles traditionnelles, des servages anciens, de l'injustice sociale ? ».

Au croisement de la presse, de la littérature pamphlétaire et de la philosophie, l'exemple le plus connu en est sans doute l'*Essai sur les privilèges* de Sieyès, suivi par son *Qu'est-ce que le Tiers-État ?* Ici aussi, comme pour le drame bourgeois et la philosophie, la définition des logiques de l'émancipation va de pair avec la production d'un modèle logique d'organisation sociale où l'émancipation serait consentie. La production pamphlétaire arrime l'émancipation à l'imagination d'une société d'où la logique du privilège (et non pas le privilège en soi) aurait disparu au profit de celle du mérite. Une société dans laquelle le social ne tiendrait qu'à l'action réciproque et visible des individus et non point à l'action invisible d'êtres, comme Dieu ou la tradition. Il y a ainsi une « sociologie en germe » dans les textes des pamphlétaires, Sieyès en tête, qui propose une organisation sociale moderne, avec des logiques et des

⁷ Habermas, *L'espace public*, Paris, Payot, 1976.

⁸ Labrosse, Retat, *Naissance du journal révolutionnaire, 1789*, Lyon, PUL, 1989

⁹ Angenot, *La parole pamphlétaire*, Paris, Payot, 1982.

¹⁰ Baczkó, *Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire*, Paris, Garnier, 1982.

fonctionnements bien précis, en éliminant les sources de dysfonctionnements et d'injustice : « Ah ! Pourquoi le privilégié ne peut-il pas aller dans le *passé* jouir de ses titres, de ses grandeurs et laisser à une stupide nation le *présent* avec toute son ignobilité ! » (*Essai sur les privilèges*, cit. in Baczko, *Politiques de la révolution française*, 2008, p. 12). Le présent est le *temps* de l'émancipation, et le *temps* de l'écriture de la sociologie. Celle-ci doit être entendue comme la science d'une organisation sociale fluide où les hommes sont ce qu'ils font et ont ce qu'ils méritent, où la logique générale de fonctionnement de la société tient à un ensemble de choix collectifs (présents), et non pas au poids d'une tradition (du passé) sur laquelle on n'a pas de prise. Bref, comme une science qui pourvoit des lumières sur la logique des privilèges, la manière dont ils fabriquent la domination sociale¹¹ et aveuglent le peuple, et les logiques d'organisation politique qui s'ouvrent une fois les privilèges abolis.

On retrouve donc le concept d'émancipation sociale dans des genres aussi différents que le répertoire dramatique, le langage philosophique et la littérature pamphlétaire, ce qui justifierait *en soi* une archéologie des sciences humaines et sociales, héritières de la modernité qui se structure entre le XVIII^e et le XIX^e siècle, à partir de cette pensée protéiforme de l'émancipation. Nous n'approfondirons pas plus avant cet exercice archéologique, qui reste à faire pour les sciences sociales, dont on a jusqu'ici pensé l'émergence par rapport à la pensée des Lumières (Aron) ou à la dialectique tradition-modernité (Nisbet), au problème de l'utilitarisme (Laval) ou à l'articulation avec la philosophie morale et politique (Caillé, Chaniel), à la question de l'articulation de l'homme et de la technique (Vatin), au problème de la « condition de l'homme moderne » (Martuccelli), ou encore à la question sociale (Donzelot ; Mucchielli).

Cependant, avant de présenter les *topoi* de l'émancipation dans le discours sociologique naissant, il faut présenter son principal horizon de dialogue philosophique, qui fut également le discours majeur sur les expériences d'émancipation collective du XIX^e siècle : les socialismes utopiques et le marxisme.

L'héritage philosophique de l'émancipation : Kant, Marx et les socialismes utopiques

La notion d'émancipation est arrimée en philosophie à deux théorisations majeures : Kant et Marx. Kant, on l'a vu, pense l'émancipation à travers le concept d'autonomie, à savoir la possibilité du sujet, via sa capacité à penser par soi-même et celle à se donner des lois propres d'existence morale, à se soustraire aux tutelles.

Avant Marx, Leroux pense l'émancipation en lien avec la déstructuration moderne de la tradition hiérarchique. Dans *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques* (1832), l'inventeur du néologisme « socialisme » pense l'émancipation sociale comme la rupture de la division dominants/dominés (p. 53), en lien avec la reconfiguration, par Saint-Simon, du couple actif-passif (tout individu est actif et passif à la fois, ce qui empêche de concentrer la passivité dans certaines couches sociales, qui seraient privées de l'activité et donc de la liberté).

Marx, qui s'empresse d'isoler Leroux de la tradition du socialisme utopique ou néo-idéaliste pour en faire un « penseur génial », définit l'émancipation à travers la principale activité moderne, structurant les sociétés modernes et l'identité sociale des individus qui la composent : le travail. La question émancipatoire chez Marx se pose donc dans les termes d'une émancipation du travail, à savoir d'une réconciliation, selon les termes de ces « précurseurs » du socialisme scientifique que furent P. Leroux et W. Morris, le travail et la

¹¹ Car les privilèges sont possédés par un « désir insatiable de domination (qui) est une vraie maladie antisociale (...) Le préjugé qui soutient les privilèges est le plus funeste, le plus dangereux peut-être qui ait paru sur terre ; il s'est plus intimement lié avec l'organisation sociale ; il la corrompt profondément ; plus d'intérêts s'occupent à le défendre » (Sieyès, cit. in Baczko, p. 13-14). Cf. travail de Guillaumou sur Sieyès.

création. Comme le résume brillamment L. Janover dans la préface au *Procès des Maîtres rêveurs* de M. Abensour :

La problématique marxienne de l'émancipation] s'enracine dans une pensée du travail, du travail qui permet d'inscrire l'utopie comme la dimension même de cette autocréation et de l'idée de révolution des rapports sociaux. Le travail créateur, pourrait-on dire en paraphrasant Marx, est la vraie solution du conflit entre l'existence et l'essence, entre l'objectivation et l'affirmation de soi, entre la liberté et la nécessité. Il est la solution de l'antagonisme entre l'homme et la nature (p. 22).

L'émancipation du travail, selon Marx, doit procéder de l'abolition des rapports de classe et se réaliser sous la forme d'une réconciliation du temps contraint et du temps libre, du temps de la nécessité et du temps de la liberté. « La réduction de la journée de travail en est la condition fondamentale », dit Marx (*Capital*, Pléiade, t. III, p. 1488) mais l'émancipation se manifeste surtout comme l'instauration d'un nouveau « partage du sensible » (Rancière) entre travail et non-travail, entre contrainte extérieure et intérieure, entre travail capitaliste et travail créateur. C'est en ce sens particulier que l'émancipation sociale passe par l'émancipation du travail : il ne s'agit pas tellement de donner à tous les conditions de la survie sociale, l'assouvissement des besoins, mais de changer les catégories par lesquelles on voue certains êtres au travail et d'autres à la *skholé*, certains à la maîtrise et d'autres à l'aliénation, certains à « avoir le temps pour soi » et d'autres à ne pas l'avoir. Ce point de l'analyse marxienne de l'émancipation, sur lequel Abensour a mis l'accent et qui a été largement sous-estimé dans la tradition marxiste, résonne dans des travaux philosophiques contemporains sur l'émancipation, comme celui de Rancière.

Malgré les différences de définition et de problématisation, un point commun demeure entre Kant, Leroux et Marx qui est, à notre sens, le principal apport du travail philosophique sur la notion d'émancipation et la raison pour laquelle la sociologie devrait se saisir du concept. Davantage que définir des sociétés « parfaites ou émancipées », ou encore des « hommes nouveaux »¹² porteurs d'un idéal d'émancipation individuel et collectif, l'émancipation commence dès lors que l'on brouille les catégories par lesquelles on assigne les êtres dans un certain partage social, dans une certaine division des fonctions, des aptitudes et des capacités. Tout individu, par son appartenance à la commune humanité et par le partage du *sensus communis*, dit Kant, peut prétendre à l'émancipation, en se déprenant subjectivement des différentes tutelles enrégimentant son existence. L'émancipation commence, dit Marx, quand on repense le statut des êtres à partir de la notion de travail, et de ce qu'elle entoure. Il y a émancipation quand on repense les catégories assignant les individus à un certain rôle, une place, une fonction, un statut social, une certaine manière de penser ou de sentir : une telle définition s'applique très bien à l'« émancipation sexuelle » ou à l'« émancipation féminine » (plus généralement aux usages sociologiques du concept, non pas aux usages juridiques, liés à l'étymologie de l'émancipation, comme l'émancipation des mineurs ou des juifs par ex.). Or la sociologie semble, dans sa veste scientifique, radicalement aux antipodes de cette idée : n'est-elle par excellence la science du « partage social des êtres », des lois présidant à la distribution des individus, des groupes, des collectifs sociaux ? Comment pourrait-elle intégrer une attention pour toutes ces pratiques, individuelles et collectives, bouleversant les catégories qui structurent la société et qui, par conséquent, font sa scientificité en tant que

¹² Marx en est tout à fait conscient dans l'allocution de l'anniversaire du *People's Paper*, le 14 avril 1856 : les hommes nouveaux auxquels il rend hommage, ce sont « ces travailleurs anglais qui se forment dans et par leurs « luttes héroïques », celles de leur quotidien » cit. in Janover, p. 27.

régime de savoir ? C'est à ce cercle vicieux que se confronte la sociologie au moment de se saisir de la catégorie d'émancipation.

Les expériences organisées d'émancipation ont-elles suscité l'attention de la sociologie ?

Une question préliminaire, avant même d'observer en quoi le questionnement de l'émancipation a fécondé la discipline, est de savoir si l'attention des sociologues, fondateurs et précurseurs (Tocqueville par exemple), a été attirée par les expériences « organisées » d'émancipation, menées sous la houlette des utopistes et des socialistes. On pense aux communautés radicales de la première révolution anglaise de 1649, à l'expérience saint-simonienne de Ménilmontant, aux utopies pratiquées d'Owen, aux communautés cariennes, aux expériences développées en Amérique, un moment « laboratoire de l'émancipation » (que l'on pense à Tocqueville). On pense également à la pensée de l'émancipation développée par les « maîtres rêveurs » : a-t-elle fécondé la sociologie ? Si la question peut se poser, c'est dans la mesure où *le social* (davantage que le pouvoir), ce même social qui fait l'objet de l'attention positive de la sociologie, est au cœur des préoccupations de l'esprit utopique entre XVIII^e et XIX^e siècle. Abensour synthétise cette attention utopique pour le social sous la forme de l'ouverture d'un « nouvel espace horizontal d'expérimentation sociale sous le signe de l'utopie » :

C'est de la société qu'elle part, des multiples foyers de socialisation qu'elle porte en son sein pour inviter à recréer, à partir de la différence des pratiques, une nouvelle société, pour laisser advenir un nouvel être social. Décentralisation, multiplication des lieux de socialisation (l'association domestique et agricole, la cuisine, la sexualité, le travail, la danse, l'éducation, le jeu), invitation à la pluralité, dissémination, appel à une communication entre les groupes les séries se faisant et se défaisant en permanence, prolifération sur un même territoire de microcommunautés expérimentales « dans le dos » de l'unification étatique, telles sont les voies de l'utopie pour laisser s'instituer un nouveau « vivre ensemble » des hommes (p. 84 ; cf. Les « laboratoires de l'utopie » de R. Creagh).

Comme le montrent les réflexions de Fourier, Saint-Simon, Owen, Morris et Leroux, un tel projet a nécessité une réflexion théorique sur les formes du lien social, sur la sociabilité humaine, sur le rapport de l'individu à l'institution, sur le rapport de la communauté à l'État. Bref, d'une sociologie. La question est donc ici de savoir si un espace commun d'interrogation s'est construit entre la « sociologie sauvage » des « maîtres rêveurs » et la sociologie scientifique des fondateurs de la discipline, ou bien si ces deux sociologies se sont construites parallèlement, ou si la seconde s'est construite contre la première.

Ainsi P. Leroux confère à la science sociale la tâche d'émanciper la société, en passant par une étape préliminaire de synthèse de la connaissance disponible sur les principes régulateurs de la société, puis de construction de l'harmonie par éclairage du peuple défini comme la « classe la plus nombreuse et la plus pauvre ». Le socialisme en tant que science du lien et de l'harmonie sociale doit produire une religion, à savoir une conscience de la coexistence qui peut être définie comme l'horizon symbolique de l'émancipation. Cette question se trouve, avec un changement toutefois perceptible de problématique, chez Comte puis Durkheim.

D'ailleurs, cette pensée de l'émancipation construite par les socialistes ne cadre-t-elle pas parfaitement avec la pensée de l'émancipation produite par les ouvriers, avec leurs premières formes d'organisation politiques : comme le souligne S. Hayat, les socialistes font de

l'éducation du peuple et des principes de la science sociale¹³ l'horizon de l'émancipation ; les ouvriers font de l'auto-organisation collective le principe même de cette émancipation *in actu*.

DE LA PHILOSOPHIE À LA SOCIOLOGIE : UN PROJET ÉMANCIPATEUR TRAHI ?

Que reste-t-il de ces codifications philosophiques de l'émancipation dans la « pensée de la modernité » par excellence qu'est la sociologie ? Comment et dans quelle mesure celle-ci a relevé le défi que Kant et Marx avait lancé à la philosophie en rapport avec la modernité, celui de libérer l'individu des contraintes sociales présidant à son existence (tout en gardant sa dimension foncièrement sociale) ?

Il est irréfutable que la sociologie naissante, en tant qu'univers de savoir tributaire des Lumières, s'est attribuée une vertu émancipatrice. Le type d'émancipation auquel elle aspire en tant qu'univers scientifique nouveau à la fin du XIX^e siècle est l'émancipation de l'individu au cœur même de la vie sociale. Ce qui caractérise les sociologies des pères fondateurs, Tocqueville, Durkheim, Weber et Simmel, puis Elias, est cette insistance sur l'interdépendance de l'individuel et du social, et donc sur la nécessité d'arrimer l'émancipation individuelle, tributaire d'une subjectivité, à l'émancipation sociale, ou en tout cas d'examiner les possibilités d'émancipation individuelle au cœur même de la vie sociale.

Cependant dans cet équilibre entre l'individuel et le social, la sociologie semble avoir privilégié, pour des raisons qui ont trait à la constitution du paradigme scientifique comme paradigme *positif* (et ce avec plus d'acuité en France qu'en Allemagne), la question de la détermination sociale de l'individu, et non pas celle de la tension entre l'ordre de la subjectivité et l'ordre social. Dans l'articulation dialectique entre l'individuel et le social, la sociologie des pères fondateurs semble avoir privilégié l'action du social sur l'individu, à la rétroaction de l'individuel sur le social. Cependant, ce choix, se sont empressés de souligner certains philosophes (Horkheimer, Rancière, Lefort), ne doit pas être interprété comme la caution d'un caractère naturellement *sociocratique* du discours sociologique. Si le positivisme épistémologique, avec sa tendance à inféoder la science sociale à la production de lois et à donner une consistance épistémologique « dure » au social, a pu laisser en sourdine l'intérêt que les premiers sociologues portaient à la question de la liberté, de l'individu, de l'émancipation, celle-ci est demeurée pour autant centrale. Chassée « par la porte » par le positivisme épistémologique, celle-ci est rentrée « par la fenêtre » *via* des orientations épistémologiques fondamentales, comme l'attention aux significations de l'agir et à la pratique compréhensive, ou la critique du nomologisme. Elle est également restée comme centre d'intérêt fondamental des premiers sociologues dont la question centrale « comment la société est-elle possible ? » en cachait une autre : « Comment les sociétés modernes peuvent-elle s'accommoder du conflit démocratique ? » Cette question constitue, à vrai dire, la porte d'entrée de l'émancipation dans le paradigme sociologie naissant : tous les sociologues, quelles qu'aient été leurs spécificités intellectuelles, leurs sensibilités philosophiques, leurs combats institutionnels, se sont posés cette deuxième question en relation à la modernité dont il leur fallait définir les lignes fondamentales. Si la modernité consacre l'individu et son « droit à avoir des droits », comment ne pas présumer que celui-ci s'oppose à l'ordre social qui, dégagé par les différentes relations de domination structurelles, est l'objet même de la discipline sociologique ? Les premiers sociologues, les yeux rivés sur les inerties du social, de ses structures et de ses hiérarchies, faisaient ainsi l'expérience mentale de la remise en cause de ces mêmes inerties par l'action individuelle.

¹³ Cf. Les hiéroglyphes de la nature.

Vers une définition sociologique du concept d'émancipation

Si l'on reprend les quatre déclinaisons terminologiques esquissées *supra*, l'on peut dire que dans la pensée sociologique naissante, la deuxième et la troisième perspective (la « libération individuelle et collective » et la « perspective utopique ») sont présentes de façon très marginale. La première perspective, celle de l'affranchissement, est quant à elle empruntée au droit. La quatrième (la production d'un sujet politique), qui devient un vrai moteur heuristique pour la sociologie, est exploitée comme un dilemme insoluble, une sorte de limite posée par les fondateurs du paradigme sociologique à son efficacité heuristique. La sociologie, contrairement à une vulgate communément admise et encore largement enseignée dans les universités, ne s'est pas structurée comme un pur savoir de la détermination sociale des comportements et, par là, du fonctionnement d'un deuxième être, totalement extérieur à l'individu empirique, qui serait la société. Cette idée a évidemment fécondé la discipline, notamment dans la tradition française. Mais pour être plus précis, il faudrait définir le savoir sociologique, tel que l'imaginaient les pères fondateurs, Durkheim, Weber, Simmel, comme un savoir de l'articulation entre l'individuel et le social. Dans cette articulation, les fondateurs imaginaient, bien évidemment, que l'individuel n'était pas entièrement souverain, que les formes d'action et de pensée de l'individu étaient redevables du collectif, du groupe, de la société, mais qu'une partie de l'action individuelle résistait à l'idée d'une pure et simple détermination extérieure. La sociologie est un savoir de l'articulation, parfois contradictoire, entre le social et l'individuel, l'extérieur et l'intérieur, ces formes de l'expérience humaine ne pouvant pas être réduites les unes aux autres. Le concept d'émancipation, dans cette quatrième acception, entre dans cette articulation : l'individu occupe une place dans la société qui est définie par le fonctionnement de la société elle-même ; mais il emprunte à la société les formes de son autonomie, les logiques de son agir, la grammaire de son éthos, la logique de ses émotions au social, ce qui lui permet de se soustraire aux places que la société lui assigne, aux fonctions qui lui sont échues dans l'ordre social. La sociologie s'est construite à partir de la mise en tension épistémologique de l'ordre de la subjectivité et de l'ordre du social : tout son projet est de réarticuler les deux de manière dialectique. C'est en ce sens que la notion d'émancipation, tel une notion-limite, a permis aux sociologues de construire l'articulation entre l'individuel et le social au cœur de la sociologie naissante.

Dans cette articulation, la tradition française et la tradition allemande divergent profondément. Pour deux raisons essentiellement : la première est la proximité plus ou moins explicite, en raison de la configuration du champ scientifique dans lequel s'est inscrite la sociologie, au paradigme du positivisme. La sociologie française, revendiquant la construction d'un savoir positif à l'intérieur du paradigme positiviste, a privilégié l'action du social sur l'individuel, davantage que la rétroaction de l'individuel sur le social. La sociologie allemande, dont la genèse peut être comprise à partir de la *Methodenstreit* comme une manière de résoudre l'opposition stérile entre positivisme et sciences herméneutiques, entre sciences de la nature et sciences de la culture ou de l'esprit pour reprendre Dilthey, a été davantage attentive à l'interaction réciproque entre l'individuel et le social. En ce sens, la sociologie allemande a été mieux préparée à conférer une intelligibilité, souvent sous le mode de l'imagination sociologique, à tous ces moments de la vie sociale livrant à l'observateur une déprise de l'individu des assignations, des fonctions, des places, des statuts et des rôles sociaux. Le fait que l'herméneutique et l'interprétation aient été considérées comme des procédures méthodologiques valides et que l'objet de la sociologie n'y ait pas été défini comme le « fait social », pensé à l'instar du fait naturel (nécessaire, contraignant et extérieur à la conscience), mais comme la culture, a mieux préparé les Allemands à activer cette imagination.

La seconde raison découle de la première : cette imagination sociologique doit également beaucoup aux rapports différents que les sociologues français et allemands entretiennent avec la philosophie, les arts et la littérature. La sociologie française livre une même bataille, dans la personne de Durkheim, contre la philosophie et les approches littéraires du monde social, à une époque où le naturalisme zolien pouvait concurrencer l'explication sociologique objective proposée par Durkheim dans *Les Règles de la méthode sociologique*. La défiance était d'ailleurs réciproque, comme en témoigne l'opposition du principal philosophe français de l'époque, Bergson, et d'un écrivain comme Péguy à la « secte » durkheimienne.

Le climat dans lequel la sociologie allemande s'est constituée est bien différent. Les salons de Marianne et Max Weber ou les cours privés de Simmel, les relations qui lient Weber à Lukacs, Bloch, Rilke, S. George et la renommée de Simmel dans les cercles symbolistes allemands, témoignent de la riche sociabilité littéraire et artistique des premiers sociologues allemands. L'idée d'une « créativité de l'agir », d'une capacité de l'individu à puiser dans la création artistique les catégories lui permettant de se déprendre de tutelles sociales tendant à se figer, à se cristalliser, à devenir mortifères, y a occupé une place de premier rang dans l'activation de cette imagination. Pour ces débats, on verra Lepenies *Les Trois Cultures. Entre science et littérature l'avènement de la sociologie*, Paris, Éditions de la MSH, p. 17-86 ; 199-230.

Les apories de Durkheim

La sociologie de Durkheim semble donc aux antipodes d'un paradigme fécondé par l'idée d'émancipation. Elle constitue même l'apothéose d'une sociologie rétive à l'intégration du concept d'émancipation, tant elle repose sur l'ordre, sur l'organisation fonctionnelle de la société, sur la tradition, l'autorité et la discipline morale. Elle a pu être définie comme conservatrice par son prolongement de certaines idées du conservatisme post-révolutionnaire français (de Bonald, de Maistre)¹⁴. Dans l'équation entre l'individuel et le social, sa pensée penche résolument pour la critique de l'individualisme comme perspective méthodologique, au profit d'une objectivation du social. Comment débusquer le concept d'émancipation dans une sociologie qui semble en être même l'antithèse ?

Afin de répondre à cette question, il faut reprendre l'articulation social-individuel au cœur de la sociologie durkheimienne. L'individu moderne, dit Durkheim à maintes reprises, devient d'autant plus autonome que la société se différencie, se complexifie fonctionnellement, augmente ses interdépendances internes. Plus précisément, l'individu devient d'autant plus autonome, et donc d'autant plus capable de s'émanciper, qu'il se sent plus dépendant de la société : voici l'équation, en guise de paradoxe, qui ouvre la *Division du travail social*, thèse de doctorat du jeune agrégé de philosophie. Tout tient donc dans la manière dont on construit ce concept de dépendance de l'individu par rapport à la société, que Durkheim imagine comme un tout organisé composé des relations entre les différentes parties, à savoir les fonctions. L'individu est d'autant plus autonome, dit Durkheim, qu'il est intégré, relié aux autres, dépendant d'eux et conscient de ce lien d'interdépendance : l'autonomie ne peut pas être dissociée de l'intégration, sociale et symbolique.

Or, ici la pensée de Durkheim se scinde en deux : d'un côté une pensée des défauts d'individuation à partir des dysfonctionnement de la division du travail. Les différentes pathologies sociales, la dissolution des cadres régulateurs et protecteurs de la société, laissent l'individu seul face à lui-même : cette solitude est, on l'aura bien compris, le contraire même de l'émancipation ; c'est un individu « anarchique et serf » dit Durkheim. Ici Durkheim

¹⁴ Nisbet, *The sociological tradition*, p. 13. E. Benoît-Smullyan « The Sociologism of E. Durkheim and his school », in Barnes, *An introduction to the history of sociology*, Chicago, University of Chicago Press, 1966, p. 205-206.

reprend la vieille question de la « morale sociale » à Comte, et se propose de constituer, à partir de la sociologie, une morale de l'intégration sociale, capable de pallier aux insuffisances du lien social et donc aux défauts d'individuation. C'est à partir de cette question qu'il aborde le socialisme, dont il dévalorise totalement, comme on pouvait s'y attendre, le potentiel utopico-critique ; la question qu'il pose à la tradition socialiste (et plus particulièrement à Saint-Simon) est la suivante : en quoi l'émergence de l'idéologie socialiste vient-elle combler une nécessité historique d'une meilleure intégration de la société ? L'idéologie socialiste fait signe vers la possibilité d'une émancipation sociale, que Durkheim pensera, comme nous le verrons plus tard, à travers les idées de l'État libérateur et des corporations professionnelles. Mais d'un autre côté, l'individu peut, par ses modalités d'action, contribuer à produire cette émancipation sociale. Il y a bien en creux chez Durkheim une pensée de l'individualisme politique et donc, en puissance, une pensée de l'émancipation individuelle. Deux idéalités l'innervent : les droits de l'homme et les libertés individuelles, sur lesquelles Durkheim insiste dans ce court article *L'Individualisme et les intellectuels*, publié en 1898. Dans ce texte, Durkheim affirme que dans certains moments de crise morale de la société, l'individu peut puiser en lui-même la grammaire d'un agir, d'une prise de parole critique, de l'affirmation d'un droit. Contrairement au titre de l'article, ce n'est pas *que* l'intellectuel qui peut s'émanciper en individu, à l'image d'un Zola prenant la parole en même temps dans le célèbre *J'accuse*, mais *tout* individu.

Le mythe de l'État-libérateur, articulé par le sociologue à une réhabilitation des corporations, constitue la jonction entre ces deux Durkheim, celui insistant, tout au long de son œuvre, sur l'émancipation sociale et celui, très marginalement, imaginant l'émancipation de l'individu dans *L'Individualisme et les intellectuels*. Dans les *Leçons de sociologie*, Durkheim définit l'État comme un « organe de pensée et de communication », le cœur pulsant et pensant du corps social, capable d'harmoniser ses parties et de développer, notamment par la centralisation et la redistribution de l'information, des contre-pouvoirs comme la société civile. Derrière cette construction libérale étrange, où la société civile se développe non pas contre l'État mais grâce au renforcement de l'État, et afin d'en prévenir les excès, l'on trouve une proposition fondamentale : l'individu ne peut s'émanciper qu'à la condition qu'une émancipation sociale ait lieu en même temps, l'État étant, avec les corporations, le centre même de ce processus d'émancipation sociale¹⁵. Durkheim, d'une certaine manière approfondit le potentiel émancipateur de la théorie solidariste de L. Bourgeois (1896), codifiée en même temps que sa sociologie et vis-à-vis de laquelle il était très proche. L'individu ne peut s'émanciper que si la société dans son ensemble accroît son potentiel intégrateur, ses cadres protecteurs, son potentiel de reconnaissance grâce au droit, à la société civile, aux corporations et à l'État. En témoignent les développements sur les talents, les capacités et les fonctions dans la 2^e préface de la *Division du travail social*, dans *Leçons de sociologie* (1922 – 1890-1900) ou dans les cours consacrés au socialisme (1928 – 1895-6) ce que l'on appellerait aujourd'hui la méritocratie. Selon Durkheim, un individu ne développe pleinement son potentiel, son autonomie, ses capacités d'épanouissement (ce que l'on peut appeler émancipation, en tout cas c'est l'analogue d'une émancipation dans la sociologie durkheimienne) qu'à la condition de trouver dans la société la fonction qui correspond exactement à ses capacités, en accord avec ses talents. Or, la division du travail social a disjoint fonctions, capacités et talents : c'est la tâche de l'État libérateur, d'un État confronté, pour parler comme Bourgeois, à sa « dette sociale », de pallier à ce dysfonctionnement en émancipant les individus. C'est la tâche des corporations également.

Il est sans doute difficile de lier cette problématisation de l'émancipation, que certains n'hésiteraient pas à placer ailleurs, à la quatrième acception que nous avons dégagée.

¹⁵ Lacroix affirme également, en conclusion de son ouvrage sur *Durkheim et le politique* que « l'État est l'agent privilégié de l'émancipation de l'individu » (p. 296).

L'individu ne s'émancipe que là où la société lui permet de développer pleinement son autonomie, son potentiel ; ce qui le relie davantage à la société. L'individu ne s'émancipe pas en se déprenant des places que la société lui assigne, ou en critiquant l'état de domination découlant de cette configuration de places. Au contraire : son potentiel émancipatoire dépend de ces mêmes places. Si l'on applique la quatrième définition de l'émancipation à la sociologie de Durkheim, on est confrontés à un paradoxe : c'est l'anomie qui devient émancipatrice, c'est à dire cette dérégulation morale, ce « désajustement des désirs et des chances », derrière lequel Durkheim plaçait les principaux dysfonctionnements de la société moderne. Dans *Hérésie et subversion*, le sociologue de l'art J. Duvignaud s'est essayé à cet exercice contre-intuitif, en inversant les termes du schéma durkheimien : Duvignaud montre que si l'on peut parler d'émancipation chez Durkheim, concept que le sociologue d'Épinal a subodoré mais dont il n'a pas tiré toutes les conséquences, il faut la chercher dans les moments d'anomie, seuls moments où l'individu se déprend des règles, des places et des fonctions auxquelles la société l'assigne.

« Durkheim, *sans le savoir*, pressent qu'au moment où les institutions d'une société se déstructurent et laissent la place à l'effervescence d'individus, de groupements et de classes dynamiques et orientés dans des sens multiples par des intentionnalités également multiples, se révèle ou se manifeste un besoin *infini* qu'aucune satisfaction jusque-là admise ne peut combler ou apaiser. *L'anomie résulterait donc du point d'imputation statistiquement repérable de cette infinité du désir sur une personnalité devenue par cela même individuelle et meurtrie* » (41).

Une fois de plus, le rapport que Durkheim entretient avec l'art est significatif de cette position. Dans la 17^e leçon de *L'éducation morale*, il insiste sur la valeur édifiante et pédagogique de certains modèles d'art, qui peuvent accroître le civisme et le sacrifice individuel pour la collectivité, tout en décrivant la tendance générale de l'art à pousser, chez des jeunes esprits non encore formés à la sociologie, à l'anomie. L'art fait sortir les individus du social, ou du moins il les dote d'une réflexivité critique par rapport à leur place dans la société : émancipation selon notre quatrième acception, solitude et accroissement anarchique des désirs selon Durkheim qui ne voit l'émancipation individuelle que comme le corrélat d'une émancipation sociale.

Une direction analytique complètement différente sur l'émancipation chez Durkheim peut être empruntée en reprenant le « tournant symboliste » amorcé par le sociologue avec ses textes sur les religieux, des premiers textes co-écrits avec Mauss aux *Formes élémentaires de la vie religieuse* de 1912. L'on connaît le thème de l'« effervescence créatrice » que le sociologue pense à l'entrecroisement des manifestations du religieux et du politique, en ayant peut être en tête le modèle, construit par les historiens des révolutions au XIX^e siècle (et en particulier Michelet et Quinet), de la « fête républicaine ». L'effervescence créatrice renvoie à ces moments de « dépassement de soi dans le collectif » où l'individu, en communiant directement avec le collectif sacralisé, gagne une nouvelle autonomie tout en contribuant à donner une existence morale au collectif lui-même. Durkheim construit ici, à partir des manifestations d'effervescence religieuse, une réflexion sur les dynamiques créatrices dans l'ordre social, en établissant une analogie entre l'émotion religieuse et la créativité éthique des religions, d'un côté, et l'émotion politique (civique) et la créativité éthique du conflit, de l'autre. Ce point, qui a été à très juste titre relié par B. Lacroix à la critique d'une vision assez convenue de Durkheim comme apôtre réactionnaire du consensualisme¹⁶, ouvre des pistes tout à fait novatrices pour penser le statut de l'émancipation dans la réflexion durkheimienne.

¹⁶ Lacroix, p. 287-289.

Celle-ci se donnerait à voir chaque fois que, dans la dynamique historique des systèmes sociaux, un conflit se produit et qu'une partie de la société se mobilise contre un État devenu despotique ou s'avérant incapable, tout en restant démocratique, de répondre à de nouvelles attentes sociales à travers les leviers des mœurs et du droit¹⁷. Durkheim insiste, en synchronie avec les réflexions amorcées sur l'individualisme éthique dans *L'individualisme et les intellectuels*, sur la co-production, dans ces moments d'effervescence créatrice, de collectifs instituants et de sujets politiques. C'est en effet sur de nouvelles bases morales et sur un élargissement des libertés individuelles que se constitueront les sociétés après la « crise organique » enclenchée par l'effervescence créatrice¹⁸.

Ce qui est fondamental pour poser la problématique de l'émancipation ici est donc la question de la création, *via* l'action collective et son « effervescence créatrice », de nouveaux idéaux, de nouvelles valeurs, pouvant générer des nouvelles normes, de nouvelles institutions, de nouvelles manières de vivre ensemble. C'est, en conclusion, dans l'articulation entre le moral et le religieux que Durkheim repense entièrement le statut du politique dans la vie sociale, et notamment son rôle proprement *instituant* et non uniquement *institué*¹⁹, rôle que l'on peut relier à la question émancipatoire.

Les exemples sont nombreux. Toute *L'évolution pédagogique en France*, comme l'ont souligné Lacroix et Cherkaoui, peut être analysée à partir d'une dialectique de création collective et d'institution sociale, de respect de l'autorité et d'exercice de la liberté, bref d'émancipation et d'institution²⁰. Dans « Jugements de valeur et jugements de réalité » (in *Sociologie et philosophie*), Durkheim associe d'ailleurs ces moments d'effervescence créatrice aux dynamiques révolutionnaires en citant en exemple, presque en contre-point des réflexions amorcées dans *Le socialisme*, les « agitations socialistes du XIX^e siècle » :

« [Il est des périodes] où, sous l'influence de circonstances diverses, les hommes sont amenés à se rapprocher plus intimement, où les réunions, les assemblées sont plus fréquentes, les relations plus suivies, les échanges d'idées plus actifs : c'est la grande crise chrétienne, c'est le mouvement d'enthousiasme collectif qui, au XII^e et XIII^e siècle, entraîne vers Paris la population studieuse de l'Europe et donne naissance à la scolastique, c'est la Réforme et la Renaissance, c'est l'époque révolutionnaire, ce sont les grandes agitations scolastiques du XIX^e siècle (*Sociologie et philosophie*, 1967, p. 134-135, peut-être actualiser la citation à une édition plus récente) »

Quand bien même elles seraient centrales dans l'œuvre durkheimienne, ces problématiques ne lèvent toutefois l'ambiguïté fondamentale dans laquelle se trouve le concept d'émancipation. Celui-ci semble, à l'instar de la question politique dans l'œuvre du sociologue, traversé d'aporées. Que ces apories tiennent à l'articulation entre l'individuel et le social, ou à celles

¹⁷ Lacroix, p. 282-287.

¹⁸ Lacroix, p. 283.

¹⁹ Cf. Introduction au numéro *Trivium*, « Entre morale, politique et religion : la cohésion sociale chez Durkheim » et, plus particulièrement, le passage suivant où l'on peut remplacer « action collective » par « révolution » : « Selon lui, toute action collective d'envergure fait émerger des sentiments extraordinaires, proches du religieux ; et si cette action collective débouche sur de nouvelles normes, celles-ci devront forcément inspirer aux individus, pour être efficaces, autorité et respect moraux. Ainsi, si l'on peut dire que la morale et la religion, *aux yeux de l'observateur sociologue*, ne sont jamais complètement absentes de la politique, on ne peut affirmer qu'elles la *limitent* : elles l'accompagnent plutôt, elles en sont pour ainsi dire la suite ». Pour un approfondissement de cette perspective, l'on verra dans le numéro Joas, « Durkheim et l'extase collective ». Voir également pour l'articulation institué/instituante chez Durkheim, Lacroix, *Durkheim et le politique*, 1981, p. 274-275.

²⁰ Lacroix, p. 293. Cherkaoui, « Système social et savoir scolaire », *RFSP*, 28(2), 1978, p. 313-348.

entre l'instituant et l'institué, elles ne sont jamais dépassées, ce qui donne à la réflexion durkheimienne une tonalité contradictoire, en tout cas *dialectique*.

La sociologie allemande : l'émancipation comme critique de la domination

Contrairement à l'idée répandue d'une incompatibilité de fond entre le raisonnement sociologique et l'appréciation des espaces de liberté dans le monde social, les pères fondateurs de la discipline, Weber et Simmel en particulier, se sont penchés sur l'articulation entre domination et liberté. Nous sommes ici au cœur de la quatrième acception que nous avons repérée d'émancipation.

Weber et l'Erlösung

Commençons par dire que Weber utilise le mot « émancipation » ou « s'émanciper » essentiellement en référence à l'univers du rationalisme théorique (à savoir l'« intellectualisation du monde » promue par la science) et pratique.

Weber a abordé la question de la domination à partir de la problématique de l'action sociale, qu'il posait à l'intérieur d'un double référent, épistémologique (l'agir rationnel) et politique (le choix ou la décision comme actualisation d'un conflit de valeurs traversant l'existence sociale). Ainsi, le prisme à travers lequel il conceptualise la domination n'est pas celui de la « reproduction sociale », mais celui de la légitimation d'une relation de domination traversant l'espace social. Une situation de subordination *peut* donner lieu à une relation de domination et, pour que celle-ci devienne performative dans la conduite individuelle, *il faut* une légitimation. Cette légitimation présuppose selon Weber une marge de liberté dans la définition de la situation, tout comme l'asservissement volontaire de la Boétie ne fait qu'actualiser un choix, jamais une nécessité surplombant les individus.

Plus spécifiquement, l'on trouve chez Weber deux actualisations de la question émancipatoire : 1) sa sociologie politique est parsemée de critiques de la domination, contrairement à une vulgate largement relayée faisant de Weber un défenseur de la domination ; 2) Weber a été attentif aux phénomènes observables de « sortie » des ornières du rationalisme théorique et pratique, dans quatre domaines, la religion, l'art, l'érotisme et le politique. Afin de rester dans une acception *politique* de l'émancipation, on passera rapidement sur le concept de « délivrance » (*Erlösung*) que Weber utilise en matière de religion, d'art et d'érotisme, et l'on verra en quoi sa théorie du charisme révolutionnaire permet de poser de façon décisive la question de l'émancipation, c'est-à-dire d'une transformation parallèle des structures de la subjectivité et du monde social, donc des repères de l'existence.

Commençons par les critiques de la domination, qui ont été répertoriées dans un ouvrage fondamental de J-M. Vincent, *Max Weber et la démocratie inachevée*. Selon Weber la principale manifestation de ces critiques organisées de la domination est le phénomène révolutionnaire. La révolution donne consistance à ces critiques peuplant le monde social à différents endroits. En quoi sont-elles émancipatrices ? D'une part, dans la mesure où elles actualisent une critique subjective d'une domination vécue ; de l'autre, et surtout, car elles permettent à tout individu de se déprendre de ses *intérêts* sociaux, en particulier de classe. Ainsi les bourgeois peuvent-ils sortir des « ornières » de leur intérêt de classe en adhérant à des idéaux ou à des « idées de valeur » universelles : ces idéaux grandissent les individus. C'est précisément l'exclusion croissante de la « bourgeoisie » comme ennemi de classe que prônent les révolutionnaires weimariens, puis spartakistes, que Weber critique comme

principale évolution perverse de la révolution allemande de 1918. La révolution émancipe donc en permettant à tout un chacun, quelle que soit sa position de classe et ses intérêts structurels dans le capitalisme organisé, de les mettre à distance pour profiter symboliquement de l'universel et se grandir. L'émancipation opère contre la logique de l'intérêt, logique stratégique ou utilitariste au cœur même du monde social en tant qu'ordre²¹.

La deuxième acception de l'émancipation a trait à la critique de la domination bureaucratique, qui constitue l'une des matrices communes entre les différentes révolutions analysées par le sociologue (révolution russe de 1905, révolution allemande de 1918-19, révolution bolchévique de 1917). Dans « Parlement et gouvernement dans l'Allemagne réorganisée » (*Écrits politiques*), Weber pointe les écueils de cette bureaucratisation progressive du monde social et du champ politique. Même s'il ne le dit pas explicitement, l'on est amené, au fil de l'argumentation, à voir dans la bureaucratie une source de dépolitisation et dans la critique de la domination bureaucratique une grammaire de l'émancipation. Même s'il finira par confier ce rôle de « critique de la domination bureaucratique » à une institution politique, d'abord le Parlement, puis le Président du Reich, il n'en reste pas moins qu'il a été pensé avant tout comme une disposition émancipatrice au cœur de la vie sociale. En d'autres termes, il ne faut pas confondre, au cœur de l'analyse weberienne, deux degrés d'analyse : la critique de la bureaucratie comme posture anti-domination, potentiellement partagée par tous et actualisable par tout acteur social, individuel ou collectif (cf. Löwy) ; le contrepoids politique, dans l'organisation démocratique et républicaine, à la bureaucratisation, identifié dans le Parlement ou dans le Président du Reich, dans une évolution plébiscitaire du régime. La plupart des analystes de Weber, au moment d'insister sur la fécondité heuristique de sa sociologie de la domination et sur son aveuglement à tout ce qui échappe à la logique dominatrice dans la vie sociale, ont, tout au plus, pris en compte le deuxième degré de l'analyse, celui du « contrepoids politique ». Ils ont laissé délibérément de côté l'intuition weberienne d'une grammaire émancipatrice traversant la vie sociale, autour de la critique des méfaits et des excès de la bureaucratisation comme figure de la rationalisation.

Weber fait donc l'hypothèse que l'élan émancipateur, au cœur même de vie sociale, passe par la critique des conséquences néfastes de la rationalisation, en particulier de la bureaucratisation. C'est cette même hypothèse qu'il met à l'œuvre dans son maniement du concept d'*Erlösung*, dans le domaine de la vie religieuse et de la sphère de l'art. Là aussi, si l'*Erlösung* est à rapprocher de l'émancipation, c'est dans la mesure où elle traduit des forces, des pratiques, des pulsions sociales contraires à la direction étouffante et mortifère de la « rationalisation du monde ».

Il est intéressant de remarquer que Weber ait lié, dans sa conceptualité du « charisme », une pensée de la domination et une pensée de l'émancipation. Comme le remarque E. Hanke²² en citant *Charismaticus*, le charisme opère une délivrance à partir d'une situation de « détresse psychique, physique, économique, éthique, religieuse et politique » (repris in *La domination*, p. 275, 270). Le propre de cette délivrance, opératoire dans des situations de reconfiguration radicale des repères de la réalité sociale (i. e. des « situations révolutionnaires »), est de contenir en soi un *modus dominandi* et un *modus liberandi* :

« Le charisme [...] fait reposer son pouvoir sur la croyance dans une révélation, sur la foi dans des héros, sur la conviction émotionnelle de l'importance et de la valeur d'une manifestation de type religieux, éthique, artistique, scientifique, politique, ou de quelque nature que ce soit [...] Cette croyance révolutionne les hommes « de l'intérieur » et s'emploie à conformer les choses et les ordres à sa volonté révolutionnaire » (*La domination*, p. 279).

²¹ Cf. cette proposition avec l'analyse de Weber présentée par C. Laval.

²² « Révolution et charisme. La conceptualisation du changement historique dans la sociologie de la domination de Max Weber », Contribution à la JE « Max Weber. La domination », EHESS, 8 avril 2014 (trad. H. Bruhns), Document non publié, p. 4.

Comment ne pas interpréter cette révolution qui s'accomplit, en lien avec des situations révolutionnaires, dans le for intérieur de l'individu, dans les termes de l'émancipation ? La définition de « Révolution » que systématise Koselleck dans le cadre de son travail de « sémantique historique » permet également d'apprécier cette signification émancipatrice que Weber garde, avec la transition de Kant, pour sa définition du « charisme ». Le charisme, continue Weber, « manifeste (...) son pouvoir révolutionnaire de l'intérieur, à partir d'une « metanoia » centrale dans l'esprit des dominés ». Or, comme nous l'avons dit, puissance libératrice et puissance asservissante vont de pair dans la conception wébérienne du charisme : celui-là suppose un assujettissement des individus au chef et va de pair avec une discipline individuelle croissante.

Pour résumer, l'exceptionnalité d'un individu, porteur d'un discours et exemple d'un ensemble de pratiques libératrices, se transmet, sous la forme de la transformation intérieure (et pas simplement de la force de l'exemple) aux dominés. Cette transformation, se convertissant en légitimation, prélude à une forme de domination très puissante, assise sur la croyance en l'exceptionnalité du leader et sur la codépendance très forte entre l'émancipation des dominés et la persistance du leader lui-même. Cf. Monod, *Qu'est-ce qu'un chef en démocratie ?*

Simmel et la « sociologie de la liberté »

Simmel va même plus loin dans l'appréciation sociologique de ce caractère de l'existence humaine apparemment au plus loin d'un discours sur l'ordre social qu'est la liberté. Dans « Le sens sociologique de la liberté » (paragraphe de l'excursus sur « La détermination quantitative du groupe »), il commence par souligner que la signification sociologique de la liberté n'épouse guère l'image courante et de sens commun d'un « saut » hors la société. Si l'on accepte de définir la liberté comme la déprise, par l'individu, de toutes les relations sociales dans lesquelles son existence se trouve enserrée, le seul exemple sociologique d'« être libre » est l'« ermite chrétien ou hindou » ou l'« anachorète solitaire dans la forêt germanique ou américain ». Évidemment une sociologie de la liberté ne peut s'en tenir à cet exemple extrême de « délivrance » où l'émancipation se confond avec la libération individuelle des contraintes imposées par la relation à autrui. A fortiori, « pour un être qui est en liaison avec les autres, la liberté a un sens beaucoup plus positif. Elle est un mode particulier de relation à l'entourage, un phénomène de corrélation qui perd son sens quand il n'y a pas d'interlocuteur » (p. 110). Quelles sont les formes de cette relation qui revêt l'allure apparente d'une « abolition de relation » ? Sa forme centrale est en effet la *déprise*, mais non pas sous les espèces de l'abolition du lien et de la quête d'un « solipsisme » ; la déprise opère sur les liens de domination. La liberté ne se rend visible sociologiquement que lorsque les individus l'exercent en se déprenant concrètement, sous la forme réflexive et pratique de l'agir (un « faire »), des rapports sociaux de domination qui constituent les mailles étroites de leur existence. Ainsi le ressort central des processus sociaux enclenchés par le « désir de liberté » des individus est-il la critique de la domination :

« Devant cette forme de nos relations, la liberté apparaît comme un processus permanent de libération, comme un combat non seulement pour l'indépendance du moi, mais aussi pour le droit de s'affirmer à tout instant, même dans la *dépendance*, avec sa *volonté libre* – un combat qu'il faut livrer à nouveau après chaque victoire. En réalité l'absence de lien, ce comportement social négatif, n'est donc presque jamais un bien qui dort, mais c'est se dégager sans cesse de liaisons qui sans cesse soit limitent

concrètement l'être-pour-soi de l'individu, soit tendent à le limiter idéalement ; la liberté n'est pas un être solipsiste, c'est un faire sociologique, ce n'est pas un état réduit au sujet unique, mais une relation, même si on la considère du point de vue de ce seul sujet » (p. 111).

Ici Simmel semble ouvrir le champ de pertinence conceptuel et empirique d'une analyse sociologique des « pratiques de liberté » des individus, bref des processus d'émancipation. En accomplissant en 1900 le même geste critique que fera Foucault sur le pouvoir (déessentialisé et considéré comme une « relation » inscrite dans des lieux sociaux), il en vient à définir la liberté non pas comme la propriété définitive d'une certaine classe d'individus « élus », mais comme une relation sociale à part entière. D'ailleurs, dans cette relation, liberté et domination interagissent étroitement : autant la liberté est l'exercice d'une déprise par rapport à des liens de domination, autant elle a l'ambition de produire du pouvoir, au sens de contraindre l'influence d'autrui (les dominants) dans un sens inédit. C'est dans cet entrelacs qu'il faut comprendre le processus d'émancipation, que Simmel définit comme « libération » :

« Le sens simplement négatif de la liberté comme relation du sujet à lui-même s'enrichit ainsi dans les deux directions pour donner un sens très positif : la liberté est en grande partie un processus de libération, elle s'oppose à un lien qu'elle dépasse, et c'est seulement en réagissant contre celui-ci qu'elle prend son sens, sa conscience et sa valeur ; et elle n'est pas moins un rapport de force avec les autres, la possibilité de s'épanouir à l'intérieur d'une relation, d'obtenir l'obéissance ou la soumission d'autrui, et c'est alors seulement que la liberté prend toute sa valeur et son utilité » (p. 111).

Ces présupposés amènent Simmel à nuancer l'opposition apparente, dans le sens commun, entre la domination et la liberté. Aussi opposées puissent-elles sembler dans l'expérience ordinaire des individus, ces deux formes de la vie sociale sont extrêmement dialectisées par le sociologue. Si l'on recentre l'échelle d'analyse sur l'individu, domination et liberté, dit Simmel dans « Domination et subordination », ne s'excluent pas mutuellement mais constituent deux focales *complémentaires* sur la réalité sociale²³. Aucune relation de domination sociale ne supprime totalement la « spontanéité de l'agir »²⁴ qui est propédeutique à l'émancipation :

« Jusque dans les rapports d'assujettissement les plus écrasants et les plus cruels, il reste toujours une part considérable de liberté personnelle. Seulement nous n'en sommes pas conscients, parce que dans ces cas-là, nous devons consentir pour elle des sacrifices qu'en général il n'est pas du tout question de prendre sur nous. La contrainte « absolue » qu'exerce sur nous le tyran le plus cruel est en réalité toujours une contrainte tout à fait déterminée, c'est-à-dire déterminée par le fait que nous voulons échapper

²³ Tout comme elles correspondent à deux modalités anthropologiques fondamentales de l'être social. En évoquant la théorie de la servitude volontaire de La Boétie, Simmel affirme « L'homme a une double relation interne au principe de subordination : d'un côté il veut bien être dominé, la plupart des hommes non seulement sont incapables de vivre sans être conduits, mais ils en ont aussi le sentiment, ils recherchent le pouvoir supérieur qui les déchargera de la responsabilité d'eux-mêmes, et des limites, des règles rigoureuses, qui ne les protégeront pas seulement contre l'extérieur, mais aussi contre eux-mêmes. Mais ils n'ont pas moins besoin de s'opposer à cette puissance dirigeante, il faut cela pour lui donner, pour ainsi dire par coup et contrecoup, sa juste place dans le système vital intérieur de ceux qui lui obéissent ». Simmel, « Domination et subordination », in *Sociologie. Études sur les formes de socialisation*, Paris, PUF, 2010 (1908), p. 170.

²⁴ Cf. H. Joas, *La créativité de l'agir*, Paris, Éditions du Cerf, 1992.

aux châtiments dont on nous menace ou aux autres conséquences de notre insubordination. À y regarder de près, le rapport de dominant à dominé ne détruit la liberté du dominé que dans le cas de violences physiques immédiates ; sinon il ne fait qu'exiger un prix que nous ne sommes pas enclins à payer pour réaliser notre liberté, et s'il peut resserrer de plus en plus le cercle des conditions extérieures dans lesquelles elle est réalisable, ce n'est jamais, sauf dans ce cas de supériorité physique, jusqu'à sa disparition totale. Ce n'est pas l'aspect moral de cette considération qui nous concerne ici, mais bien son aspect sociologique : l'action réciproque, c'est-à-dire l'action déterminée réciproquement qui ne se produit que du point de vue des personnes, existe aussi dans ces cas de domination et de subordination, ce qui en fait une forme *sociale*, même là où, selon la conception populaire, la « contrainte » par une des parties prive l'autre de toute spontanéité, et par là de toute véritable « action » qui serait l'un des côtés de l'action réciproque »²⁵.

La domination renvoyant à une interaction réciproque, son étude permet d'apprécier les contraintes et les marges de liberté dans l'action individuelle, tout comme sujétion et aspiration à la liberté constituent deux forces complémentaires dans la genèse des processus émancipatoires²⁶. À suivre Simmel, c'est un changement dans la définition de la situation, dans le prix qu'il faut payer pour réaliser la liberté, qui situe les dominés sur le chemin de la critique de la domination et du conflit :

« Sans doute l'homme se trompe-t-il d'innombrables fois sur la mesure de liberté qu'il doit investir dans une action quelconque, ne serait-ce parce que le concept conscient qui nous permet d'analyser ce fait intérieur manque beaucoup de clarté et de sûreté ; mais quel que soit le sens que l'on donne à la « liberté », on pourra dire qu'il en existe une mesure quelconque, même si ce n'est pas celle qu'on croit, chaque fois que l'on a le sentiment et la conviction de son existence »²⁷.

Toutefois le sociologue s'empresse de ne pas séparer, de manière étanche, l'ordre politique du conflit (donc de l'émancipation) et l'ordre social de la domination. Si l'émancipation est possible, c'est précisément en raison des formes sociales dans lesquelles elle est codifiée et recodifiable, qui ne sont pas réductibles à un ensemble de *déterminations* ou de *contraintes*, mais à une grammaire de l'agir.

Il est une raison plus profonde, ajoute Simmel, de ne pas dissocier le social et le politique dans l'analyse des processus de contestation de la domination. Toute domination, souligne-t-il, ne concerne qu'*une partie* de l'existence sociale des individus, ce qui les laisse, par le simple fait d'être des individus et des sujets, autonomes dans de nombreux domaines de la vie sociale. Ainsi, est-ce souvent en repolitisant des dimensions de l'existence soustraites *d'emblée* au domaine d'exercice de la domination, que les individus peuvent s'émanciper :

« Parmi les tâches les plus hautes de l'art politique, y compris de la politique ecclésiastique, de la politique familiale, de toute politique de domination en général, il y a celle de reconnaître, d'isoler et pour ainsi dire d'apprêter ces aspects des hommes, avec lesquels ils constituent la « masse » plus ou moins nivelée par rapport à laquelle le maître peut se situer à une hauteur égale pour tous, mais qui sont différents des aspects qui relèvent obligatoirement

²⁵ *Ibid.*, p. 162-163.

²⁶ Cf. Simmel, « Le conflit », in *Sociologie, op. cit.*, p. 265-346.

²⁷ Simmel, « Domination et subordination », *op. cit.*, p. 164.

de la liberté individuelle et qui ne peuvent pas constituer la personne entière du subordonné dans les premiers. [...] [Il faut que] le maître sache aussi distinguer de lui-même entre les éléments susceptibles d'être dominés et ceux qui s'y dérobent, pour que la contradiction entre la domination et la liberté [...] soit à peu près résolue. Dans ce cas, l'individualité peut s'épanouir librement même dans des groupes gouvernés de façon tout à fait despotique. [...]. Et il est tout à fait compréhensible que dans de très petits cercles, où les étroites imbrications et les profondes solidarités intérieures et extérieures ne cessent de contrarier ces fractionnements et les font en quelque sorte pousser de travers, les rapports de domination deviennent très facilement une tyrannie insupportable »²⁸.

De nombreuses études sociohistoriques ont confirmé ces hypothèses de Simmel. En analysant les rapports entre domination et émancipation dans des contextes socio-historiques précis, E. P. Thompson, J. Scott, A. Lüdtke et J. C. Scott, entre autres, ont clairement montré les assises sociales des processus de subjectivation politique. La subjectivation politique ne se produit pas dans le vide social : elle s'inscrit dans des configurations concrètes, où les existences des individus sont empêtrées dans des rapports de force sans en être le simple décalque. Elle relève d'un changement de perception sur le rapport de soi au monde social, rapport médiatisé par les différentes sphères dans lesquelles l'existence sociale se déploie (travail, famille, éducation, loisirs, sexualité etc.).

Conclusions

En conclusion on observe que par-delà les problèmes que la sociologie, en tant qu'univers épistémologique et disciplinaire, semble rencontrer avec tout ce qui déjoue l'ordre social, des réponses partielles, des échos du problème de l'émancipation, peuvent être retracés à partir de la question de l'articulation de l'individuel et du social, dans les deux traditions fondatrices, la française et l'allemande. Chaque sociologue pose ainsi l'émancipation en relation à la problématique et à l'« objet fondamental » (pour parler comme Althusser) qu'il se donne : l'objet de Durkheim étant la possibilité de la cohésion sociale (celle-ci ne se confondant guère avec l'« ordre » et étant traversée de conflits), l'émancipation y est subordonnée à une morale sociale ; l'objet de Weber étant la spécificité de la rationalisation occidentale, l'émancipation y est abordée comme l'ensemble des manifestations déjouant les formes de la rationalisation ; la problématique de Simmel étant la possibilité que la société tienne par l'actualisation protéiforme des désirs (de la « vie ») des individus, l'émancipation apparaît comme la capacité des individus de déjouer ces mêmes formes qui encadrent leur existence sociale. Il importe de mettre en perspective ces développements de la sociologie « classique » avec les actualisations du concept d'émancipation dans la sociologie contemporaine. La pensée de l'émancipation de Bourdieu et Boltanski, l'une faisant de l'émancipation un effet du savoir sociologique émancipateur, l'autre insistant sur la réflexivité de l'acteur mais s'empêchant de sonder toutes les implications pour la sociologie de l'épreuve de la liberté que l'individu fait dans l'expérience de l'agir, constituent des infléchissements profonds et, en un certain sens, des trahisons de ces problématiques fondatrices des pères fondateurs de la sociologie. Le terme même de « démarche critique » est tout à fait symptomatique de ce problème laissé irrésolu par Boltanski au moment même de sous-titrer son ouvrage *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*. L'émancipation n'est rien d'autre que l'idée régulatrice d'une

²⁸ *Ibid.*, p. 179.

sociologie attentive aux démarches critiques, mais n'est guère un concept permettant de désigner ou d'indexer empiriquement les pratiques de liberté des acteurs eux-mêmes.

Aux antipodes de ces traductions contemporaines de la question émancipatrice, l'archéologie conceptuelle que nous proposons des sciences sociales livre un panorama totalement inédit. La sociologie s'est constituée comme science au XIX^e siècle, par-delà les différentes traductions nationales, comme un discours conférant une intelligibilité à l'exercice de la liberté par les individus formant la société. L'entrelacs de références théoriques qui la constituèrent comme science témoigne même de l'ambivalence dont elle marqua sa lecture des rapports entre l'individu et l'ordre social. Bonald, Comte et de Maistre constituèrent une partie des coordonnées intellectuelles de la science sociale naissante, qui la ramenèrent à la question de l'ordre, mais le pendant en furent les philosophies émancipatrices du XVIII^e et du XIX^e siècle (Lumières, Kant, socialismes utopiques, Marx) qui l'adressèrent davantage sur la question des possibilités d'émancipation des individus.

Discours de l'ordre social et de tout ce qui le remet en cause, la sociologie est loin d'être une « science traditionnelle » au sens d'Horkheimer, un registre de production de savoir insensible aux manifestations du politique au cœur même du monde social. La sociologie, d'une certaine manière, a toujours été travaillée par cette dialectique fondamentale entre l'ordre social et sa remise en question, entre la permanence du social (les institutions, les dispositifs, les formes structurées de la domination) et sa ré-institution conflictuelle.

La sociologie a donc été, depuis ses débuts, un discours hybride et ambivalent : tout comme son rapport au capitalisme, au libéralisme utilitariste et à la modernité le fut, son rapport à l'ordre social l'a été également. Il importe de le montrer au moment où la philosophie sociale et politique fait preuve d'une grande créativité théorique et paradigmatique, que ce soit dans la problématisation des nouvelles formes de domination inféodées à la logique capitaliste moderne, ou des formes de reconnaissance auxquelles tendent les individus (ex. Honneth).