

## Pierre Rosanvallon : Mai 68 ou le troisième âge de l'émancipation

Author : Pierre Rosanvallon

Categories : [Politique](#)

Date : 31 mai 2018

**CONFERENCE** : Cette fin de mois printanier clôt l'anniversaire du cinquantième de Mai 68, l'occasion pour iPhilo de présenter le cours dispensé de 2016 à 2018 par Pierre Rosanvallon au Collège de France, intitulé «Les années 1968-2018 : une histoire intellectuelle et politique». Prenant pour point de départ les incertitudes actuelles nées d'un sentiment d'impuissance politique et sociale, le titulaire de la chaire d'Histoire moderne et contemporaine du politique analyse les réflexions et bouleversements politiques des cinquante dernières années, à partir d'un Mai 68 révélant un glissement vers une nouvelle modernité. La première conférence de cette série dresse une histoire longue des mouvements d'émancipation de l'homme, ici retranscrite et adaptée par nos soins.

---



*Pierre Rosanvallon est un historien et sociologue français né en 1948. Directeur d'études à l'EHESS, il est aussi professeur au Collège de France, où il occupe depuis 2001 la chaire d'histoire moderne et contemporaine du politique. Aux éditions du Seuil, il a publié dernièrement La Société des égaux (2011) ; Le Parlement des invisibles (2014) ; Le Bon gouvernement (2015).*

---

C'est le moment historique dans lequel nous vivons qui m'a poussé à faire ce cours. Nos désenchantements, nos colères et nos impatiences se conjuguent en effet avec une impression diffuse d'impuissance. Ces différents sentiments se lient, formant un mélange implosif. Voilà le point où nous en sommes. À ce que nous percevons comme une dislocation rampante des économies et des sociétés depuis longtemps à l'œuvre, s'est en effet maintenant ajoutée la perspective d'une dévitalisation galopante des démocraties aux multiples manifestations, que le

terme de populisme a, entre autres, entendu désigner, et le spectre du terrorisme superpose en outre désormais son ombre menaçante avec tous les bouleversement internes aux sociétés qui commencent à en dériver.

**[Lire aussi : Jean Baudrillard : «Notre système est hanté par le mur de l'échange impossible»](#)**

Le terme de « crise » a longtemps été utilisé pour qualifier ce qui était ressenti dès la fin des années 1970 comme une rupture avec des années postérieurement qualifiées de « Trente Glorieuses ». Mais ce mot en caoutchouc n'a guère aidé à comprendre la nature profonde du changement qui était à l'œuvre. Il n'a en effet cessé de recouvrir deux choses très différentes : la référence d'abord à ce qui commençait à être perçu de façon diffuse comme une bifurcation de l'histoire, d'une part ; et d'autre part, la dénomination de moments critiques parfaitement identifiables, dans l'ordre monétaire ou bancaire en particulier : crise du peso mexicain en 1994, ou crise des *subprimes* de 2008, par exemple. Si la seconde acception du terme subsiste du fait du caractère bien circonscrit des événements et des situations auxquels il est référé, il n'en a plus été de même pour qualifier ce qui a fini par devoir être appréhendé comme une mutation, et pas simplement comme une interruption du cours existant des choses. Les dérives structurelles du monde ont du même coup été décrites avec un nouveau vocabulaire, dans lequel ont dominé, par exemple, les références au néolibéralisme, à la mondialisation, aux méfaits de la technologie bruxelloise, et plus récemment un grand retournement conservateur.

### **Les réflexions sur Mai 68 doivent s'inscrire dans «une interprétation plus large du déploiement de la modernité et des figures de l'émancipation»**

Mais ces termes sont restés trop massifs et trop flous pour saisir adéquatement la réalité et permettre en retour d'agir pour la modifier. Faute d'avoir du même coup l'intelligence de notre perplexité et de notre critique spontanée, nous restons enfermés dans un fatalisme morose et désabusé. L'impuissance peut certes résulter d'un renoncement ou d'une sourde fatigue ; mais elle s'enracine au premier chef dans une difficulté à interpréter le monde et à donner sens à l'histoire. Si le pessimisme de l'analyse est permis, recommandé peut-être même en tant que gage de lucidité, au moins faut-il être capable de l'organiser. Je reprends là la formule de Pierre Naville qui, dans *La Révolution des intellectuels* en 1928, disait déjà que la première fonction de l'intellectuel est d'organiser le pessimisme, d'accorder ce pessimisme à un « optimisme de la volonté », selon une autre formule qui a guidé le rapport entre l'action et la réflexion de plusieurs générations. Faute de comprendre la nature précise du moment historique dans lequel nous sommes immergés, nous sommes ainsi livrés sans repères à ces mouvements erratiques. Le but de ce cours est d'apporter une contribution à l'inversion de cette tendance déprimante, en reprenant le chemin des enthousiasmes, des explorations des années 1968 à nos jours, mais après l'avoir restitué, dans une interprétation plus large du déploiement de la modernité et des figures de l'émancipation qui lui ont été associées. Car notre impuissance est bien aussi celle de

notre incapacité à redéfinir les termes de cette émancipation dans le monde d'aujourd'hui. Incapacité dont l'effacement politique de la gauche peut être par exemple compris comme une des traductions les plus lisibles. Il faut donc paradoxalement commencer notre enquête par la fin, en proposant d'emblée de situer ces cinquante dernières années dans une histoire longue de la modernité et de l'émancipation.

L'histoire humaine de l'émancipation est longue. C'est d'abord celle des peuples qui se sont rebellés contre ceux qui les avaient asservis, ou menacé leur espace vital, et la Bible est le premier livre à avoir donné le récit exemplaire d'un tel combat, ayant acquis pour cela une portée universelle. L'idée de peuple libre est pour cette raison immémoriale, elle se confond avec celle même de peuple comme figure d'une identité protectrice. C'est aussi celle des hommes qui ont voulu choisir et imposer leur destin propre et prendre le large. S'il est inexact de considérer que c'est la modernité qui a inventé l'individu (de nombreux travaux portant sur l'Antiquité ou le Moyen-Âge l'attestent sous différents angles), la figure de ce dernier acquiert pourtant bien une centralité inédite avec l'entrée de ce que nous avons pris l'habitude d'appeler la modernité.

### **L'émancipation de la première modernité : l'indépendance comme avènement d'un nouveau type de société**

Ce sont les œuvres de Rousseau, de Locke ou de Kant qui résument commodément à nos yeux le sens et les conditions de cet avènement. Si Rousseau est d'abord pour nous l'auteur du *Contrat social* aujourd'hui, c'est à *La Nouvelle Héloïse*, à *Émile* et aux *Confessions* qu'il devra son succès auprès de ses contemporains, en tant qu'anthropologue et psychologue. Il a fait dans ses livres de la quête de l'indépendance la clef du bonheur et de l'accomplissement de l'humanité de chacun. Dans une des premières lettres que nous gardons de lui, envoyée à son père, il avait dit qu'il avait avant tout le souci de vivre sans le secours d'autrui. Peu de temps auparavant, Locke avait élaboré en philosophe politique, dans son *Deuxième Traité du gouvernement civil* de 1690, une théorie de l'homme libre comme « individu propriétaire de lui-même ». Individu ayant ainsi le moyen de vivre sa liberté définie comme absence de sujétion, affranchissement de tout type de volonté extérieure - théorie de l'autonomie qui était adossée chez lui à une vision politique annonciatrice de l'idéal démocratique. La liberté de l'homme en société, disait-il en effet, consiste à ne relever d'aucun autre pouvoir législatif que celui qui était établi dans la République d'un commun accord. En termes intellectuels et moraux, Kant, de son côté, avait défini les Lumières comme la « sortie de l'homme de l'état de minorité dans lequel il se maintient par sa propre faute ». Cet état de minorité étant compris par Kant comme « l'incapacité de se servir de son propre entendement sans être dirigé par un autre ».

***Lire aussi :*** [Kant : Qu'est-ce que les Lumières ?](#)

L'indépendance telle qu'elle était appréhendée dans ces différentes approches ne définissait pas seulement une qualité intrinsèque des personnes : elle correspondait aussi à l'avènement d'un

nouveau type de société. L'indépendance constituait une forme sociale. La société des individus était en effet fondée sur le principe d'une réciprocité, les « consciences libres » pour reprendre une formulation de Jean Starobinski. D'où, dans le cas français, le caractère considéré comme inséparable des droits de l'homme *et* du citoyen, une citoyenneté active et égalitaire étant la condition d'une garantie de l'autonomie de chacun. Les institutions de cette autonomie étaient au nombre de trois pour les Lumières : la propriété, le marché et l'État de droit.

La propriété d'abord : elle était comprise depuis Locke comme ce qui donnait consistance à la possibilité de mener une existence indépendante. La propriété, alors, ce n'était ni l'ordre bourgeois, ni la concentration capitaliste des moyens de production. La propriété, c'était la terre à celui qui la travaille, l'atelier à celui qui s'active du matin au soir, l'échoppe à celui qui distribue la production des autres.

Le marché était de son côté considéré comme une condition et comme un moyen de l'autonomie des individus. Le marché rend libre, dira plus tard Max Weber pour résumer la vision des théoriciens de la première modernité. À l'inverse des formes d'organisation hiérarchiques et extérieures à l'activité des hommes, soutenait ainsi Adam Smith, le marché mettait en place un mode de régulation de l'activité économique qui n'avait pas besoin de recourir à des autorités instituées. Pour les Lumières écossaises, le marché permettait ainsi de dédramatiser le face à face des individus, de dépassionner leurs relations, de mettre en place un mécanisme désamorçant la violence virtuelle des rapports de force. Et la première histoire de l'émancipation était celle de la recherche d'un pouvoir non personnalisé, que ce soit en politique ou que ce soit en économie. Le marché instaurait ainsi un mode de régulation sociale abstrait et des lois objectives, naturelles, qui réglaient avec lui les rapports entre les individus, sans qu'existe entre eux aucun rapport de subordination ou de commandement. L'idée de marché avait de la sorte pour Adam Smith une dimension indissociablement morale et sociale. Vision « utopique » de l'économie – nous sommes naturellement aujourd'hui amenés à formuler un tel diagnostic, tant la célébration des vertus d'un doux commerce et d'une bonne économie opposée aux vices d'une mauvaise politique nous semblent naïves. Mais c'est oublier que les hommes et les femmes du XVIIIe siècle vivaient dans une société précapitaliste, et qu'ils étaient soumis à des régimes despotiques. Le marché, pourrait-on dire, était encore pour eux une idée neuve, presque vierge de toute épreuve – et c'est en ce sens que j'ai été amené à parler de *capitalisme utopique*.

À côté du marché, le règne de la loi instaurait pour les Lumières un autre type de pouvoir dépersonnalisé, garant de l'autonomie des individus. Ce règne révolutionnait l'action publique, il en évacuait certes toute forme d'arbitraire, mais il conduisait plus radicalement à la dé-subjectiver, en mettant aux postes de commandement un pouvoir de la règle, un pouvoir objectif, qui se substituait à l'ancienne volonté d'un maître. La loi rendait libre de cette façon, elle était un maître d'un type nouveau : une puissance d'ordre qui obligeait les hommes sans les dominer.

***Lire aussi : [Rousseau : de la perfectibilité à l'inégalité parmi les hommes](#) (Daniel Guillon-Legeay)***

Tels étaient les fondement anthropologiques et conceptuels de la première modernité. Ils dessinaient ce qu'on pourrait rétrospectivement appeler un *libéralisme optimiste*. En témoignent de façon exemplaire une remarque de Lakanal, un des grands réformateurs de l'éducation pendant la Révolution française : soulignant dans un rapport resté célèbre que le développement de l'instruction aurait pour effet de détruire l'inégalité fâcheuse des Lumières, Lakanal avait lancé, pour compléter son appréciation, que la liberté politique et la liberté illimitée de l'industrie et du commerce détruiront pareillement les inégalités monstrueuses des richesses.

Ainsi resurgit, avec la culture révolutionnaire, tout un ensemble d'idées politiques et morales sur les liens de l'ordre social à la richesse, qui ont été communes à l'ancien humanisme civique autant qu'au monde du jansénisme. La frugalité et la mesure étaient considérées dans ce cadre comme des valeurs essentielles pour que les individus arrivent à maîtriser leurs passions et pour que la société reste bien ordonnée. Et Adam Smith lui-même partageait cette vision morale : une apologie ouverte de la frugalité voisinait chez lui avec les célébrations de la division du travail et de l'accroissement des échanges. Le père fondateur de l'économie politique n'était en aucune façon un chantre de ce que nous pourrions appeler aujourd'hui la société de consommation.

« L'estomac du riche, écrivait-il typiquement dans une formule célèbre, n'est pas en proportion avec ses désirs, et ne contient pas plus que celui du villageois grossier ». C'est cette conception qui lui permettait de développer sa théorie fondamentale de l'égalisation relative des intérêts et des besoins, qu'il a exprimée pour la première fois dans sa *Théorie des sentiments moraux*. Adam Smith restait en ce sens, lui aussi, pénétré de l'esprit du républicanisme civique.

Il faut bien avoir en tête cet arrière-fond pour comprendre tant l'esprit d'égalité pendant la Révolution française que l'esprit du premier libéralisme comme culture de l'autonomie – culture qui faisait aisément consensus dans les milieux progressistes, parce qu'elle s'était fondée dans un monde précapitaliste, un monde qui n'avait pas encore été soumis à l'épreuve de la perturbation sociale radicale qu'engendrera la Révolution industrielle.

### **La nouvelle ère économique de la première mondialisation entraîne une approche différente de l'idée d'émancipation**

C'est seulement dans la moitié du XIXe siècle que le capitalisme commencera à prendre son plein essor, que le progrès technique commencera à faire un nouveau bond en avant et que l'économie de marché s'étendra. Ces transformations produiront alors, à la fin du XIXe siècle, des effets d'autant plus sensibles que cette fin de siècle sera marquée par un fort mouvement d'internationalisation des économies. C'est ce qu'on a appelé la première mondialisation.

***Lire aussi : [Le libéralisme ou les libéralismes ? \(Jean-Marc Goglin\)](#)***

L'entrée dans cette nouvelle ère économique va entraîner une approche différente de l'idée

d'émancipation, dont l'individu n'apparaîtra plus comme le sujet pertinent. La société devant plus comprise en termes de groupes, en termes de classes, et le développement du syndicalisme comme l'apparition des premiers partis politiques en seront l'expression. On parlera même significativement en France, jusqu'au moment du centenaire de la Révolution française, d'une « erreur sociologique fondamentale de la Révolution française ». Erreur sociologique, disait-on, car la Révolution française s'est trompée en pensant que la société, la bonne société, la société qui allait émanciper les hommes, était une société d'individus libres et indépendants. La bonne société, la réalité, c'est que la société doit être pensée en termes de corps, ou en termes d'organismes contractuels, elle doit être pensée en termes de classes. L'homme seul n'existe pas, résumera Léon Bourgeois, l'auteur de *Solidarité*, ouvrage qui conduira une génération de républicains et de radicaux à refonder leur culture politique.

Et l'adoption conséquente d'une nouvelle philosophie de l'émancipation va se traduire par la formulation de tout un ensemble de projets réformateurs qui vont avoir pour but de limiter, de canaliser, de corriger et d'encadrer les effets destructeurs du nouveau capitalisme. Ce n'est plus l'individu autonome mais la classe protégée qui deviendra la mesure et l'objet de l'émancipation.

Et ces projets se développeront dans trois directions bien connues : d'abord, l'engagement de politiques de réductions des inégalités grâce à la mise en place d'une taxation progressive des revenus. Ensuite, la limitation du poids des aléas de l'existence sur les conditions matérielles de vie, aléas qui ont pour nom accident du travail, maladie, chômage, retraite, par des mécanismes d'assurance sociale, de situations qui deviendront appréhendées non plus comme des particularités, des accidents, mais comme des risques objectifs. Et en troisième lieu, la régulation de la condition salariée qui devient un nouvel objectif, alors que le précédent objectif de l'émancipation avait été son abolition.

***Lire aussi : [Les inégalités économiques n'ont aucun sens moral \(Ruwen Ogien\)](#)***

Mais le fait est que dans presque tous les pays, seront alors mises en œuvre des mesures de cette nature, la pression sociale recoupant la volonté des gouvernants de repousser le spectre des révolutions. C'est la mise en place de ce train de réformes qui avait permis de faire reculer la perspective que j'ai qualifiée de « nationale-protectionniste », qui avait eu vers la fin du XIXe siècle une indéniable force d'attraction, en France notamment. Fondée sur une critique du progrès et de la modernité, cette visée nationale-protectionniste avait voulu faire d'une nation d'exclusion le nouveau sujet de l'émancipation. Mais dès la fin du XIXe siècle, cette visée du national-protectionnisme avait été battue en brèche, car il y avait eu la reformulation de ces termes de l'émancipation sociale, et cette visée connaîtra sa défaite définitive avec la victoire et le plein développement de la vision que l'on peut appeler à la fois sociale, républicaine, keynésienne et démocratique.

**L'individualisme comme singularité s'affirme lors de l'effritement du deuxième âge de**



## **l'émancipation**

Et c'est l'effritement progressif de ce deuxième âge de l'émancipation qui s'est joué à partir des années 1970. C'est pourquoi il me semble important d'avoir la vision longue de l'histoire de l'émancipation, de ces deux âges précédents de l'émancipation, et des conditions dans lesquelles ce deuxième âge de l'émancipation a commencé à vaciller dans les années 1970.

Pour trois catégories de raisons : des raisons d'ordre économique d'abord, qui tiennent au premier chef au ralentissement de la croissance. Mais ce ralentissement est à interpréter progressivement de façons différentes : il a d'abord été considéré comme une conséquence du premier choc pétrolier de 1973, et du renchérissement du coût de l'énergie qu'il avait entraîné. Mais, progressivement, il a été diagnostiqué comme plus structurel : l'effacement des Trente Glorieuses correspondant à la fin du cycle de rattrapage des économies européennes par rapports à l'économie américaine – et c'est aujourd'hui encore un des grands thèmes de réflexion de l'économie politique. Le ralentissement de l'économie dans les années 70 doit être compris non pas comme un facteur conjoncturel, mais comme un facteur beaucoup plus structurel, et c'est un ralentissement qui a mécaniquement provoqué une crise financière de l'État-Providence, attisée ensuite par la montée du chômage. Et des raisons que l'on pourrait dire d'ordre organisationnel aussi, ont compté, liées à la fin de la période d'une économie dirigée - je rappelle que c'est à la fin des années 70 que la politique des prix est levée en France.

Mais il y a des raisons sociétales enfin, peut-être les plus importantes, qui ont correspondu, provoqué en partie, l'effondrement de cette deuxième représentation de l'émancipation. C'est celui de l'entrée dans un nouvel âge de l'individualisme, un individualisme de singularité, qui s'est progressivement superposé à l'ancien universalisme, à l'ancien individualisme d'universalité, pour reprendre les catégories éclairantes de Zimmer. Car effectivement, le propre de l'individualisme tel qu'il est affirmé dans la culture révolutionnaire des droits, par exemple, c'est un individualisme qui est constructeur d'une universalité. L'individu, les droits donnés à chaque individu, construisent une certaine vision de l'universalité, et donc c'est un individualisme qui non seulement n'est pas destructeur de la société, mais c'est un individualisme constructeur d'un monde commun. Les droits ne sont pas simplement des qualités qui sont données aux individus, les droits correspondent à la mise en œuvre d'une forme sociale. Et donc, l'individualisme d'universalité est une forme sociale.

L'individualisme de singularité est une forme sociale d'un type nouveau, parce qu'il est une forme sociale qui se met en place en appelant, en exigeant en quelque sorte que chacun puisse aussi trouver une voie personnelle, qui correspond d'une certaine façon exactement aux réflexions que faisait Marx dans les *Grundrisse*, quand il disait que le but de l'émancipation c'est de faire que « chacun puisse être l'artiste de sa propre vie ». Être l'artiste, cela veut dire l'expression singulière de sa propre vie. Et c'est là Mai 68 qui fait référence, évidemment, pour appréhender ce basculement décisif. S'en sont alors trouvées profondément modifiées les attentes de la société comme les perceptions du collectif, et en conséquence le fonctionnement et même le statut de

nombreuses institutions – le déclin du taux d'adhésion aux organisations syndicales en ayant été un exemple particulièrement frappant. Et c'est pourquoi le terme d'individualisation qui est souvent utilisé ne donne qu'une image trop schématique, et même fautive de ce mouvement.

Premièrement, l'individu ne naît pas avec la modernité, et deuxièmement, l'individualisation ne naît pas dans les années récentes. Ce sont des formes particulières de l'individualisation qui se développent, et, faute de faire cette précision, on en vient à faire de la recherche d'un individualisme-singularité l'ennemi de la cohésion sociale, alors qu'il est simplement la définition, ou l'appel à une autre modalité, enrichie de la cohésion sociale. Ces différents facteurs, ils ont maintenant été à l'œuvre depuis plus de quarante ans, faisant entrer les sociétés dans une troisième modernité, quels que soient les termes qui peuvent être employés pour la qualifier. Certains ont parlé de « radicalisation » de la modernité, d'autres « d'accélération » de la modernité ; on peut aussi la qualifier en parlant de l'avènement du néolibéralisme.

***Lire aussi : [Marcel Gauchet : le néolibéralisme face au risque de la liberté sans puissance \(Hocine Rahli\)](#)***

Et dans ce contexte, actuellement, trois types de réponse dominant à l'échelle de la planète : premièrement, le retour au libéralisme utopique de la première modernité, dans ses différentes dimensions, articulées cette fois avec une vision optimiste de l'économie-monde. À côté de ce retour au libéralisme utopique de la première modernité, nous voyons aussi le retour au projet national-protectionniste, qui avait été une des réponses envisagées à la deuxième modernité. Il fait aujourd'hui souvent cause commune avec les visions, pour aller très vite, je n'entre pas dans ce détail maintenant, qualifiées de populistes du renouveau démocratique. Troisième type de réponse : c'est la tentative de défendre, et éventuellement de reconstruire, les institutions qui avaient donné consistance à la deuxième philosophie de l'émancipation, telles qu'elles avaient commencé à être formulées à la fin du XIXe siècle, puis enrichies jusqu'aux années 70.

Mais dans ces trois cas de figure, il n'y a pas de tentative de formulation d'une nouvelle culture de l'émancipation, une nouvelle culture de l'émancipation qui soit conçue pour répondre aux enjeux de la troisième modernité dans laquelle nous sommes entrés. Et c'est à ce travail de formulation d'une nouvelle culture de l'émancipation qu'entend contribuer ce cours : contribuer à cette formation d'une nouvelle culture de l'émancipation en partant d'une analyse et d'une interprétation de la période qui s'étend de 1968 à nos jours, l'histoire intellectuelle et politique de la modernité.

Les vidéos de cette conférence et de l'ensemble des cours sont disponibles sur le [site du Collège de France](#).