

Postface
Mai 68, les sciences sociales et Marc Jacquemain
Philippe Van Parijs

Mai 68 et les sciences sociales : la lutte continue. Hommages à Marc Jacquemain
Presses universitaires de Liège, 2020, pp. 159-166.

C'est pour moi un plaisir tout particulier d'être associé à cet hommage à Marc Jacquemain. D'abord en raison de l'estime et de l'amitié que je lui porte. Ensuite en raison de ce que mai 68 a signifié pour lui comme pour moi et pour une partie de notre génération.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, je me dois de noter que pour nous Belges, mai 68 et les mois qui ont précédé et suivi, cela signifie aussi une autre chose, qui a profondément marqué le destin de notre pays. Au même moment se déroulait en effet à Louvain le dernier épisode violent de quelque ampleur dont nos contrées aient souffert. Cet épisode a conduit à l'un des actes les plus sages de l'histoire nationale, en l'occurrence l'expulsion de mon université — la section française de l'Université catholique de Louvain — de la vieille ville flamande de Leuven. Sans cette expulsion, néerlandophones et francophones en seraient encore à s'étriper sur la « tache d'huile » linguistique louvaniste. Sans elle, les relations entre la KU Leuven et l'UCLouvain ne seraient pas aussi fraternelles et fécondes qu'elles le sont aujourd'hui devenues. Sans elle, le Brabant wallon ne serait pas aujourd'hui, avec le Brabant flamand, la province la plus prospère du pays, et la seule province prospère de Wallonie. Mais cet épisode a également conduit dans la foulée — la sagesse de l'expulsion n'ayant pas été perçue à temps de notre côté de la frontière linguistique — à l'éclatement irréversible des trois partis nationaux en deux formations distinctes, l'une francophone et l'autre néerlandophone, modifiant ainsi en profondeur, et pas pour le meilleur, la dynamique politique belge. Ceci dit, même pour quelqu'un qui, comme moi, projetait d'étudier à Louvain, ce qui se passait en 1968 en France était autrement plus excitant que ce qui se passait en Belgique.

•••

En mai 1968, j'achevais mon avant-dernière année de secondaire. Un peu trop jeune pour être au premier rang. Mais pas assez pour ne pas céder à la tentation de pousser une pointe — en auto-stop — jusqu'à Paris. J'en suis revenu ébahi par l'effervescence qui y régnait. Je me souviens, en particulier, d'un grand rassemblement sur l'esplanade du Palais de Chaillot. Des écrivains improvisés y distribuaient des poèmes qu'ils venait de rédiger sur des feuilles arrachées à des annuaires de téléphone, et un jeune couple, après s'être complètement dévêtu, s'est glissé sous un grand drapeau américain pour y faire l'amour, ou en tout cas en donner toutes les apparences, avant de s'en draper pour se fondre dans une foule enthousiaste. Tout autre chose que les cours de grec et de latin dans mon collège catholique.

Si ma dernière année de secondaire — la « rhétorique » comme on l'appelait — fut agitée, il y a de bonnes raisons de penser que c'est au moins en partie à cause du choc de « mai 68 ». Avec mes camarades, nous avons édité un journal clandestin, auquel je me souviens d'avoir contribué, entre autres, une analyse sociologique certainement très

subtile sous le titre « Lucky Luke et la révolution de mai ». Nous avons aussi la charge d'un tournoi d'éloquence annuel, que nous avons décidé de consacrer au thème de la révolte. Sur la couverture du programme figurait une phrase de Jean-Paul Sartre : « Tout ce que nous voyons, tout ce que nous pensons, nous incite à dire : ça ne peut pas durer. » Je me souviens même avec quelque embarras que, chargé de l'animation de la soirée, j'ai invité le public de parents à se rendre à la buvette en leur lançant: « Allez boire, vieux cons ! » C'était le genre de choses qu'un soixante-huitards croyait pouvoir se permettre.

Pour moi, comme pour d'autres, l'ombre de mai 68 a continué de planer sur les mois et les années qui suivirent. Ainsi, le *Ferienkurs* d'allemand auquel j'ai participé à Heidelberg au cours de l'été 1969, ressemblait à un grand rassemblement d'anciens combattants de Paris et de l'Europe entière. Et c'est certainement encore le halo de 68 qui m'a conduit — brièvement — au cachot en septembre 1970 lorsque, ayant tout juste pris mes fonctions de président des étudiants de ce qui s'appelle aujourd'hui l'Université Saint Louis, j'ai décrété une interruption immédiate de tous les cours et marché sur le ministère de la justice à la tête de quelques centaines d'étudiants, pour protester contre l'augmentation des droits d'inscription des étudiants étrangers.

•••

Voilà pour les anecdotes personnelles, qui teintent inévitablement encore aujourd'hui le regard que je porte sur mai 68. Mais avec le recul des décennies et en élargissant ce regard, mai 68, c'est quoi ? C'est bien entendu beaucoup de choses, et diverses interprétations de ce que mai 68 avait de neuf et d'important peuvent être simultanément pertinentes. Pour ma part, je me retrouve volontiers dans l'analyse qu'en font Bruno Frère et Marc Jacquemain¹, dans la foulée de Luc Boltanski. Très schématiquement, la critique sociale du capitalisme était jusque là principalement centrée sur l'exploitation et animée par la quête de l'égalité et de la justice sociale. En revanche, la « critique artiste », que mai 68 a fortement contribué à faire émerger, est principalement centrée sur l'aliénation et animée par la quête de la liberté et de l'autonomie. C'est certainement une interprétation qui peut s'autoriser d'un des intellectuels les plus influents parmi les soixante-huitards d'Europe et d'Amérique, Herbert Marcuse. Dans la célèbre conférence prononcée à Berlin à son retour des Etats-Unis sous le titre « La fin de l'utopie », il s'élève contre une société de consommation qui asservit les travailleurs alors qu'en raison du développement des forces productives leur émancipation a cessé d'être utopique².

Cette émergence du thème de l'aliénation n'est du reste pas l'apanage de personnes pouvant être qualifiés de soixante-huitards. J'en veux pour preuve suffisante un passage de *Centesimus Annus*, une encyclique économique publiée en 1990, que je me suis senti obligé de lire attentivement — dans une version intégrale publiée en supplément au quotidien *Avanti* du Parti socialiste italien — à la veille de la création, dans une université catholique, de la chaire d'éthique économique et sociale dont j'ai été le responsable pendant vingt-cinq ans. Le pape Jean-Paul II y dénonce ce qu'il considère comme les deux grands maux dont souffre le capitalisme : l'exploitation, surtout dans les pays moins développés, et l'aliénation, surtout dans les pays riches.

Pour ma part, ce n'est cependant pas dans les écrits de Karol Wojtyła que j'ai trouvé une formulation éclairante de ce qui, dans mai 68, m'avait fait vibrer. C'est dans

¹ FRERE Bruno et Marc JACQUEMAIN, « Mai 68, la révolution silencieuse », *Politique* 104, juin 2018, 92-102

² MARCUSE Herbert, *Das Ende der Utopie und das Problem der Gewalt*, Berlin: Verlag Peter von Maikowski, 1967.

ceux d'André Gorz, et en particulier dans *Adieux au prolétariat* (1980), peut-être, avec la *Théorie de la Justice* de Rawls, le livre qui a eu le plus gros impact sur mon parcours.³ Ce même souci d'articuler « critique artiste » avec critique sociale, sans substituer l'une à l'autre, est sans doute aussi ce qui m'a conduit à rejoindre, en 1981, un mouvement balbutiant appelé Ecolo, à en co-fonder la section locale dans la ville universitaire d'Ottignies-Louvain-la-Neuve et à en rédiger, quatre ans plus tard, les « principes fondamentaux » : le « projet » y tient en trois sections, dont la seconde, entre « Choisir l'avenir » et « Disséminer le pouvoir », s'intitule « Changer la vie », écho direct et délibéré à la « critique artiste » de mai 68. Et c'est encore, en un sens cette double critique — sociale et « artiste » — qui est au cœur de la conception de la justice sociale que j'ai tenté de développer dans *Real Freedom for All*, une conception qui n'oppose pas l'égalité à la liberté mais définit la justice par la répartition équitable de la liberté réelle et implique, entre autres, l'instauration d'un revenu inconditionnel au niveau le plus élevé qui soit soutenable.⁴

...

L'élaboration argumentée d'une conception normative de la justice constitue une entreprise fondamentalement différente de l'investigation ethnographique ou sociologique des critères de justice appliqués ou invoqués dans un contexte donné à un moment donné au sein de groupes spécifiques dans des sociétés spécifiques. Mais cela n'empêche pas les philosophes qui s'intéressent à la justice d'un point de vue normatif de s'intéresser aussi à ce que les sociologues révèlent sur les usages sociaux effectifs des critères de justice. C'est là une des connexions entre mon travail et celui de Marc Jacquemain en tant que co-auteur du *Sens du juste*⁵.

Mais c'est sans doute plus encore le contenu de la conception de la justice que je défends qui m'a rapproché de Marc Jacquemain. Le premier mail que j'ai reçu de lui est un mail de soutien, suite à une tribune libre que j'avais publiée en 2009 avec ma collègue criminologue Fabienne Brion sous le titre « Femmes voilées : laissons-les tranquilles ! »⁶ Je n'étais bien sûr que trop heureux de le retrouver à nos côtés, du même côté de barricades qui nous séparaient désormais d'autres soixante-huitards qui, peut-être, n'ont pas tiré toutes les conséquences de leur « critique artiste ».

La scission au sein de la gauche que la question du voile islamique illustre invite en tout cas à réfléchir sur l'émergence de nouveaux clivages et sur leurs relations. Et je voudrais ici clore en invitant mes collègues sociologues à m'éclairer sur ce sujet. Dans leurs article « Mais 68, la révolution silencieuse », Bruno Frère et Marc Jacquemain accordent un rôle central à deux distinctions, celle de Luc Boltanski, déjà citée, entre critique sociale et critique artiste et celle de Ronald Inglehart entre matérialistes et post-matérialistes. Ils les relient l'une à l'autre, sans pour autant les réduire l'une à l'autre. La question porte sur la relation entre ces deux paires d'une part, et d'autre part un certain nombre de clivages : le clivage classique entre capitalistes et prolétaires ou, plus généralement, entre bénéficiaires et victimes du système capitaliste, et puis les divers

³ Gorz André, *Adieux au prolétariat. Au-delà du socialisme*, Paris, Le Seuil, 1980; Rawls John, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1971.

⁴ Van Parijs Philippe, *Real Freedom for All. What (if anything) can justify capitalism?*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

⁵ JACQUEMAIN Marc et CLAISSE Frédéric, *Le sens du juste: Cadre normatif et usages sociaux des critères de justice*, Liège, Editions de l'Université de Liège, 200

⁶ BRION Fabienne et VAN PARIJS Philippe, « Femmes voilées: laissons-les tranquilles! », *Le Soir*, 27 octobre 2009, p.16

clivages régulièrement invoqués dans les analyses du populisme, du Brexit aux gilets jaunes : entre les mobiles (les *movers*, épris d'espaces grand ouverts) et les immobiles (les *stay-at-homes*, soucieux de lieux bien protégés), entre les urbains et les ruraux (et péri-urbains), entre les cosmopolites (les *citizens of nowhere*) et les patriotes (les *citizens of somewhere*). Ces diverses oppositions binaires sont sans doute utiles pour décrire et expliquer comportements électoraux et actions militantes. Mais dans quelle mesure leur usage conduit-il à réduire ces comportements et ces actions à l'expression d'intérêts personnels et collectifs ? Dans quelle mesure laisse-t-il au contraire une place plus que marginale à l'impact des valeurs et des idéaux ?

J'y pensais lors de la grande manifestation climat qui eut lieu à Bruxelles le dimanche 2 décembre 2018, quelques jours avant notre colloque, alors que je passais, avec ma petite-fille et une de mes filles, devant l'immeuble de Saint Louis d'où j'étais parti en septembre 1970 en scandant « solidarité étudiants étrangers » avec des centaines d'étudiants dont pratiquement pas un seul n'était étranger. Me revoilà près d'un demi-siècle plus tard, avec cette fois des milliers d'autres personnes apparemment coupables d'une irrationalité encore plus nette — du moins si être rationnel, c'est poursuivre son intérêt personnel. Non seulement ma présence, et celle de n'importe qui d'entre nous, prises individuellement, n'a fait aucune différence quant à l'impact de l'action: si j'étais resté chez moi, les médias n'auraient pas rapporté qu'il y avait 74.999 et pas 75.000 manifestants. En outre, ce qui était demandé aux autorités politiques belges était une politique impliquant un coût pour la population belge — y compris sous la forme d'une augmentation du coût du carburant — et un bénéfice pour l'ensemble de l'humanité. Mais si tous les pays du monde, à l'exception du nôtre font ce qu'il faut, le problème sera résolu pour tous, y compris pour nous. Et si aucun des autres ne le fait, le désastre ne sera pas évité, même si notre petit pays a fait tout ce qu'il devait faire. C'est, au niveau des états, le problème classique de l'action collective pour la production de biens publics: que les autres coopèrent ou non, l'intérêt de chaque petit acteur est de ne pas coopérer. Enfin, dans le cas du climat, le bénéfice des politiques exigées du gouvernement et le dommage qu'elles doivent permettre d'éviter concernent principalement des gens qui ne sont pas encore nés. Et pourtant, nous étions 75.000 à manifester, ultérieurement relayés, semaine après semaine, par des dizaines de milliers d'écopieurs.

Ceci illustre les questions que je souhaite poser aux sociologues. Le comportement dont il s'agit ici ne peut-il être compris que comme mu par des valeurs, des idéaux de solidarité transnationale et de justice intergénérationnelle ? Si c'est le cas, le philosophe politique que je suis ne peut que se réjouir du fait que peut-être la réflexion sur ce que sont une société et un monde justes pourrait avoir un impact sur le comportement et donc sur le cours des choses. Mais peut-être que ce n'est pas le cas. Peut-être que brandir des valeurs ne sert ici aussi qu'à cacher subtilement des intérêts matériels. Ou peut-être que ce qui motive vraiment les manifestants n'est pas l'objectif explicite mais le plaisir pris à l'action elle-même, le plaisir de jouer un peu à être Lucky Luke. En tout cas, le philosophe serait intéressé à savoir sous quelles conditions on peut espérer que les valeurs influent sur les comportements et pourraient le faire davantage.

Chacun se souvient de la phrase de Karl Marx figurant sur sa tombe au Highgate Cemetery de Londres et dans le foyer de l'Université Humboldt à Berlin : « *Die*

*Philosophen haben die Welt verschieden interpretiert. Es kommt darauf an sie zu ändern.*⁷
J'y pense souvent, notamment en longeant à vélo la petite rue de Saint Josse ten Noode où il l'a écrite. Pour Marc Jacquemain aussi, c'est une phrase-phare. Mais il faut, nous dit-il la compléter comme suit : « On ne peut changer le monde si on ne l'a pas d'abord interprété. » J'adhère autant à la phrase de Marc qu'à celle de Marx. Marx n'est plus là pour tenter de nous aider. Même retraité, Marc l'est encore. Il peut donc nous aider. Le doit-il ? A l'occasion de mon éméritat, mes collègues avaient aimablement organisé un événement intitulé « Un philosophe peut-il prendre sa retraite ? » Leur réponse s'est avérée négative, et ils m'ont collé une série de devoirs de (prétendues) vacances. Je propose que la réponse à la question « Un sociologue peut-il prendre sa retraite ? » soit la même. Et je viens d'esquisser quelques questions auquel le sociologue que nous honorons par ce livre pourrait utilement consacrer le congé sabbatique à durée indéterminée dont il jouira bientôt. Je compte sur la poursuite de son effort pour interpréter le monde pour nous aider toutes et tous à le transformer.

Merci d'avance.

⁷ C'est la dernière des onze thèses sur Feuerbach griffonnées par Marx sur un bout de papier lorsqu'il habitait à Saint Josse et publiées par Engels après sa mort. Elle peut se traduire comme suit : « Les philosophes ont interprété le monde de diverses manières. Il s'agit de le transformer. »