



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES**



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES**

Guillaume Filion

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

M.A. (science politique)

GRADE / DEGREE

École d'études politiques

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

La critique de l'historicité de Michel Freitag : pour une réaffirmation de la valeur du monde

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Gilles P. Labelle

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

Sophie Bourgault

Daniel Tanguay

Gary W. Slater

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

**La critique de l'historicité de Michel Freitag:
pour une réaffirmation de la valeur du monde**

Guillaume Fillion

Thèse soumise à
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de maîtrise ès arts en science politique

École d'études politiques
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

Directeur de thèse : Gilles Labelle



Library and Archives
Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence
ISBN: 978-0-494-73789-7
Our file Notre référence
ISBN: 978-0-494-73789-7

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

Résumé

Cet essai a pour objet la problématique de l'historicité dans l'œuvre du sociologue Michel Freitag. Celle-ci est abordée par l'auteur en termes de « dualité existentielle », pour signifier l'opposition du monde objectif déjà constitué et de la subjectivité à la base de l'expérience humaine de l'inscription dans le temps. Selon Freitag, l'objectivité des médiations est affligée d'une « précarité existentielle », en ce sens qu'elle requiert un engagement des sujets vis-à-vis ses déterminations pour se maintenir. La postmodernité a ceci d'original que, pour la première fois dans l'histoire, les structures de la société se régulent en dehors de la maîtrise par les sujets de leurs activités, tandis que ceux-ci se replient sur leurs désirs.

L'objectif de la thèse est de saisir la signification de la rupture entre l'objectivité donnée et la subjectivité constatée par Freitag dans la postmodernité. C'est le sens du mode de reproduction décisionnel-opérationnel. À cet égard, l'auteur dénote un déplacement significatif en ce qui concerne la disposition analytique de Freitag en face de la postmodernité. Appréhendé en termes du passage d'une philosophie de l'Esprit à une philosophie de la Vie, l'enrichissement de l'interprétation de la postmodernité par Freitag met en évidence une critique de l'historicité. L'historicité postmoderne serait caractérisée par une illimitation de l'agir, une démesure qui constitue une menace de dissolution de la réalité naturelle de même que de la réalité humaine telle qu'elle s'est historiquement instituée.

Résumé	2
Introduction générale	4
1. Théorie de l'historicité et avènement de la société	9
<i>1.1 La temporalité ou le déroulement temporel</i>	9
<i>1.2 L'historicité : prise et contrôle sur le réel</i>	14
<i>1.3 La genèse historique et le maintien normatif de l'expression subjective</i>	24
<i>1.4 La réification de la réflexion et l'unité de la société</i>	38
<i>1.5 Conclusion partielle</i>	55
2. Désaffectation de la présence au monde et décharge du sentiment esthétique	58
<i>2.1 Vers la postmodernité : le capitalisme industriel et la privatisation du droit</i>	58
<i>2.2 L'expérience désymbolisée et l'hétéronomie du jugement</i>	67
<i>3.3 Espace narratif et publicité</i>	75
<i>2.4 Conclusion partielle</i>	92
3. De l'enracinement à une sortie du monde : une critique de l'historicité	96
<i>3.1 Le problème de l'historicité dans la postmodernité</i>	97
<i>3.2 Le commerce vivant avec le monde et son ordonnance cosmologique</i>	100
<i>3.3 La réification de l'esprit : une mise en jeu du passé</i>	117
<i>3.4 Conclusion partielle</i>	128
4. « Que faire ? »	133
5. Bibliographie	144

Introduction générale

Les paradis perdus sont les seuls vrais, non pas parce que rétrospectivement la joie passée semble plus belle qu'elle ne fut réellement, mais parce que seul le souvenir procure la joie sans cette angoisse née du caractère passager de la joie, et lui donne ainsi une durée autrement impossible. Le temps perd son pouvoir quand le souvenir rachète le passé.
– Herbert Marcuse

Michel Freitag est l'un de ceux qui ont consacré une majeure partie de leurs réflexions aux profondes transformations, autant sociales que politiques et économiques, que les sociétés occidentales ont connues au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle. La base de son analyse est la question de la signification de l'apparition d'une société postmoderne. La théorisation des sociétés contemporaines par Freitag repose en effet sur deux intuitions théoriques, à savoir l'existence effective de la société de même que l'émergence d'une mutation globale du mode de production de la société et de la socialité (Freitag : 2002c, 45). Appréhendée par lui d'un point de vue ontologique, la postmodernité constitue certes une mutation historique, mais aussi une mutation anthropologique¹ qui affecte notre mode d'être dans le monde.

Dans le cadre de notre étude, nous avons abordé les constats de Freitag à partir de la problématique de l'historicité. Il nous semble que c'est à une véritable « ahistoricisation de l'existence » que Freitag conclut dans la postmodernité. Par cette expression, nous souhaitons signifier qu'il met en lumière la progression tendancielle de deux phénomènes : d'une part, une perte d'historicité, soit l'évanouissement de notre appartenance à l'histoire et du caractère historique de l'existence sociale et, d'autre part, la perte de notre capacité de faire l'histoire. Il indique à cet égard que

nous sommes dans une réalité sociale particulière, et à vrai dire unique dans l'histoire, où il ne nous est plus demandé de prendre place dans un ordre pratique et symbolique déjà établi, d'être fidèles à des valeurs substantiellement définies, ni même de tendre vers la réalisation d'un idéal, mais seulement de participer au

¹ Marcel Gauchet note pertinemment que l'entreprise de Freitag repose sur une pensée de la rupture. Par ailleurs, il considère que Freitag met de l'avant une description des sociétés postmodernes laissant voir une « perpétuation indéfinie du présent » (Gauchet : 2006, 22).

mouvement général et de nous adapter au changement qui vient sur nous de lui-même, mécaniquement, comme une fatalité toute impersonnelle, indépendamment de toute finalité qui pourrait être assignée à notre existence individuelle et collective (Freitag : 1995, 9).

La nouveauté d'une telle condition d'existence tient au déracinement de la vie sociétale, d'une part, et à l'autonomisation du procès de reproduction de celle-ci par rapport à toutes intentions et normes humaines, d'autre part. Freitag remarque en effet que la présence humaine au monde est soustraite du tissu social-historique qui organise les rapports à soi, à autrui et au monde. Freitag met en lumière, en ce sens, le détachement de l'expérience sociale de son fondement historiquement constitué et constituant. Mais plus encore, il remarque que, dans la postmodernité, la régulation et l'orientation des pratiques collectives sont capturées par des systèmes autoréférentiels. La participation des êtres humains à l'agir social se dissipe, en raison d'une perte de maîtrise sur leurs propres activités. Le diagnostic que présente Freitag concerne autant la réification des médiations significatives que l'aliénation des sujets et de leur capacité d'agir.

Cet essai a pour objet d'interroger spécifiquement la compréhension avancée par Freitag de cette problématique. Notre analyse s'organisera autour de la thématique de la dualité existentielle qui caractérise la présence humaine dans le monde. Nous entendons par là que l'existence collective est tendue entre un monde objectif déjà constitué et une subjectivité souhaitant s'affirmer. Cette thématique est, à notre avis, à la base de la théorisation de Freitag, de même que de sa critique de la postmodernité. Le symbolique, qui est porteur de l'historicité de la société, incarne pour lui une réalité extérieure aux individus. Il oriente l'action et l'intègre dans le procès général de reproduction de la société. L'opposition entre l'objectivité donnée et la subjectivité doit être comprise sur le fond de la contingence qui afflige le symbolique, en ce sens que celui-ci nécessite de se soumettre les actions subjectives pour se perpétuer. En effet, la vie subjective se déploie dans un espace de liberté où la présentation de soi transforme le monde objectif pour l'accorder avec la volonté. Les déterminations propres au symbolique restreignent l'expressivité subjective en lui imposant des contraintes qui prédéfinissent les possibilités de la pratique, de telle sorte que la présence humaine au monde apparaît conditionnée par une extériorité qui exige un engagement subjectif vis-à-vis son régime normatif et sa

structure d'action pour se maintenir. Aussi la capacité d'agir de la subjectivité a-t-elle pour effet de frapper d'incertitude l'objectivité du monde, de même que sa permanence et l'effectivité de ses déterminations.

Notre premier chapitre discute de l'expérience anthropologique de cette dualité existentielle. Il a pour objectif de présenter la manière dont les sociétés ont assumé, selon Freitag, leurs conditions d'existence, et ce, afin d'établir des repères pour l'analyse ultérieure du rapport du sujet et de l'objet dans la postmodernité. Définie comme une activité de transformation de la structure des médiations et du contrôle significatif des changements, nous suggérerons que l'historicité conceptualisée par Freitag trouve son modèle dans la philosophie hégélienne, du moins en vertu de l'interprétation que Herbert Marcuse en offre. Nous identifierons ainsi le « maintien de soi » comme le principe ontologique de l'historicité. Les objectivations préservent le devenir subjectif pour permettre aux êtres humains de persister en fonction de leur intentionnalité. Nous terminerons par un examen de la perspective freitagienne à propos du dépassement de la dualité existentielle. Nous soutiendrons que cette dernière s'atténue en fonction de la mise en scène de la genèse de la société. Celle-ci confère un sens à l'objectivité des médiations, en même temps qu'elle signifie les possibilités de l'action. Dans l'ensemble, ce chapitre met en évidence la primordialité de l'avènement de la société dans la théorisation proposée par Freitag.

Le deuxième chapitre de cet essai vise à élucider le sens que donne Freitag à l'« ahistoricisation de l'existence ». Généralement appréhendée en termes de désymbolisation, la postmodernité repose principalement sur la distanciation progressive des deux fondements de la vie sociale, à savoir la sphère symbolique et le domaine fonctionnel, ce dernier s'étant émancipé de toutes références normatives pour s'affirmer de manière autoréférentielle. Nous soulignerons à cet effet que la désymbolisation englobe deux phénomènes : d'une part, l'effacement de la distance entre la norme et les activités qu'elle régit et, d'autre part, une perte de contact avec la réalité. Freitag postule en ce sens une disjonction entre l'objectivité qui acquiert une vie propre et la subjectivité qui se replie sur ses désirs. Toutefois, une telle interprétation de la désymbolisation apparaît équivoque en regard des conclusions de notre premier chapitre. Nous retrouvons dans les écrits de Freitag, par exemple, l'idée que le détachement de la sphère

fonctionnelle de la normativité social-historique s'accompagne de l'interprétation rétrospective d'une genèse technologique et économique de notre condition historique spécifique. Il y perçoit en effet « le nouveau mythe à travers lequel nous essayons de nous raconter le sens de l'histoire présente en l'inscrivant dans une histoire des "techniques" » (Freitag : 2008, 306). L'investissement technique des conditions sociales d'existence se fonderait, de son avis même, sur une nouvelle « configuration historique » constitutive de ce qu'il désigne comme mode de reproduction décisionnel-opérationnel (Freitag : 1986b, 333). L'interrogation que nous conduirons mettra en évidence que Freitag démet ces narrations de leur dimension idéologique. Celles-ci n'établiraient pas le lien social qui sous-tend les rapports à soi, à autrui et au monde. Autrement dit, les discours postmodernes ne procéderaient pas à la mise en réciprocity de l'objectivité donnée et de la subjectivité, de sorte à établir un monde commun.

Problématisant spécifiquement cette interprétation de Freitag, notre troisième chapitre sera l'occasion de souligner la présence d'une deuxième disposition analytique au sein des écrits de Freitag. Nous proposerons finalement que son interprétation de la postmodernité s'est enrichie dans le cadre du déplacement d'une philosophie de l'Esprit à une philosophie de la Vie. Ce constat nous permet de remarquer que Freitag avance une critique de l'historicité, dans la mesure où l'illimitation de l'agir constitue la principale dimension de la condition postmoderne. Au cœur de sa philosophie de la Vie, nous retrouvons une compréhension « cosmologique » du monde, lequel est compris ultimement par Freitag comme « *Universum* »². La conscience postmoderne se caractérise par la croyance de pouvoir se dégager de l'objectivité donnée pour produire de manière solipsiste un « nouveau monde ». La postmodernité correspond à une sortie du monde. Cette orientation représente, pour Freitag, une menace de dissolution du monde tel qu'il est advenu historiquement. L'agir des sujets est associé par lui au devoir de préserver les formes objectives dont ils héritent à leur apparition dans le monde. Cela

² Dans le cadre de notre troisième chapitre, nous aborderons la conception freitagienne du monde et de la présence au monde en termes de *cosmos*. Or, Freitag parle plutôt d'*Universum* pour souligner l'ordonnement des étants et l'harmonie qui fonde l'existence du monde : « Dès lors aussi, le modèle de l'univers ne peut plus être celui d'une totalité régie par la nécessité (ou encore par des « lois » *universelles* s'appliquant uniformément à l'ensemble des existants), mais celui d'un *Universum* constitué d'une multitude d'êtres interdépendants et possédant cependant chacun un mode d'être irréductible et contingent » (Freitag : 1996, 66). Cette compréhension s'inscrit dans la pensée de la contingence qu'intègre Freitag au développement historique de l'Être.

dit, en regard de l'interprétation offerte dans notre deuxième chapitre, nous considérons que Freitag propose une interprétation des formes de la réification postmoderne que l'on peut mettre en rapport avec celle de l'École de Francfort.³ Cependant, l'enrichissement de sa théorisation de la postmodernité amène Freitag à mettre de l'avant des conclusions normatives qui divergent de celle-ci.

Enfin, dans un bref chapitre conclusif, nous nous concèderons un droit de parole pour juger de l'horizon du dépassement des apories postmodernes avancé par Freitag. Il suggère une critique de la postmodernité sur la base d'un jugement esthétique. Toutefois, en regard du contexte sociétal et des constats de Freitag, nous nous demandons s'il n'est pas plus fécond de penser les conditions d'une réintégration du monde. Nous tenterons de montrer, à partir de la perspective même de Freitag, que la disposition d'esprit des sujets est fondamentale pour apprécier la beauté, l'harmonie et la richesse que contient le monde. Or, l'ouverture de l'imagination est tout sauf évidente dans les conditions de la postmodernité, principalement lorsque les étants sont vus univoquement comme des objets sur lesquels nous pouvons fonder notre agir. Sans même présumer de la réponse à lui apporter, il semble que la question portant sur notre capacité à nous émerveiller devant le monde constitue peut-être le principal obstacle à un dépassement de la dissociation du sujet et de l'objet.

³ Dans les premières lignes du premier volume de *Dialectique et Société*, Freitag indique que son entreprise théorique s'inscrit dans le sillage de la théorie critique de l'école de Francfort (Freitag : 1986a, 5). C'est dans cette perspective que nous nous permettons de considérer la filiation de Freitag avec cette dernière, d'autant plus que la complémentarité entre leurs descriptions est à plusieurs égards apparente.

1. Théorie de l'historicité et avènement de la société

*En vérité ce n'est pas l'histoire qui nous appartient,
c'est nous au contraire qui lui appartenons.
– Hans-Georg Gadamer*

Le rapport que les êtres humains entretiennent avec l'historicité n'est pas, chez Freitag, unidimensionnel. La présence au monde se compose d'ouvertures ontologiques qui font que l'homme habite réellement le monde. En considérant la problématique de l'inscription humaine dans le temps dans l'œuvre de Freitag, nous devons préalablement constater que ce dernier pose une distinction entre la temporalité et l'historicité. Nous en retrouvons la trace dans sa description des sociétés culturelles-symboliques : « Elle [l'intervention de la médiation significative] implique déjà, dans le champ des pratiques, la constitution de la temporalité, mais non encore celle de l'historicité dans le champ de la structure » (Freitag : 1986b, 95). C'est donc à la présentation de ce qu'il y a de spécifique à la temporalité et à l'historicité, de même qu'à leurs relations, que nous devons tout d'abord tendre afin d'atteindre le mode d'être historique que le contexte postmoderne met en jeu.⁴

1.1 La temporalité ou le déroulement temporel

C'est dans son texte « La Conscience » que nous retrouvons la dimension primaire de la temporalité. Freitag y soutient que « [l]a temporalité n'est qu'un mode phénoménal de l'être (Kant) » (Freitag : 1993a, 15). En renvoyant à Kant, il fait référence à la différenciation du noumène (l'objet en soi) et du phénomène (l'objet tel qu'il apparaît sensiblement). La temporalité ne constitue pas une réalité objective que l'homme découvre comme telle, elle est plutôt une dimension liée à l'expérience subjective du monde. Michel Lalonde souligne que « [l]e criticisme kantien a le mérite de mettre en valeur la [sic] caractère fondateur de la temporalité tant dans la structuration de l'expérience du monde que dans la constitution de la subjectivité » (Lalonde : 1996, 23).

⁴ L'exposé qui compose ce premier chapitre se concentrera principalement sur l'argumentation que Freitag développe dans le deuxième volume de *Dialectique et Société* et dans son article « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles. 1. De la communauté tribale à la royauté » (1989a). Ce choix méthodologique se justifie non seulement parce que ces deux textes constituent les principales études systématiques des deux premiers modes de reproduction, mais également car c'est en leur sein que Freitag expose sa théorisation relative à l'historicité.

Pour Kant, la temporalité constitue une forme *a priori* de toute expérience en tant qu'elle représente une « médiation constitutive du rapport au monde ». Lalonde explique en ce sens que

Le lien étroit qui unit temps et sensibilité [sic] de même que temps et aperception transcendante, conserve pleine généralité au sein du vivant. Il est manifeste que l'unité du système vivant s'inscrit d'emblée dans sa capacité d'intégration de son comportement (interne ou externe) dans le temps, et que cette capacité est un des critères distinctifs du vivant. Il est manifeste que l'unité du système vivant se manifeste non seulement dans sa capacité d'auto-conservation dans le temps, i.e. sa stabilité, mais aussi dans sa capacité de coordonner dans le temps toute une série de schèmes de comportements (Lalonde : 1996, 26).

Cette capacité d'intégration renvoie implicitement à une objectivation du temps étant donné que le champ de la succession pratique se trouve en quelque sorte synthétisé en considération du passé, du présent et du futur. Suivant Lalonde, « [t]out comportement sensori-moteur suppose cette capacité d'objectivation, ne serait-ce que lier la "remémoration" d'un schème passé à l'"anticipation" d'un schème futur dans l'accomplissement de l'acte présent » (*Ibid.*). Toute action comporte donc une mise en rapport, dans le moment présent, du geste précédent et du geste à exécuter dans l'irréversible succession pratique. La pratique consiste certes ainsi en un schème irréversible de déploiement, mais la coordination qu'ouvre l'objectivation du temps représente une dimension de « réversibilité opératoire » (Freitag : 1986a, 184) propre à toute structure fonctionnelle dans lequel le sujet est engagé.

Lalonde évoque le caractère fondateur de la temporalité dans la structuration de l'expérience du monde, mais également en ce qui a trait à la constitution de la subjectivité (animale ici). Il indique que, dans le déploiement de la pratique, il faut que

l'organisme vivant parcourt en quelque sorte les parties du temps et qu'il le fasse d'un lieu de surplomb qui sera celui de son unité et de son identité. L'organisme se déploie ainsi dans ce premier moment de retour sur soi et, plus exactement, ce premier retour sur soi est indissolublement constitution de soi-même comme subjectivité (Lalonde : 1996, 27).⁵

⁵ Lalonde s'écarte ici de l'idéalisme transcendantal de Kant en ce qu'il refuse la réduction de l'unité du sujet au sens de l'aperception transcendante. Il est nécessaire, selon lui, de dépasser (*aufhebung*) les principes de l'analyse kantienne de la connaissance par les principes « ontogénétiques » de tout système

Lalonde précise que le concept de « retour » doit être compris en termes de réflexivité. La perspective théorique de Freitag fonde cette appréhension et nous permet de comprendre le sens d'une telle formule. Freitag estime en effet que le moment de la réflexivité s'appuie toujours sur un point extérieur et un point d'ancrage intérieur :

Le premier est construit au dehors de l'organisme selon le mode propre de fonctionnement sensori-moteur de l'organisme. Il n'y a pas de conscience pure, il n'y a que "conscience de..."; mais la conscience objective se trouve réfléchie sur elle-même par la résistance propre du monde objectivé, et elle rencontre dans ce retour sur soi les niveaux inférieurs de la conscience organique, comme ancrage profond d'une identité (Freitag : 1993a, 8).

Autrement dit, la subjectivité animale discerne le monde extérieur comme son objet et, dès lors, découvre pratiquement sa consistance propre dans le cadre du sentiment de soi.

Freitag distingue quatre niveaux de réflexivité : le réflexe, la réflexivité sensori-motrice, la réflexivité symbolique et, enfin, la réflexivité inhérente à la « pensée », qui est l'instance propre à l'interrogation des conditions du sens (*Ibid.*, 11). C'est la réflexivité symbolique qui constituerait la phénoménalité temporelle et médierait la posture du témoin (la « conscience de... ») : « Chez l'être humain, c'est le langage, le rapport symbolique à autrui, la reconnaissance, qui constitue la médiation vers ce référent extérieur de même que le support substantiel (sensibilité interne) de l'identité » (*Ibid.*, 9).⁶ La médiation et l'intégration que la sensibilité effectue sont en ce sens dépassées dans une synthèse de deuxième niveau. Le langage représente l'archétype de cette dernière en ce qu'il permet le maintien et la coordination des phénomènes en leur absence, au-delà de leur empiricité factuelle.

Nous devons ici revenir au passage que nous avons cité en introduction à ce chapitre. Freitag affirmait dans la phrase qui précédait celui-ci que « l'intervention de la

vivant ; ce qui n'est rien d'autre que le schème conceptuel élaboré par Freitag à propos du rapport d'objectivation sensori-moteur.

⁶ L'une des thèses centrales de son texte « La conscience » est que « [t]oute forme de conscience est une hiérarchie de modes de conscience » (Freitag : 1993a, 4). Nous avons déjà évoqué le principe de la sensibilité à propos de la subjectivité animale. Nous ne voulons pas nous étendre davantage ici sur le sujet (nous y reviendrons). Néanmoins il est nécessaire de souligner que la sensibilité est centrale dans la conception du mode d'être humain chez Freitag, malgré qu'elle soit dépassée (*aufheben*) dans une médiation de deuxième degré. Le symbolisme émerge de l'objectivation du « sentiment » et demeure constamment en rapport à la sensibilité ; celle-ci est l'assise de tout rapport au monde.

médiation significative ne réalise en fin de compte que la réversibilisation temporelle et spatiale (ou fonctionnelle) des activités pratiques particulières, mais non celle de leur structure d'ensemble » (Freitag : 1986a, 95). C'est donc dire que c'est exclusivement la médiation culturelle-symbolique qui opère la coordination des différents moments de la pratique. Elle confère idéalement le schème synchronique de l'activité en ouvrant l'accès aux multiples positions (situations) à réaliser. La compréhension de la médiation par Freitag est éloquente à cet effet :

Fondamentalement, la médiation est le mode réel d'anticipation de la "présence" (ou de spécification de l'absence) d'un terme (ou "moment") à un autre ; elle comble comme distance *effectuable* l'incommensurable altérité ou extranéité qui sépare deux "événements factuels" dans le temps irréversible du processus ou dans l'espace opaque de la structure ; elle vient rompre la contiguïté spatio-temporelle, pour surmonter immédiatement cette rupture par l'établissement d'un rapport, d'une transgression active d'un terme à l'autre [...] (*Ibid.*, 185).⁷

Le fondement de la temporalité correspond en dernière instance au déroulement temporel des pratiques en tant qu'elles exécutent un mouvement réflexif de mémoire et d'anticipation. Mais pour quelles raisons, dans le cadre de la reproduction culturelle-symbolique, seules les pratiques sont-elles inscrites dans la temporalité? C'est que la structure sociale du temps n'est pas en tant que telle temporelle, mais plutôt directement normative. L'essentiel du mode de reproduction culturel-symbolique réside dans l'idée que le langage et la pratique sont indistincts ; le régime symbolique est la réalité même de la pratique de telle sorte que l'être et le devoir-être ne sont pas appréhendés comme deux niveaux de réalité distincts :

le langage n'est à son tour rien d'autre que la forme de cette expérience qui la traverse et le structure de toute part, [...] il est la forme et le sens du monde donné de cette expérience. Alors chaque terme paraît désigner immédiatement dans le parler commun le sens même de chaque chose, il paraît être la chose même appréhendée dans son sens propre (*Ibid.*, 97).

La réification qu'opère la culture attribuée à l'objet visé par la pratique la disposition de sa valeur de sorte que le sens de l'activité dans le monde est inscrit dans l'objet même visé

⁷ Les italiques présents dans les passages cités sont conformes à la mise en forme originale de l'auteur. Lorsque l'accent sera ajouté par nous, nous l'indiquerons.

par cette dernière. L'objet de l'action n'est que la « matérialisation du geste » lui conférant sa signification (Freitag : 1986a, 211). Freitag précise que « [d]ans la condition "primitive" de la régulation culturelle-symbolique, l'activité significativement orientée ne fait alors qu'accomplir en s'y conformant la signification normativement attachée à ses objets, c'est-à-dire la "nature même des choses" » (Freitag : 1986b, 93). Les paramètres temporels de la pratique sont intriqués à la détermination normative projetée sur le monde de manière à ce que les médiations culturelles-symboliques accomplissent la réversibilité opératoire.

La constitution politique de la temporalité permet d'éclairer davantage cela. À ce sujet, Freitag nous renvoie à Lalonde. Selon ce dernier, par l'objectivation formelle de la médiation que réalise le pouvoir, le schème synthétique de la coordination est libéré de l'objet et de l'action qu'il représente. L'institutionnalisation d'une règle par les autorités dégage la normativité collée aux différents contextes d'action de façon à poser l'autonomie de la norme et son caractère *a priori* :

Avec le dégagement de la normativité de l'action sur un plan autonome au travers d'un devoir-être qui s'oppose à un être effectif, ce sont les paramètres de spécifications de l'action qui commencent à être séparés du sens immédiat qui guidait l'action. Car une norme ne peut bien sûr être effective que si elle donne *a priori* et en quelque sorte par anticipation la forme que doit prendre l'accomplissement de l'action, que si elle précise les contours de ce devoir-être auquel devra se conformer l'action (Lalonde : 1996, 95).

Cette « prescription par anticipation » institue une forme idéale extériorisée et indépendante de l'objet visé par l'action qui préétablit les spécifications temporelles de l'accomplissement des pratiques sociales.

L'expérience primaire de la temporalité concerne, en dernière instance, le mouvement qui recouvre synthétiquement et réflexivement la tridimensionnalité du temps dans l'effectuation de l'action. L'épreuve humaine du temps (sociale et symbolique) est étayée par les médiations linguistiques et culturelles qui procurent le modèle pour l'accomplissement de la pratique sociale. Cette dynamique se trouve explicitée dans la dissociation politique de l'être et du devoir-être : la prescription par anticipation formalise la pratique en normalisant et en explicitant les paramètres de la réversibilité opératoire contenue dans le schème coordonné de sa réalisation. En ce sens,

non seulement la constitution politique de la temporalité laisse transparaître l'opposition entre deux ordres de réalités, mais elle suppose également une action de niveau supérieur étant donné qu'elle s'est libérée de la signification immanente à l'être pour agir sur elle.

1.2 L'historicité : prise et contrôle sur le réel

Par l'intervention du pouvoir apparaît une action qui se dégage de la phénoménalité temporelle, puisqu'elle institue cette dernière. L'agir se dissocie de la normativité et de la phénoménalité temporelle qu'elle suppose. Autrement dit, les êtres humains acquièrent une certaine liberté d'action vis-à-vis des normes, lesquelles deviennent l'objet d'une pratique sociale particulière. Freitag estime dès lors que le mode de reproduction politico-institutionnel⁸ ouvre spécifiquement à l'expérience de l'historicité (Freitag : 1986b, 249). Celle-ci se laisse saisir à prime abord dans le procès d'autonomisation des sphères de la pratique sociale sur lequel se fonde le développement des différents modes de reproduction théorisés par Freitag. Mais ultimement, elle apparaît dans le commerce dialectique que les êtres humains entretiennent avec les normes qui régissent leurs actions et l'attitude qu'ils témoignent à leur égard.

Avec l'apparition du pouvoir, c'est l'unilatéralité de l'activité sociale qui se rompt sous l'impulsion d'une activité de second degré agissant sur les médiations de la pratique sociale. Le pouvoir s'affirme comme capacité légitime d'établir et de sanctionner des normes, bref comme « capacité d'institutionnalisation ». Le champ culturel est désormais relégué au domaine de la vie quotidienne. Il se trouve dépassé par l'action politique dont il fait l'objet et à laquelle il est assujéti (*Ibid.*, 213). Une institution extérieure à la reproduction de la société établit ses paramètres en agissant sur la structure normative. La société institue, par l'action d'une médiation institutionnelle, ses propres normes qui vont ensuite la réguler.

⁸ Il est nécessaire de souligner que la description du mode de reproduction politico-institutionnel qu'on retrouve dans le deuxième volume de *Dialectique et Société* repose principalement sur le modèle qu'offre la modernité (Freitag : 1986b, 257). Freitag opère néanmoins en son sein une distinction entre deux cycles, soit les sociétés politiques traditionnelles et les sociétés politiques modernes. C'est dans son article « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles. 1) De la communauté tribale à la royauté » (1989a) qu'il étudie exhaustivement les caractéristiques propres au cycle traditionnel. Toujours, est-il que le paradigme de l'institutionnalisation qu'il présente dans *Dialectique et Société* demeure l'assise théorique qui guide son interprétation de la royauté. Vu la généralité de nos propos, cette nuance ne porte pas atteinte à notre description et les particularités des sociétés traditionnelles seront mentionnées seulement lorsque ce sera pertinent.

Sur cette base, Freitag introduit une distinction conceptuelle entre la « reproduction simple » et la « reproduction élargie ». La reproduction simple renvoie au mode d'existence des rapports sociaux et de l'affirmation d'une identité dans la reproduction de la société (Freitag : 1986b, 86). La reproduction élargie incarne « la production des transformations du système institutionnel et leur reproduction » (*Ibid.*, 249). Cette dernière correspond aux interventions du pouvoir (et sa contestation), puisque les activités de production de la société sont distinctes des activités et des rapports sociaux régulés par le symbolique. Freitag estime qu'il existe dans toute société une « hiérarchie *a priori* des pratiques » : au premier niveau nous retrouvons le « concept », qui se soumet idéalement un ensemble d'activités de sorte à maintenir la structuration symbolique ; à un deuxième niveau il y a les activités de socialisation ; et finalement, au niveau le plus élevé, il y a les activités responsables de la production de la cohérence de l'ordre sociétal, lesquelles appartiennent au procès de la reproduction élargie (*Ibid.*, 15). Dans la reproduction culturelle-symbolique, il n'y a pas une telle hiérarchisation du fait de l'indistinction du langage et de la pratique, de l'être et du devoir-être. La médiation culturelle-symbolique cumule les trois niveaux de la pratique (*Ibid.*, 259 note 3). L'établissement d'un système institutionnel et l'existence d'un pouvoir viennent rompre cette unidimensionnalité, pour mettre en place distinctement ces trois ordres de la reproduction selon une logique d'« autonomisation »⁹.

Les médiations assureront dès lors le maintien significatif de l'action tandis que le système institutionnel d'ensemble déterminera celles-ci. Le droit sera la normativité politico-institutionnelle de sorte que le politique constitue le mode de socialisation (Freitag : 1989a, 94). À travers l'institutionnalisation, il y a aussi une mise en réciprocité des actions et des personnes particulières dans un ordre global et commun. En regard de sa prétention à établir et sanctionner légitimement des normes, le pouvoir met en œuvre une identification expressive-normative¹⁰ qui intègre l'action dans une structure

⁹ Il est important de spécifier que le procès d'autonomisation des sphères de la pratique sociétale (politique, art, science, économie, etc.) ne renvoie pas à une dynamique de séparation, mais davantage à une dynamique de différenciation. Les pratiques autonomisées demeurent liées les unes aux autres par leur intégration dans un monde commun, et donc leur référence à des normes et valeurs communes, tout en se reproduisant selon leur logique propre.

¹⁰ En ouverture du premier tome de *Dialectique et Société*, Freitag annonce que son entreprise vise à proposer une synthèse de Marx, Weber et Lévi-Strauss – bien qu'il avise le lecteur que, compte tenu que cette affiliation mériterait une critique épistémologique à propos de leur visée de « scientificité positive », il

d'ensemble, en ayant recours à une idéologie de légitimation qui vise essentiellement à justifier le système institutionnel et sa capacité à déterminer les termes de la pratique sociale (Freitag : 1986b, 228). En effet, la nature et la manifestation du pouvoir impliquent l'existence d'un rapport asymétrique entre dominants et dominés issu de la crise de la reproduction culturelle-symbolique et qui prend, au cœur même du système institutionnel, la forme d'une « contradiction cumulative »¹¹ nécessitant dès lors d'être légitimée.

Les sociétés culturelles-symboliques fonctionnent sur la base de la maîtrise et de la réalisation de l'intégrité du système symbolique par les membres de la communauté (*Ibid.*, 188) ; la médiation symbolique est directement intériorisée et chacun participe à la vie sociale. L'intervention du pouvoir advient, et est nécessaire, lorsque l'entente commune autour du régime significatif s'efface pour prendre la forme d'une contradiction. Cette dernière est définie par Freitag à partir de son acception discursive : « il y a contradiction lorsque les "dires normatifs" qui régissent les pratiques sociales se contre-disent systématiquement, c'est-à-dire pour des raisons qui tiennent aux conditions formelles de la reproduction de la société » (*Ibid.*, 200). Dans le cadre de la reproduction culturelle-symbolique, tout « dire » (et « faire ») est directement normatif et expressif. Il y a donc « contra-diction » lorsqu'il y a définitivement rupture au niveau des visées qui régissent l'action. Bref, lorsque les objets et les activités touchant la reproduction sociétale n'ont plus la même signification pour tous les membres de la communauté, le consensus indispensable à la reproduction culturelle-symbolique est mis en péril.

trouve préférable de limiter la caractérisation de son approche en affirmant qu'elle s'inspire de la problématique dialectique de Hegel (Freitag : 1986a, 8). Nous retrouvons ici la complicité de Freitag avec la conception wébérienne de l'« orientation significative » ; voir à ce sujet l'éclairant exposé de Catherine Colliot-Thélène (2006), particulièrement les pages 50-56 à propos de la sociologie compréhensive de même que les pages 85-98 au sujet de la notion de « conduites de vie ».

¹¹ Parallèlement à l'influence de Weber, nous estimons que l'apport de Lévi-Strauss à la théorisation de Freitag, réside au niveau de la description des socialités propres aux deux premiers modes de reproduction qui suit la célèbre distinction que fait Lévi-Strauss entre les sociétés « froides » et « chaudes » (Lévi-Strauss, 1961). Le point important que reprend Freitag concerne l'intégration d'un conflit cumulatif (différence de potentiel) dans les sociétés politiques alors que les sociétés dites primitives fonctionnent par consensus au sujet du « codage » des rapports sociaux ; c'est d'ailleurs en regard de cette conception que Freitag adoptera les grandes lignes de l'opposition lévi-straussienne entre une histoire « stagnante » et une histoire « cumulative » (Lévi-Strauss, 1987). Enfin, nous devons noter que les orientations fondamentales du structuralisme – l'accent mis sur les structures et la théorie répétitive de la structure (Sato, 2005) – ont laissé une empreinte non négligeable sur la théorisation de Freitag. Nous retrouvons ces orientations à la base de sa conception de la médiation qui était la reproduction simple.

La contradiction se trouve « contournée » par l'institutionnalisation politique d'un des régimes normatifs antagoniques qui réglera dorénavant la pratique sociale. La dynamique de l'institutionnalisation a pour effet de séparer l'être et le devoir-être – bien qu'ils soient aussitôt liés idéologiquement. Deux ordres de réalités se dévoilent ainsi aux êtres humains : la normativité est une autre réalité que la pratique et s'y oppose. L'existence d'une contradiction et son dépassement par le pouvoir ouvrent en conséquence réflexivement les êtres humains à leurs propres pratiques. Alors que le sens de la pratique se trouvait auparavant directement intériorisé par les membres de la communauté, il est désormais extériorisé dans une norme instituée par le pouvoir à laquelle les êtres humains doivent se référer dans l'accomplissement de leurs activités. Ce faisant, le pouvoir, en révélant les conditions sociétales de production de la normativité, amène les êtres humains à reconnaître le rôle actif de leurs pratiques.

Les énoncés normatifs peuvent dès lors être mis à distance afin de juger leurs rapports aux expériences concrètes et faire l'objet d'un conflit, d'une mise en opposition de deux ordres normatifs. Freitag décrit en ce sens l'historicité comme « procès où se déploie et s'accomplit la réflexivité » (Freitag : 1986b, 69). Ce jeu de sens propre à la reproduction élargie est refoulé par la régulation culturelle-symbolique : l'échec de l'intégration de la mouvance de la signification dans l'intégrité partagée du symbolique peut signifier la « disparition d'une identité sociétale » (*Ibid*, 182). À l'inverse, il repose au cœur même de la domination qui fonde le pouvoir et assure son extériorité par rapport aux pratiques :

Le pouvoir s'affirme ainsi comme capacité d'établir et de sanctionner des institutions. Dans la mesure où il ne se confond pas avec ces dernières, la contestation et les luttes sociales qui les prennent pour objet se profilent ainsi toujours dans la mouvance du pouvoir. Dès lors, l'institution est toujours établie dans un système d'*alternatives institutionnelles* virtuelles qui forment l'enjeu des luttes politiques. Une des fonctions de l'idéologie au sens strict est alors de refouler ces alternatives, de tenter de les effacer sans jamais y parvenir définitivement, comme l'attestent les débats et les luttes qui animent non seulement la vie politique, mais aussi la production du discours idéologique. À travers ces luttes politiques et idéologiques, c'est finalement la transformation de la structure politico-institutionnelle, et donc du mode de la reproduction sociétale, qui devient objet et enjeu d'action sociale (*Ibid.*, 232).

Ce passage résume la nature et la logique intrinsèque à la reproduction élargie. Le pouvoir organise l'unité et la cohérence d'ensemble de la société par l'établissement de la normativité et d'une idéologie de légitimation, mais cette unité est précarisée par la cumulativité de la contradiction qui laisse ouverte la question du sens et de la normativité institutionnelle. Freitag soutient que la sanction découlant du non-respect de la norme suppose que l'action déviante possède un sens, dont il faut justement réprimer la manifestation. La reproduction élargie, dans ces conditions, est mue par les tensions engendrées pratiquement au niveau des énoncés normatifs orientant les activités de base et procède de la mise en rapport réflexive des dires et réalités pratiques assurant la reproduction de la société. Les normes et l'agencement institutionnel les étayant constituent effectivement la visée de la reproduction élargie (Freitag : 1986b, 219). C'est à ce jeu de la signifiante, son institutionnalisation et son refoulement, que Freitag réserve le concept d'historicité :

C'est pour désigner cette *objectivation de la structure sociale* effectuée par les luttes qui ont leur enjeu dans son changement, que nous pouvons utiliser le terme d'"historicité". L'historicité n'exprime pas le fait d'être dans l'histoire (celle de l'historien), mais celui de *faire* l'histoire par l'objectivation réelle des alternatives sociales que le conflit (ou la contradiction) produit et que les luttes sociales prennent en charge (*Ibid.*, 233 ; nous soulignons).

L'historicité représente en ce sens la pratique réflexive que les êtres humains déploient au niveau des formes orchestrant leur vivre-ensemble pour les travailler et les adapter à leur compréhension de la société.

Si l'historicité appartient spécifiquement à la reproduction politico-institutionnelle, Freitag admet cependant que le mythe possède déjà un caractère proto-institutionnel et proto-historique (*Ibid.*, 165). La médiation culturelle-symbolique impliquait une reproduction simple, celle d'une structure déterminée et sa pérennité ; néanmoins, il n'y a pas de société réellement statique, figée dans le temps :

le système de régulation ne peut jamais être considéré comme une pure et simple donnée (qui se reproduirait en quelque sorte par pure inertie, quel que soit le mode de cette reproduction), mais [...] on doit toujours admettre aussi qu'il a été produit objectivement, historiquement. Bien entendu, cette "production du changement" ne possédait [...] qu'un caractère en quelque sorte "infinitésimal", et elle n'apparaissait

donc pas en tant que telle, sinon dans une analyse rétrospective (Freitag : 1986b, 167).

Les sociétés culturelles-symboliques connaissent ainsi déjà l'historicité, la pratique historique, du fait que ce sont les êtres humains eux-mêmes qui ont édifié le monde, qui l'ont tissé symboliquement en objectivant la structure sociale.

Freitag propose ainsi, dans sa description de la reproduction culturelle-symbolique, une distinction entre la société-langage et la société mythique (*Ibid.*, 130). La première constitue le modèle primaire de ce mode de reproduction et lui permet de mettre en lumière les traits dominants de la régulation culturelle-symbolique. Mais, remarquant que toutes les sociétés comportent certains mécanismes de régulation du changement et du conflit, il introduit le mythe comme complément afin de mettre en relief les modalités relatives à l'objectivation de la structure sociale intrinsèques à ce mode de reproduction. Si dans le langage, cette objectivation est seulement implicite en ce qu'elle se confond avec la reproduction de la structure sociale, le mythe fait apparaître ce moment en associant celle-ci à une signification originale.

La description du mythe permet à Freitag de mettre en évidence une autre dimension de l'historicité. À la transformation du régime normatif correspond une intégration des changements dans l'ordre symbolique :

Le mythe est ainsi le lieu où s'accumule, derrière l'illusion d'optique de la fixité et de l'immuabilité de l'origine, toute l'expérience significative enregistrée et accueillie comme légitime dans le cheminement de l'action à travers ses obstacles intérieurs et extérieurs. Il représente le moment où la société se constitue comme le "sujet" permanent de sa propre expérience "historique" (ou proto-historique). Il est le lieu de l'objectivation de la "mémoire sociale", le moment où l'inconscient symbolique surgit comme sujet devenant l'objet d'une conscience sociale. Le mythe représente le premier acte où la société se pose comme objet-de-soi, où elle objectivise sa propre structure comme une donnée extérieure dans laquelle elle se reconnaît, comme une totalité identique à soi et placée au centre de son propre monde, et ceci à travers tous les aléas qui entachent sans cesse de contingence les actions particulières dans lesquelles elle réalise ou manifeste son existence, et l'incessante succession des membres individuels qui la composent. C'est donc à travers le mythe qu'elle parvient déjà d'une manière détournée à se façonner elle-même, ou du moins à se modeler elle-même continuellement pour rester conforme à sa propre image (*Ibid.*, 124).

En ce sens, l'objectivation de la structure sociétale comprend non seulement la production de la normativité qui régulera en retour les activités sociales, mais également l'inscription significative et référentielle des changements produits : d'une part la structure sociétale constitue le lieu unifié et unifiant d'enregistrement significatif des déplacements de la normativité et, d'autre part, son objectivation est aussi le mode par lequel s'effectue réflexivement, par le détour de médiations symboliques, la régulation de ses transformations grâce à un contrôle significatif des changements qui assure leur conformité à la compréhension du monde dérivant de la structure d'ensemble. Les changements d'ordre structurel, pour autant qu'ils participent à la reproduction de la société, doivent être intégrés significativement à la reproduction sociétale (Freitag : 1989a, 42). Les solutions apportées aux contrariétés de l'efficace sociétal sont soumises tant à la condition de s'insérer dans le procès fonctionnel de reproduction qu'à la condition que les nouveautés touchant la pratique soient assumées subjectivement par les acteurs. Ces deux aspects, relatifs à la légitimité et à la signification du changement, s'articulent dans la réflexivité constitutive de la reproduction élargie. La structure sociétale est objectivée et cette objectivation est en retour appréciée en fonction de sa filiation avec les énoncés normatifs régissant la société. Les êtres humains se réfléchissent dans la structure d'ensemble afin de juger le bien-fondé de leurs actions et des variations qui en émanent. Les transformations apportées à la pratique sociale sont en ce sens sujettes à un contrôle significatif de la part des membres de la communauté qui en aménagent l'exercice en vertu de leur sens dans la reproduction sociétale.

Le mythe représente néanmoins une objectivation de la structure sociétale qui demeure soumise à la régulation culturelle-symbolique. La référence au mythe prend en charge l'objectivation de la structure sociétale et ses transformations plutôt que de laisser les conflits au sujet des dérives significatives suivre leur cours, et ce puisque le mythe n'est en fait rien d'autre que l'objectivation du langage même : « Le mythe n'a pas alors, comme l'institution et l'idéologie au sens strict, un contenu distinct de celui du langage commun et de la pratique significative : il en représente seulement l'essence ou le sens et il ne connaît à ce titre aucune alternative » (Freitag : 1986b, 128). En cas de doute, les membres des sociétés culturelles-symboliques peuvent donc *a posteriori* se référer au mythe pour retrouver le sens *a priori* des pratiques. Bien que le mythe constitue la

première extériorisation de la structure sociétale, le mouvement de régulation du changement qui est libéré est indissociable de l'effort de rétablissement de l'immuabilité du système symbolique. L'intégration du changement procède selon l'interprétation du mythe :

La "fixité" du mythe est donc elle-même une fixité mythique. Le mythe est toujours d'une certaine façon reconstruit ou reconstitué à partir des questions qu'on lui pose, mais cela n'empêche pas que les réponses qu'il donne viennent toujours de loin et offrent par ce détour et à cette prise de distance, le moyen de réintégrer le changement et les glissements de la signification dans la continuité d'une structure de sens sans cesse reformulée comme invariante (Freitag : 1986b, 123).

Le système symbolique dans sa totalité est réajusté selon l'expérience actuelle de façon à abolir tous les déplacements antérieurs. En tant que la mémoire sociale se caractérise principalement par la disposition d'un point de référence auquel la signification est attachée (*Ibid.*, 381 note 4), le mythe enregistre inconsciemment la transformation de la normativité en objectivant ses déplacements dans l'effort permanent de conserver la conscience que la société a d'elle-même, donc d'effacer les traces de ces changements.

Dès lors, Freitag associe le mouvement interne des sociétés culturelles-symboliques à une « histoire naturelle » procédant par adaptation. Les changements proviennent de circonstances contingentes dues à l'activité des êtres humains dans le monde et aux rapports avec la nature. La transformation du monde surgit fortuitement dans le contexte de l'action, sans être initiée intentionnellement. Le mythe permet l'exercice d'un retour sur soi lorsque la signification est perdue, afin d'en retrouver le sens. L'apparition d'une variante de la pratique sociale, à côté de la pratique normalisée, nécessite un travail sur les normes afin de rechercher, par l'entremise de la lecture du mythe, l'attitude originelle que tous doivent mettre en œuvre ; Freitag reprend l'exemple de la palabre, avancé par Lévi-Strauss, pour expliciter le retour réflexif accompli sur le sens de la pratique et l'intention de restituer le consensus autour des énoncés normatifs à partir d'un jugement commun sur la fidélité de la pratique à la référence mythique.

Avec le mythe, une différenciation est néanmoins faite entre « l'activité significativement engagée dans les choses et envers autrui, et une activité du second degré qui prend distance vis-à-vis de la signification elle-même et travaille sur elles et ses

différences » (Freitag : 1986b, 123). Dans l'interprétation mythique, les êtres humains mettent déjà en œuvre « le mécanisme réflexif de la "reproduction élargie" » (*Ibid.*, 124), malgré qu'il soit circonscrit à la perpétuation du système symbolique. Le mythe procède certes à un retour sur soi, mais uniquement pour réaffirmer la primauté de la signification mythique :

Si l'on peut dire que la société mythique se transforme, ce n'est donc encore que par l'effort qu'elle fait pour rétablir son identité et sauvegarder l'"illusion de sa permanence", et pour maintenir du même coup le monde objectif dans le cadre de la projection de son propre ordre normatif immuable. [...] elle n'est pas encore à proprement parler *son* histoire (*Ibid.*, 127).

Dans la reproduction culturelle-symbolique, les êtres humains ne parviennent ainsi finalement pas à se poser comme finalité du changement. L'exercice réflexif de l'intégration des changements dans la structure sociétale s'effectue, en définitive, « pour un autre ».

La différence entre l'historicité culturelle-symbolique et l'historicité politico-institutionnelle¹² apparaît clairement : « la structure avait déjà une existence objective dans le système de régulation symbolique, mais elle n'était pas encore objectivée *comme telle* réflexivement dans l'action sociale elle-même » (*Ibid.*, 166). Le procès de transformation de la structure et des normes auxquelles se soumettent les êtres humains dans leurs pratiques n'est pas autonomisé pour constituer une action sociale particulière et indépendante de toutes les autres fonctionnalités. Dans la société mythique, la pratique historique se confond avec la réversibilité opératoire de la médiation et est aussitôt résorbée dans la référence *a posteriori* aux énoncés mythiques qui abritent les significations immuables de la pratique sociale. L'objectivation de la structure sociale

¹² Il faudrait ici souligner l'existence d'une troisième forme d'historicité, intermédiaire entre l'historicité primitive et celle des sociétés modernes. En fait, étudier l'historicité dans le cadre de la théorisation par Freitag des modes de reproduction pose un certain problème en raison de la distinction effectuée par lui entre les sociétés politiques traditionnelles et les sociétés politiques modernes à l'intérieur du mode de reproduction politico-institutionnel, lesquelles manifestent une forme de présence au monde spécifique. Les sociétés traditionnelles comportent certes un système institutionnel établissant juridiquement les normes de la société. Seulement, la normalisation juridique est limitée par la préséance des commandements divins qui déterminent le sens des normes auxquelles les hommes doivent se référer. L'historicité traditionnelle repose sur le fait que les hommes ne se reconnaissent pas encore comme les véritables producteurs des normes, ces dernières étant considérées comme des émanations divines auxquelles il s'agit de se conformer. Par conséquent, la reconnaissance du rôle actif des pratiques humaines de même que la réflexivité sont limitées.

viser la permanence et la démarche réflexive de régulation de la structure est soumise à la reproduction de l'ordre immuable à laquelle elle est liée.

À l'inverse de cette histoire dite « naturelle » des sociétés primitives, les sociétés politiques se fondent sur le « développement historique », défini comme activité réflexive et cumulative travaillant la structure sociétale de façon à approfondir ses principes et leurs organisations (Freitag : 1986b, 166). L'originalité de la reproduction politico-institutionnelle réside dans l'objectivation formelle de la hiérarchie des pratiques sociales qui étaient jusque-là intriquées les unes aux autres dans la médiation du langage. Avec l'établissement d'un système institutionnel extérieur aux pratiques sociales, les dimensions opératoire et expressive de l'action se dissocient l'une de l'autre, permettant ainsi l'accomplissement de la fonction d'institutionnalisation explicitement (*Ibid.*, 167). Ce mouvement permet d'ouvrir les êtres humains à leurs propres pratiques, alors que l'objectivation de la structure sociétale n'apparaissait pas expressément à la conscience dans la régulation culturelle-symbolique étant donné l'indistinction de l'être et du devoir-être de même que l'effacement de la mouvance significative dans l'acte d'interprétation du mythe. La reconnaissance du rôle actif des pratiques humaines rend l'historicité consciente d'elle-même et la fait apparaître comme finalité d'une action spécifique prenant en charge la reproduction élargie, le travail réflexif sur les normes et son inscription significative dans la structure sociétale. Plutôt que de viser la restitution du symbolique, la pratique sociale produit réflexivement le changement de l'ordre normatif qui lui confère ses déterminations. La forme des activités sociales est l'objet même de la pratique historique. En tant que développement historique, la reproduction élargie s'inscrit dans un effort global et synthétique de création de l'unité de la société, entendue autant comme le dépassement de la domination par les dominés que sa défense du point de vue des dominants (*Ibid.*, 108). L'intégration des changements dans la structure d'ensemble s'effectue d'ailleurs sous l'égide de cet effort global. Le mode d'inscription significatif des changements est tout autant différent que le mode de transformation de la structure sociétale ; alors qu'il visait, dans les sociétés mythiques, la restauration de la conscience que la société a d'elle-même, l'intégration politique des changements s'accomplit en vertu de l'horizon utopique visé et modulé par les références idéales communes.

La discussion que nous avons menée nous a conduit à cerner la réflexivité en tant qu'assise fondamentale de l'historicité et de la différenciation entre les formes d'objectivation de la structure sociétale relatives à chacun des modes de reproduction. La réflexivité est constitutive des deux dimensions de la pratique historique qui composent l'historicité humaine, à savoir la prise sur le réel que les êtres humains exercent à travers la production de la normativité ainsi que son intégration dans l'ordre significatif d'ensemble. L'historicité correspond à la disposition pratique prenant pour objet la forme idéale prédéfinissant l'action, ainsi que le jugement de la concordance entre la référence commune et son effectivité. Pour autant que les sociétés mythiques et les sociétés politiques adoptent toutes deux, dans une certaine mesure, cette attitude vis-à-vis des normes qui les régissent, c'est la forme de la réflexivité mise en œuvre qui les différencie. Freitag considère que l'histoire humaine repose sur une réflexivité qui s'est « construite » dans l'histoire selon une diversité de modalités. Sa théorisation des modes de reproduction tente précisément de saisir ces diverses modalités de l'autoproduction de la société, bref la « forme de la médiation » qui préside à l'accomplissement des êtres humains dans le monde (Freitag : 1986b, 70). C'est ce qui fait de *Dialectique et Société* une véritable théorie de l'historicité. Il s'agit dès lors de saisir le principe de la modulation symbolique qui façonne les diverses formes de la réflexivité et le sens de son exercice dans le procès de reproduction de la société.

1.3 La genèse historique et le maintien normatif de l'expression subjective

En mettant en place la distinction théorique entre la reproduction simple et la reproduction élargie, de même qu'entre la phénoménalité temporelle et l'historicité, Freitag soutient l'existence de deux ordres temporels : l'un, synchronique, entendu comme répétitif et suivant le mode de régulation qui reproduit la société, et un autre, diachronique, attaché aux transformations structurelles. La pérennité de la norme reproduit la pratique qui s'y réfère – la norme lui attribuant le modèle de la réversibilisation opératoire acheminant le mouvement vers les choses – de manière à établir la société dans la durée. Néanmoins, la pratique connaît des changements et réorganise, consciemment ou inconsciemment, les modalités intrinsèques à la structure normative d'accomplissements de l'action et sa relation à l'ordre significatif d'ensemble.

Cela relève de la nature dialectique de toute réalité. Car si la structure réalise *a priori* l'intégration des pratiques, elle procède *a posteriori* relativement au procès réel du développement historique compte tenu que la structure provient de l'activité des sujets, et donc des transformations effectuées dans et sur le monde (Freitag : 1986b, 13). La société est donc ontologiquement et historiquement tendue entre un monde objectif déjà constitué (l'objectivité de la médiation), auquel les êtres humains doivent se « soumettre » en y participant, et une subjectivité souhaitant s'affirmer.

Cette dualité existentielle trouve son modèle dans la conception hégélienne de l'historicité telle qu'elle s'esquisse dans la *Phénoménologie de l'Esprit*¹³. Selon nous, nous retrouvons là non seulement la conception de l'histoire soutenue par Freitag, mais également le principe déterminant le sens général des deux dimensions réflexives de l'historicité identifiées précédemment. Freitag ne conçoit pas la philosophie hégélienne comme méthode de la réalisation de l'Esprit, mais plutôt comme une description du « mode d'être de l'être lui-même » (Freitag : 1989a, 98 note 7). Marcuse soutient que l'exposé de la *Phénoménologie* s'articule en fonction de la distinction entre la Vie et l'Esprit.¹⁴ Le mode d'être esquissé par Hegel se fonde dans l'expérience originaire de la division entre le sujet et le monde. Le sujet se perçoit initialement en opposition avec le monde en ce que l'existence subjective est tendue entre un ordre de déterminations objectives et un espace de liberté ouvert à la présentation du sujet. Il s'agirait pour Hegel de trouver un « sens » à l'Esprit qui dépasse cette opposition, en maintenant le sujet et

¹³ Nous ne prétendons pas à une maîtrise exhaustive de la pensée hégélienne au sujet de l'historicité. Nous baserons principalement notre interprétation sur l'excellente analyse faite par Marcuse (1972) à ce propos. Freitag nous indique que la dialectique du maître et de l'esclave constitue le modèle de son « étude conceptuelle » de la société et de l'histoire (Freitag : 1986b, 48). À notre avis, c'est chez Marcuse qu'il trouve le rapport fondamental des hommes à l'égard de leur propre historicité. Néanmoins, nous référerons à quelques reprises à l'interprétation de Hegel par Alexandre Kojève (2008) afin de mettre en évidence certaines thématiques traitées autant par Marcuse que par Freitag. Nous assignons une place secondaire à l'œuvre de Kojève puisqu'il aborde la pensée de Hegel quasi exclusivement en fonction de la dialectique du maître et de l'esclave de façon à expliciter le cheminement de la réalisation de l'Esprit en « traduisant » concrètement les étapes socio-historiques et leur emplacement dans la philosophie hégélienne de la reconnaissance. En revanche, Marcuse fonde son analyse de la postérité de la conception hégélienne de l'historicité – particulièrement chez Dilthey – sur le principe phare de l'« égalité à soi-même dans l'altérité ». C'est ce qui semble être repris sociologiquement par Freitag, et qu'il appliquera certes à la dimension de la reconnaissance, mais qui n'est pas manifeste chez Kojève.

¹⁴ Plus précisément, Marcuse définit la Vie comme le rapport d'une conscience de soi à l'objectivité qui l'entoure ; l'Esprit correspond à l'unité du monde médiatisant la conscience de soi et son extériorité. L'utilisation ultérieure de ces concepts renvoie à ces définitions.

l'objet dans un rapport de réciprocité (Marcuse : 1972, 24-25). C'est l'histoire de l'Esprit que de surmonter synthétiquement cette scission.

Freitag refuse le « point de vue ontologique de l'absolu » attaché à la philosophie hégélienne et auquel est suspendue l'exigence d'une réconciliation ultime entre le sujet et l'objet.¹⁵ Son abandon ne signifie pas pour autant, selon lui, que la « dialectique du réel » sous-tendant la conception hégélienne ainsi que sa synthèse dans l'« Esprit » sont invalidées. L'apport fondamental de la démarche hégélienne est, de l'avis de Freitag, « d'avoir situé dans le monde lui-même, dans un monde "unique", le développement de l'extériorité du "sujet", en mettant à jour le mode opératoire général de cette extériorisation : la *négation du donné* dans le développement réel de l'action humaine (ou sociale), consciente de soi » (Freitag : 1986b, 52). La dialectique du réel représente l'interaction expressive du sujet avec son milieu de sorte à correspondre au mode de constitution du monde par l'action, laquelle nie les déterminations de l'objet visé afin d'y imprimer la volonté du sujet. La prémisse à la base de toute l'ontologie hégélienne est l'exigence pour le sujet de se présenter dans le monde de manière à s'y inscrire par son agir, à donner aux objets la forme répondant à une intention. Dans le cadre de son opposition avec le monde, le sujet transforme continuellement celui-ci afin de le faire coïncider avec sa volonté. Kojève insiste sur le fait que Hegel formule une conception ontologique « d'après laquelle l'homme *est* ce qu'il *devient* » (Kojève : 2008, 40). L'homme doit transposer à l'extérieur, par la négation du donné, ce qui réside à l'intérieur de lui, pour atteindre l'effectivité.

Dans la rencontre d'autrui, l'immédiateté de la Vie est dépassée dans l'Esprit de manière à produire les médiations qui prédéfiniront le rapport humain au monde : le sujet n'arrive plus à l'effectivité exclusivement par le commerce avec la nature, mais à travers des rapports sociaux qui imposent des déterminations produites au cours de la négation du donné. Marcuse décrit ce mode du devenir comme le « devenir d'un être-devenu » (Marcuse : 1972, 25). Le sujet devient à partir de l'objectivation antérieure d'autres sujets. Dans le cadre de la socialité, le sujet hégélien n'est plus, à prime abord, ce qu'il

¹⁵ L'originalité de Freitag, comme le souligne Yves Bonny, est de détacher la dialectique du réel de ses attaches « métaphysiques » et « théologiques » que lui donne Hegel pour l'inscrire dans une « *ontologie ouverte sur la contingence* » ; la réalité sociale n'appartient ni au domaine du hasard du fait que le développement s'opère à partir d'une réalité déjà formée, ni à la nécessité car il n'est pas nécessaire qu'une formation sociale apparaisse en tel lieu et telle époque (Bonny : 2002, 31).

devient dans le cadre de la réalisation de son désir, mais est plutôt ce qu'il est devenu lors du procès social de mise en forme du monde. Le sujet atteint l'effectivité par l'accomplissement des déterminités de l'être-là de la société qui médiatisent son affirmation.

Tout comme chez Hegel, le rapport d'objectivation symboliquement médiatisé provient, de l'avis de Freitag, d'une formation progressive qui circonscrit les manifestations et les modes d'agir des sujets. Cette formation est engagée dans le procès vivant de la réalisation subjective qui en prolonge le développement en l'enrichissant : la réalisation subjective dans le monde prend pour point de départ la réalité telle qu'elle a été produite dans le cours de l'histoire afin de se présenter au regard d'autrui et de laisser des traces. Les développements historiques fondent l'être-dans-le-monde des êtres humains et composent sa socialité essentielle, laquelle est actualisée dans l'existence par des pratiques significativement médiatisées puis travaillées simultanément selon l'aspiration subjective à concilier le sentiment de soi avec le monde objectif. La dialectique du réel conduit par conséquent Freitag à attribuer à l'histoire une « valeur ontologique » (Freitag : 1986b, 67). Elle recouvre le domaine de la présentation des êtres humains dans le monde et leur travail sur les normes qui, en retour, organisent l'expérience vécue selon un rapport prédéfini au monde. En regard de cet échange continu entre l'actualisation de l'être-devenu et son enrichissement par les pratiques des êtres humains qui en reproduisent différemment les déterminations, la réalité sociétale est comprise par Freitag en termes de *genèse effective*. Le mouvement de l'histoire n'est rien d'autre que la formation progressive de la réalité sociétale au gré des objectivations subjectives qui modulent le monde, en même temps qu'elles délimitent la place que les êtres humains occupent en celui-ci.

Nous retrouvons, dans un article sur l'art postmoderne, une mise en relation de la dimension essentielle de la normativité et du domaine historique, dans laquelle Freitag avance l'idée que la normativité est produite par les êtres humains, par une liberté créatrice qui met leur subjectivité en forme, afin de demeurer à eux-mêmes : « Toute forme existe de par le procès contingent de sa genèse subjective, et la normativité est l'obligation que l'être contingent se donne réflexivement vis-à-vis de soi pour perdurer dans sa forme propre, en son identité, dans l'existence, et s'y déployer » (Freitag : 1996,

75). Les êtres humains s'attachent à eux-mêmes en s'objectivant, en se réalisant dans le monde de manière à mettre en place un univers humanisé pour y habiter conformément à leur propension particulière à percevoir le monde. Le contact avec le monde développe, chez les êtres humains, une affectivité particulière à son égard. Les êtres humains concrétisent cette intimité et la charge affective qui la traverse afin de persister à se rapporter à eux-mêmes, et ce dans des formes qui modulent les contours du commerce sensible qui enlace autant l'expressivité subjective que l'accession à cette demeure par laquelle seulement ils sont effectivement. L'objectivation des sujets enregistre et transmet pour ainsi dire leur tendance à se tourner vers le monde, ou encore à le valoriser. Le langage et la culture sont d'ailleurs interprétés par Freitag comme des « héritages » (Freitag : 1986b, 14), ou encore comme la « communion dans une tradition, le partage d'une expérience mise en commun pour être vécue et conservée, transmise et augmentée » (Freitag : 1986a, 225). À travers l'Esprit, l'humanisation du monde n'est pas seulement cet effort lié à la satisfaction du désir, mais plus encore la manifestation et la transmission d'un rapport sensible au monde témoignant de la valeur attachée à ce dernier et aux objets qui en constituent la texture.

Freitag reprend ainsi le point essentiel de la perspective hégélienne, soit ce que Marcuse a décrit comme le principe de l'« égalité à soi-même dans l'altérité » (Marcuse : 1972, 50). Celui-ci équivaut à l'accord avec soi-même au travers de ses différences, lesquelles sont investies subjectivement. Avec le dépassement de la Vie dans l'Esprit, les différentes consciences de soi, qui coexistent au sein d'une ordination collective spécifique, se reconnaissent dans une même substance qui les relie entre eux et au monde :

Maintenant, "le moyen terme (milieu commun) infini" qui permet à chaque étant de s'intégrer à l'unité de la conscience et de devenir effectivement réel n'est plus une conscience individuelle ni une pluralité de consciences individuelles mais la conscience *universelle*, laquelle est "négativité absolue" face à tous les étants dans lesquels les consciences de soi individuelles et leur Chose effective acquéraient subsistance et réalité effective (*Ibid.*, 308).

Tous les sujets déterminés et posés par l'« essence » accèdent à leur unité par la forme donnée à cette coexistence substantielle ; la réflexion dans la conscience commune

attribue aux sujets l'horizon de leurs existences. L'Esprit hégélien possède effectivement cette qualité d'attache des consciences de soi aux objets du monde en attribuant à ces derniers leurs significations spécifiques dans l'accomplissement des activités sociales et leurs relations aux autres objets. Les consciences de soi ne sont plus immédiatement en opposition avec la nature et autrui, mais appartiennent d'une manière particulière au monde selon une abstraction idéale qui fait que les sujets se reconnaissent dans leurs différences. C'est en ce sens que Mimica Cranaki note que l'Esprit est mémoire (Cranaki : 1972, IV). L'Esprit, qui est accompli dans une organisation spécifique du vivre-ensemble, assure la pérennité de l'expérience subjective du monde et l'intentionnalité, voire le sentiment de soi qui la traverse. Grâce à l'Esprit, les êtres humains perdurent dans la texture du monde qu'ils ont imprégnée de leur sensibilité et de leurs sentiments ; la différence entre l'extériorité et l'intériorité du sujet est dépassée par l'inscription de sa présentation dans un ordre idéal.

Cette pérennité de la conscience de soi dans le monde objectif correspond précisément à la définition hégélienne de l'historicité selon Marcuse, à savoir le « maintien même de la conscience de soi dans sa mobilité » (Marcuse : 1972, 332). Avec l'avènement de la médiation, le sujet ne s'estompe plus perpétuellement dans l'instantanéité de l'expérience vécue, mais se trouve conservé. L'Esprit maintient le sujet en lui permettant d'être ce qu'il a voulu être. Toute la conception de l'histoire présentée par Freitag est tissée autour de cette compréhension hégélienne de l'historicité. En effet, c'est sur la base de cette appréhension de l'historicité que Freitag théorise des modes de reproduction, à la différence de Marx, qui met de l'avant l'objectivation des consciences de soi au détriment du maintien de la conscience de soi dans l'Esprit et propose ainsi une théorisation des modes de production. Habiter le monde équivaut de la sorte, pour Freitag, à y vivre « continuellement » dans l'ininteruption de la genèse effective de la société :

Ce qui fonde alors ontologiquement l'"être historique", c'est la durée et la continuité temporelle effectives des figures à travers lesquelles l'activité humaine se déploie dans le monde, et la capacité qu'elle possède de se ressaisir comme totalité en les embrassant toutes réflexivement, que ce soit rétrospectivement ou projectivement. [...] [L]'être est mortel et pourtant vivant : il ne se déploie que dans le temps qu'il crée comme son espace propre et intérieur dans l'acte qu'est la vie,

par son existence. L'être *est* d'exister non pas "éternellement", mais continuellement (Freitag : 1986b, 67-68).

Ce n'est pas le monde qui accueille le sujet, mais plutôt ce dernier qui recueille la profondeur de son être, s'engage envers lui pour le porter et l'enrichir selon le rapport au monde qui y est objectivé et qui perpétue le sentiment de soi. La charge affective auparavant éprouvée dans le cours des interactions sociales est conservée par-delà les différents moments du mouvement vers les choses, et plus largement par-delà le procès global de transformation du monde. Le maintien de soi est en conséquence le principe ontologique fondant l'historicité et la présence au monde.

La dimension intégrative de l'historicité relevée dans la section précédente acquiert ainsi une portée insoupçonnée. Elle assure la mise en valeur du devenir constitutif de la société et de l'héritage que cette dernière représente. Le contrôle normatif des changements participe à cette dynamique de maintien de soi dans la mesure où l'expérience commune est préservée au-delà des transformations enrichissant le monde. Dans le procès de la reproduction élargie, les êtres humains travaillent les normes afin d'accorder leur appréhension d'eux-mêmes aux déterminations des rapports sociaux. Le travail d'enrichissement subjectif du monde doit toutefois s'inscrire dans la filiation du rapport au monde. L'intégration réflexive des changements garantit la perpétuation des formes qui concrétise l'affectivité inhérente au rapport au monde. Elle assure le maintien et le prolongement du devenir sociétal, et ce en amenant les sujets à se tenir dans les déterminations de leur être que constitue la réalité effective.

Le lien normatif étant traversé par la succession de générations qui héritent de cette expérience, l'opposition entre un monde objectif déjà constitué et la subjectivité se résout, chez Freitag, dans l'engagement subjectif vis-à-vis du monde objectif, ressenti comme héritage. Cet engagement envers le symbolisme s'engendre de la réflexion dans la structure d'ensemble. Freitag rapporte à cet effet la conception d'Hérodote, qui considérait que la différence entre l'homme et l'animal repose dans la narration historique, de sorte que les êtres humains « n'assument leur pérennité que par la mémoire qu'ils transmettent d'eux-mêmes » (Freitag : 2008, 292). Les êtres humains naissent dans un monde formé par leurs prédécesseurs et ils s'engagent envers lui à raison d'un

sentiment d'appartenance inspiré par la transmission de la genèse effective à laquelle ils s'identifient.

Chez Hegel, la dualité existentielle se résout par la récupération progressive des différents moments de la constitution historique de l'Esprit dans une conscience omnisciente qui résorbe la scission du sujet et du monde provoquée par le faire. Comme le remarque Marcuse :

Hegel ne cesse d'insister sur cette déchéance intimement liée au faire, "la chute de toutes choses ou leur être-pour-autrui" et il appelle l'objectalisation "faute" personnelle et insigne de la Vie. [...] Tout faire présuppose une réalité effective "étrangère" au sujet du faire et cette réalité doit être bouleversée et changée afin que la conscience de soi puisse se présenter et s'accomplir [sic]. Mais en fait cette réalité effective n'est en soi rien d'autre que "l'œuvre de la conscience de soi" ; c'est elle-même et sa Chose même qui sont en cause en elle. La conscience de soi *ne peut que méconnaître* cette dernière vérité, même si elle passe à l'acte [...]. La Vie comme conscience de soi est nécessairement faire, et ce faire prend par nécessité le monde comme un "être-là" autonome (*eigenständig*), un donné immédiat, "dont disparaît le fait qu'il provient de son *faire* [...]" (Marcuse : 1972, 305-306).

Le faire étant ontologiquement le moment premier de l'existence subjective dans le monde, il apparaît ainsi un écart entre les aliénations de la conscience de soi et son unification. L'oubli de l'humanisation des objets et de l'ordination subjective des structures sociales explique l'autonomie de la réalité effective à laquelle sont confrontés les êtres humains qui doivent en travailler la texture pour adapter constamment l'objectivité à leur sentiment d'eux-mêmes. Ainsi, Marcuse note que l'exposé de la *Phénoménologie* recèle deux concepts d'histoire : le développement réfléchi de la conscience de soi en opposition avec la nature dans son devenir, puis l'advenir de la totalité de l'Esprit qui « est en ce sens l'unité en advenir du devenir "immédiat et vivant" et du devenir "se réfléchissant en lui-même" » (*Ibid.*, 322). Cette double signification de l'histoire renvoie d'une part à l'expérience du monde propre à la conscience de soi et, d'autre part, à la transformation du monde dont la conscience a oublié l'origine humaine mais qui est recouverte progressivement. En effet, la solution hégélienne à cette dualité existentielle est que le devenir de la conscience de soi s'intègre et est dépassée dans le devenir total de l'Esprit à travers le « réfléchissement en soi-même » de manière à y découvrir son appartenance en tant que moment particulier. Marcuse insiste à plusieurs

reprises sur le fait que « [l]’histoire de l’Esprit n’est que l’extraénation déjà donnée avec l’agir lui-même ; l’objectalisation et donc l’aliénation de la vérité et de l’essentialité de la Vie et les tentatives incessantes pour leur dépassement (retour à la vérité et à l’essentialité) » (Marcuse : 1972, 305). L’advenir de l’Esprit est l’adjonction de ces deux moments, le devenir vivant de la conscience de soi dans son opposition au monde et l’unification de la conscience avec sa substance. La médiation ouvre la dimension de la « réintériorisation », qui permet le dépassement de la perte de soi dans le faire, de l’oubli de la production humaine du monde qui prend la forme d’une réalité autonome, de sorte que le sujet prend conscience rétrospectivement du cheminement du faire et de sa vérité. En bref, l’histoire de la conscience de soi est l’interaction répétée de l’aliénation du soi dans le faire et de la réintériorisation du soi dans l’essence.

Nous retrouvons ici l’intuition hégélienne selon laquelle l’esprit subjectif s’approprie progressivement le monde auparavant considéré comme étranger et achevé pour le saisir en tant que résultat de l’accomplissement du travail humain, bref, pour transformer la « substance en sujet » en reconnaissant que la société et l’histoire ne sont pas un « destin inquiétant », mais une réalité produite par les êtres humains en commun (Lukács : 1981, 254). Par la réintériorisation, la conscience de soi « désobjectalise » le monde afin d’en arriver à la vérité que le monde est son œuvre et son développement. Agnès Heller souligne non sans raison que la réintériorisation doit être comprise comme « recollection », laquelle « re-collects past stories, once coherent but now dispersed, and fits them again into an intelligible whole. In the recollective spectacle, it is the past that is being presented or re-presented » (Heller : 1993, 36). Dans le jeu répétitif de l’objectivation et de la désobjectalisation, les transformations du monde mues par le faire se trouvent par là réintégrées dans une conscience commune qui médiatise ses différents moments. La réintériorisation est par conséquent le caractère phénoménologique premier de l’Esprit considérant que le dépassement de l’aliénation, l’apparition du soi comme phénomène existentiel, se réalise selon la reconnaissance de ce qu’il a été et de ce qu’il est devenu.¹⁶

¹⁶ Comme le souligne Kojève, la « Phénoménologie est une description phénoménologique (au sens husserlien du mot) ; son "objet", c’est l’homme en tant que "phénomène existentiel" ; l’homme tel qu’il apparaît à lui-même dans son existence et par elle » (Kojève : 2008, 38). Le dépassement progressif de la scission du sujet et de l’objet dans le Savoir Absolu constituant la trame de fond de la description

Cependant, en considérant la philosophie hégélienne comme mode d'être de la société, Freitag coupe la réintériorisation de l'horizon de l'Absolu et en arrive à suggérer que la pratique historique est simultanément aliénation et retour à soi des objectivations. En ce sens, la réintériorisation sera à prime abord rabattue sur la dimension intégrative de l'historicité. En même temps que la réalité effective se transforme, il y a recherche du sens de ce qu'est la société afin de réguler le maintien de son rapport au monde. La réintériorisation sera également ramenée à la modulation des formes de la réflexivité. Freitag discerne chez Hegel non seulement une dialectique du réel, mais aussi une dialectique du discours qui lui est corrélative (Freitag : 1986b, 52). Kojève, auquel se réfère explicitement Freitag à cet égard, souligne que l'existence humaine est, pour Hegel, une existence parlante : « l'Homme n'est pas seulement matériel, constructeur et architecte de l'édifice historique. Il est aussi celui *pour* qui cet édifice est construit : il y vit, il le *voit* et le *comprend*, il le *décrit* et le *critique* » (Kojève : 2008, 162). Les êtres humains sont, chez Hegel, d'abord conscients d'eux-mêmes dans leur opposition au monde, puis finalement conscients d'eux-mêmes dans le monde. À l'histoire réelle se superpose l'histoire idéale par l'entremise de laquelle les êtres humains se contemplent réflexivement en jugeant le monde objectif investi par la conscience et qui se « réifie » dans ce que Freitag conceptualise comme reproduction simple. Autrement dit, Freitag y voit la source du sens en tant que présentation et constitution de la société à la vue de tous : par la recherche du sens, les êtres humains posent en extériorité la motivation essentielle qui est mobilisée dans l'accomplissement de la reproduction et rendent public le sentiment d'appartenance qui les lie entre eux et avec le monde. Le refus, par Freitag, d'une réalisation définitive du sujet historique n'empêche pas la possibilité pour les êtres humains de comprendre leur genèse, la formation et la structuration de leurs pratiques ainsi que le sens que leurs prédécesseurs leur ont conféré :

Enclose dans la finitude comme la raison subjective, l'histoire cependant ne perd pas en sa contingence toute rationalité immanente puisqu'elle reste le mouvement

hégélienne, la réappropriation consciente par les sujets de leur historicité représente l'horizon ultime de cette apparition à soi-même. À partir de la critique par Marx de la réintériorisation hégélienne comme résorption de l'objectivité dans une conscience plénière (Marx : 1996, 157-185), nous pouvons en ce sens considérer la réintériorisation en terme de primat phénoménologique sur l'objectivation des sujets. En effet, Hegel juge que le savoir idéal est suffisant pour réaliser effectivement la connaissance qu'il contient, tandis que la réalisation objective engendre une séparation du sujet avec soi-même.

de l'accomplissement du sujet (fini) dans le monde (indéfini) et que le sujet peut toujours ressaisir en soi tous les moments de sa propre ontogenèse, fussent-ils contingents. L'historicité [...] possède donc toujours, même en sa contingence, un sens immanent, une valeur de totalisation, que l'on peut ressaisir rétrospectivement comme un procès de rationalisation si l'on entend par là seulement la réalisation de cette transparence en laquelle la conscience par l'action et la réflexion prend possession de soi et du monde [...] (Freitag : 1986b, 69).

L'effectivité générique des développements du rapport humain au monde confère aux traces et aux empreintes normatives une intelligibilité permettant une lecture rétrospective des intentions subjectives ayant présidé à l'objectivation de la structure sociétale. Freitag traduira cette propension en termes de « moment esthétique »¹⁷ et c'est sur ce terrain qu'il situe le jeu de la réintériorisation par lequel les êtres humains identifient le développement historique antérieur comme leur propre développement dans le cadre d'une identité sociétale et qui fait du monde objectif leur patrimoine.

Freitag soutient que la réflexivité esthétique prend pour objet la « projection idéologique » de la valeur et de la signification dans les objets qui pourvoient à la reproduction sociétale. Elle détache l'objet visé par la pratique de son inscription fonctionnelle dans le procès de reproduction de manière à interroger le sens qui le structure et le mobilise :

¹⁷ Jean-François Filion note pertinemment que Freitag étend la réflexivité esthétique à l'ensemble des pratiques en ce que l'exécution du geste entreprend un « retour critique » sur le sens de l'action et se manifeste subjectivement en tant que « style » (Filion : 2006, 195) (sinon la pratique se retournerait en simple reproduction automatique de façon à se figer). Or, la théorisation du moment esthétique par Freitag est frappée d'ambiguïté, principalement en raison de ce que, dans le premier volume de *Dialectique et Société*, il concentre son analyse sur le sens en tant que moment du rapport d'objectivation. Le problème consiste à associer le sens à la synthèse subjective inhérente au rapport d'objectivation. Freitag remarque dans sa postface à l'ouvrage de Filion qui lui est dédié qu'il a confondu le sens avec la conscience de soi alors que le sens correspond en réalité à l'unité des synthèses objective et subjective (Freitag : 2006, 302-305). C'est cette confusion qui amenait Lalonde à critiquer Freitag à l'effet qu'« il est manifeste que la fonction de sens est davantage la récapitulation d'une dialectique qui a produit un rapport donné au monde qu'un a priori de ce rapport même » (Lalonde : 1987, 183). Le lien entre le sens et l'esthétique n'en est pas pour autant compromis comme le laisse croire Lalonde dans sa recension du premier volume de *Dialectique et Société*. Dans le second volume, Freitag intégrera la réflexivité esthétique dans le procès de reproduction sociétale. Notre hypothèse à ce sujet est que Freitag voit l'esthétique comme une activité de production de la société « en tant que telle », en ce sens que la réflexivité esthétique prend la normativité comme objet d'action de sorte à « témoigner » de la présence humaine dans le monde à travers l'« œuvre », à rendre disponible un point extérieur à partir duquel les êtres humains pourront réfléchir leur identité et la publiciser, en même temps que moduler les transformations contextuelles de la normativité. Dans les pages qui suivent, nous mettrons l'accent sur les domaines de la pratique sociale qui consistent en une *objectivation de la discoursivité* (Freitag : 1986a, 215), comme le développement de la littérature auquel nous référerons principalement et qui est le terrain de la contemplation et de l'expression du sens de la genèse effective.

La dimension "*esthétique*" de l'activité réside alors justement dans le mouvement de *retour critique* qui part de l'identité sociale non problématique de l'objet (sa position déterminée dans le procès de reproduction) et qui, en modulant le geste autour de l'axe imposé par sa fonction sociale signifiée, s'efforce de capter à travers ses propres variations la présence réelle du sujet agissant dans l'objet, son autonomie et sa créativité propres (Freitag : 1986b, 99).

Le sujet entreprend, dans le contexte de l'action, le « dévoilement pratique » du mouvement vers les choses qui est socialement mis en œuvre de manière à en manifester la forme à travers un apport objectif que Freitag comprend comme « style ». Le faire, qui se retourne alors sur lui-même, se « dé-réfie » en se réappropriant la valeur qui lui est conféré en tant que produit du travail des êtres humains sur le monde. Au cours de l'objectivation critique de la forme de l'action, la capacité créative du sujet se dégage de la médiation reproduisant la pratique sociale pour s'apparaître pour ce qu'elle est, soit comme « historicité, comme réalisation et accomplissement intentionnels de soi dans le monde » (*Ibid.*, 99). La critique esthétique atteint ainsi l'autonomie créative au ras des formes orchestrant la vie collective ; elle représente une « prise de conscience » de l'intentionnalité subjective au fondement de l'effectuation de l'action (*Ibid.*, 278-279).

Le moment esthétique correspond à l'objectivation consciente de la genèse de la structure de la pratique autant que de la société, en explorant l'épaisseur du sens :

L'axe du sens est un axe vertical, une dimension "en profondeur" qui, par-devers toute discrimination opératoire "horizontale", toute spécification significative "plane", renvoie au développement dans le monde de la capacité opératoire et de la différenciation fonctionnelle conçues dans leur *inachèvement*, c'est-à-dire comme "action". Il peut donc être compris comme la "chaîne" des métaphores qui attachent l'objectivité décrite, déployée et inscrite sur un plan, aux objectivités plus denses et plus indistinctes des niveaux inférieurs d'une part, et à celles qui appartenaient à des moments historiques antérieurs du même niveau opératoire d'autre part (de ce deuxième cas, le sens naît d'un "retour" sur le développement du langage, qui à chaque moment rend actuelle la filiation, et tente de signifier la différence de signification, sa "mouvance") (*Ibid.*, 217).

La posture esthétique retrace, par la lecture des empreintes laissées à mesure de l'enrichissement du monde, la volonté subjective qui s'est émancipée de la signification fonctionnelle afin de s'affirmer, de prendre en charge sa propre pratique et d'y inférer de

manière créative une tournure expressive particulière. Elle décèle ainsi le lien entre les différents moments participant à la réalisation de la réalité effective et qui la meuvent.

En fait, la critique esthétique comporte deux niveaux au plan de la reproduction sociale. Tout d'abord, en tant que la dimension expressive¹⁸ appartient à toutes les pratiques sociales, l'appréhension esthétique de ces dernières recoupe la réversibilité opératoire en parcourant les multiples mouvements au sein de l'accomplissement pratique. Le style constitue en ce sens une adaptation subjective de la gestuelle ou des attitudes envers l'objet. La pratique historique trouve donc dans le moment esthétique l'orientation fondamentale qui motive la restructuration des pratiques sociales intégrées au procès de reproduction de la société. À un second plan, la critique esthétique a pour objet le développement historique, soit les différences stylistiques dans lesquelles la société s'est présentée dans le monde. Le moment esthétique révèle ainsi les strates de la genèse effective pour signifier le sens embrassant le cheminement des transformations de la pratique sociale :

Mais cette logique d'ensemble joue aussi à un niveau plus abstrait et plus général, qui est celui de la reprise réflexive du sens, qui s'opère souvent après coup, *mais en vue de la continuation pratique et de l'orientation programmatique de la vie collective à travers son intégration cognitive, normative et expressive*. Cette reprise en charge réflexive produit alors des synthèses idéologiques qui possèdent en même temps un caractère critique et correctif vis-à-vis du passé et un caractère projectif ou utopique vis-à-vis l'avenir [...] (Freitag : 1994a, 97 ; nous soulignons).

En effet, le regard porté sur le développement des pratiques participant à la reproduction sociale perçoit le déploiement de la capacité créative des sujets comme « identique à soi-même »¹⁹ :

¹⁸ Cette association de la dimension expressive au moment esthétique se justifie du fait que, jusqu'à la Renaissance, « l'appartenance de l'homme au monde objet de sa "connaissance", ainsi que son désir subjectif d'union avec ce monde objectif, se manifestaient encore immédiatement dans l'appréhension "expressive", c'est-à-dire esthétique de celui-ci » (Freitag : 1989a, 73). La modernité scindera la dimension expressive en deux domaines distincts, soit l'éthique et l'esthétique (Freitag : 1986b, 95) : l'éthique monopolisera la signification attachée au rapport à autrui et au monde tandis que l'esthétique sera réservée à l'expressivité du sujet qui fera « voir son voir » (ou son dire), bref l'appréciation de sa propre expérience sensible.

¹⁹ Cette position de Freitag s'inspire de la conception hégélienne du temps qui y voit la systématisation de la conscience de soi unifiant ses différences historiques : « [I]e temps est essentiellement l'ipséité se maintenant constamment comme soi et se mouvant dans ces différences. Il n'est que comme passé, présent et avenir, mais de telle façon qu'il ne disparaît pas dans aucune de ces différences mais les supprime et les

Pour reprendre une nouvelle fois l'expression de J. Derrida, l'objectivation esthétique ne porte que sur les "différences" significatives qui ont été accomplies par la "différance" des pratiques vis-à-vis d'elles-mêmes dans le procès de transformation de la société, et dans laquelle s'exprime le maintien de l'identité à travers le changement, de telle façon que ce changement n'est pas pure migration ou égarement (Freitag : 1986b, 100).

L'introspection qu'effectue la réflexivité esthétique prend pour objet le travail sur les normes que la société a opérées dans le procès d'affirmation de son rapport au monde. Le moment esthétique fait apparaître objectivement l'intention qui, ultimement, motive les pratiques sociales. C'est en regard de ces deux orientations du moment esthétique que Freitag le définit comme « toute forme d'objectivation sensible de l'identité, ou encore, toute objectivation de la réflexivité engagée dans la "présentation de soi" et la "représentation du monde" » (Freitag : 2003, 356 note 14).

Le caractère objectif du retour critique que met en œuvre le moment esthétique n'est pas à négliger dans le contexte du maintien de la société. La « reproduction » de la forme de l'action que la réalisation esthétique accomplit rend public la pratique historique particulière de la société. À propos de cet « enracinement pratique », Freitag spécifie qu'« elle est la condition par laquelle l'"ouvrage" s'inscrit dans la société de telle manière [sic] qu'en lui ou à travers lui, c'est la société qui réfléchit son identité et sa cohésion ou sa cohérence effectives » (Freitag : 1986b, 101). L'« exégète » manifeste aux yeux de tous le sens immanent à leur vivre-ensemble tel qu'il s'est construit dans l'histoire, en synthétisant sa diversité pratique et historique intrinsèque.

La réintérieurisation hégélienne vient donc occuper, chez Freitag, la fonction réflexive du dépassement de la dualité existentielle où le sujet s'approprie les médiations données. Mais plus encore, au-delà de cet échange vivant avec l'objectivité du monde, elle se voit conférer le rôle formateur de constitution et de représentation de la société. Par l'introspection qui fait émerger à la conscience l'historicité de la société, le sujet s'identifie au procès global de la reproduction sociale en ce qu'il reconnaît son appartenance expressive à celui-ci autant qu'à l'effectivité de sa genèse. En rejetant

dépasse dans son unité, se maintient et advient en elles comme soi un et universel. [...] Du fait de cette temporalité, le temps devient "expression" de sa libre égalité à soi-même : il se présente "dans une succession" sans que les figures se suivant dans le temps de sa réalité effective altèrent l'unité et la stabilité de son Soi » (Marcuse : 1972, 310-311).

l'absolu hégélien, Freitag propose que toutes les sociétés assument subjectivement leur constitution selon un style particulier. La recherche esthétique du sens fonde la conscience que les êtres humains ont d'eux-mêmes et oriente ainsi le contrôle significatif des changements de façon à maintenir la société. Le maintien de soi a précisément été identifié comme le principe de l'historicité, lequel projette une lumière nouvelle sur ses dimensions constitutives. La pratique historique est engagée dans un procès générique qui respecte le devenir qui la conditionne, en ce que les êtres humains se sont liés à eux-mêmes, de manière à perpétuer la charge affective tissant le commerce humain avec le monde. C'est justement le rapport sensible au monde, avec la volonté qu'il exprime, que le moment esthétique soustrait du plan fonctionnel de la vie collective afin d'attacher significativement les membres de la communauté à sa pérennité. Il s'agit donc désormais de nous interroger sur les formes que prend historiquement cette recherche du sens, principalement en regard des formes de la réflexivité que nous avons aperçues précédemment. Bref, comment se présente et se constitue la société de sorte à engager significativement les êtres humains dans le maintien du déploiement de la société?

1.4 La réification de la réflexion et l'unité de la société

La théorie du symbolique élaborée par Freitag conjugue le point de vue de la totalité et celui de la subjectivité. Sa conception de l'être historique les concilie dans l'impératif de continuité. Les êtres humains n'existent qu'en se liant à eux-mêmes au travers des formes qu'ils ont objectivées. Cependant, le sujet n'est pas immédiatement attaché au monde et à ses formes à la naissance ; il y a ainsi une « précarité existentielle » et un « arbitraire » du symbolique, du fait que celui-ci doit se soumettre les sujets afin qu'ils s'engagent envers les médiations (Freitag : 1986a, 223). Le symbolique n'a d'existence effective que pour autant que les êtres humains le relayent dans leurs pratiques sociales et qu'ils l'entretiennent.

En raison de cette hétéronomie, le symbolique doit être soutenu par un ordre significatif qui le transcende afin de mobiliser les sujets envers ses déterminations :

En tant qu'il est le mode de constitution d'un monde unifié et stable, d'une identité collective par la médiation de laquelle toutes les identités particulières parviennent à se reconnaître pour former un espace réel d'intersubjectivité, et enfin d'un ordre social fondé sur sa propre capacité de reproduction, le symbolisme doit donc

trouver hors de soi son fondement, ou encore, la "force" qu'il lui faut. Il doit trouver hors de soi la consistance ontologique et la valeur normative qui lui permettent de transcender toutes les objectivations particulières pour leur imposer son ordre propre, et d'assurer la prééminence de cet ordre *sui generis* (Freitag : 1986a, 225).

Freitag spécifie à cet effet que « le problème de l'unité de la société est une donnée de la conscience sociale » (Freitag : 1986b, 27). Le symbolique nécessite que les membres de la communauté reconnaissent l'« unité *a priori* de la société », de manière qu'il signifie le monde à leurs yeux et les oriente dans leurs activités. La conscience de l'unité normative de la société amène les sujets à réaliser pratiquement le symbolique, et ce au travers du sentiment subjectif d'appartenance au monde. La nature de ce sentiment est définie par Freitag comme la référence commune à une « intersubjectivité non empirique » (Freitag : 1986a, 225), qui embrasse tous les sujets et les insère dans l'unité de la société. Il évoquera ainsi « la société en tant que totalité concrète, c'est-à-dire non seulement particulière ou *sui generis*, mais toujours aussi d'abord *singulière* en la conscience qu'elle a d'elle-même, en son *identité* » (Freitag : 1986b, 30). Le mode d'être normatif de la société est reconnu subjectivement par le détour de la « conscience-de-soi-de-la-société », laquelle est le lieu du sens.

Freitag en retrouve le modèle dans la pensée d'Émile Durkheim et dans sa notion de « conscience collective » (*Ibid.*, 402 note 25). Durkheim définit celle-ci comme « [l]'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société [formant] un système déterminé qui a sa vie propre » (Durkheim : 1967, 46). La conscience collective est par conséquent une réalité distincte des consciences particulières, bien qu'elle ne se réalise qu'au travers de pratiques particulières.²⁰ Durkheim voit dans cette conscience collective le socle d'une cohésion sociale qui prend la forme d'une « solidarité mécanique » assurant la conformité de toutes les pratiques sociales à un ordre commun : « Dans ces conditions, en effet, non seulement

²⁰ La filiation durkheimienne de la pensée de Freitag mériterait une étude qui déborde le cadre de la nôtre. Nous retrouvons en effet dans l'œuvre de Durkheim les premiers énoncés théoriques concernant l'appréhension de l'objectivité des médiations par Freitag et de son intégration dans une phénoménologie dialectique, notamment dans sa célèbre étude sur *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1960) et les différentes communications qui en ont découlé ; en ce qui concerne ces dernières, voir « Nature et fonction du sacré » et « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine » dans le second volume de ses *Textes* (1975).

tous les membres du groupe sont individuellement attirés les uns vers les autres parce qu'ils se ressemblent, mais ils sont attachés aussi à ce qui est la condition d'existence de ce type collectif, c'est-à-dire à la société qu'ils forment par leur réunion » (Durkheim : 1967, 73). La conscience collective mobilise les êtres humains envers la société, ses fins et son maintien par l'attachement aux conditions d'existence que constitue la société. Freitag juge parallèlement que dans l'unité de la société se trouvent fondés les rapports que les sujets entretiennent avec eux-mêmes, autrui et le monde. Mais plus encore, il retiendra la fixation de la conscience collective dans une « représentation transcendantale ». Durkheim expliquait notamment la religion par le besoin pour une société de s'assurer de son identité par une réification des forces objectives qui l'orientent. Freitag adopte cette position en soutenant que la conscience sociétale représente le mode d'auto-compréhension de l'existence normative de la société :

[C]e domaine ontologique ["l'existence réelle de la société en extériorité aux individus"] qui consiste dans la cohésion propre à la société, à chaque société particulière : toutes les sociétés, comme je l'ai dit, l'ont fait en se donnant une représentation unifiante d'elles-mêmes à travers des "récits" à valeur en même temps identitaire et normative et dont les formes, on le sait, ont significativement varié à travers l'histoire (Freitag : 2008, 305).

C'est de l'univers sociétal déjà objectivé que les êtres humains prennent conscience en le rendant intelligible par l'entremise de représentations symboliques. L'unité de la société advient comme conscience collective à partir de sa concrétisation, à partir d'une « réification transcendantale »²¹. La « transcendantalité » correspond en ce sens au mode de constitution de la société en tant qu'elle est la médiation qui la fait apparaître.

Cette réification transcendantale, constituant une représentation de l'ordre normatif suivant Durkheim, lie les êtres humains au symbolique en générant une « dette de sens », expression que Freitag reprend de Gauchet. Cependant, Freitag récupère ce

²¹ La référence que Freitag fait au « transcendantal » n'est pas exempte d'ambiguïté. Il souligne à quelques reprises qu'il utilise le concept de « transcendantalité » afin de signifier une « condition de constitution *a priori* » de la société (Freitag : 1989b, 21 note 4), ou un « mode réel objectif de constitution de la totalité sociétale » (Freitag : 1994a, 31 note 40). C'est à cette compréhension que nous limiterons notre exposé. Néanmoins, Freitag finit par associer le transcendantal à la transcendance. La confusion se produit lorsqu'il évoque le « caractère transcendantal » de la société : plutôt qu'à un mode de constitution de la société, il renvoie à la consistance propre à la société qu'il conceptualise en termes d'« objectivité de la médiation » et qui constitue un au-delà de la pratique et de la pensée humaine. Nous reviendrons à la fin du troisième chapitre sur cette équivoque.

concept en le détachant de l'argumentation de Gauchet concernant l'apparition de la religion et la perspective « continuiste » qu'elle suppose du passage du mythe à l'État.²² Freitag retiendra de Gauchet les notions d'altérité et d'extériorité, lesquelles expriment la projection au dehors du principe de l'unité de la société. Gauchet explique, à l'instar de Durkheim, que la « nécessité originaire qui contraint la société à se référer à son dehors, c'est la nécessité de se rendre intelligible et reconnaissable comme société pour les individus qui la composent » (Gauchet : 2005, 72). La socialité est étayée sur un « savoir » sur l'être social reposant sur des repères symboliques, qui permet la reconnaissance de l'appartenance à la société et des règles qui la définissent : « Le lien social est quelque part tissé d'un très obscur savoir d'être-en-société de la part des individus et de ce que cela veut dire. Et la forme originaire de ce lien de savoir, c'est la reconnaissance d'une dette » (*Ibid*, 74). C'est ce savoir et cette liaison que reprendra Freitag à son compte en ce qu'ils intègrent les sujets dans l'épaisseur socio-historique.

Freitag rapporte effectivement cette dette au procès de développement historique sur lequel repose la réalité sociétale. Il parlera de la dette de sens comme étant en premier lieu une « dette d'essence » (Freitag : 1986a, 226). L'une des idées prédominantes de la conceptualisation de Gauchet est l'attribution de la production du monde à d'autres. En parlant d'une dette d'essence, Freitag tient ainsi à spécifier que les êtres humains admettent leur dépendance à l'égard d'un ordre d'ensemble qui provient d'actions antérieures desquelles ils tirent, dans l'accomplissement de leurs pratiques, leur signification et leur sens. L'objet de cette dette est l'ensemble de l'expérience commune mise en forme – et à prime abord le langage lui-même – qui la fait parvenir à l'existence

²² Dans son interrogation au sujet des racines de l'État, Gauchet avait proposé que la religion a été instituée afin de conjurer une séparation qui traverse d'emblée toute société, soit la division politique. La religion primitive exprime cette scission en même temps que sa neutralisation puisqu'elle dépossède tous les hommes du pouvoir – entendu comme « la référence qui garantit aux hommes que leur société est effectivement leur, qu'ils sont capables d'en décider et libres d'en disposer » (Gauchet : 2005, 72) – de façon à assujettir chacun à l'Autre originaire ; aucun homme ne peut se présenter comme l'Autre au reste des hommes. Les sociétés primitives se distancient radicalement de leur fondement en se dépossédant de son sens : la société a choisi l'« aliénation » plutôt que la « servitude », la division radicale entre soi et ses raisons d'être. Par dette de sens, Gauchet entend donc « ce que durant des millénaires les hommes ont reconnu devoir aux dieux, ce que les sociétés ont à peu près toujours cru devoir aux opérations des autres, aux décrets de l'au-delà ou aux volontés de l'invisible » (*Ibid.*, 46). Pour Freitag, le pouvoir est impossible dans le cadre de la reproduction culturelle-symbolique du fait de l'adéquation entre la signification et la pratique ; l'intériorisation commune des repères significatifs est le contraire d'une situation de pouvoir et de clivage, correspondant à l'originalité de la reproduction politico-institutionnelle. C'est le point de vue de la médiation qui est absent du regard de Gauchet.

et la signifie. Freitag estime ainsi, par le détour de la conscience réifiée que la société a d'elle-même et la dette qu'elle a contractée envers elle, que

[I]a société découvre que sa réalité empirique n'est que le "moment actuel" d'une anthropogenèse inachevée, moment où le passé, depuis l'origine de la vie, s'articule à l'avenir, jusqu'à la plénitude de l'être comme conscience de soi, et où notre responsabilité comme "héritiers" ou cohéritiers de la vie et comme légataires de la culture épouse notre vocation créatrice : en même temps "gardiens de l'être" et architectes d'un monde humanisé qui est la maison de l'être (Freitag : 1986b, 37).²³

La dualité existentielle est surmontée par la reconnaissance d'une référence significative qui transcendent tous les êtres humains dans leurs particularités pour les loger à l'intérieur d'elle en tant que le sens est l'« *a priori* d'une expérience partagée » (*Ibid.*, 340). Les êtres humains se sentent liés à la genèse socio-historique et responsables de cet ordre normatif de façon à s'y soumettre et à s'engager envers lui par l'entremise de la conscience de l'appartenance à la société dérivant de la dette d'essence.

Cet engagement n'intervient pas aléatoirement. La reconnaissance de l'unité de la société informe les sujets quant au sens même de la présence au monde. Elle n'oriente pas seulement la posture existentielle du sujet dans le monde, mais également le rapport qu'entretient la société vis-à-vis d'elle-même dans le temps et l'histoire (*Ibid.*, 40). La réification transcendantale équivaut, en dernière instance, à une mise en scène du sens de l'objectivité de l'ordre normatif qui narre le procès de développement sociétal et indique la position du sujet dans la société et son histoire, voire expose aux êtres humains les conditions destinales présidant à leur insertion dans l'expérience commune. Freitag estime en effet que l'histoire est inscrite dans l'« historialité » immanente à la société. Celle-ci a prise diverses formes, mais toutes mettent en évidence l'itinéraire du monde en assoyant les axes de sa procession :

cette "historialité" peut être comprise de plusieurs façons. La première qui vient à l'esprit est celle-là même qu'ont pratiquée toutes les sociétés traditionnelles pour se repérer elles-mêmes à travers le temps et en quelque sorte s'attacher à lui en

²³ Freitag revient sur ce dualisme de l'être historique en relatant qu'elle comporte autant une dimension de liberté que de destin (Freitag : 1986b, 307-308). Il avance par conséquent que, lors de l'entrée d'un sujet dans le monde, il doit nécessairement composer avec les choix existentiels de ses prédécesseurs, mais que la question du sens est toujours ouverte. Ce sont ces dimensions destinale et d'autonomie qui travaillent le mode d'être historique mis de l'avant par Freitag comme nous l'avons constaté auparavant.

l'attachant à soi (ou encore : pour éviter de se dissoudre elles-mêmes dans le temps, dans l'acte même, innombrable et un, de la réflexivité où elles ne cessent de produire le temps). Elles se sont ainsi conçues tantôt (par la médiation du mythe) comme essentiellement immuables, et tantôt comme ayant au contraire suivi un cheminement intelligible, dont il appartenait alors à l'historiographie de retracer à travers les événements, les actes et les intentions, les péripéties tant objectives que subjectives. Une autre manière fut d'assumer cette historicité en en attribuant la raison ou la responsabilité à une providence extérieure et transcendante (Freitag : 1986b, 46-47).

La représentation d'un ordre transcendantal rappelle l'articulation de la genèse et son ouverture actuelle. Pour reprendre les termes de Paul Ricoeur, par le discours narratif « notre historicité fondamentale est *portée au langage* » (Ricoeur : 1980, 50). La réification transcendantale expose la manière dont est assumée subjectivement la pratique historique et la transformation du monde.

La réification transcendantale n'éclaire pas seulement la genèse de la société, elle est aussi agissante. Elle délimite le champ du possible (et de l'impossible) qui oriente les sujets dans l'accomplissement des pratiques sociales. La « transcendantalisation » du mode d'être normatif de la société, relayée dans des récits, indique les alternatives propres à la présence au monde, de sorte qu'en manifestant son ordre et ses paramètres existentiels elle éclaire les raisons et les dispositions de l'expérience commune. La trame discursive fondant la réification transcendantale compose une unité compréhensive qui délivre des grilles interprétatives pour lire l'expérience vécue. Les récits possèdent ainsi une fonction cognitive en faisant apparaître le réel de manière significative.

Or, la mise en scène de l'unité sociétale passe par une « fondation », le dévoilement d'un pivot référentiel qui est nécessaire à tout établissement représentatif de l'ordre normatif et à sa légitimité (Freitag : 2008, 322). Cette fondation se découvre rétrospectivement à travers la critique esthétique :

[T]outes [les] sociétés [...] repos[en]t dans leurs constitution identitaire sur l'interprétation qu'elles font de leur propre tradition, c'est-à-dire sur leur capacité à la prolonger ou même à s'en créer une. Il n'y a pas de communalité sans enracinement dans une durée *propre* [...] [T]oute durée collective, à caractère identitaire, est toujours en même temps [réelle et imaginaire], elle comporte toujours un aspect "historique" et un aspect "mythique" puisque toute "histoire" qui recueille divers enchaînements d'évènements dans une synthèse narrative doit

placer un moment fondateur substantiel au début de sa narration particulière.
(Freitag : 2008, 360)

La matrice développementale, qui s'ancre dans un moment fondateur comme point fixe de la mémoire sociétale, est transfigurée dans la réification de la réflexion de manière à constituer le « centre herméneutique », la pierre angulaire des interprétations du monde et des expériences sociales.

Dans le cadre des sociétés mythiques, l'enracinement passe par une Origine primordiale. La narration mythique articule une conscience collective qui se conçoit comme immuable, redevable d'un ordre donné. Les êtres humains sont responsables de maintenir sa plénitude sans en dévier, étant donné la dette aux Ancêtres : « On pourrait dire que le moment d'institutionnalisation que comporte le mythe est vu à l'envers : c'est l'ancêtre mythique qui a institué une fois pour toutes au temps primordial la réalité sociale et son sens. Dès lors, celle-ci ne peut plus être l'objet que d'une activité d'interprétation ; elle échappe par définition à toute entreprise actuelle de transformation » (Freitag : 1986b, 231). Le récit immanent aux sociétés culturelles-symboliques – tout comme ceux qui le suivront – exprime ultimement le rapport que les êtres humains entretiennent avec la médiation : « Le mythe exprime une vérité unique qui est celle du rapport de l'homme au monde dans son action pratique, actuelle et concrète, et cette vérité, parce qu'elle est singulière et fragile, doit s'affirmer à elle-même comme étant immuable, comme celle d'une identité inaltérée depuis son origine » (*Ibid.*, 128). Ce rapport au monde est défini par l'absence de dualisme entre la « structure significative du mythe » et la « structure significative de l'action » (*Ibid.*, 227) amenant la société à être aveugle à la réversibilité structurelle. Cette condition apparaît comme un détachement absolu du moment de la détermination normative dans un ordre ontologique séparé. La présence au monde est ainsi narrativement énoncée de telle sorte que les êtres humains ne peuvent assumer explicitement leur pratique historique. Le mythe symbolise la conception par laquelle les êtres humains se conçoivent, eux et le monde, de façon à orienter normativement leurs conduites selon la primordialité de la création du monde.

En effet, la conscience de l'unité de la société et sa compréhension narrative induisent la posture réflexive et son exercice. La mouvance de la signification est réfléchie dans le mythe afin de s'assurer de sa justesse vis-à-vis son sens originellement

établi. La lisibilité de l'expérience prodiguée par les grilles d'interprétation mythique a pour caractéristique première d'indiquer de manière rigide les attentes à l'égard d'autrui que l'interprétation doit restituer. Ainsi, et c'est le trait fondamental de l'historicité mythique, les sujets sont fermés à l'évènement, à son surgissement. L'institutionnalisation suppose, tel que constaté précédemment, une séparation des dimensions opératoire et expressive de l'action. En explicitant les conditions sociales de production de la norme, le pouvoir ouvre la conscience à l'évènement, et donc à l'intelligibilité du développement historique du rapport d'objectivation. La mise en perspective de la structure sociétale et de ses développements, insondable pour la position culturelle-symbolique collée sur le monde et son sens, se découvre réflexivement.

Freitag distingue deux acceptions du « sens » : « le sens comme essence de la chose, et le sens comme détermination du mouvement de l'action par lequel elle se reproduit en accomplissant son "devoir-être" qui n'est rien d'autre à ce niveau qu'une forme déterminée d'appropriation de la chose » (Freitag : 1986a, 210). Le mythe détermine le mouvement de l'action en fixant l'essence de la chose dans l'immutabilité de l'unité objective du monde. Dès lors, Freitag considère que sa

temporalité n'était pas encore historique, elle restait "psychologique". Tant qu'elle ne se réfère qu'à un système opératoire donné, la dialectique fonctionnelle de l'objectivation reste en effet statique, ou stationnaire, en son horizon ontologique. Elle ne se montre si l'on peut dire que de face, ou qu'en sa surface, et non dans son mouvement intérieur et son développement. Elle ne possède alors aussi qu'un sens épistémologique, et non pas encore ontologique (*Ibid.*, 221).

Dans le mode de reproduction politico-institutionnelle, la réversibilité réservée jusqu'ici à la phénoménalité temporelle se déploie dans le champ structurel de la normativité régissant les divers moments de la reproduction sociétale. L'essence de la chose n'est plus immuable, mais fondamentalement historique en tant que produit de l'activité humaine. Freitag affirme que « c'est réellement dans la reconnaissance ontologique de l'activité du sujet que l'être se trouve lié au temps » (Freitag : 1986b, 360 note 2). La conscience collective ne s'appréhende plus dans l'immutabilité des actes primordiaux, mais plutôt dans son propre développement. La temporalité se dégage de la structure d'accomplissement de la pratique pour englober le moment de sa détermination. La

réversibilité opératoire est rattachée à son histoire, elle est insérée dans la temporalité historique, nouveau lieu de la mise en perspective référentielle de la structure sociétale d'ensemble : en devenant son histoire, la mouvance de la signification est enregistrée dans la conscience collective selon « un point fixe [fondation] à partir duquel les déplacements pourraient être mesurés ou repérés d'une manière cumulative pour être intégrés dans l'identité comme changement de soi, pouvant alors trouver un même sens comme projet de devenir » (Freitag : 1986b, 127). Le point de référence de la mémoire sociale intègre l'effectivité ontologique de la production de la société, de même que la dimension intégrative de l'objectivation de la structure sociétale se trouve mobilisée historiquement selon un devoir-être idéal qu'il s'agit de réaliser.

La lecture du cheminement historique devient primordiale pour la culture et l'identité d'une formation sociale, et la représentation narrative de l'histoire devient possible par le fait même, lorsqu'apparaît un « désir du réel » (White : 1981, 11). Lalonde souligne à juste titre l'insignifiance du passé pour l'identité sociétale dans les sociétés culturelles-symboliques pour qui le foyer identitaire était hors de l'histoire (Lalonde : 1996, 90-92). En raccordant l'ordre du monde à l'action d'êtres mythiques, le discours et la réalité apparaissent comme la même chose de façon à restreindre la plasticité du symbolique : « Parler, c'est alors redire le monde lui-même dans ses propres termes ou tenter de le faire en perçant la double opacité du langage humain ou du langage symbolique de la nature » (Freitag : 1986a, 177) Les actions et les paroles ne font que reproduire les actions primordiales qui ont institué le monde sans s'y rapporter significativement comme procès de réalisation subjective ; au contraire celle-ci est dépendante de la concordance de la pratique au sens que lui ont donné les Ancêtres. La suspension de la signification aux objets et aux pratiques s'effectue dans la pratique même car c'est le geste qui en confirme le sens. Dans le langage et la culture, le monde n'est pas raconté, il se dit lui-même au travers les mots et les actions, étant donné que « le symbolisme par hypothèse n'a pas encore [été] décroché de la pratique sociale totale, de la pratique reproductive, et que la "poésie" est dans l'action, ou dans le "travail" » (Freitag : 1986b, 97).

Freitag réfère ici à la *poieisis* grecque désignant la « fabrication ». Pour les Grecs de l'Antiquité, la nature s'opposait à l'art compris comme imitation. L'idée de cosmos

suppose qu'il y a un ordonnancement de la totalité des formes du monde selon une justice répondant à l'essence même des choses. La découverte de la stabilité des lois naturelles a amené les Grecs à se consacrer à la contemplation des modèles qui soutiennent le cosmos et ses dispositions objectives. L'artisan se soumettait dès lors, dans son activité de fabrication, à un modèle que ses gestes ne faisaient qu'épouser et réaliser : « Dans l'ouvrage de l'art, tout comme dans la production naturelle, c'est la cause finale qui détermine et qui commande l'ensemble du processus producteur. La cause efficace – l'artisan, ses outils, sa *technè* – n'est que l'instrument grâce auquel une Forme préexistante façonne la matière » (Vernant ; 1957, 224). La *poiesis* doit être ainsi comprise comme le procédé de fabrication qui contient le modèle dont l'artisan est l'« esclave ».

Par conséquent, lorsque Freitag envisage que la « poésie est dans le travail », il souhaite souligner que le modèle structuré par le symbolique guide unilatéralement l'accomplissement de la pratique sociale et que les êtres humains s'y subordonnent. Le monde culturel-symbolique n'est pas problématique, il imprègne les ramifications du langage et du faire dont le mythe procure le repère significatif. Les attentes à l'égard des pratiques d'autrui sont au préalable énoncées dans le système d'interprétation, dans la « logique syntaxique » de l'organisation du monde (Augé, 1975), tout en étant simultanément le registre sémantique des actions et des paroles possibles. Ce n'est que

[l]orsque le symbolisme par contre se sera (partiellement) émancipé de cet enchaînement au concret, lorsqu'il sera sorti de la gaine de l'action sociale pratique, lorsque le système symbolique aura déployé sa négativité tout au travers des cadres de l'action effective et de sa structure de reproduction et que par conséquent il sera menacé de flotter par-dessus le "réel" de l'action et de glisser sur lui, [qu']alors il appartiendra à la littérature (et d'abord au *récit mythique*) de renouer ce lien qu'est le sens, d'entreprendre la tâche "impossible" et pourtant "vitale" de *dire* le sens, de le "signifier", de lire sa trace à travers les migrations de la signification et de l'abstraction, cette trace qui est le chemin vers le concret et l'immédiat (Freitag : 1986b, 97-98).

L'intervention du mythe suppose déjà une différence potentielle entre la signification et le sens, qu'il rétablit en énonçant et en décrivant le monde. La condition première du sens est d'être explicite. Déjà le mythe est un « discours sur la société » (Freitag : 1989a, 18) ; il en est un en ce qu'il objective le langage et le présente à tous. La littérature, comme

objectivation esthétique de la discursivité, est en revanche une « activité réflexive d'exploration volumétrique » travaillant les racines réelles du langage et du monde lorsque le sens devient problématique, qu'il se dérobe à l'évidence. Elle reprend à rebours, verticalement, la genèse historique du sens « conformément à la modalité où il se manifeste, comme déplacement de la signification » (Freitag : 1986a, 219) de façon à raconter la constitution de la société. La dialectique « verticale » à l'intérieur de laquelle se présente la genèse effective de la réalité sociétale se confondait, pour la conscience mythique, avec la dialectique « horizontale » de la signification normative. La réflexivité mythique distingue exclusivement le devoir-être rattaché au monde en raison du rapport inversé entretenu avec le moment de la détermination des médiations. L'écart entre l'objet de l'action et son sens rend la dialectique verticale primordiale pour l'identité de la société en ce que les repères significatifs nécessitent un point d'attache pour demeurer fixés au monde.

Ce faisant, c'est le système d'interprétation qui se trouve modifié par l'accueil de l'évènement. Référons nous à Marc Augé qui, proche de Freitag sur ce point (voir Freitag : 1986b, 226 ; 2003, 338), soutient que « [l]es grandes lignes de l'organisation économique, sociale ou politique sont l'objet de représentation au même titre que l'organisation religieuse ; une organisation n'existe pas avant d'être représentée » (Augé : 1975, XIX). Cette représentation, décrite comme idéologique, correspond pour lui à un modèle d'interprétation de l'évènement. Il indique que « la représentation n'est pas une règle qui prescrit des conduites, elle est une définition qui fixe la limite du possible et de l'impossible, du probable et de l'improbable : elle ne définit des normes de conduites que dans la mesure où elle constitue des éléments d'interprétation *a priori* pour tout évènement à venir » (*Ibid.*, 399). Le récit mythique opère déjà selon une telle logique en ce que le contrôle significatif de la pratique sociale procède selon les balises du possible qu'il énonce ; les catégories du sens et du non-sens réfèrent aux limites qui encadrent l'agir social et fondent l'orientation du jugement. La littérature, pour sa part, élargit le domaine du possible – limité aux possibilités sémantiques du langage dans le récit mythique – à l'horizon historique qui dédouble ainsi la syntaxe de l'organisation sociétale par une syntaxe complémentaire de développement historique.

Dans *Dialectique et Société*, nous ne retrouvons aucune référence attestant l'inspiration de Freitag quant à l'idée de littérature. C'est dans la première version publiée sous forme d'article des chapitres 5 et 6 du premier tome que nous en découvrons la trace. En effet, c'est dans « Sur la dialectique du discours et de la méthode (1) », que Freitag en livre la source – qu'il supprima dans son œuvre maîtresse :

À la suite de la recherche poursuivie par Julia Kristeva, et même si ce point de rencontre n'est que provisoire ou partiel, on peut accepter l'hypothèse que c'est peut-être sous le mode de la "littérature", de la production du "texte", que ce travail d'exploration "volumétrique" apparaît le plus clairement, du moins si par opposition à l'"écriture" qui est simple inscription et transcription (Freitag : 1972, 69).

Pour Kristeva, la littérature doit être considérée, au sens large, comme désignant toutes les productions langagières telles que « la politique, le journalisme, et tout discours dans notre civilisation phonétique » (Kristeva : 1969, 146 note 1) qui permettent la transformation volumétrique de la linéarité historique : « Le texte n'est pas un ensemble d'énoncés grammaticaux ou agrammaticaux ; il est *ce* qui laisse lire à travers la particularité de cette mise ensemble de différentes strates la signifiante ici présente dans la langue dont il éveille la mémoire : l'histoire » (*Ibid.*, 18-19). Doublement tourné vers le système du langage et vers le système social qui le produit, le texte littéraire est la fixation historique de ce qu'est la « réalité vraisemblable » (*Ibid.*, 149). Freitag prolonge cette description sommaire en soulignant

l'importance de cet usage "méta-communicationnel" ou "méta-fonctionnel", "expressif" et non pas "instrumental" du langage, dont la finalité n'est pas la "transmission" d'informations" [sic], mais bien la création et l'existence de l'espace symbolique considéré en et pour lui-même, comme lieu de la reconnaissance intersubjective et de la mise en commun de l'expérience (Freitag : 1986a, 219).

En se séparant de leur sens, les significations opératoires doivent être refondées afin d'être enracinées dans l'unité du monde, par l'articulation à une référence transcendantale qui supporte leur intelligibilité. Cette « création » du réel s'appuie sur l'histoire en l'éclairant, bref répond à la question du « sens du sens » condensé déjà dans le rappel mythique de l'Évènement primordial (Freitag : 1989a, 100 note 18). La littérature retrace

l'intrigue de son cheminement pour rattacher les significations au sens qui les traverse, de manière à produire l'espace de la référence significative qui lie les êtres humains entre eux et à un monde commun dans une identité servant ainsi de centre herméneutique à leurs pratiques. Le sens du sens configure la conscience sociétale alors que la littérature est la conscience de soi réflexive de ce procès développemental ; Freitag aborde ainsi le sens en terme d'une « réification de la réflexion » (Freitag : 1995, 231).

Le premier texte littéraire est l'idéologie de légitimation de nature religieuse.²⁴ L'intervention du pouvoir révèle pour la première fois les conditions de production sociale de la normativité. Les êtres humains n'entretiennent plus un rapport immédiat à la médiation, conçue comme collée au monde et émergeant directement de celui-ci, mais la conçoivent dans une distance qui suppose un rôle actif de la pratique. Afin d'éviter d'apparaître comme pure violence, les groupes dominants doivent avoir recours à une idéologie de légitimation (Freitag : 1986b, 228). Le pouvoir et les institutions sont ainsi présentés comme les expressions d'un ordre ontologique préexistant à leur intervention et relayant leur prééminence ; l'émergence des dieux manifeste le mouvement d'extériorisation d'une institution politique de la socialité primaire. Freitag juge que « le discours idéologique est donc le discours de la pratique politico-institutionnelle en tant qu'elle s'oppose à la pratique sociale de base qui lui est subordonnée. Il est le discours de domination mais aussi celui du maintien de l'unité dans une situation de contradiction, d'antinomie normative [...] » (*Ibid.*, 229). L'idéologie de légitimation ne recouvre pas seulement la « barbarie » de la domination, mais elle comprend également une

²⁴ Cette proposition doit être nuancée pour demeurer valide. La première formation littéraire, corrélative au mythe, est la « palabre » telle que Lévi-Strauss l'a décrite (Freitag : 1986b, 126). Bien que la palabre témoigne de l'« opérationnalisation pratique » inhérente à l'activité esthétique, elle est fondamentalement un retour sur soi qui accomplit le contrôle significatif des changements de sorte que cette activité littéraire est liée à la dimension intégrative de l'historicité. L'idéologie de légitimation constitue à l'inverse une réintériorisation explicitant le sens et où se joue la détermination de la réflexivité en manifestant le nouveau rapport à la médiation qui s'institue. Comme Jean-François Côté l'indique, la légitimation reprend « les éléments de "sens" et de "significations" qu'elle hérite des pratiques sociales, mais dont elle entreprend tout autant la transformation dans l'expression de nouvelles modalités expressives, qui lui confèrent ainsi son statut de "discours explicatif" [...] ; mieux, l'idéologie apparaît dans ce contexte comme le milieu de développement propre d'une réflexivité jouant sur la plasticité du symbolique en assumant la reprise des ruptures de sens qui menacent l'existence des pratiques sociales dans leurs confrontations contradictoires [...], et elle se charge ainsi d'une réflexivité certes "abstraites" par rapport à ces dernières, mais néanmoins très concrète dans l'exercice qu'elle permet, puisqu'elle génère une réorientation globale des pratiques » (Côté : 2006, 38). Nous retrouvons ici, implicitement, le lien intime entre la circonscription de la conscience collective, ses grilles interprétatives et leur centre herméneutique, et l'orientation d'une posture réflexive spécifique qui fondera le contrôle significatif des changements.

dimension « utopique » par laquelle l'unité de la société, se réalisant au travers l'exercice de la domination, se trouve légitimée et rendue signifiante pour assurer l'appartenance au monde.²⁵ La domination fait appel à l'identification des dominants et des dominés au travers d'« un principe *supérieur* d'unité, dans lequel les dominés eux-mêmes sont appelés à se reconnaître » (Freitag : 1986b, 176). Ce principe d'unité représente le caractère *a priori* de l'unité de la société en rapportant les pratiques sociales à une structure d'ensemble qui procure les repères significatifs par lesquels les êtres humains appréhendent leur historicité et le sens de leur présence au monde.²⁶

L'idéologie religieuse dissimule le rapport de domination par la résolution spéculative de la contradiction, mais en exerçant aussi une fonction critique, ou « doctrinale », à l'égard des formes de conscience antérieures – ici le mythe (*Ibid.*, 228). Originellement cosmologique, l'idéologie religieuse prend acte du nouveau rapport à la médiation plutôt que de rompre avec son contenu : « La cosmologie assimile, réorganise et unifie en même temps narrativement et conceptuellement les éléments des mythes plus primitifs. Surtout, elle restructure la "matière mythique" selon l'axe nouveau qui lui est spécifique, l'axe d'une "profondeur ontologique actuelle", comportant l'amorce d'un dualisme qui était inconnu dans la pensée primitive » (Freitag : 1989a, 63). L'œuvre littéraire qu'elle compose revient sur les principes idéels articulant l'historialité et l'unité

²⁵ Nous reprenons ici les concepts de Frederic Jameson qui a brillamment démontré, dans des termes différents de Freitag, que les dominants produisent des incitations substantielles afin d'assurer une adhésion à l'ordre social (Jameson : 1981, 287). L'idéologie répond, à son avis, au problème de la promulgation symbolique de l'unité collective (*Ibid.*, 296). Il souligne que l'idéologie n'est pas seulement un témoignage de barbarisme, comme Walter Benjamin l'a postulé, mais qu'il faut aussi reconnaître « its simultaneously Utopian power as the symbolic affirmation of a specific historical and class form of collective unity » (*Ibid.*, 291). Cette distinction est au cœur de la théorie freitagienne de l'idéologie et c'est à partir de cette dimension utopique que l'idéologie constitue une littérature, une narration significative de l'ordre sociétal dans sa genèse historique créant l'espace intersubjectif auquel tous les membres de la société s'identifient.

²⁶ Par ailleurs, l'identification que le principe d'unité engendre rétablit une certaine obstruction de la lecture historique du développement sociétal afin de voiler la domination qui fonde l'institution de l'ordre normatif. Freitag estime, à l'instar de Claude Lefort (1978), qui considère que l'idéologie restitue la non-historicité là où il y a de l'historicité, que « l'"idéologie" au sens strict rétablit une nouvelle frontière d'inaccessibilité du pouvoir, et qu'elle tend donc à figer cette réversibilité structurelle que la société acquiert vis-à-vis d'elle-même dans la praxis » (Freitag : 1986b, 218). Le débat discursif est en dernière instance la condition préalable de la reproduction élargie dans la mesure où les hommes doivent nécessairement bousculer l'idéologie de légitimation qui masque la domination pour transformer les institutions (*Ibid.*, 232) ; la dialectique du discours doit se totaliser elle-même pour ne pas rester lettre morte, simple critique formelle. La connaissance de soi n'encadre pas seulement l'historicité humaine sous le mode transcendantal par lequel la société s'assume, mais elle est indispensable à l'institutionnalisation critique et transformatrice : encore une fois, Freitag ne se distingue pas vraiment de Marx (1987) et de sa conception de la *praxis* voulant que la théorie oriente la pratique et que celle-ci réalise la théorie.

de la société pour les retravailler en mettant en évidence l'actualité du sens. Ce dernier n'est plus retiré du monde dans une Origine primordiale, il est fondamentalement présent mais caché derrière la sphère de l'apparence. Ce rapport est transfiguré dans la présence des dieux dans le monde qui y interviennent pour en créer les déterminations puis voir à leur croissance – avant de se retirer dans un au-delà afin d'assurer dorénavant le maintien de l'ordre mondain et de veiller à la « justice » sous-tendant la conformité de chaque chose à sa signification.

Dans le cadre de cette mise en scène de soi, les êtres humains ont accès à eux-mêmes par l'adresse extérieure « d'un dire ou d'un raconter autonome » (Freitag : 1989a, 60) qui explicite la présence au monde de façon à en articuler significativement l'orientation. La mise en scène religieuse limite l'autoproduction de la société par la volonté divine du fait que les êtres humains ne se sont pas encore reconnus comme titulaires de la souveraineté ; le droit est perçu comme une émanation divine dans la mesure où « [c]'est Dieu (ou les dieux et le cosmos comme c'était le cas chez les Grecs) qui était au centre ontologique de la conception ancienne du droit naturel » (*Ibid.*, 73). Le sens, et non plus la signification, a été édicté une fois pour toutes lors de la Création de telle sorte que la narrativité idéologique combine une « durée primordiale » – faisant écho à un « avenir céleste » avec le développement éthique du monothéisme – et l'intervention de la justice divine. L'originalité réside ici dans l'idée que la divinité et sa volonté sont désormais indirectement accessibles via la révélation divine reçue et conservée. Cette révélation possède un caractère fondamentalement temporel et historique (*Ibid.*, 77), en ce qu'elle a eu lieu en ce monde même et qu'elle se perpétue par l'entremise d'une tradition qui en retrace les cheminements dont la représentation est monopolisée par une instance spécialisée ayant autorité sur son interprétation en raison de la compétence herméneutique et littéraire des « médiateurs » religieux (Freitag : 1999, 20 note 20). Tout livre sacré doit être compris en ce sens comme « œuvre littéraire » qui travaille l'intrigue historique au fil des diverses révélations et manifestations divines, racontant l'origine et le sens du monde jusqu'à expliciter contextuellement l'adéquation des pratiques humaines au droit divin.

Le pouvoir étatique est, dans ce contexte, de nature juridictionnelle et non pas législative (Freitag : 1989a, 77) : le pouvoir s'assure du maintien de l'ordre en imposant à

tous la reconnaissance de leurs obligations dans le monde plutôt que de s'occuper à sa création. Néanmoins, la royauté a une capacité ordonnatrice, plutôt que législative, par l'entremise de sa fonction qui consiste à « dire le droit » et à faire « régner la justice » suivant les préceptes édictés par la parole divine (Freitag : 1989a, 77). En définitive, la narration religieuse représente la reconnaissance de la présence actuelle du sens dans le monde qui est appréhendée sous forme de révélation divine. Elle amène ainsi les êtres humains, par la médiation du pouvoir et par la caste ecclésiastique, à se retourner vers les lois divines qui prodiguent le champ des possibles pour garantir la juste place des objets de l'action et des membres de la communauté au fil des lectures de la révélation. Ces dernières servent à contrôler l'agir sociétal et à l'intégrer dans la structure d'ensemble, en inscrivant la capacité d'action dans la conscience collective qui est désormais ouverte à une constante critique esthétique (ou mémorielle²⁷). En effet, la disponibilité du sens à l'intérieur du monde ouvre l'accès à une activité de contemplation réflexive, inconnue dans les sociétés mythiques, qui tente de saisir le sens dissimulé dans la texture du monde, notamment par un retour critique à l'inscription religieuse de la mémoire sociétale qui enregistre métaphoriquement l'expérience commune vécue à travers les « forces » et les « puissances » qui habitent le monde avec les êtres humains.

Les sociétés politiques modernes, quant à elles, provoquent une rupture fondamentale dans la mise en récit de la société, étant donné qu'elles associent le procès de développement historique à la capacité humaine d'agir, du moment où les êtres humains s'attribuent intégralement la souveraineté. Dès lors, la constitution de l'unité de la société et la totalisation de soi prendront la forme de représentations universalistes fondées dans la Raison comme certitude de soi et fondement de notre autonomie créatrice du monde (Freitag : 1988, 179). Freitag spécifie que ce seront les « doctrines politiques » qui serviront désormais de « discours de légitimation » (Freitag : 1989b, 13) puisqu'elles

²⁷ Freitag souligne que « chaque religion est saturée de la mémoire historique d'un peuple, de son expérience empirique et de son imagination cosmologique : en elle se reflète donc aussi les particularités de son rapport à la terre, au ciel, aux fleuves et à la mer, au désert, aux saisons, aux peuples traditionnellement alliés ou ennemis » (Freitag : 1989a, 76). La narrativité constitutive de la création divine du monde met en sens l'expérience collective et ses constituantes chargées affectivement. Dans le cadre de l'interprétation contemplative du sens des révélations divines, de la mémoire sociétale fondée dans le moment de la Création, les événements significatifs pour les membres de la communauté s'accumulent au sein des divers récits composant le « texte » religieux ; les déplacements de la signification sont plus effacés, mais ils participent, dans leur enrichissement de la conscience que les êtres humains ont d'eux-mêmes, à la définition et la compréhension du rapport qu'ils entretiennent avec le monde.

soutiendront que chaque être humain a accès à la Raison universelle puis y participe, et ce afin d'appuyer la « lutte contre les traditions ». D'ailleurs, ce nouveau centre herméneutique, structurant la lisibilité de l'expérience vécue en vertu de l'idéal de la Justice, s'enracinera dans le pivot référentiel des « Révolutions » : « Les Révolutions nationales, en tant que grands évènements, non seulement font date mais font sens, et c'est vers ce sens qu'elle [sic] ont fait et proclamé que se polarisent les millions d'actions qui participent plus silencieusement à la marche anonyme de l'histoire » (Freitag : 1994a, 125). Cette fondation trouvera son expression identitaire dans la Nation dont la compréhension littéraire fait d'elle une « société de projet » en tant qu'elle tend à réaliser un modèle idéal intramondain (*Ibid.*, 81). Or, à l'image des narrations mythique et religieuse, le projet moderne est préétabli. L'autoproduction de la société consiste en la réalisation du modèle normatif prédéfini que les sujets se sont donnés (Freitag : 1995, 259). Malgré son ineffectivité actuelle, il était en quelque sorte déjà accompli du fait même de son énonciation. Ce modèle oriente non seulement la pratique historique transformatrice, mais également le contrôle significatif des changements en ce qu'il sert précisément à réfléchir dans la structure symbolique d'ensemble les progrès de la réalisation de la Justice. Les êtres humains se posant comme finalité du changement en tant que tel, la profondeur temporelle constitutive du vivre-ensemble sera mobilisée par ceux-ci afin de définir la pratique institutionnelle devant réaliser le sens de l'être collectif. La lecture socio-historique est simultanément projet politique et jugement sur le sens actuel du développement historique national, notamment par l'élaboration d'Utopies prenant corps dans des discours « révolutionnaires » qui s'intéressent à l'unité de la société traversée par les conflits qu'elles dévoilent et résolvent projectivement.

La représentation et la constitution de la société s'effectuent par la « réification transcendantale » de l'ordre normatif d'ensemble. Cette abstraction est mise en scène de telle sorte qu'y est narrée la manière dont les êtres humains assument leur historicité. Les récits procurent des grilles interprétatives permettant la lecture de l'expérience vécue, lesquelles sont structurées autour de la transcendantalité. La narration de la présence au monde s'articule dans le rapport que les êtres humains entretiennent avec la médiation, principalement la conscience qu'ils ont du moment de la détermination de la normativité et du caractère problématique du sens des pratiques sociales. L'originalité de l'historicité

mythique est d'être fermée à l'évènement. En revanche, la narrativité idéologique propre tant à la cosmologie, à la religion et au rationalisme, orchestre la constitution de l'unité de la société par l'entremise de la justification ontologique des institutions suite à la problématisation du sens. Elle s'insère désormais dans la temporalité historique et le développement historique de la société, jaugé à partir de la mémoire sociétale, afin d'en chercher le sens aux confins de la genèse et de la mouvance de la signification. La mise en récit d'une multiplicité d'évènements confère une identité et un sens à la société de façon à mobiliser ses membres dans la pratique et son histoire. Or, comme le remarque Hayden White, l'exploration volumétrique « requires a metaphysical principle by which to translate difference into similarity » (White : 1981, 15). Ce principe est assuré, pour Freitag, par le « Tiers Fondateur » qui institue la société et représente l'historicité de la société. Les différents évènements sont enregistrés dans la mémoire sociale et le discours qui l'explicite dans la mesure où ils appartiennent à un ordre normatif, et leurs significations sociétales dérivent de leurs places dans cet ordre. Et c'est justement ces schèmes narratifs et leurs centres herméneutiques qui établissent les formes de la réflexivité constitutive de la pratique historique du fait qu'elles portent l'historicité au langage pour en médiatiser l'exercice. Les sociétés politiques traditionnelles s'organisent autour de la figure divine dont les révélations prodiguent les termes du possible et de l'impossible jusqu'à limiter la production humaine de la société ; les sociétés politiques modernes, en revanche, articulées autour d'une raison critique, se reconnaissent la capacité de se produire normativement dans l'action et de mener cette dernière en fonction de l'idéal de Justice, permettant dès lors aux êtres humains de se pencher sur l'adéquation ou non de l'organisation sociale à celui-ci.

1.5 Conclusion partielle

Ce chapitre visait essentiellement à cerner le mode d'être historique associé à la condition anthropologique que théorise Freitag. Sa description de la présence au monde des êtres humains est traversée par une dualité existentielle qui fragilise, à son avis, le symbolique. L'entrée dans un monde déjà constitué, à prime abord inconnu, est relayée par l'acquisition subjective des significations relatives au vivre-ensemble. Nous avons très peu insisté sur la transmission de la culture et du langage, mais force est de constater

que le sujet est conduit à adopter certaines attitudes envers les objets du monde dans le cadre de la socialisation primaire, notamment au sein de la vie familiale. Le sujet acquiert dans ses rapports avec les autres membres de la communauté les codes symboliques régissant les pratiques sociales, jusqu'à s'y identifier et s'engager envers le symbolique dans l'accomplissement de ses actions. Le symbolique, en retour, éclaire l'inconnu et lui confère une signification particulière, toujours contingente, qui enracine les êtres humains dans le monde.

Or, la médiation qui confère au monde une valeur et un sens est le fruit d'un travail immémorial de mise en forme de la nature et des rapports sociaux en vertu d'une appréhension sensible et affective éprouvée au contact du milieu. La symbolisation de la sensibilité incarne cette dernière dans des « institutions » par l'entremise desquelles la perception subjective tendant à l'unité est préservée et prolongée dans le temps. Le symbolique est issu de la concrétisation de ce que les sujets sont dans leur rapport au monde. Les sujets se lient à eux-mêmes en s'objectivant dans des normes. Le lien normatif par lequel se constituent les êtres humains est par conséquent le produit d'une genèse qui se conserve dans le procès médiatisé de reproduction de la société. C'est ainsi que l'historicité du symbolique correspond à la conception hégélienne du « maintien de soi dans la mobilité ». Le mouvement d'affirmation subjective est fixé dans des formes symboliques qui garantissent la pérennité de l'identité subjective. Cette persistance dans la texture du symbolique est garante du partage d'une expérience commune à partir de laquelle sont solidaires les êtres humains, en regard de la reconnaissance de leur appartenance au monde et de leur coexistence en tant qu'« alter ego ».

Menacé par la capacité créatrice de toute pratique humaine, le maintien de cette expérience commune est assuré par la dimension intégrative de l'historicité qui, par le détour de formes symboliques, amène les êtres humains à exercer un contrôle significatif sur leur propre devenir. Ce dernier est assuré par une modulation spécifique de la réflexivité qui s'approprie les médiations pour les valoriser. Nécessitant d'être prise en charge par les sujets, la médiation des activités sociales est par conséquent un problème qui concerne la conscience. L'objectivité de la médiation est ainsi toujours mise en scène de telle sorte que la manière d'agir sur le monde est assumée subjectivement par les membres de la communauté. La transcendance est envisagée par Freitag comme le

mode d'apparence de l'unité de la société. Circonscrite par un centre herméneutique duquel dérive l'identité de la société, la narration sociétale porte au langage l'historicité en énonçant le « sens du sens ». L'ordre narré suppose des grilles interprétatives à partir desquelles le changement est jugé et intégré à l'ordre normatif d'ensemble. L'assise fondamentale de la réflexivité est la compréhension de la genèse sociétale et son sens, lesquels confèrent une signification particulière à la présence au monde qui maintient le lien normatif qui la structure.

Le mode d'être historique que décrit Freitag est en ce sens structuré par une conception de l'« avènement ». Nous reprenons ici le concept de Fernand Dumont qui distingue l'avènement et l'évènement. Dumont décrit la première comme l'« avènement des significations premières qui viennent à la rencontre des actions des hommes » tandis que l'évènement renvoie à l'« action évaluée selon sa mise en question des significations acquises » (Dumont : 2005, 99-100). Ces deux directions sont évidemment présentes dans la théorisation de Freitag. Toutefois, nous estimons que Freitag valorise la première. L'avènement de la société et son inscription discursive dans un fondement constituent le pivot de l'être dans le monde, tant objectif que subjectif. L'historicité est non seulement assumée par le biais de la compréhension de l'avènement de la société, mais la pratique historique doit également prendre en considération le sens qui en émane pour en maintenir l'intention fondatrice. Nous entendons ici que l'insertion humaine dans le monde doit s'intégrer au procès général de la reproduction sociétale de sorte à s'inscrire dans le prolongement de la genèse de la société, de manière, en somme, à l'enrichir plutôt que de rompre avec elle. C'est dire que même la conflictualité et sa visée transformatrice sont conditionnées par le champ du possible structuré par l'avènement de la société, en tant qu'elles s'y réfèrent en se réfléchissant dans son fondement. Dans ces conditions, si la postmodernité constitue effectivement une mutation anthropologique, nous pouvons anticiper que c'est le rapport des êtres humains à la genèse de la société qui s'en trouve affecté.

2. Désaffectation de la présence au monde et décharge du sentiment esthétique

Ce qu'il y a de fâcheux dans les théories modernes du comportement, ce n'est pas qu'elles sont fausses, c'est qu'elles peuvent devenir vraies.

– Hannah Arendt

Les commentateurs de Freitag s'entendent pour dire que son interprétation de la postmodernité l'associe à la désymbolisation. Or, comme nous l'avons indiqué en introduction, Freitag laisse entrevoir que cette désymbolisation est elle-même mise en scène idéologiquement dans le cadre de récits et de discours légitimant l'ordre systémique. Il est donc légitime de se demander si la présence au monde ne trouverait pas à l'intérieur de ces narrations quelques principes étayant la prise que les êtres humains exercent sur le réel. Les prochaines pages seront consacrées à présenter l'interprétation dominante de la postmodernité que nous retrouvons dans les écrits de Freitag.²⁸ Le développement de ce chapitre suivra le même tracé que le premier. Dans un premier temps, nous examinerons comment se vit l'historicité et se manifeste la présence au monde dans la postmodernité : nous commencerons par examiner la transition de la modernité à la postmodernité afin d'accéder à une première compréhension de ce qu'est la désymbolisation de même que ses enjeux ; puis nous nous tournerons vers l'expérience désymbolisée, en portant une attention particulière à la présence au monde des sujets postmodernes en regard des nouvelles conditions de la reproduction sociale. Enfin, nous interrogerons l'investissement idéologique qui a cours dans la postmodernité dans le but de comprendre son effet sur la manière dont les êtres humains assument leur historicité.

2.1 Vers la postmodernité : le capitalisme industriel et la privatisation du droit

La formation d'une régulation systémique est appréhendée par Freitag à partir de l'idéal-type de la modernité. Freitag comprend le passage à la reproduction décisionnelle-opérationnelle comme une mutation rampante. Il entend par là que la postmodernité

²⁸ Nous parlons ici d'une interprétation dominante car, dans le cadre de notre réflexion, nous avons constaté la présence de deux mouvements critiques dans l'œuvre de Freitag. Cette dualité se dévoile principalement dans ses écrits postérieurs à la publication du *Nauffrage de l'université* (1995). Notre chapitre conclusif sera consacré à cette problématique qui s'est révélée au cours de nos recherches.

émerge de la dynamique sociale moderne même, particulièrement de ses contradictions et de ses dynamiques politiques, économiques, scientifiques, etc., pour en subvertir, de l'intérieur, les mécanismes d'intégration et de régulation.

La transition est inaugurée par les développements du capitalisme industriel. Celui-ci créa une contradiction sociétale qui ébranlera progressivement les énoncés normatifs légitimant l'ordre moderne : « Mon point essentiel, c'est que le développement du capitalisme industriel comporte des contradictions spécifiques dont le développement cumulatif va saper les principes qui, non seulement servent de légitimation au mouvement de la modernité, mais sont encore intégrés dans ses modalités formelles, institutionnelles, d'intégration et de reproduction » (Freitag : 2002a, 272). Le point de fracture se manifesterà dans la contradiction qui touche l'institution centrale du capitalisme industriel qu'est le contrat de travail, lequel est devenu la modalité essentielle de la participation et de l'appartenance à la société.

Dans son étude sur l'histoire du capitalisme, Freitag affirme que la préséance du temps occupé au travail sur celui voué à toutes les autres activités de reproduction tient au bouleversement de l'*oikonomia* par la chrématistique. Selon la distinction d'Aristote reprise par Freitag, la première renvoie à « l'ensemble des activités orientées vers la satisfaction des besoins communs » tandis que la dernière désigne « la science ou l'art de faire de l'argent » (Freitag : 2008, 53-54). L'économie marchande pouvant être définie comme mercantile et qui caractérise le début de la modernité, est régie par la rencontre des producteurs avec leurs clients en vue de la satisfaction des besoins, mais toujours en fonction des mœurs et coutumes qui régissent les différentes collectivités auxquelles tous appartiennent. La création d'un marché universaliste, corollaire à l'établissement des États-nations, ne changent pas les conditions des besoins et de l'échange : « Dans un cas comme dans l'autre, la prospérité qui y était recherchée n'étaient pas autoréférentielle : elle impliquait la valorisation conjointe de la jouissance et de la participation au bon ordre du monde » (*Ibid.*, 70). Or, le capitalisme industriel ouvre la voie à une production de masse qui n'est plus régie par l'anticipation des besoins, mais par un « marché virtuel » centré sur les opérations d'investissement et la gestion interne des entreprises, en vue d'un accroissement indéfini de la production. Les besoins deviennent soumis à la logique économique qui se déploie dans toute l'étendue de la vie. En fait,

l'industrialisation entreprendra la conversion de la force de travail en marchandise au même titre que les produits de façon à élargir l'économie du domaine de l'échange à celui de la production.

Ce procès dissimule une nouvelle orientation fondamentale qui prendra de l'expansion jusqu'à devenir la logique dominante de la postmodernité. Avant Freitag, Karl Polanyi avait également entrepris une analyse de l'émergence du capitalisme en fonction de la distinction conceptuelle d'Aristote entre l'*oikonomia* et la chrématistique. La conclusion à laquelle il parvenait est éloquente au sujet du lien entre l'économique et le symbolique : « En dénonçant le principe de la production en vue du gain "comme non naturelle à l'homme", comme sans bornes et sans limites, Aristote mettait en fait le doigt sur le point crucial : le divorce entre un mobile économique séparé et les relations sociales auxquelles ces limitations étaient inhérentes » (Polanyi : 1983, 101). Ce qui est en jeu est l'imposition du principe même du capitalisme, celui de la propriété privée et l'intérêt individuel qui la sous-tend, à l'ensemble de la vie collective et des rapports sociaux. Les besoins, jusque-là soumis aux normes globales sanctionnées par les institutions politiques et culturelles, sont dès lors dépréciés au profit des exigences autoréférentielles de la production. À l'instar de Polanyi, Freitag constate un affranchissement – et non plus une autonomisation – de l'économie des autres champs sociaux qui, dans l'histoire, encadraient ses activités. La postmodernité est le déploiement infini et indéfini de la logique capitaliste des intérêts, alors que les sociétés précédentes ont toutes soumis la production matérielle de la société soit à la religion ou au politique ; désormais, ce sont ces domaines de la vie communautaire qui sont soumis aux exigences et aux tendances économiques.

La contradiction qui s'exprime dans le contrat de travail est la contrepartie de cette extension des principes économiques à la vie collective. La conversion de la force de travail en marchandise constitue en fait une contradiction d'ordre juridique. En raison des conventions qui sont attachées au contrat de travail, il y a non seulement un déséquilibre entre les partenaires du contrat, mais il apparaît aussi une tension entre l'opposition idéologique moderne aux formes de domination traditionnelles et l'apparition d'une nouvelle forme de subordination des travailleurs aux entrepreneurs durant les heures de travail – sans compter que la participation citoyenne et démocratique

au procès de constitution politique de la société est restreinte par l'entremise de diverses mesures telle que le suffrage censitaire et l'exclusion des femmes :

Dans l'entreprise, le travailleur tombe sous le *dominium* direct du patron. Il y a là une contradiction juridique et politique fondamentale, puisqu'une fois que le travailleur s'est engagé contractuellement dans l'exercice de sa liberté, quoiqu'agissant sous la contrainte du besoin, il va précisément perdre formellement sa liberté dans l'entreprise, qui est pourtant devenue le lieu essentiel de sa participation à la vie collective. [...] Dans les faits comme en droit, le capitalisme industriel, laissé à lui-même sous l'égide du droit de propriété et du *dominium* patronal, conduisait donc, systématiquement, à la négation de tout l'idéal progressiste des Lumières pour la majorité de la population (Freitag : 2002e, 85).

La contradiction affectant le statut du travail empêche les travailleurs salariés de participer au projet collectif de constitution réflexive de la société. L'usine étant désormais le milieu privilégié pour leur accomplissement, la réalisation personnelle et l'atteinte du bonheur qui étaient supposées en découler en vinrent ainsi à contraster avec l'expérience concrète.

Cette contradiction est aussi politique. La propriété privée individuelle est formellement une règle instituée régissant les rapports des êtres humains entre eux et avec le monde grâce à un dispositif institutionnel d'obligations et de sanctions, dont le contrat de travail est le principal instrument. La dimension institutionnelle de la propriété privée et du contrat de travail implique la possibilité de les contester, et donc d'entreprendre une action politique mettant en opposition deux positions normatives. C'est dans ces conditions que Freitag explique la formation d'une union des travailleurs afin de lutter pour la reconnaissance de leurs droits. Il nomme cette réponse aux contradictions du capitalisme industriel, d'origine européenne, le « réformisme social-démocratique ». Il estime que ce dernier s'est d'abord soumis aux mécanismes politiques de la société moderne avant de connaître une inflexion qui débordera la régulation étatique du droit. Le mouvement réformiste a lutté en effet dans un premier temps contre les propriétaires en utilisant les institutions de l'État moderne, en leur faisant appel au nom de l'idéal de Justice, et ce dans le but de contraindre le pouvoir à intervenir pour réglementer le travail. Les travailleurs regroupés sollicitaient certes l'action étatique pour faire reconnaître leurs droits démocratiques et politiques – principalement leurs droits au

vote et à la participation citoyenne –, mais surtout pour « modifier le contenu normatif des institutions, en imposant des limites *institutionnelles* au libre jeu du système institutionnalisé de la propriété » (Freitag : 1986b, 317).

La déviation que perçoit Freitag se laisse apercevoir à travers la problématique de la « légitimation des conflits » que la logique des interactions politico-institutionnelles libère.²⁹ Bien qu'il se soit préalablement maintenu dans les cadres de la légitimation universaliste de la société bourgeoise moderne, le réformisme social-démocratique « introduisait cependant déjà une rupture dans la conception des intérêts susceptibles de reconnaissance sociale universaliste. Pour dire les choses en un mot, il imposait l'idée que ces intérêts étaient des intérêts *substantiels* et pas seulement *formels* » (Freitag : 1989b, 16). Freitag évoque ici la dégradation du principe de la Justice à travers l'évocation empirique du « besoin » et de la « nécessité » naturelle de le satisfaire (*Ibid.*), fondant la transformation des mouvements politiques en mouvements sociaux. Ces derniers expriment l'extension de la volonté de participation au domaine social plutôt qu'au domaine politique. On assiste alors à la fragmentation des revendications politiques en une multiplicité de revendications particularistes qui altère la nature de l'État et l'universalité du droit :

[S]i ce mouvement réformiste-démocratique se situe au début dans le contexte de l'universalisme spécifiquement moderne, la concrétisation et l'élargissement qu'il opère en intégrant la question sociale et la question du développement économique dans le procès de l'institutionnalisation, et la multiplication des demandes sociales et des problèmes particuliers qu'il lui faut intégrer, vont progressivement entraîner le passage d'une forme de régulation universaliste à une diversification indéfinie des lieux et des formes d'intervention de l'État, qui deviendra ainsi un État gestionnaire (Freitag : 2002e, 92-93).³⁰

²⁹ Frédéric Vandenberghe (2003) remarque que Freitag semble pré-inscrire la logique développementale vers la postmodernité au sein même de la transition de la tradition à la modernité, « like the worm in the apple ». La modernité crée des citoyens qui sont habilités à solliciter l'État pour qu'il légifère sur les rapports sociaux défaits de leurs attaches traditionnelles. La lutte contre la tradition libère de la sorte un « développement du "feedback" politico-institutionnel » qui n'a aucune limite interne puisque la modernité a idéologiquement séparé l'individu de la société pour justifier et mobiliser son projet d'autodétermination. C'est donc la logique politique de la modernité qui donne l'ultime élan à la « postmodernisation ».

³⁰ Freitag parlera ainsi d'un *aggiornamento* des conditions modernes de régulation qui s'entame avec le « mouvement ouvrier » qu'il juge être « sans doute le premier et le plus puissant mouvement social caractéristique du début de cette transition », et qui « reste d'abord profondément attaché à l'universalisme politique proprement moderne » (Freitag : 2002c, 240). Il correspond donc au premier moment d'adaptation qu'il cerne dans le passage européen à la postmodernité. Le second, celui d'une fragmentation des revendications politiques en fonction d'objectifs particularistes qui se dérobent progressivement à

Le réformisme démocratique dérive lorsqu'il se décompose en une pluralité de rapports de force déliés les uns des autres et venant se « brancher » à l'État, qui se voit progressivement confier la gestion du social et du développement économique. En fait, aux revendications politiques originelles se sont greffés divers intérêts à caractère économiques et non économiques venant faire pression sur l'État. Les revendications « en soi et pour soi » de ces groupes dynamisent leur expansion infinie et nourrissent une demande de reconnaissance indéfinie, de façon à déborder finalement les mécanismes de l'action politique et à prendre corps dans des organes « parapolitiques » (syndicats, conseils, groupes de pression, etc.) qui empruntent à l'économie le cadre de sa référence au social, soit la société civile.

L'organisation et l'évolution de ces groupes sociaux entraînent l'État à participer à ce jeu des rapports de force. L'État se décompose alors en une multitude d'agences responsables de secteurs exclusifs, qui accréditent les demandes socio-culturelles et socio-économiques. Finalement, le réformisme social-démocratique aura pour effet d'engendrer une désinstitutionnalisation de la vie en société, en substituant au droit régulant universellement et *a priori* les activités sociales un ensemble de décisions pragmatiques répondant continuellement aux demandes circonstanciées qui ne se rapportent plus à un ordre juridique subsumant les particularismes, mais aux expériences empiriques et à leur naturalisation de fait. Le monopole des institutions universalistes de l'État moderne s'est ainsi évanoui, du fait du déploiement des rapports de force à l'intérieur du social, lesquels contournent le jeu politico-institutionnel en s'appuyant sur diverses agences excentrées dont l'« organisation » constitue le prototype, avec ses procédures et ses conventions, ses décisions et ses négociations.

l'universalisme politique, est associé à la dynamique de la deuxième moitié du XX^e siècle. Ce moment est la concrétisation d'une pure gestion et organisation du social : « C'est donc avec la "crise de la science" et sa conversion en technologisme ou technocratisme (crise marquée, politiquement, par le passage à l'"État keynésien" strictement "utilitariste", "opérationnel", purement "gestionnaire"), que survinrent l'"éclatement" et la "perte de sens" vécues présentement » (Freitag : 1995, 236). Tandis que Jean-François Côté et Daniel Dagenais considèrent que la globalisation vise précisément à supprimer la « synthèse keynésienne » de la liberté privée, des enjeux sociaux et de l'unité politique de la société (Côté et Dagenais : 2002, 49), nous comprenons à l'inverse que pour Freitag l'État-providentialiste correspond déjà à la conversion de l'État moderne en un État gestionnaire qui s'accapare de manière technocratique, après se l'être fait confiée, l'administration parcellisée et toujours plus localisée du développement social à travers une multiplicité d'instances et d'organes parapublics à qui est confiée la responsabilité d'un secteur particulier des activités sociales.

La notion d'organisation renvoie à l'avènement de puissances privées vouées à maîtriser, par la prévision et la programmation, les impondérables inhérents aux relations sociales. Une telle orientation, centrée sur un horizon d'intérêts particularistes, implique d'emblée le refoulement de toutes les régulations universalistes par la prise en charge directe de la détermination des modes d'agir qui composent son champ d'action. Précisément, cela conduit à une mutation du droit, en ce que les organisations établissent immédiatement entre elles les paramètres de l'agir social. Nous assistons ainsi au passage à un droit privé qui a valeur de droit public, d'une part, et d'une structure de propriété à une structure de contrôle, d'autre part. Le contrôle est ici compris par Freitag comme « la capacité de décider normativement, à partir d'une situation de fait ou de puissance purement empirique, non pas de l'usage des choses mais au second degré de la forme des rapports sociaux et des règles qui les régissent » (Freitag : 1986b, 322). Les organisations remplacent le pouvoir d'État, qui se résume désormais à légitimer après coup les régulations privées : le droit devient le produit des rapports de force au plan de la société civile alors qu'il posait et chapeautait ces mêmes rapports antérieurement. La dualité verticale, caractéristique de la modernité où l'État surplombait la société pour la réguler, se résorbe dans l'amplitude horizontale des rapports de force.

Par un long détour politique, les social-démocraties européennes se retrouvèrent ainsi sur le terrain déjà balisé par le développement historique des États-Unis, dont l'hégémonie croissante au sortir de la Deuxième grande guerre entraînait les sociétés d'Europe occidentale à leur suite. Car Freitag distingue, dans un deuxième temps, la voie américaine vers la postmodernité. Formellement, cette dernière prend la forme d'une « révolution managériale », compte tenu que la contradiction, portant sur le statut du travail, a entraîné l'organisation des travailleurs directement au sein de l'entreprise « pour imposer leur participation à la gestion, à travers les conventions collectives qui devenaient ainsi les véritables constitutions de la nouvelle réalité des entreprises. Du même coup, le lieu de la régulation et de l'intégration sociale du champ politique refluit vers le champ "privé" de l'entreprise » (Freitag : 2002e, 85). La résolution du conflit se situe sur le terrain même de la contradiction, plutôt que de passer par la médiation de l'État.

Cette posture des travailleurs américains s'explique par l'originalité de la voie de transition américaine qui réside dans le fait que l'Amérique est dès le départ une société non politique : « dès son origine elle inaugure quelque chose d'autre, ayant à terme une portée radicalement originale relativement aux formes d'existence de la société et aux modalités du changement sociétal tant par rapport à la tradition que relativement à la modernité, dont les *héritages* ont été culturellement hybridés » (Freitag : 1994a, 18). En fait, Freitag nous indique que la fondation d'une nouvelle société en Amérique est indissociable d'une morale commune naturalisée. Si elle reprend le patrimoine normatif hérité de la modernité, celui-ci est regardé comme un acquis naturel que la révolution vient attester :

Il ne faut pas oublier le fait que si l'Amérique a fait une "révolution", ce ne fut pas pour changer la société mais pour rompre avec l'Angleterre au plan politique, au plan de la souveraineté. Mais l'Amérique avait déjà reçu et accepté, par contre, la Révolution anglaise [...] comme sa *tradition propre*. Ce qui est alors particulier, c'est qu'elle accepte cet héritage d'une manière également traditionnelle (traditionaliste, culturelle, pratique) et non pas moderne (politique, agonistique, théorique, idéaliste), justement parce qu'elle n'a pas besoin de la faire (*Ibid.*, 117-118).

La société américaine a rendu non problématique les « réserves de traditions » qui imprégnaient la socialité du fait de l'absence d'antagonismes politiques, à l'image de ceux sur lesquels les sociétés européennes fondèrent le sens de la modernité dans le cadre de leur opposition politique à la tradition. Le rapport neutre qu'entretenait l'Amérique vis-à-vis la modernité, en ce qu'elle la considérait comme initialement acquise et naturelle, ouvre par conséquent la voie à l'émancipation des rapports sociaux, dans la mesure où la modernité correspondait pour elle à un « mode de vie » qu'il s'agissait de perfectionner et d'optimiser, bref d'engager dans un procès continu de « modernisation » (*Ibid.*, 267).

Ce dernier trouva son motif dans le cadre d'une autre altération de son héritage, celle de la tradition anglaise. L'Amérique retiendra la conception lockéenne du contrat qui s'inspire du modèle contractuel privé et économique. Ce faisant, la société américaine s'apparaît à elle-même comme la conséquence d'une association d'entrepreneurs libres. Le droit fondamental qui articule la vie collective affirme « l'illégitimité de principe de

tout système de droit restreignant la capacité d'agir lorsque celle-ci se conforme aux "valeurs communes" et qu'elle poursuit des fins légitimes" » (Freitag : 1994a, 10). Alors que l'Angleterre reconnaissait les droits immanents aux personnes et à leurs propriétés en regard des titres culturellement définis et des luttes politiques sanctionnées, l'Amérique détache ces droits et la propriété de leur moment politique :

L'Amérique va "libérer" la propriété de ses assises nobiliaires et communautaires tout en conservant l'effet de légitimité socio-politique qui leur était attaché [...]. Ainsi l'Amérique va pouvoir, à partir de son héritage de la tradition anglaise (les Rights of Englishmen), développer sous la forme d'une libéralisation de la "prise de possession" et avec la reconnaissance d'un "droit à l'enrichissement illimité" qui tend à se confondre avec le "droit à la recherche du bonheur", une pratique de la propriété elle aussi illimitée, et ceci sans avoir à penser "politiquement" le concept (comme l'avait fait le droit romain), et surtout, sans avoir à le rapporter à l'intervention créative du pouvoir législatif (*Ibid.*, 23-24).

La révolution abandonna le politique en laissant en Angleterre le pouvoir et sa légitimation du fait qu'ils étaient appréhendés dans leur arbitraire et leur oppression (*Ibid.*, 115). La conception contractuelle de la société engendre ainsi un court-circuit du moment politique dans la mesure où l'Amérique transporte sur le nouveau continent la production judiciaire du droit inhérent à la « common law », sans admettre sa production législative en premier lieu, de sorte que les tribunaux vont s'approprier la régulation du droit par l'entremise de procédures déclaratives qui ont directement force de loi. Les Américains ont ainsi compris, dès l'origine, les interactions sociales comme des activités de gestion. Il s'agit, pour eux, d'aménager la vie collective le plus efficacement possible pour respecter le droit de tous et chacun à prospérer et à atteindre le bonheur. L'absence d'instances politiques habilitées à médiatiser les luttes sociales déplace donc la résolution des conflits sur le terrain même de la contradiction, par la négociation contractuelle qui se veut une administration des écueils au bon fonctionnement des activités productives, et que les tribunaux pourront éventuellement consacrer s'ils sont appelés à cet effet.

La réduction de la vie collective à une question de production et d'aménagement de ses conditions d'effectivité représente précisément le procès constitutif de l'émergence d'une société postmoderne. La transition de la modernité à la postmodernité est en effet conçue par Freitag comme le contournement de la logique de l'institutionnalisation par la

privatisation d'organes chargés de faire avancer des intérêts tirant leur source d'eux-mêmes et non plus d'une référence universaliste à des principes normatifs communs que le droit incarne et codifie. La désymbolisation correspond, au niveau de la régulation de la vie collective, à la dissolution de l'écart entre la norme (sa production, son objectivité, etc.) et l'activité qu'elle régit, bref de son extériorité vis-à-vis d'elle, pour s'intégrer directement aux modalités formelles de son accomplissement. L'évanouissement des médiations advient par l'annulation pratique de l'opposition formelle entre l'État et la société civile. Il manifeste la réduction du politique à la coordination d'une économie des intérêts et à l'aménagement de l'accès au « bonheur ». Il s'ensuit que les êtres humains ne soumettent plus leurs activités à un ordre normatif qui établit à l'avance les modes d'être à adopter, dans ce cas le droit comme conséquence des actes législatifs de l'État. Ils s'adaptent à des ententes et à des conventions contextuelles qui sont toujours changeantes au gré des négociations et des décisions qui prennent effectivement pour eux valeur d'informations, comme le répète souvent Freitag. Les interactions sociales forment, dans cette perspective, un vaste complexe cybernétique où se transmettent des informations par lesquels les groupes sociaux ajustent leurs comportements à celui des autres.

2.2 *L'expérience désymbolisée et l'hétéronomie du jugement*

Freitag pose que chaque mode de reproduction exige une forme d'inscription des individus dans la société : dans les sociétés mythiques il s'agit de la participation, dans les sociétés politiques c'est l'obligation. La contribution des sujets à la reproduction postmoderne correspond pour sa part à l'aliénation :

L'ouvrier d'industrie était "aliéné" au procès productif, mais cela était réalisé à travers un rapport unifié de dépendance à l'égard de l'autorité patronale qui lui restait extérieure, et à laquelle il s'opposait lorsqu'il ne se résignait pas simplement à s'y soumettre. C'est cette extériorité qui se trouve abolie dans l'intégration systémique qui repose *entièrement* sur la participation subjective (puisque le "travail" consiste dans une activité de communication, d'interprétation, d'expression), de telle sorte que c'est désormais l'engagement de la subjectivité comme telle qui est immédiatement requis, et que par conséquent c'est aussi la subjectivité comme telle qui est aliénée, ou plutôt, qui s'aliène elle-même dans la participation systémique (Freitag : 2001, 121).

La subjectivité étant directement intégrée à la structure productive, seules les pratiques immédiatement opératoires possèdent une valeur, voire une réalité. En effet, la portée ontologique de la postmodernité réside, de l'avis de Freitag, dans le « passage à l'acte » qu'opère le contrôle organisationnel (Freitag : 1983b, 235). Il entend ici que la re-création de l'unité de la société, minée par la contradiction capitaliste, s'est effectuée par une pratique visant la consolidation opératoire de l'unité sociétale et l'accommodation des tensions sociales. Les êtres humains sont engagés, en conséquence, dans le maintien et la production perpétuelle du système auquel ils fournissent leur expressivité, à l'image de la mobilisation totale jüngerienne que Paul Virilio (1977) estime être récupérée par l'organisation des sociétés occidentales. Ces aptitudes humaines sont assimilées dans les paramètres logistiques qu'il s'agit de déployer le plus efficacement possible selon les logiques autonomisées traduites dans les procédures formalisées et intériorisées.

L'enjeu que perçoit Freitag au sujet de l'aliénation réside dans le fait que le jugement des mesures à adopter peut se passer de réflexivité. L'informatisation des régulations, à laquelle ont recours les organisations, opérationnalise elle-même le jugement grâce à la confusion du code et de l'opération à exécuter.³¹ Freitag insiste particulièrement dans cette optique sur la thèse de Arnold Gehlen, qui stipule que l'informatique et la cybernétique ont objectivé la faculté de jugement de même que la conscience humaine. Le point de départ anthropologique de Gehlen est le principe de la « substitution d'organe » propre au développement technique, lequel répond aux limites de l'instinct biologique inhérentes à l'humanité : « modern anthropology indicates that man, lacking specialized organs and instincts, is not naturally adapted to a specific environment of his own, and is thereby thrown upon his ability to transform intelligently any preconstituted natural conditions » (Gehlen : 1980, 2-3). Gehlen distingue en ce sens trois dimensions substitutives de la technique, soit les techniques de remplacement du potentiel organique, les techniques de renforcement étendant la performance du corps et,

³¹ Il n'est pas tout à fait hors propos de remarquer que la description qu'effectue Freitag de la transformation des régulations sociétales de même que de l'investissement idéologique recoupe sur plusieurs points, dans des termes similaires, l'analyse présentée par Marcuse dans *L'homme unidimensionnel*. Marcuse y décrivait également les sociétés contemporaines en terme de totalitarisme, pour signifier de son côté l'identification des êtres humains au système grâce à une conversion de la rationalité technologique en rationalité politique par le biais du contrôle « publicitaire » des inclinations des êtres sociaux, d'une part, et une fonctionnalisation du langage à travers l'adoption de l'opérationnalisme qui rend « le concept synonyme d'un ensemble d'opérations » (Marcuse : 1968, 122).

enfin, les techniques de facilitation permettant de désengager les organes pour épargner les efforts. Cependant, pour Gehlen, le développement de la technique souscrit à l'intentionnalité de l'action humaine, comprise comme « cercle de l'action », qui consiste en « a modifiable directed motion capable of correction on the basis of its outcome, and which in the end may become automatized and wholly habitual » (Gehlen : 1980, 17). C'est en regard de ce procès d'objectivation de la force humaine dans des moyens techniques que Gehlen distingue trois étapes à la substitution d'organe. Les deux premières, l'outil et la machine, concernent respectivement une objectivation de l'organe puis de l'énergie physique. Chacune d'elles implique l'intervention de l'intelligence humaine pour l'accomplissement des activités. L'automation constitue, à l'inverse, une objectivation de la participation cognitive des êtres humains: « what becomes objectified is the circle of action itself, *including its control and direction* » (*Ibid.*, 21 ; nous soulignons). Il parlera de l'automation comme d'un « cercle de régulation » afin de souligner l'existence d'une différence fondamentale avec le « cercle de l'action ». Cette distinction vise à mettre l'accent sur le fait que le cercle de régulation réalise un complexe d'opérations prédéterminées en se dispensant d'une activité humaine pour s'accomplir et adapter son fonctionnement. C'est la *perte de contact avec la réalité* qui est l'enjeu fondamental de la dénaturation du cercle de l'action par l'automation.

Cette conclusion sera déplacée par Freitag au plan de la régulation et de la production de l'unité de la société, pour souligner que les décisions échappent aux personnes par suite de l'objectivation du jugement. Cette dernière se retourne contre les êtres humains en agissant directement sur l'action humaine : « l'"employé" – c'est-à-dire le sujet de l'organisation et du système – doit s'opérationnaliser lui-même dans son "procès intérieur" de jugement et d'engagement, préparant ainsi la prise de contrôle externe de ce procès intérieur, puis sa propre disparition lorsque les opérations en question pourront être directement prises en charge par le système informatique non humain » (Freitag : 2001, 122). La technicisation de la régulation sociale décharge les êtres humains de leurs responsabilités envers autrui et le monde de manière à libérer les logiques technico-économiques qui s'objectivent en dehors de nous. Freitag souligne que ces logiques systémiques ont encore besoin de nous pour passer à l'acte, bien que le développement technologique ultérieur rendra probablement caduque notre participation.

Toujours est-il que, pour Freitag, la codification informatique des opérations a déjà transposé l'évaluation des contextes sociétaux et l'anticipation des attentes en dehors de nous. L'action est mise en œuvre en fonction de la lecture que les êtres humains font des informations, lesquelles désignent contextuellement la démarche à entreprendre : « C'est [l']extériorité du monde objectif et [la] liberté du sujet que tendent à annuler le technologisme et le technocratisme contemporains lorsqu'ils s'incarnent dans des systèmes opérationnels autorégulés, ils se saisissent directement à notre place de tous nos rapports intersubjectifs dont ils s'approprient l'ensemble des médiations » (Freitag : 2002b, 384). En s'abandonnant aux logiques technico-économiques, les êtres humains renoncent à leur disposition à retourner vers soi, autrui et le monde, par laquelle ils enrichissaient leur présence au monde. Ainsi, les régulations postmodernes monopolisent la prise sur le réel qu'exerçaient les êtres humains auparavant, autant au plan de l'objectivation de la société qu'à celui relatif au contrôle significatif des changements. '

La discussion de la rationalité instrumentale, concourant à l'emprise technique et scientifique sur les activités, nous permet de saisir la nature de la neutralisation du jugement que l'informatique produit. Freitag définit la rationalité instrumentale comme une action qui « s'est donnée comme norme son adéquation ou son efficacité instrumentale relativement à une fin quelconque – posée en tant que telle comme non problématique, c'est-à-dire comme "normativement et expressivement neutre" » (Freitag : 1994b, 292). À l'inverse, il y a une action qui « s'oriente expressivement selon l'affirmation d'une valeur ou d'une identité posée *a priori* par elle comme norme absolue ou inconditionnelle » (*Ibid.*). L'action orientée normativement met en jeu l'auto-compréhension que les êtres humains ont d'eux-mêmes, qui vaut au-delà des résultats de l'action. L'action est pénétrée d'une volonté particulière. Dans le cadre des activités médiatisées, cette volonté s'inscrit dans le lien normatif qui perpétue l'intention fondatrice qui présida à l'objectivation d'un rapport au monde. C'est ainsi dire que l'action se réfère à une « hiérarchie de valeurs »³² qui fonde l'appréhension de la justesse

³² Nous reprenons ici le concept mis de l'avant par Louis Dumont. Selon lui, la condition anthropologique concerne des « hiérarchies de valeurs » organisées dans une totalité qui conditionne l'« être » et le « devoir-être » des hommes rassemblés (Dumont : 1983, 202). Dumont estime que l'existence collective s'enracine dans un schème structuré et structurant d'un rapport au monde reposant sur un système d'idées et de valeurs (*Ibid.*, 18-19). Cette idée est essentielle pour Freitag lorsqu'il pense le jugement, et plus largement les pratiques sociales.

de son insertion dans le monde. Le sujet agissant porte un jugement sur la validité du contexte d'action. Il rapporte l'expérience sensible au surplomb symbolique de façon à délimiter l'horizon désirable. L'action en tant que telle met en valeur cette mesure en tendant pratiquement vers sa réalisation ; quant au jugement, il anticipe sur l'expérience du monde en regard de la prétention à exprimer et maintenir l'idée que les êtres humains se font de la valeur de leur présence au monde.

L'informatisation des régulations sociales s'approprie cette épreuve du réel en circonscrivant la signification des opérations fonctionnelles autant que leurs objectifs. L'amalgame de la production des finalités et de l'accomplissement du jugement réflexif dans un même dispositif informatique dépouille les êtres humains de leur ancrage normatif dans le monde qui leur ouvrait la possibilité d'y agir. La « neutralité axiologique » des finalités équivaut au relâchement du contact avec la réalité, auparavant tissé expressivement dans le rapport sensible des êtres humains dans le monde, dans la mesure où elle dissocie l'accomplissement de l'action de la valeur accordée subjectivement à l'ordre du monde et à la présence des choses. L'objectivation de la conscience et du jugement détourne la pratique de son insertion expressive dans le monde au profit de sa capacité à fournir le résultat escompté.

L'expérience désymbolisée propre à la postmodernité repose sur l'objectivation formelle de la conscience, fonctionnalisant à son tour le jugement humain. Freitag explique que les êtres humains ne parviennent plus à assurer la régulation de leur propre historicité en raison d'un court-circuit de l'« accès au niveau symbolique et à la conceptualisation » par les nouveaux dispositifs régulateurs (Freitag : 1994b, 300). La neutralisation de la réflexivité procède de la corruption de la médiation du langage par suite de sa codification opérationnelle. Celle-ci soustrait des êtres humains les fins sociétales qui éclairent les déterminations de la texture du monde et des activités qui s'y déroulent. Ce faisant, l'opérationnalisation du langage réprime l'appréciation subjective des conditions relatives à l'insertion dans le monde.

Louis Quéré remarque à juste titre que Freitag appréhende une « crise de la représentation » (Quéré : 2006, 359). Tout comme la privatisation du droit abolit l'écart entre la norme et les pratiques qu'elle régule, le langage se fond dans l'empiricité des

opérations.³³ Jacques Aumètre souligne que « la re-présentation (*Ver-gegenwärtigung*), c'est encore le redoublement d'une présentation originaire (*Gegenwärtigung*), la reproduction d'un original » (Aumètre : 1989, 16). La représentation objective idéalement la figure concrète que l'esprit humain saisit réflexivement pour la maintenir disponible et présente malgré son absence. Le modèle représentatif relaye la prise que les êtres humains exercent sur le réel. Il concentre tant sa connaissance que l'expérience qui lui est corrélative. Grâce à la fixation idéale de l'objet ou de la pratique, le sujet peut retourner à la détermination inscrite dans la représentation objectivée. La fondation du langage, chez Freitag, se situe au moment où se dédouble la sensibilité animale du contexte d'action immédiatement vécu. La conceptualisation évoque *in absentia* l'objet de l'expérience sensible, elle anticipe sur la sensibilité : « Je pense que l'essence du langage, c'est de désigner quelque chose dans son inactualité, et non dans sa présence ou dans sa proximité » (Freitag : 2002d, 25). L'évocation conceptuelle n'est possible qu'après que les êtres humains aient objectivé leurs sentiments et leurs perceptions. Or, Freitag ajoute que cette objectivation, qui dédouble la sensibilité dans un ordre symbolique, imprègne le concept de la chose d'une valeur contingente relative à l'expérience sensible vécue – la multiplicité des valeurs étant ensuite accordées dans le sens. Le moment de valorisation liée à la représentation est celui qui donne une coloration particulière au monde, constituant ce dernier comme une réalité significative pour les êtres humains. En effet, la logique différentielle du langage implique une découpe du monde, non seulement au niveau conceptuel des êtres (main et pied, etc.), mais également en termes de valeurs et d'ordres ontologiques (vrai et faux, juste et injuste, etc.). Cette découpe exprime la perception que les êtres humains ont de la présence des objets. L'empreinte représentative de cette impression sensible permet aux êtres humains de refléter leur intention pour s'accorder finalement avec eux-mêmes dans les différentes activités sociales.

³³ Louis Quéré note que Freitag semble confondre le symbolique et le conceptuel. De fait, Freitag attribue au symbolique la logique intrinsèque au concept en ce que les symboles sont une généralisation de tous les particularismes que l'on retrouve dans l'expérience dans une forme idéale qui spécifie les attributs universels de l'objet. À ce sujet, voir particulièrement la présentation de Freitag dans « La conscience » (1993a), mais aussi dans « Actualité de l'animal, virtualité de l'homme » (2002d) et dans « Pour un dépassement de l'opposition entre le "holisme" et "individualisme" en sociologie » (1994b).

L'informatisation du langage, en revanche, aplanit le monde en fonctionnalisant les concepts du langage pour les fixer sur la pratique qu'ils désignent, d'une part, et en réduisant leurs relations au même dénominateur de l'efficacité, d'autre part. Autrement dit, la postmodernité connaît une désidéologisation du langage par l'entremise de l'abandon du moment de la valorisation intrinsèque à la symbolisation. La perte de contact avec la réalité que produit l'objectivation du jugement et de la conscience se manifeste par une altération du partage sensible du monde. La référence au langage ne renvoie plus à des valeurs et à des schèmes d'action anticipés, mais à des types d'opérations à réaliser. L'informatisation, comme nouveau mode d'orientation des pratiques sociales, impose ses propres références à partir desquelles les êtres humains déterminent le sens de leur pratique. Le langage informatique, conventionnellement établi, se pose désormais comme le nouveau langage universel qui prend la forme d'un « langage-machine » : il postule l'équivalence formelle de toutes les séquences d'opérations dans un sens opérationnel (Freitag : 1989c, 58). L'acception attachée aux codes informatiques et aux informations renvoie immédiatement à l'opération qu'elle signifie et incite, en dehors de toutes attaches affectives pouvant être éprouvées par les sujets.

La fonctionnalisation du langage qu'entraîne l'informatisation transforme ainsi le tissu langagier de manière à résorber l'espace d'autonomie que les êtres humains possèdent face aux médiations en investissant directement les conduites subjectives : « L'essentiel me paraît, après bien d'autres, consister ici dans la transformation des "symboles représentatifs" en "signes opératoires" (ou "signaux") » (*Ibid.*, 59). La portée de ce mouvement réside effectivement dans l'abolition de la réflexivité humaine qui, se constituant dans la distance des représentations symboliques vis-à-vis des objets et des pratiques qu'elles désignent, permettait une prise sur le réel à travers le retour critique sur les significations et les valeurs qui les actualisaient. Étienne Balibar fait remarquer que l'anthropologie philosophique moderne a mis de l'avant une « équation générative » de l'humanité associée à la subjectivité, laquelle suppose la coïncidence entre l'individualité et son intériorité comprise comme « conscience » ou « présence à soi » (Balibar : 2005, 13). Cette équation suppose que le sujet actualise les représentations conformément à l'expérience vécue. À l'intérieur de cette expérience du monde, le sujet existe par lui-

même en agissant sur le réel par le biais de ses synthèses symboliques. Poursuivant l'intuition de Freitag, Céline Lafontaine (2004) suggère précisément que le paradigme cybernétique conteste cette équation en faisant du sujet une « boîte noire » prise dans des réseaux communicationnels qui la formatent. Cette métaphore décrit bien l'opérationnalisation du langage, en ce que cette dernière entreprend la médiation des activités sociales en fonction des externalités environnementales. Les codes stimulent l'action subjective, laquelle est mise au diapason des opérations adéquates aux contextes d'action sans passer par la conscience réflexive. Le signal décharge les êtres humains de leur capacité à interagir avec l'ordre du monde. D'une part, il arrime la réflexion sur le développement sociétal à des systèmes informatiques dont l'information qu'ils délivrent se laisse lire tel un monologue. D'autre part, il détache la pratique sociale de sa compréhension conceptuelle par le biais du balisage des exigences immédiates du contexte auquel il s'agit de répondre selon les informations reçues.

La formation de la société postmoderne a été décrite, suivant l'interprétation de Freitag, comme la perte de distance de la norme vis-à-vis les pratiques qu'elle régissait. Cette compréhension de la désymbolisation s'explique en raison du rabattement des finalités poursuivies sur le terrain empirique de la pratique. À cette compréhension, nous devons maintenant ajouter une nouvelle dimension qui concerne les modalités de la régulation de cette pratique. La désymbolisation implique la réduction de l'action à son succès, sans égards à l'intimité qu'entretiennent les sujets avec le monde. Elle s'initie de l'investissement fonctionnel des médiations qui identifie les objets du monde de même que les pratiques à leurs effets dans l'opérativité sociale. En conséquence, l'ouverture réflexive sur le symbolique et ses déterminations se trouve court-circuitée. Le recours aux dispositifs techniques engage une concentration de la détermination des objectifs ainsi que du jugement dans un procès unique. Au niveau de la présence au monde, cette nouvelle posture de la régulation et de l'intégration sociétale dissocie les êtres humains de la perception du monde, en rendant non problématique les références normatives universelles qui subsumaient les différents contextes d'actions, d'une part, et les dimensions objectives composant la texture du monde, d'autre part. L'informatisation de la régulation organisationnelle est fondamentalement anti-esthétique, au sens que nous avons attribué à cette notion dans notre premier chapitre. Le code aliène en effet autant la

présentation de soi que le retour critique des sujets sur leur insertion dans le monde, en colonisant l'expressivité subjective. La transformation du monde est dès lors prise en charge par les systèmes qui s'accaparent non seulement des finalités subjectives, mais aussi de ses manifestations. Le plus important touche à la monopolisation du contrôle des changements par ces mêmes organisations. Dès lors, les êtres humains s'abandonnent à des lois autonomes de nature technico-économique sur lesquelles ils n'ont plus prise, et auxquelles ils doivent s'adapter pour reprendre le mot de Freitag.

2.3 Espace narratif et publicité

Dans sa conférence « La profession et la vocation de savant », Weber entreprend une critique de l'engagement pratique de la part des savants, et donc de la rationalité théorique. Il la fonde sur la prémisse que cette dernière ne peut se traduire pratiquement du fait de son incapacité à décider entre deux ordres de valeurs, la « guerre des dieux » constituant la condition d'un monde désenchanté. À propos des présomptions de l'activité scientifique, Weber indique que

l'on présuppose en outre que ce que produit le travail scientifique est important, en entendant par là que cela "mérite" d'être connu. Et c'est là manifestement que résident tous nos problèmes. Car cette présupposition ne peut être à son tour démontrée avec les moyens de la science. Elle ne peut qu'être interprétée selon son sens ultime, qu'il faut alors refuser ou accepter selon la position ultime à l'égard de la vie qui est propre à chacun. (Weber : 2003, 90)

Weber insère ainsi les présupposés de la science dans le cadre d'un ordre de valeurs, d'un « étalon ultime » qui évalue la science et sa place dans le monde. Nous pouvons nous demander si l'importance prise par le rationalisme occidental ne provient pas de sa victoire au niveau de la « guerre des dieux », de sa victoire contre l'attitude religieuse et l'arbitraire monarchique en ce qui a trait à la conduite de la vie. Le rationalisme ne fut-il pas jugé plus approprié afin d'organiser systématiquement et formellement les activités sociales que la science permet de structurer et d'adapter?

La même interrogation peut être soumise à Freitag au sujet de la régulation systémique, plutôt que normative, de la vie collective. Dans un séminaire du *Groupe interuniversitaire d'études de la postmodernité*, Freitag avance en effet que l'organisation sociale du travail et la technocratie produisent sans arrêt des normes. Il poursuit en

indiquant que « [l]e problème n'est pas là, il est de savoir au nom de quoi on la justifie. [...] On est dans la normativité, on n'a pas à en inventer... On a à inventer ou créer une justification de la valeur de certaines normes relativement à d'autres, lorsqu'elles sont contradictoires » (Freitag : 1993b, 49). L'enjeu se situe donc, à son avis, au niveau de la synthèse significative des valeurs proposant une hiérarchisation ontologique qui permette le jugement des divers états pratiques au regard d'une norme fondamentale et de ses grilles interprétatives. Il nous a été possible de constater que l'informatisation et la rationalité instrumentale qui la soutient reposent sur une égalisation des pratiques significatives, les réduisant à leur efficacité organisationnelle. Cette orientation empirique n'est-elle pas justifiée par un substitut idéologique de la Raison moderne qui orienterait la régulation des activités sociales et organiserait son sens dans une nouvelle compréhension de la société? Autrement dit, les sociétés postmodernes ne proposent-elles pas un étalon qui remplacerait le centre herméneutique moderne, et dont la technique est le foyer d'optimisation?

Le déploiement des régulations systémiques semble en effet être représenté et mis en récit par les différents relais discursifs (médias, politiciens, experts, etc.) de sorte à relayer l'orientation significative des pratiques sociales. Parlant de la globalisation, entendue comme expansion à travers le monde des régulations systémiques, Freitag souligne que la « propagande » néolibérale la présente comme une « conséquence du développement technologique et économique », alors qu'elle est l'« expression d'une volonté de puissance et d'une stratégie de domination du monde dont les deux pôles, celui qui est représenté par la superpuissance politique et militaire américaine et celui qui est formé par la mégapuissance économique et technologique des corporations transnationales, opèrent en tandem, en s'appuyant l'un sur l'autre » (Freitag : 2002b, 393). L'imposition d'un régime de régulations privées apparaît ainsi être issu d'une pratique volontariste, à l'image des systèmes normatifs antagoniques propres au mode de reproduction politico-institutionnel. Qui plus est, la nouvelle organisation du monde qui se déploie serait soutenue par un investissement symbolique appuyant cette stratégie de domination dans la mesure où l'association de la puissance américaine et la diffusion des régulations systémiques

possède une forme idéologique précise, qui est celle d'une identification, par postulat de l'autonomie des systèmes avec le concept moderne de la liberté, tel que l'histoire américaine l'a progressivement naturalisé pour le rabattre d'un côté sur la *liberté de marché* [...] couplée à la liberté de consommation, et de l'autre sur la défense des droits des individus à l'égard des *pouvoirs d'État*, où la capacité législative et régulatrice des collectivités politiques se trouve virtuellement abolie (Freitag : 2002b, 358).

L'exposé idéologique transpose la prééminence accordée à l'État au niveau de la société civile à travers la mobilisation de « la référence légitimatrice à la démocratie [qui] a été déplacée du pôle politique vers celui de cette société civile des "intérêts privés" » (*Ibid.*, 395). Freitag entend ici que l'idéologie néolibérale a repris l'opposition moderne de l'État et de la société civile pour l'inverser idéologiquement.

Cette description révèle un certain travail symbolique sur la dimension doctrinale des représentations sociétales précédentes afin de la retravailler pour lui conférer un nouveau sens, à l'instar des idéologies antérieures qui possédaient une dimension rectificative et critique vis-à-vis des compréhensions passées.³⁴ Si nous suivons l'argumentation de Freitag, les discours postmodernes nous apparaissent mettre de l'avant une compréhension sociétale d'ensemble de la présence au monde, laquelle pourrait avoir trouvé sa première formulation en Amérique. Nous retrouvons en effet dans son interprétation de la fondation d'une société sur le nouveau continent la mise en évidence d'une « œuvre littéraire », au sens défini dans la première partie de cet essai. La naturalisation de l'héritage normatif moderne nous semble être une prise de position de la société américaine vis-à-vis sa genèse historique, avec une modulation doctrinale de l'idéologie de la modernité pour élaborer de nouvelles promesses. L'appréhension autoritaire du pouvoir motivant l'abandon du moment politique révèle, en définitive, une substantialisation des droits et des intérêts. Les Américains considéraient ces derniers comme appartenant de fait, voire existentiellement aux individus, et non pas comme étant accordés formellement par l'État sous la sanction de la référence transcendantale

³⁴ Yves Bonny remarque d'ailleurs qu'en conséquence du mouvement de remplacement d'une régulation universaliste par une régulation d'ordre privé, Freitag constate la substitution idéologique du discours universaliste par une idéologie de l'adaptation, du changement permanent et de la légitimité des conflits entre intérêts opposés (Bonny : 1998, 93). C'est sur cette base que nous pouvons nous demander si les pratiques sociales ne persistent pas à se référer à une compréhension de la société qui motive et oriente la présence subjective au monde.

constitutive de la société. Suivant la séparation de l'individu de la société par l'idéologie moderne, ils reformulèrent le postulat de la libre volonté des sujets en termes d'une immanence des finalités au vécu toujours particulier des individus. Autrement dit, la naturalisation de l'héritage moderne par l'Amérique constitue la proclamation de l'irréductibilité de l'expérience individuelle et de son authenticité. L'illégitimité des restrictions législatives de l'agir individuel répond à une telle compréhension dans la perspective où la recherche du bonheur est inhérent à l'horizon des attentes, essentiellement désirantes, relatif à la position de chacun dans le monde.

Un tel travail sur la plasticité doctrinale de l'idéologie moderne paraît également constituer la référence idéale, diffusée par l'hégémonie américaine, qui oriente l'organisation et l'action des mouvements sociaux. La dérive de la problématique politique vers le social repose en effet sur l'affirmation de la substantialité des intérêts et de la naturalité du besoin, comme nous le notions précédemment. L'intention d'étendre la participation individuelle du plan politique au domaine social équivaut en quelque sorte à recentrer le sujet sur son contexte de vie, lequel engage les conditions d'affirmation de son unité qui se produit au cours d'un procès d'auto-constitution permanente (Freitag : 1986b, 352). Les demandes sociales particularistes visent effectivement à libérer l'expressivité individuelle et son procès d'auto-constitution des écueils structurels qui entravent l'agir subjectif dans sa quête de bonheur. C'est d'ailleurs à une telle référence que répond la thèse de Francis Fukuyama qui, aux yeux de Freitag, offre une « version *ontologique* de légitimation philosophique » (Freitag : 1993b, 8) du nouveau régime organisationnel de la société. Sa thèse serait symptomatique de la conscience « historique » actuelle dans la mesure où la fin de l'histoire qu'il théorise est le « meilleur des mondes » possible ; la quête du bonheur, dont l'histoire humaine fut le long périple, est achevée et il suffit désormais d'aménager de manière optimale les paramètres sociaux qui en restreignent encore l'accès pour tous. Il s'agit de la consécration des aspirations dites naturelles des êtres humains, du moins sa virtualité du fait de la capacité systémique à en produire les conditions de possibilités.

Et pourtant, Freitag refuse d'accréditer cette conception de l'individu comme le pivot d'une nouvelle hiérarchie des valeurs orientant les pratiques sociales, comme Vincent Descombes le suggère lorsqu'il affirme que « [c]e sont les sociétés qui sont

individualistes, et non pas directement les individus » (Descombes : 1999, 69 cité par Vibert : 2003, 131). La tension interne à l'argumentation de Freitag que nous décelons est écartée par ce dernier lorsqu'il refuse aux discours postmodernes leur caractère proprement idéologique.³⁵ Jean-François Côté constate à juste titre que Freitag procède, à propos de la discursivité postmoderne, à une invalidation épistémologique de l'idéologie comme Marx l'avait fait à propos de l'idéologie bourgeoise (Côté : 2006, 59-60). L'idéologie en vient à ne plus posséder de dimension cognitive pour les acteurs sociaux, elle constitue simplement un leurre face aux processus qui travaillent réellement la réalité sociale ; le néolibéralisme ne constitue plus tant, de l'avis de Freitag, une idéologie de légitimation qu'une « idéologie de couverture de l'expansion du système » (Freitag : 2002a, 287) jouant ainsi sur le terrain de la « fausse conscience » marxiste. En regard de la crise de la représentation évoquée précédemment, il nous est possible d'approfondir cette proposition en suggérant que Freitag refuse à l'idéologie contemporaine toute teneur significative quant à la compréhension que les êtres humains ont d'eux-mêmes du fait qu'elle ne se dédouble pas dans une conceptualisation symbolique surplombant les diverses expériences du monde pour les refléter et leur conférer un sens. Freitag reproche précisément aux mouvements sociaux de n'offrir aucune lecture historique du vivre-ensemble : « Aucun ne produit une nouvelle intelligibilité générale de la société et de l'histoire, de l'existence collective, de ses finalité et ses contraintes » (Freitag : 2002c, 244). Enchevêtrés au contexte d'action, les discours postmodernes ne délivrent et ne diffusent pas d'éclaircissements ni sur le sens de l'unité sociale ni sur le lien social. Ils étalent davantage un commentaire, une remarque intéressée qui vise à susciter une réaction et une adhésion immédiate. Au demeurant, Freitag juge que la mise en récit des régulations postmodernes n'est pas une recherche du sens sous le couvert duquel se place la pratique et qui encadre son accomplissement, mais plutôt l'exposition autoréférentielle des réalisations de la pratique stratégique.

C'est justement ce qui empêche Freitag d'accorder aux idéologies contemporaines le statut symbolique de la légitimation et de l'orientation significative. Freitag voit dans les fascismes les premiers balbutiements de la nature des formes idéologiques

³⁵ Cette tension sera problématisée spécifiquement dans le chapitre suivant. Les pages qui suivent viseront à expliciter la réponse que Freitag nous donne en regard de cette équivoque.

postmodernes. Dans le totalitarisme « archaïque », l'idéologie se colle à la pratique pour ne plus désigner que son empiricité et son efficacité. Le passage à l'acte dissimule une tendance opératoire de fond qui crée une indifférenciation de la théorie et de la pratique : « discours (ou images) et action dès lors ne cherchent plus leur vérité dans rien d'extérieur ; celle-ci réside immédiatement dans la force démonstrative de leur conjonction concrète au sein du Mouvement, elle s'identifie à l'évidence empirique du Mouvement » (Freitag : 1983b, 227). Au plan doctrinal, les fascismes – le nazisme spécifiquement – ne créent pas, de l'avis de Freitag, de nouveaux idéologèmes, ils amalgament plutôt les principales thématiques élaborées par les trois critiques idéologiques de la société bourgeoise (libéralisme, conservatisme et socialisme). La puissance de la synthèse trouve sa cohérence et son vecteur de mobilisation dans le transfert de ces thèmes du terrain « idéologico-intellectuel » sur le terrain de l'action politique. La parole exprime immédiatement l'action, et l'action se noue immédiatement au langage : « Le nazisme réalise d'abord la suppression de la transcendance extérieure, normative, au profit de ce qu'on pourrait appeler une transcendantalisation de l'état de fait [...]. Une telle référence n'est plus normative, mais purement expressive. Elle se confond directement avec les opérations mêmes du système de domination qu'elle s'impose comme critère absolu de réalité » (*Ibid.*, 235). La pratique forme immédiatement le réel. L'idéologie et la pratique ne se réfléchissent plus dans un critère idéal qui les éclaire, pour trouver au contraire leur exigence et leur exactitude dans le fonctionnement empirique de la vie collective. L'évidence du fonctionnement est « transcendantalisée », c'est-à-dire reflétée comme témoignage de la réalité, de manière à posséder une valeur démonstrative, à la limite légitimatrice, de l'efficacité de la pratique. Les mouvements fascistes trouvent leur vérité dans les réussites effectives de leurs actes et la propagande idéologique vient rappeler cette effectivité en exhibant la pratique comme telle et son accomplissement des énoncés « programmatiques ».

Parallèlement au totalitarisme archaïque qui propageait l'effectivité de la pratique et sa fonctionnalité comme preuve de l'exactitude de son dessein,

l'idéologie contemporaine ne possède plus une cohérence discursive, mais seulement la cohérence structurelle propre à tout langage. L'idéologie ne comporte plus un débat polémique sur un principe de vérité planant au-dessus de l'empirie

sociale ; elle est devenue langage de fait, langages des faits et de la pratique [...]. L'idéologie n'a plus d'objet, elle est au raz de la pratique, elle-même objet » (Freitag : 1983b, 236).

Freitag entend ici que l'idéologie contemporaine n'éclaire plus la cohésion de la société, mais exprime la certitude que le système fonctionne. L'idéologie perd ce surplomb qui s'instituait à distance des pratiques qu'elle mettait en langage ; elle ne subsume plus les contextes d'action particuliers en étayant le jugement de l'insertion humaine dans le monde et sa signification ultime en fonction d'un devoir-être idéal. La mise en langage du régime organisationnel au contraire pose comme pivot premier et véritable de la réalité sociale « l'efficacité ou l'efficience nue, et finalement l'irrésistible factualité du mouvement pur » (Freitag : 2002a, 287). Ainsi, la transcendantalisation postmoderne de l'état de fait nivelle les repères modernes jusqu'à ce qu'ils ne signifient plus que ce qui en transparaît de manière tangible : « La seule référence de légitimation transcendantale qui subsiste est celle qui est faite aux principes de liberté et de l'égalité juridique des individus, et dans laquelle le concept de communauté politique a perdu toute signification autre qu'empirique – et *finis par perdre tout contenu identitaire et normatif propre* » (Freitag : 1993b, 43 ; nous soulignons). Nous retrouvons ici l'élément décisif de l'argumentation de Freitag dans l'optique où la dissolution de tout référent extérieur équivalait à un reflux de l'expérience collective.

Dans son article « La métamorphose. Genèse et développement d'une société postmoderne en Amérique », Freitag reprend sa théorie de l'idéologie pour y ajouter deux autres niveaux : à l'idéologie au sens large (culture) et à l'idéologie au sens strict (légitimation), il joint le « slogan » et les « théories d'ensemble, à prétention purement objective [...], qui expriment les nouveaux rapports au monde, à soi, à la société et à autrui sous le couvert d'une généralité méthodologique ou pragmatique » (Freitag : 1994a, 126). En vertu du passage à l'acte caractéristique de la création postmoderne de l'unité de la société, ces deux nouvelles formes idéologiques interviennent directement dans les rapports sociaux pour les réguler et les contrôler. Les théories scientifiques agissent au niveau des organisations tandis que le slogan – auquel est finalement renvoyé le néolibéralisme que nous avons évoqué en ouverture de cette section – agit sur les êtres humains. L'originalité de ces discours idéologiques réside dans le fait qu'ils se passent du

détour subjectif à une référence idéale contrastant avec la pratique et par l'entremise de laquelle les êtres humains s'enracinent dans la réalité. Les discours idéologiques contemporains s'opérationnalisent en ce sens au même titre que les régulations systémiques décrites dans la dernière section.

Les doctrines « scientifiques », et principalement la sociologie, ont constitué dans la modernité la modalité historique privilégiée de la réflexion et de l'objectivation de la société (Freitag : 1986a, 36). Les théories scientifiques abandonnent leur position critique à l'égard des structures normatives de la société lorsqu'elles passent d'une problématique d'« intégration sociétale » à une autre d'« intégration sociale ». L'interrogation sociologique visait la restitution de la cohésion de la société qui était fragilisée par les développements urbains et les rapports sociaux bourgeois ; ces derniers ont entraîné la dissolution des solidarités sociales, contribuant ainsi à séparer les êtres humains de la réalité sociétale qui acquérait en conséquence une consistance objective autonome. Cette posture critique se trouve infléchie lorsque les sciences se tournent vers le social et son efficace autonome et non problématique, en mettant l'accent sur les dysfonctions locales. Les sciences sociales s'appliquent alors à une activité non-réflexive de résolution de problèmes locaux. Elles visent l'insertion des individus et des groupes dans le mouvement du social, notamment par la suppression des entraves au bien-être. Cette posture théorético-pratique réduit l'action à des « actes de choix individuels » qui s'équivalent, parallèlement à la réduction de la liberté à une « liberté de choix » (Freitag : 1994b, 294). Dans sa postface à l'ouvrage de Filion qui lui est dédié, Freitag souligne que cette posture fait de la subjectivité une « capacité opératoire » ; elle a finalement intégré le paradigme cybernétique. C'est le moment de la synthèse subjective, dans sa constitution interactive avec le monde objectif, qu'elle écarte de son analyse au profit d'une égalisation des fins légitimes que les êtres humains cherchent à atteindre dans un monde de choix tous équivalents en soi :

l'autonomisation que celui-ci [le positivisme scientifique] opère a priori de la dimension de la discrimination significative (ou opératoire) à l'égard du moment de la synthèse subjective concrète, réalisée seulement à travers le procès de l'autoconstruction du sujet dans le monde, construit ou met en scène un ordre autosuffisant de la signification qui peut être défini, négativement, par la mise à l'écart, dans l'analyse de l'objectivation du monde, de la subjectivité synthétique

comprise elle aussi dans sa propre consistance ontologique concrète (Freitag : 2006, 310-311).

La subjectivité est appréhendée en dehors de toute genèse réelle, comme si elle émergeait fortuitement, sans être située dans un monde signifiant. Ce faisant, l'activité scientifique en vient à perdre tout souci quant à l'unité de la société de manière à devenir directement opératoire, à agir immédiatement sur les rapports à soi, autrui et au monde pour aménager les conditions objectives de l'insertion humaine dans le monde, et ce avant même de se convertir en « recherche et développement » en se couplant aux procès organisationnels. L'oubli du moment de la synthèse subjective subvertit de l'intérieur les dispositions de l'expérience humaine en éludant le lien ontologique unissant le sujet et le monde objectif, à savoir l'enracinement du sujet dans le monde et le sens qui en exprime l'appartenance. Freitag insiste à plusieurs reprises à l'effet que c'est le concept même de société qui perd alors sa signification étant donné que les théories contemporaines sacrifient, dans la réduction de la société à l'empiricité de son mouvement fonctionnel, la référence subjective au langage.

Cette dernière dimension, essentielle à la subversion de l'idéologie, se retrouve également au plan du slogan. Freitag s'inspire d'Anton Zijderfeld dont l'hypothèse principale est que les expressions sociales connaissent « a supersedure of meaning by function ». Zijderfeld définit le slogan comme « catchy phrase or dictum, meant to mobilize people to buy a product, to vote for a particular program, or to believe in one or another world-view or ideology » (Zijderfeld: 1979, 15). Le slogan n'agit pas explicitement sur le comportement, mais principalement sur la conscience en modelant les attitudes, les tendances et les « états d'âme », de manière à préparer la conscience à une situation et à l'amener à réagir à elle. À partir de l'orientation cognitive qu'il forge, le slogan joue un rôle mobilisateur. C'est dans cette perspective que le slogan devient également, pour Freitag, directement opératoire dans la régulation systémique et son déploiement. Le slogan vise à convaincre du caractère naturel d'un état de société. Cette naturalisation procède selon Zijderfeld de l'utilisation répétitive du slogan qui finit par perdre tout contenu significatif spécifique ; le sens attaché aux expressions se perd dans leur surexploitation, jusqu'à l'oubli de leurs racines idéologiques. En mettant l'accent sur la dimension fonctionnelle du slogan, Zijderfeld associe ce dernier au modèle

behavioriste stimuli-réponse du fait qu'il se passe de toute réflexion et cognition. En fait, l'utilisation du slogan court-circuite les deux dimensions de l'interaction sociale : adopter le rôle d'autrui (Mead) et anticiper les prochains développements de l'interaction, soit la « prolepsis ». La compréhension de la présence au monde est substituée par une sollicitation des consciences afin d'engendrer l'adhésion des sujets au régime systémique, d'une part, et de stimuler les affects pour inciter les sujets à se commettre dans le cercle de la production. La fonctionnalisation des rapports sociaux aux choses du monde, plutôt que de les entreprendre en fonction de leur sens, est corrélative du détachement de la conscience individuelle de la conscience collective (Zijderveld : 1979, 46).

Ce dernier effet est sans contredit le plus important pour Freitag dans la mesure où l'immédiate opérativité des théories contemporaines et du slogan engendre un retrait du soi par rapport à autrui. L'oubli de la synthèse subjective et le voile entourant le langage fonctionnalisé introduisent un décalage entre les significations, de façon à décomposer le fondement identitaire, autant subjectif que collectif ; le langage informatique ne pallie pas à cet état de fait, mais, au contraire, le radicalise à travers l'autonomisation fonctionnelle de chaque sous-système qui possède ses propres codes. Or, cette corruption du langage est à la base du reflux de l'expérience collective. Pour Freitag, les significations et les valeurs sont essentiellement communes. Le problème existentiel que soulève Freitag est ici celui de la reconnaissance d'autrui dans l'appartenance subjective à la communauté, fondement de la socialité : la « constitution linguistique du sujet, de son expérience et ses interactions symboliques implique en son cœur la reconnaissance d'autrui et la reconnaissance par autrui » (Freitag : 1994b, 277). Cette reconnaissance est en réalité la reconnaissance du langage dans sa totalité par le sujet compris comme l'« Autrui-généralisé », lequel incarne substantiellement la société et son ordre normatif.

Goerg Herbert Mead, dont Freitag reprend ici les grandes lignes de sa thèse, estime que « le soi parvient à son développement complet en organisant les attitudes individuelles d'autrui dans celles du groupe social organisé, et en devenant alors une réflexion individuelle du modèle systématique général de comportement social ou groupe dans lequel il est engagé avec autrui » (Mead : 1963, 135). Le sujet se constitue comme conscience de soi lorsqu'il adopte et comprend l'attitude d'autrui envers son comportement. La signification d'un objet ou d'une action est dépendante de la relation

qu'un groupe entretient avec lui. Par conséquent, c'est en adoptant virtuellement la position d'autrui à l'égard d'un contexte d'action que le sujet accède à la signification. Afin de pouvoir adopter l'attitude d'autrui et de partager des symboles, le sujet doit s'imprégner du bagage symbolique propre à une société organisée. En se rapportant à l'Autrui-généralisé, compris comme l'attitude générale de la communauté envers le monde, le processus social pénètre comme un tout dans l'expérience subjective engagée dans le monde. Mais, comme le souligne Mead, adopter la position d'autrui, « [c]ela exige que l'autre apparaisse dans le soi, que le soi s'identifie à l'autre, et qu'on devient conscient de soi grâce à autrui. [C'est d'ailleurs] grâce à ce rôle d'autrui [que le soi] peut revenir sur lui-même et diriger ainsi son propre processus de communication » (Mead : 1963, 215). Freitag insistera, à l'instar de Mead, sur le fait que cette reconnaissance dépend de l'identification subjective à l'Autrui-généralisé qui institue un espace de référence commun, ce qui constitue le pivot de la mise en relation normative des attitudes et des activités de même que des valeurs qui leurs sont accordées.

Freitag propose à au moins deux reprises que la matrice de la constitution du langage et du symbolique réside dans la figure du récit.³⁶ Tel que mentionné auparavant, la symbolisation produit une abstraction de l'objet ou du rapport hors du contexte d'action vécu et senti immédiatement. Cette abstraction est essentiellement une construction collective et non individuelle : « l'idée est peut-être née comme phantasme, mais alors elle a été reprise et partagée par d'autres, puis transmise à d'autres, et dans tout cela, organisée avec tous les autres phantasmes » (Freitag : 2002d, 8). L'hypothèse de Freitag à cet égard est que la construction symbolique du langage surgit probablement

lorsque des singes ont commencé à se "raconter des histoires", qu'ils se sont mis à utiliser leurs signes de manière inactuelle, pour évoquer hors contexte des événements communs remarquables, soit pour se faire plaisir, soit pour se faire peur. Ils ont ainsi fixé leurs liens communautaires dans ces événements imaginaires

³⁶ Cette proposition hypothétique se retrouve dans « La dissolution postmoderne de l'identité transcendantale : la dialectique du rapport entre l'identité individuelle et les formes de la participation sociale » (2001) et « Actualité de l'animal, virtualité de l'homme » (2002e). Dans *Dialectique et Société*, Freitag ne discute pas directement l'émergence formelle du langage, se contentant de noter que le langage possède déjà un caractère historique, à l'encontre de Hegel qui associe l'historicité au politique. Ces deux textes constituent, à notre connaissance, les seules discussions du moment de création du langage en tant que tel. Nous y retrouvons d'ailleurs le travail esthétique à la base de la constitution de la société, déjà présent dans les premières réflexions de Freitag, mais qui est ici rattaché directement à la symbolisation première.

(des "mythes") qui permettaient de les représenter hors du moment actuel, comme une constante et surtout comme une exigence commune (Freitag : 2002d, 9).

Ainsi, il n'y a pas que la conceptualisation qui repose dans l'inactuel, mais également le sentiment d'appartenance dans la mesure où il se fonde dans un « il y a longtemps... ». Le langage se forme en effet, selon Freitag, à partir de deux mouvements parallèles : d'une part la répétition inactuelle d'un contexte suscitant une émotion et, d'autre part, la cristallisation de « moments affectifs spécifiques » de la vie collective. Par la narration, le langage s'imprègne expressivement de l'expérience collective qui, en dernière instance, implante et fixe symboliquement une solidarité collective :

Le ("premier") récit prend pour ceux qui participent à son élaboration (un procès étendu sur combien de génération?) valeur de nouvelle "entente" (pour ne pas aller jusqu'à dire déjà de nouvelle alliance) ou *de nouvel espace d'intercompréhension et d'interaction, à l'intérieur duquel chaque acte particulier d'un sujet singulier trouve son modèle au yeux de tous*, de telle sorte que chaque sujet n'appréhende plus lui-même ses propres actes, et les objets de ceux-ci, que comme une reproduction (et représentation) de cette forme commune et inaugurale ; de même, chaque sujet ne se saisit plus lui-même qu'en se reconnaissant à travers les divers sujets du récits, et il s'y reconnaît alors de la même manière qu'autrui s'y trouve reconnu en même temps que lui (Freitag : 2001, 84 ; nous soulignons).

Par conséquent, en entrant dans le langage et en intériorisant la référence à l'Autrui-généralisé, le sujet s'inscrit dans une collectivité qui lui donne un nom. Le sujet intègre un « espace public » qui révèle significativement la complicité des interactions en vertu de la discrimination en valeur des objets du monde. Le reflet idéologique articulant la conscience collective entretient la communalisation³⁷ propre au vivre-ensemble.

Une telle position théorique n'a de sens qu'en regard de la conception que Freitag, inspiré de Hegel, a de la totalité. Pour Hegel, la totalité comprend l'ensemble des entités unies de manière cohérente selon une logique interne. En ce sens, les êtres humains n'acquièrent une consistance objective, aussi bien que subjective, que par le biais d'une relation avec la totalité :

³⁷ Nous reprenons ici le concept de Max Weber qui comprend la communalisation comme « une relation sociale lorsque, et tant que, la disposition de l'activité sociale se fonde [...] sur le sentiment *subjectif* (traditionnel ou affectif) des participants *d'appartenir à une même communauté* » (Weber : 1995, 78). Le moment essentiel de l'orientation significative correspond en ce sens à la reconnaissance mutuelle qui prend corps dans un lien affectif envers autrui.

L'association en tant que telle est elle-même le vrai contenu et le vrai but, et la destination des individus est de mener une vie collective ; et leur autre satisfaction, leur activité et les modalités de leur conduite ont cet acte substantiel et universel comme point de départ et comme résultat. La rationalité, considérée abstraitement, consiste essentiellement dans l'unité intime de l'universel et de l'individuel et ici concrètement [la modernité], quant au contenu, dans l'unité de la liberté objective, c'est-à-dire de la volonté générale substantielle et de la liberté subjective comme conscience individuelle et volonté recherchant ses buts particuliers ; quant à la forme, c'est par suite une conduite qui se détermine d'après des lois et des principes pensés donc universels. (Hegel : 1940, 271)

La vie du sujet se joue sous le regard d'autrui, dans un espace public structuré par la synthèse dans l'Esprit. La participation à cet ordre significatif est existentiellement l'assise primaire du sentiment de soi. Le sujet trouve son expression dans sa communion et sa coopération avec ses contemporains, autant qu'avec ceux qui le précèdent et le suivront. L'association qu'envisage Hegel ne correspond pas à une reconnaissance d'ordre formel entre les individus, entendue comme assentiment à la présence contingente de l'autre dans l'expérience subjective du monde. Il s'agit plutôt d'une reconnaissance absolue entre « alter ego », bref de la reconnaissance de leur appartenance à un monde unissant le soi à autrui dans leur participation à la valorisation du commun inhérent à l'existence collective. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit* (1993), Hegel traduira cette idée par la notion de bonheur, signifiant par là l'harmonie du tout dans lequel le sujet se reconnaît immédiatement (monde grec) puis médiatement dans l'État (monde moderne) ; la conscience malheureuse caractéristique du christianisme exprime par contraste la dualité interne au sujet dont l'unité se trouve projetée dans un au-delà inaccessible dans la vie d'ici-bas. Dans la reconnaissance heureuse de soi dans l'Esprit, le sujet lie sa volonté à l'essence spirituelle qui définit sa substance et lui procure son unité, de sorte que son destin et sa liberté sont ressentis comme devoir³⁸.

Parallèlement à la conception hégélienne d'une « totalité expressive » (Jay : 1984, 59), Stéphane Vibert renvoie le rapport de l'individu et de la totalité chez Freitag à un « rapport d'inhérence » afin de mettre en évidence que la liberté du sujet n'est possible que par l'entremise de la société et de son régime symbolique : la totalité est la

³⁸ L'association hégélienne de la liberté au devoir de respecter l'ordre éthique organisé par l'État est une idée importante dans la compréhension de la liberté par Freitag. Nous reviendrons ultérieurement sur ce lien lorsque nous aborderons la juste place accordée aux êtres humains en regard de l'« ontologie de la normativité » avancée par Freitag.

« condition de possibilité » pour la « participation au faire et au représenter/dire social » (Vibert : 2006, 89). La structure normative procure contextuellement aux membres de la communauté les modes de l'agir de même que les valeurs qui leur sont associées. Elle leur ouvre ainsi l'accès au dialogue et à la collaboration dans le procès de reproduction sociale, compte tenu qu'ils disposent d'un terrain d'entente commun à propos des significations et des orientations visées par les pratiques sociales. C'est ainsi dire que, pour Freitag, l'acquisition du langage et l'expérience collective qu'il ordonne délivre la capacité d'agir de la subjectivité en lui permettant d'entrer significativement en relation avec autrui. La délimitation normative de l'espace public met en place les lignes de démarcation des interactions sociales. Sa représentation idéologique, quant à elle, met en lumière le commun qui établit autant l'espace d'apparence où se meuvent les sujets que la signification des faits sociaux qui y ont lieu par sa définition du possible et de l'impossible. Elle lie les sujets qui s'y réfléchissent en exprimant la charge affective qui situe les sujets les uns par rapport aux autres, ainsi que dans le monde, par une mise en réciprocité des attentes à l'égard d'autrui.

Le refus de Freitag de voir les discours postmodernes participer d'une idéologie exposant le « commun » repose sur l'idée que la narration ne structure pas ici un espace public où se rencontre significativement les sujets. Il n'y a pas d'adhésion normative à une expérience partagée à laquelle ceux-ci peuvent participer. En percevant uniquement le passage à l'acte qui se dégage des formes idéologiques postmodernes, Freitag considère que les théories contemporaines et les slogans pénètrent le langage en lui faisant perdre cette extériorité à l'égard de la fonctionnalité des pratiques. L'entrée dans le langage et la texture synthétique qu'il compose amenait le sujet à se réfléchir sous l'auspice d'une figure symbolique qui entretenait son sentiment de soi et teintait la consistance objective de la réalité qui l'abritait. L'omission de la synthèse subjective et de la référence constitutive au langage conduit en revanche les formes idéologiques à aborder le langage comme un vecteur d'informations, une courroie de transmission d'indications. Par conséquent, l'espace public se transforme, dans la postmodernité, en un vaste « champ publicitaire » :

[E]n l'absence de toute articulation catégorique avec une altérité, [se] sépare en lui [le sujet], pour reprendre les termes d'Habermas, le "monde de la vie" auquel il se

rattache encore existentiellement et sa propre participation fonctionnelle-opérationnelle au "monde du système" (qui, faut-il le préciser, n'est en fait plus un "monde", mais un réseau de procédés et de procédures opératoires). Mais contrairement à ce que voudrait Habermas, ce monde du système inclut désormais l'essentiel du monde de la communication tel qu'il s'est déployé dans les systèmes médiatiques et informatiques. Il ne s'agit plus d'un "espace public"³⁹, mais d'un vaste champ publicitaire [...] (Freitag : 1999, 29-30).

Freitag entend ici que la question des finalités collectives échappe à la capacité de synthèse des sujets. La discussion des fins est noyée par les régulations systémiques qui en investissent immédiatement le sens, notamment par sa réduction à une problématique liée à l'efficacité de l'agencement du réel. Par le fait même, les sujets sont délogés de l'espace public. Les sujets ne prennent plus place dans un monde commun. Ils n'agissent plus, au sens arendtien, sous le regard d'autrui pour cultiver le monde qu'ils partagent et s'y révéler par le fait même. Ils sont plutôt sollicités de toutes parts par des « messages »

³⁹ Le concept d'espace public tel que Jürgen Habermas le comprend, et qui est évoqué dans ce passage, ne correspond pas parfaitement au concept que nous avons utilisé précédemment dans ce chapitre. Habermas comprend l'espace public en tant que formation d'une publicité au sein de la sphère privée, soit extérieure aux pouvoirs constitués, dont les salons et les cafés bourgeois incarnent le modèle idéal : « La sphère publique bourgeoise peut être tout d'abord comprise comme étant la sphère des personnes privées rassemblées en un public. Celles-ci revendiquent cette sphère publique réglementée par l'autorité, mais directement contre le pouvoir lui-même, afin d'être en mesure de discuter avec lui des règles générales de l'échange, sur le terrain de l'échange des marchandises et du travail social – domaine qui reste essentiellement privé, mais dont l'importance est désormais public » (Habermas : 1986, 38). L'espace public habermasien correspond donc au lieu où se déroule une discussion critique, fondée sur la raison et l'argumentation. En revanche, nous avons entendu l'espace public plus largement au sens du domaine commun conceptualisé par Hannah Arendt, qui y voit non seulement la sphère de l'apparence où les individus peuvent être vus et entendus de tous, mais également le monde des œuvres qui sont l'objet de l'agir de tous (Arendt : 1983, 89-92). Cette compréhension est parallèle à la signification que Freitag accorde à l'idée de « monde » qu'il définit comme « cohabitation "connaissante" et "reconnaissante" de tous les sujets entre eux et d'eux tous avec toutes les choses qui, de multiples manières, leur sont communes » (Freitag : 1989c, 15). Freitag considère certainement que la modernité a connu le développement d'un espace de discussion critique. Il soutient toutefois que ce dernier « trouvait la justification de son rôle idéologique et pratique dans la référence qui y était faite à la valeur universaliste de l'individu compris de manière abstraite et impersonnelle » (Freitag : 1995, 264). La formation d'un public était ainsi encadrée par les formes idéologiques qui conféraient un sens et une orientation significative à l'exercice d'un débat où se jouait l'élaboration de nouvelles valeurs. C'est précisément cette structuration idéologique qui s'évanouit, selon Freitag, de sorte à dissoudre aussi bien le domaine commun que l'espace public moderne. Lorsque Freitag considère que la technique s'empare à notre place de notre liberté à discuter avec les autres des finalités des activités sociales, il réfère précisément à l'effacement de l'espace où se reconnaissent les membres de la communauté pour agir et valoriser le bon ordre du monde défini par l'appréhension intersubjective d'une hiérarchie de valeurs. Il reprend ainsi l'intuition de Arendt pour qui le monde moderne est le théâtre d'une profonde aliénation, en ce sens qu'il connaît une atrophie de l'espace de l'apparence et un dépérissement du monde commun (Arendt : 1983, 270), suivant la généralisation du travail comme seule forme d'activité, donc une publicisation de la sphère privée autrefois réservée à la nécessité et la reproduction du processus vital ; le monde commun se transforme finalement en un vaste « ménage national ».

incitatifs et producteurs d'effets au milieu desquels ils se trouvent. Plutôt que de s'adresser aux autres dans l'action et la parole, les sujets essuient les réclames de toutes sortes.

Freitag est catégorique à cet effet :

Ce que la communication et l'information ainsi déployées et agissantes tendent finalement, objectivement, à dissoudre, c'est le fondement de possibilité d'une communication et d'une praxis interpersonnelles effectives orientées vers la recherche réfléchie d'une synthèse publique impliquant un engagement normatif commun et un partage collectif des objectifs légitimes de l'action sociale [...] (Freitag : 1995, 268).

Ce fondement est la communalisation, sur laquelle repose l'intercompréhension, la possibilité de se présenter à autrui en faisant sens pour lui. Avec la désidéologisation du langage, le lien affectif s'efface de façon à conduire à l'éclatement de la socialité et du monde commun qui en est le foyer. Les sujets cohabitent désormais comme des étrangers les uns pour les autres. La capacité subjective d'agir se replie dès lors sur elle-même et se présente dans le monde sans être ni vue ni entendue. L'altération de l'espace public, qui était délimité significativement par le reflet idéologique de la structure normative dans une instance transcendantale, dénoue les liens coopératifs à travers lesquels se produit, en commun, l'enrichissement du rapport au monde. Dans la postmodernité, le seul lien social qui persiste a trait au travail. Et Freitag souligne à répétition que le travail de même que le fonctionnement de fait n'ont pas besoin d'être narré, seulement d'être aménagé. En conséquence, le sens de la participation à la société et de l'expérience subjective se confond avec la participation organisationnelle qui est essentiellement circonstancielle et contextuelle. Autant la reconnaissance d'autrui que l'identification subjective se définissent en regard de l'influence que l'individu possède dans le cadre statutaire de son environnement, et non plus par la médiation d'une figure transcendantale : la reconnaissance est décentrée selon un « nouveau mode de distribution des "capacités socialement reconnues d'agir" », les experts se voyant accorder une prééminence dans l'échelle des compétences (Freitag : 2002c, 218). Alors que la subjectivité était continuellement tendue entre la personne reconnue comme sujet de droit et la personne telle qu'elle s'éprouve elle-même, le « sujet réel » prend ici préséance sur le sujet de droit

(Freitag : 2002c, 223). Dans le cadre du dégagement du soi par rapport à autrui, le sujet participe au système sans égard aux autres contributions, d'une part, et en étant dégagé de toutes responsabilités quant aux conséquences de ses actions sur le sort d'autrui et du monde, d'autre part. Les apports subjectifs ne s'inscrivent plus dans une orientation d'ensemble. Ils se rapportent plutôt aux accomplissements des sous-systèmes, d'une manière aussi autoréférentielle que les finalités visées par ces derniers.

Freitag juge, en définitive, que la transcendantalisation de l'état de fait correspond à un « complexe idéologique qui neutralise la recherche humaine du beau, du vrai et du juste » (Freitag : 1993b, 65). La désincarnation des sujets, au sens où ils sont libérés de leur enracinement affectif dans une réalité sociétale particulière et contingente, fait refluer dans les marges, sinon dans les interstices des réseaux systémiques l'élucidation de la signification ultime de la présence humaine au monde. En fait, cette signification est refoulée dans la sphère privée, où les êtres humains isolés sont abandonnés à eux-mêmes. L'interprétation du sens et son accréditation ne sont plus l'objet des activités collectives qui, étant donné l'éparpillement des sujets dans la multiplicité des interfaces systémiques, s'affranchissent de leur prise en charge et de leur contrôle significatif, comme l'objectivation du jugement en témoigne. La participation immédiate des formes idéologiques postmodernes à la régulation des activités sociales soustrait l'orientation et la détermination des pratiques collectives de la discussion publique, et donc à la maîtrise des sujets sur le développement de la société. En passant à l'acte, elles se concentrent sur leur propre efficacité de sorte à échapper à toutes perceptions sensibles, jouant ultimement sur les affects individuels afin d'engager les sujets dans l'entretien des logiques fonctionnelles autonomes.

Finalement, Freitag écarte la valeur idéologique des narrations en raison de la dissipation d'un horizon commun, provoquant subséquentement la dispersion des membres de la communauté. En réitérant que le moment essentiel de la vie collective est celui de la reconnaissance, Freitag suggère que les formes idéologiques contemporaines ne contribuent plus à l'unité de la société. Elles décomposent au contraire l'engagement envers autrui et le monde. Effectivement, le passage à l'acte qu'effectue l'idéologie postmoderne annule la distance que l'idéologie supposait antérieurement pour déterminer les termes de la présence au monde et investir l'espace public où l'agir subjectif pouvait

prendre place. En jugeant que les formes idéologiques actuelles se confondent avec les régulations systémiques, Freitag supposent qu'elles participent à la dissociation des sujets et de la réalité, notamment par l'opérativité technique qui décharge les êtres humains de leur responsabilité vis-à-vis le monde. Selon lui, l'abandon de la transcendance par l'idéologie transforme le monde commun en un milieu diffus où se rencontrent des volontés disparates qui ne font sens que pour elles-mêmes. L'action d'autrui n'est jugée qu'en regard du sens individuel qui est accordé au monde. Pour autant qu'elles soient mobilisatrices, les formes idéologiques postmodernes délient l'expressivité de son rapport esthétique au monde, autant de son exploration de la profondeur du monde que de son exposition publique.

2.4 Conclusion partielle

Alors que le premier chapitre de cet essai avait pour but de circonscrire le mode d'être historique théorisé par Freitag, celui-ci visait à définir les transformations que provoque le mode de reproduction décisionnel-opérationnel. Dans la postmodernité, l'opposition entre une objectivité déjà donnée et une subjectivité souhaitant s'affirmer n'est plus dépassée dans une synthèse idéologique qui signifie l'appartenance subjective au monde et éclaire le sens attaché à l'historicité. Les formes idéologiques contemporaines exacerbent au contraire cette opposition en posant une objectivité autorégulée, d'un côté, et une subjectivité substantielle, de l'autre.

L'avènement de la postmodernité a procédé à la désinstitutionnalisation de la vie collective et de la privatisation du moment de la détermination des normes. Ces dernières sont immédiatement édictées par les organisations, qui agissent sur leur contexte d'action afin d'adapter les paramètres circonstancielles aux exigences et aux intérêts qu'elles servent. La dissolution de l'écart entre les normes et les activités constitue le premier principe de la désymbolisation décrite par Freitag. L'absence d'un ordre normatif soustrait aux sujets leur capacité d'agir, laquelle est prise en charge par des systèmes informatiques assurant le contrôle organisationnel du champ d'action. Dans le cadre de l'expérience désymbolisée, Freitag constate que les sujets sont aliénés à des logiques opérationnelles. En raison de l'immanence des finalités aux activités organisationnelles, le traitement informatique de la réalité procède de la codification pragmatique des

significations qui en viennent à ne plus désigner que l'opération à effectuer pour garantir l'atteinte des objectifs fixés de manière non problématique. Le langage n'est plus imprégné de la charge affective éprouvée au contact du monde, constituant ainsi la deuxième dimension de la désymbolisation. Ce faisant, la communication abolit la réflexivité constitutive du rapport au monde. En fait, le jugement est laissé aux systèmes techniques qui se chargent, de manière indifférente, de la régulation des pratiques sociales et de l'intégration des effets de celles-ci. Quant à la discussion publique des finalités collectives, elle est investie par les opérateurs technocratiques qui la réduisent à une question d'efficacité.

Le sujet individuel, libéré dans ce contexte du lien normatif envers soi, autrui et le monde, se replie sur ses intérêts et son « authenticité » subjective. Armé de ses droits substantiels et des besoins relatifs à son contexte de vie, l'individu postmoderne s'affirme principalement sur le terrain de la consommation, de la jouissance et du plaisir. La dissipation de l'espace public engendre un retrait de l'agir subjectif ; l'action ne tend plus à mettre en valeur la charge affective et sensible qui unit le soi à autrui et au monde, mais à se manifester sans autres considérations que la volonté. À cette subjectivité solipsiste, Freitag associe une seconde description. La perte de maîtrise subjective sur le déploiement de l'agir humain qui est relayé par des systèmes techniques de même que l'évanouissement d'un horizon idéal en surplomb, fixé de manière transcendante, engendrent une subjectivité anomique. La disparition des normes et la désidéologisation du langage déracinent les sujets. Leur présence au monde est désorganisée et désorientée ; ils ne peuvent en conséquence que réagir et s'adapter aux conjonctures systémiques suivant les mobilisations techniques qui contrôlent leurs comportements.

Cette dualité trouve son point d'achoppement dans la division du sujet et de l'objet. La condition postmoderne que Freitag expose se fonde dans la désunion des sujets de la réalité sociale qui se produit elle-même et à laquelle l'agir subjectif ne participe plus. C'est ainsi dire que l'orientation significative et la régulation sociétale sont dissociées l'une de l'autre – bien qu'elles interfèrent en termes d'externalités systémiques. L'individu agit en vertu de la nécessité et de ses besoins substantiels, c'est-à-dire de manière autoréférentielle sans relation constitutive, autres que celle impliquée dans la structure de production avec autrui et le monde. Cette autoréférentialité se

manifeste dans le cadre d'une perte de contact des sujets avec la réalité dans la mesure où l'ordre systémique est régulé par des organisations émancipées de toute prise subjective sur le réel. C'est dans cette perspective que nous devons comprendre l'insistance de Freitag sur l'éclatement de l'unité de la société : la charge affective et sensible qui liait le sujet au monde se dissipe et conduit à une présence commune au monde incohérente. La contestation du caractère idéologique des narrations postmodernes repose finalement sur l'absence de la réflexion du rapport collectif au monde, fondé sur un centre herméneutique. Freitag insiste en effet sur le reflux de la constitution transcendante de l'unité de la société qui, par l'entremise de la mise en scène d'une Altérité, enracine les sujets dans le monde.

Revenons à la tension interne à la compréhension de l'idéologie postmoderne par Freitag que nous avons évoquée précédemment. Si nous nous permettons une extrapolation à partir de l'argument de Freitag, nous devons souligner que la représentation symbolique qui nous semble persister suit précisément cette division du sujet et de l'objet. Nous avons volontairement évacué de notre exposé la narration technique afin d'éviter d'alourdir notre présentation. Mais, la mise en valeur de l'efficacité des interventions pragmatiques joue un rôle fondamental dans l'auto-régulation de la dimension fonctionnelle de la vie collective. Elle vient justifier la prise en charge du réel par des réseaux informatiques, jusqu'à mettre en scène l'immémorialité du fondement technique du commerce avec le monde.⁴⁰ En revanche, l'orientation significative est motivée par l'attestation de la substantialité des droits et l'irréductibilité de l'expérience vécue. L'agir subjectif est centré sur lui-même comme nous le mentionnons plus haut. Le sujet est délivré de toute responsabilité envers le monde et il n'y est lié qu'en regard des moyens que le monde peut lui apporter pour réaliser ses aspirations. La symbolisation du divorce du sujet et de l'objectivité pose problème sur deux fronts : en premier lieu, le diagnostic d'une désymbolisation par Freitag des rapports au monde postmoderne devient équivoque ; dans un second temps, la lecture historique

⁴⁰ Comme le remarque Christian Miquel et Guy Ménard, « [d]e la découverte de ces restes d'outils primitifs à la définition du premier humain comme *homo faber* – c'est-à-dire, en somme, au caractère déterminant de l'activité technique comme signe de l'hominisation – il n'y avait qu'un pas à franchir, et il semble que ce pas ait été allégrement franchi par la majorité des spécialistes de la préhistoire » (Ménard et Miquel : 1988, 33). L'*homo faber* constitue, à leur avis, le mythe de l'humanité moderne qui définit l'être humain comme être technique – amenant ainsi certains à concevoir même l'amour comme une technique (Pettman, 2006).

que présente Freitag en partant de l'idéal moderne de Justice jusqu'à sa dégradation empirique dans le besoin suppose que des idéologèmes témoignent, et ce dans leur reformulation, d'une conscience historique qui s'interroge, se répond et se présente dans une « réalité vraisemblable ». C'est donc vers ces deux réflexions générales que nous devons maintenant nous tourner.

3. De l'enracinement à une sortie du monde : une critique de l'historicité

*Le conflit n'est pas entre la pensée et la vie
dans l'homme, mais entre l'homme et
le monde dans la conscience de la vie.
– Georges Canguilhem*

Dans un premier chapitre, ayant pour objet la théorie de l'historicité élaborée par Freitag, nous avons remarqué que sa conception de l'historicité était structurée autour d'une dualité existentielle, à savoir l'opposition entre l'objectivité donnée et la subjectivité. Définie comme le maintien de soi par le biais de médiations objectives prolongeant l'intention fondatrice, l'historicité trouvait sa cohésion dans sa mise en récit. Cette dernière faisait apparaître l'objectivité des médiations par suite d'une réification de la réflexion. La figure transcendantale sous l'égide de laquelle se place la société garantit la soumission des pratiques sociales à l'ordre normatif en condensant la compréhension que les êtres humains ont de leur présence au monde. Dans un second temps, nous nous sommes intéressés à la théorisation de la postmodernité présentée par Freitag. Nous avons conclu que la postmodernité représentait le divorce de l'objectivité des médiations et de l'affirmation subjective. En fait, nous avons avancé que Freitag diagnostiquait l'accaparement de la dimension transformatrice de l'historicité par des systèmes tautologiques en même temps que la perte de distance des normes vis-à-vis les pratiques qu'elles régulent. Au moment d'examiner la dimension idéologique, supposée assurer la conjonction entre la réalité objective et l'existence subjective, nous avons remarqué une ambiguïté dans la manière dont Freitag aborde la narrativité portant au langage l'intelligibilité des rapports au monde. L'enjeu ressortant de sa description nous semblait concerner la communalisation constitutive d'un espace public où se joue la détermination des finalités des activités sociales.

Ce chapitre sera consacré à problématiser spécifiquement l'argument de Freitag à ce sujet. Il s'articulera autour de la mise en lumière d'une deuxième disposition analytique au sein de l'œuvre de Freitag. Le problème qui se pose à nous est à savoir si l'interprétation que nous avons offerte en suivant la description de Freitag ne recèle pas une posture normative plus fondamentale, d'une part, et si ces deux optiques sont antinomiques, d'autre part. La première partie de notre discussion nous servira à poser les

termes du problème. En ce sens, nous exposerons brièvement la position normative qui nous semble sous-tendre l'interprétation de la postmodernité que présente Freitag dans *Dialectique et Société*. Un contraste apparaîtra peut-être au lecteur eu égard aux propos que nous avons avancés lors du chapitre précédent. La seconde partie de ce chapitre aura donc pour objet de présenter le déplacement que nous avons observé. Appréhendé en termes du passage d'une philosophie de l'Esprit à une philosophie de la Vie, nous comprendrons ce déplacement comme une critique de l'historicité. Enfin, nous reviendrons à l'interprétation que nous avons offerte dans notre deuxième chapitre afin de voir si les deux perspectives sont effectivement contradictoires, ou si elles s'inscrivent plutôt dans une continuité significative. À cet égard, nous pensons que le déplacement perçu constitue un enrichissement par Freitag de sa théorisation de la postmodernité. La compréhension que nous en avons nous permettra de mettre en lumière l'inscription de Freitag dans la lignée de l'école de Francfort : il emprunte à celle-ci le cadre descriptif de la réification opérationnelle de la société – perspective qui fonde notre deuxième chapitre –, mais il en tire des conclusions normatives distinctes en mettant l'accent sur la nécessité de préserver les formes advenues comme nous tenterons de le montrer.

3.1 Le problème de l'historicité dans la postmodernité

Dans le dernier chapitre, il nous a été possible d'apercevoir, chez Freitag, la persistance d'une compréhension narrative de soi. Parce qu'ils ne renvoient pas à une figure transcendante sous l'égide duquel se place le récit, Freitag dénie aux discours postmodernes le statut d'idéologie orientant la présence au monde. Mais nous pouvons nous demander, par-delà les arguments que nous a offerts Freitag, si ce mouvement n'est pas représentatif de la réintériorisation des développements historiques modernes. Autrement dit, est-ce que la mutation anthropologique ne correspondrait pas au fait que les êtres humains assument désormais entièrement leur historicité? Nous entendons ici que l'évanouissement de la transcendance incarnerait peut-être la reconnaissance du fondement factuel de la société et du fait que l'édification des formations sociétales est imputable exclusivement aux hommes. Cette hypothèse pose deux ordres de problèmes. En premier lieu, elle implique que la réflexion de soi dans des analogies symboliques perd sa force mobilisatrice dans la mesure où les êtres humains comprennent qu'ils sont

le produit contingent de l'histoire, et non plus d'une instance extérieure à leur volonté. La structuration narrative de la présence au monde serait pour ainsi dire ramenée à elle-même. Dans un deuxième temps, du fait que les êtres humains se reconnaissent comme les tributaires de la fondation de la société, la capacité d'agir continuellement sur elle se découvre et devient envisageable ; ou encore, l'éventualité de se décharger (au sens que Gehlen accorde à cette notion) de la production du monde dans des systèmes automatisés apparaît une posture tout à fait justifiable dans ces conditions. La transcendance étant le mode de l'apparaître significatif des médiations et d'adhésion subjective à leur sens, celles-ci seraient donc « désenchantées » de sorte à ouvrir entièrement les êtres humains à leurs propres pratiques.

Cette optique n'est pas étrangère à la description qu'effectue Freitag des modes de reproduction. Sa discussion des types d'historicité relatifs au mode de reproduction culturel-symbolique et aux deux cycles de la reproduction politico-institutionnelle l'amène à proposer une « œuvre littéraire », telle qu'elle a été définie dans notre premier chapitre. Une lecture d'ensemble de l'histoire de la reproduction sociétale interprétée par Freitag permet de dégager la formulation d'une expérience de la conscience tendant vers une révélation du fondement du social. La littérature mise de l'avant par Freitag finit par exposer l'approfondissement de la prise sur le réel, laquelle est assumée de plus en plus par les êtres humains eux-mêmes.⁴¹ Freitag critique certes les interprétations de la désymbolisation proposant qu'il s'agisse de la « fin de l'illusion », mais il la traite lui-même comme un état de conscience reposant sur la révélation de la société à elle-même lorsqu'il argue que « la société disparaît en tant qu'universel concret, et qu'elle ne disparaît pas en "se cachant", mais bien en se dévoilant complètement, et en perdant du même coup son caractère d'*a priori* » (Freitag : 1986b, 351). Freitag entend ici que la société est comprise finalement pour ce qu'elle a toujours été, soit la résultante des

⁴¹ Filion souligne à quelques reprises, sans toutefois le problématiser, ce rapport entre l'historicité et la conscience de soi : « Sur le plan théorique, l'historicité implique de distinguer hiérarchiquement les types de sociétés selon le degré de conscience de soi sociétale auquel est directement reliée la liberté individuelle » (Filion : 2006, 172). Cette distinction repose précisément sur la représentation idéologique agissant sur la pratique historique selon un cheminement progressif. Filion remarque rapidement que ce cheminement incarne une augmentation de l'autonomie des sujets à l'égard de l'ordre normatif et le moment de sa détermination : « De la société primitive à la société moderne, le *sens* a participé à la logique d'autodifférenciation du symbolique qui implique l'abstraction progressive de son fondement et accroît la réflexivité sociétale et l'intériorité éthico-psychologique des acteurs vis-à-vis de la structure sociétale » (*Ibid*, 254).

rappports de force qui la composent, mais que les êtres humains avaient jusqu'ici transfigurée dans des analogies symboliques. Cependant, et c'est le point décisif de l'argument de Freitag nous semble-t-il, la reconnaissance de notre pouvoir instituant a pour effet de générer une brèche dans notre posture réflexive. L'endossement entier de l'historicité, par suite de la conscience que la responsabilité du monde nous échoit (Freitag : 1989b, 20), affecte la réflexivité constitutive de notre rapport au modèle de la vie collective, bref de la maîtrise que nous exerçons sur notre propre agir. Le dévoilement de notre contingence entraîne une expansion des pratiques sociales qui porte atteinte aux formes dans lesquelles se manifeste notre présence au monde ; l'évanouissement de la transcendantalité est corrélatif d'une mise en échec du maintien de soi que la mise en récit de l'expérience collective orientait.

En effet, Freitag juge que notre réflexivité était garantie par l'aliénation de soi dans des analogies symboliques (*Ibid.*, 19). De ce point de vue, la transcendantalité ne se présente pas exclusivement comme une forme spécifique servant à surpasser significativement la dualité existentielle. Elle représente également un rempart vis-à-vis une condition ontologiquement précaire, pour utiliser un vocabulaire qui anticipe sur les développements ultérieurs. À la fin de *Dialectique et Société*, Freitag nous explique que l'évanouissement de la transcendantalité comporte des conséquences catastrophiques quant au déploiement de l'expérience humaine du monde :

C'est parce qu'il est essentiellement un être transcendantal que l'homme a du mal à vivre sans transcendance. En perdant la transcendance l'homme se perd lui-même, mais il ne peut non plus rien perdre d'autre. Tout est suspendu en lui, mais "cela" qu'il est, justement est ce qui le dépasse, car c'est tout ce qui est devenu qui se trouve en lui "suspendu", toute la "vie", tout le "monde", tout l'"Être" dont sa propre position dans l'être lui donne la garde (Freitag : 1986b, 355).

Freitag établit ici une distinction entre la qualité transcendantale de l'être humain et l'expérience d'une transcendance « qui le dépasse », insinuant la présence d'une réalité qui déborde l'« apparaître des médiations » tel que nous avons compris jusqu'ici le pivot transcendantal. Il identifie ici l'être humain à son rôle de gardien du monde qui est advenu. Freitag n'énonce pas seulement que la perte de la transcendance équivaut à un défaut d'être chez les êtres humains présents au monde. Il affirme aussi, et d'une manière

plus fondamentale, qu'elle correspond à une perte de soi, d'une part, et à une ruine du monde, d'autre part. La dissipation de la transcendantalité conduirait ainsi les êtres humains à perdre le contact avec la transcendance de façon à produire une condition qui les indispose à veiller sur les ordres social et naturel. Son évanouissement comporte non seulement l'apparition d'un arbitraire à propos du cheminement de la vie collective, mais aussi en ce qui a trait au devenir du monde. Les derniers mots consacrés à *Dialectique et Société* ont un caractère programmatique à cet égard : « Quant [sic] il n'y a plus d'"autres lieux", il n'y a plus de garantie. Il reste la responsabilité » (Freitag : 1986b, 357). Freitag réfère au « principe de responsabilité » thématé par Hans Jonas, pour qui la responsabilité est une faculté humaine condamnant la mise en péril de ce qui est par nos pratiques collectives (Jonas : 1990, 15). L'absence de garantie transcendantale ouvrirait subséquemment à une détérioration du monde, en raison d'une déficience au niveau de la manière dont nous assumons notre responsabilité.

La transcendantalité constituerait, en dernière instance, une frontière à l'historicité qui, laissée à elle-même, peut menacer l'intégrité du monde. Une attention particulière à son argumentation nous révèle que Freitag associe la prise humaine sur le réel à l'analogie transcendantale qui en éclaire le sens. Dans les passages auxquels nous nous sommes référés ici, l'enjeu ne concerne pas l'autonomisation de la dimension transformatrice de l'historicité dans des systèmes autorégulés qui s'emparent, à notre place, autant de la production que de la reproduction de la société. C'est plutôt la disproportion des actions des êtres humains qui formerait le véritable piège du vide symbolique. Au regard de ce qui précède, l'absence de formes symboliques libérerait les écueils inhérents à la pratique, alors que notre deuxième chapitre concluait à l'inverse que la dissolution de la transcendantalité engageait une résorption de la capacité d'agir subjective.

3.2 Le commerce vivant avec le monde et son ordonnance cosmologique

Est-ce à dire que ces constats contredisent l'interprétation que nous avons avancée dans notre deuxième chapitre? La question se pose compte tenu que notre démarche de réflexion ne fut pas linéaire. La difficulté que nous avons rencontrée au cours de notre recherche concerne la reconnaissance d'un déplacement des orientations critiques chez

Freitag. Nous avons en effet remarqué une deuxième disposition analytique à propos de la postmodernité dans les écrits de Freitag.⁴² Freitag passe d'une philosophie de l'Esprit à une philosophie de la Vie, nous semble-t-il.⁴³ Par cette hypothèse, nous souhaitons mettre en évidence deux positions théoriques inhérentes aux développements de la pensée de Freitag : tout d'abord, l'idée que la culture est enracinée dans la sensibilité⁴⁴ ; puis, le postulat d'une fragilité existentielle du monde susceptible d'être corrompu par l'agir humain en raison de son indétermination fondamentale. Le développement de ses interrogations nous permet de faire remarquer que Freitag se place à certains moments sur le terrain d'une critique de l'historicité : la désymbolisation ne se rapporte plus, dans ce contexte, à la résorption de la distance entre la norme et les pratiques qu'elle régit, et donc à la référence *a priori* à cette idéalité, mais au déni de toutes limites à l'agir humain. Nous tenterons donc ici de cerner de manière critique le deuxième « moment » de l'entreprise analytique de Freitag.

Dans le deuxième volume de *Dialectique et Société*, Freitag met l'accent sur l'esprit objectif. L'objet spécifique de cette étude consiste en une exploration de la forme prise par les médiations. Il y présente, d'une part, une description des « figures historiques de la culture », de la structure des références symboliques, afin d'explicitier la logique de la reproduction de la société, et, d'autre part, une interprétation de la « déformation » des médiations dans la postmodernité. Les écrits ultérieurs à l'œuvre maîtresse de Freitag se concentreront spécifiquement à parachever son interprétation de la postmodernité. Ceux-ci connaîtront une inflexion significative qui conduira à des conclusions d'un nouvel ordre. Ce mouvement se laisse deviner, dans le cadre de la réflexion que mène Freitag sur le concept de nature, qui dédouble le concept de société.

⁴² Ce déplacement apparaît, à notre connaissance, à partir du séminaire du GIEP au sujet du célèbre ouvrage de Fukuyama (1993b). Il trouvera sa formulation exemplaire dans les nouvelles études que propose Freitag dans *Le naufrage de l'université* (1995).

⁴³ Nous tenons à remercier le professeur Daniel Tanguay de nous avoir éclairé et de nous avoir aidé à approfondir notre intuition qui, sans son assistance, serait demeurée incomplète, à tout le moins approximative.

⁴⁴ Cet élément n'est pas entièrement nouveau. Nous avons déjà noté dans les pages qui précèdent ce chapitre que le symbolique incarnait une synthèse de deuxième degré par rapport à la sensibilité, qu'il dédoublait la sensibilité ; ou encore que le contact avec le monde développe chez l'être humain une sensibilité particulière, laquelle est objectivée dans des formes culturelles concrétisant cette intimité. Nous n'entreprendrons pas une discussion directe de cette idée, nous limitant à la reconnaissance explicite que le symbolique constitutif de la société prend racine dans le commerce vivant avec le monde. Nous nous concentrerons donc à souligner les conséquences théoriques d'une telle position.

C'est ainsi dire que Freitag consacrera certaines de ses études de la postmodernité au commerce humain avec le monde plutôt qu'exclusivement à l'ordre culturel régulant les pratiques sociales. Le symbolique impliquant toujours une référence à l'objectivité du monde habité, Freitag portera son attention sur les interactions constitutives de l'expérience sensible du monde. Il renvoie à un niveau d'expérience originel, à savoir la vie, que le symbolique vient encadrer et chapeauter sans pour autant l'enrayer.

Bernard Bourgeois remarque que la philosophie post-hégélienne s'efforça de rejeter la totalisation hégélienne en postulant l'impossibilité d'une connaissance entière du monde, et encore moins transparente à elle-même (Bourgeois : 2002, 228). C'est dans cette perspective qu'il interprète les pensées de Kierkegaard, Schopenhauer et Schleiermacher notamment. Leurs critiques opposent à la totalisation du concept une présence à soi immédiate, qui donne au déchiffrement du monde un caractère toujours partiel chez Kierkegaard, tandis que Schopenhauer et Schleiermacher mettent l'accent sur une émergence du sens en fonction du vécu immédiat, lui donnant ainsi une tonalité singulière, potentiellement différente selon les positions occupées par les sujets dans le monde. Après la parution de *Dialectique et Société*, Freitag nous apparaît participer à sa façon à ce rejet du concept totalisateur. Nous en décelons la trace lorsqu'il argue que « dans son fond constituant, ce qui existe échappe [...] toujours au langage et la pensée, qui n'en saisissent que l'apparence pour nous telle que nous l'appréhendons et la reconnaissance depuis le dehors de lui » (Freitag : 2002b, 379). La critique par Freitag de la postmodernité se concentre essentiellement sur le caractère directement productif et créatif des pratiques sociales. Le souci de Freitag concerne le déploiement illimité et indéfini de l'agir humain, dont la chrématistique constitue le moteur. Cependant, il infère une orientation « cosmologique » de la critique de l'emprise rationnelle sur le réel, en faisant référence à une présence au monde authentique, soit une attitude reconnaissante envers la totalité vivante du monde. Alors que la dynamique régulatrice des sociétés postmodernes est conceptualisée dans *Dialectique et Société* à partir de sa forme (absence d'instance séparée, production des normes par les champs d'activités eux-mêmes, etc.), Freitag se tourne dorénavant vers la description de la portée de l'agir et sa visée en regard de la texture ontologique du monde auquel les êtres humains sont confrontés dans le cadre de leurs échanges vivants avec lui. La présence humaine au monde compose avec

une « altérité radicale », qui soustrait son fondement substantiel à la totalisation et à l'appropriation pratique des êtres humains.

Nous suggérons ainsi que le développement des interrogations de Freitag se détourne progressivement de Hegel. Sa critique de l'agir humain s'organise effectivement autour d'une intégration de la philosophie kantienne à son argumentation.⁴⁵ Freitag fait référence spécifiquement aux idées élaborées par Kant que Hegel s'efforça de critiquer pour fonder la possibilité de l'Esprit absolu. Pour Hegel, Kant réintroduit au sein de la pensée une réalité inaccessible à l'entendement en tant qu'« au-delà pour le Savoir » : cette conclusion restreint dès lors la connaissance à la réalité empirique, de sorte que « selon Kant, le supra-sensible ne peut-être connu par la raison », en même temps qu'il ne possède dès lors plus de réalité pour la réflexion (Hegel : 1988, 92). À l'inverse de Hegel, Freitag repère chez Kant une sensibilité au sentiment « animiste » des sociétés prémodernes pour lesquelles la réalité objective comprenaient ses déterminations selon une intentionnalité autonome et auxquelles l'agir « moral » se soumettait :

Mais cette attitude idéaliste [soumission du devenir historique à la pensée et la volonté] comportait, tant chez Kant que chez les Lumières, une autre présupposition : à savoir que le réel, l'être, dans son essence même, nous est donné, qu'il est extérieur à nous (division ontologique du sujet et de l'objet) et qu'il est en tant que tel à l'abri de notre action qui ne peut qu'en modifier les formes à notre avantage ou à notre détriment, mais non en changer la nature et les lois (Freitag : 1995, 292).

Il poursuit en concluant que

Si donc, pour Kant, le monde objectif phénoménal, tombait déjà sous la dépendance des à priori subjectifs de la sensibilité et de la raison, c'était, d'un côté, sur le fond ou sur le socle inaltérable de l'"être-en-soi", *lui-même inatteignable subjectivement, discursivement et pratiquement*, et de l'autre, dans la présupposition du caractère universel et lui aussi inaltérable de ces principes et catégories à priori de notre entendement et de notre sensibilité (*Ibid.*, 293 : nous soulignons).

⁴⁵ En fait, dans les ouvrages qui suivent *Dialectique et Société*, Freitag se distancera de Hegel sans pourtant s'en dissocier entièrement. Il en viendra plutôt à tenter de concilier Kant et Hegel : il enrichit Kant du développement historique qui lui manque au niveau de sa conception de l'« unité transcendante » du sujet, puis il ramène l'esprit subjectif à l'intérieur de la totalité du monde vivant – contrairement à l'Absolu hégélien qui dissout toute altérité, de sorte à subordonner la nature aux activités sociales (Freitag : 1996, 137-142).

Freitag s'écarte du Concept hégélien, et donc de la réintériorisation de l'historicité qu'il implique, en raison du postulat que la réalité où vivent les êtres humains comporte une part insaisissable. L'historicité humaine ne peut être dissociée de la présence d'une extériorité naturelle. Celle-ci constitue la limite essentielle à la réappropriation consciente de soi dans la mesure où les sujets sont toujours en relation avec l'historicité même de la nature participant de manière constitutive à l'être-du-monde. Selon Freitag, il nous est possible d'appréhender l'immensité des phénomènes du monde par notre capacité à les sentir et les percevoir, sans toutefois pouvoir les posséder pratiquement et les comprendre intégralement, du moins sans en déséquilibrer « la nature et les lois ». Freitag nous indique à plusieurs reprises que la perception qui nous est donnée en tant qu'êtres vivants est la médiation par laquelle il nous est possible d'accéder aux formes et d'appréhender la perfection de l'être-au-monde des étants qui se manifeste dans l'apparaître. Sur cette base, Freitag considère qu'il est possible, pour les êtres humains, d'entrer en contact avec les étants de l'extérieur, en surface. Du fait des limites inhérentes aux organes sensibles des êtres humains, l'« en soi » de l'objet est caché derrière ses manifestations. Par la sensibilité, il est impossible pour les êtres humains d'atteindre l'intériorité constitutive des êtres du monde. Elle nous livrerait ainsi uniquement l'apparence des étants de sorte que le monde est perçu dans son immensité et son infinité.

Cette compréhension, qui postule que l'Esprit s'enracine dans la sensibilité et ses limites, amène Freitag à lier la part insaisissable à l'expérience de l'énigme du monde. L'anticipation kantienne de l'inaccessibilité des phénomènes se traduit conceptuellement chez Freitag en tant que « principe de réalité », concept phare du second moment que nous tentons d'élucider ici. Freitag comprendra la réalité non plus exclusivement comme l'actualité du déploiement expressif des subjectivités, mais à prime abord comme une objectivité extérieure à nous, laquelle trouve son principe en dehors de nous. Il introduit une altérité objective qui justement ne peut être réappropriée par les êtres humains en ce que la nature n'est pas produite par nous et qu'elle est indépendante de nous dans son mode d'être. La connivence de Freitag avec la conception kantienne s'inspire de sa lecture des thèses développées par le biologiste Adolf Portmann, lesquelles lui permettra de développer une « ontologie des formes ». Cette dernière comportent trois moments : l'existence phénoménale des formes, leur genèse subjective et, le plus important, la

dynamique d'interadaptation. Freitag comprend l'argumentation de Portmann en termes esthétiques en ce qu'elle recouvre l'expérience sensible et l'intelligibilité inhérente aux dimensions normative et expressive. Portmann renverse la perspective dominante de la biologie voulant que l'apparence des êtres vivants soit instrumentale. Cette position nie, à son avis, tout engagement subjectif des êtres vivants dans le monde. Il postule au contraire que « [l]a vie intérieure est le grand secret de la vie et qu'elle s'exprime par une multiplicité de formes » (Portmann : 1967, 222). Il saisit ainsi l'être vivant à partir de son apparence et de l'expressivité dans la mesure où les formes révèlent les normes intériorisées que le vivant s'est donné dans l'expérience sensible du monde extérieur. L'instinct correspond à une intériorisation du développement subjectif des activités animales dans le monde au travers d'innovations. Les animaux, mais aussi les plantes, sont engagés dans une genèse interactive dans le monde qui dans leur structure vitale, présentée dans le monde par le biais de leurs apparences. Les formes extérieures des diverses espèces vivantes sont l'expression de la fixation comportementale des expériences passées fondamentalement tournées vers le monde. Dans ce mouvement de genèse sensible, les étants se sont mis en forme selon le sentiment subjectif qui émane de leur insertion dans le monde.

Freitag inscrira son interprétation des dimensions phénoménale et générique présentées par Portmann dans le procès originaire du devenir du monde. Portmann (1961) s'est longuement attardé à démontrer que les animaux se reconnaissent et entretenaient avec les membres de leur espèce un rapport communal en ce qui concerne la reproduction de la vie de même que la territorialisation de l'espèce, d'une part, et qu'ils adoptaient une attitude envers les autres espèces selon une logique similaire. Partant de ces principes, Freitag en déduira non seulement l'idée que les étants se sont donné leurs propres déterminations au cours d'un procès de formation autonome, mais qu'ils s'insèrent aussi dans le développement d'un rapport d'interdépendance. Il rattachera ce développement des formes à une « phylogenèse ». Cette notion empruntée à la biologie entend souligner que les divers étants découlent du même procès immémorial de différenciation. Ainsi, la réalité naturelle s'est produite au travers des divers contacts entre les étants, qui ont concouru de la sorte à l'adaptation subjective des êtres vivants à leur milieu.

De cette interadaptation, Freitag déduit que l'actualité phénoménale de la réalité constitue un ordre d'interactions qui a été objectivé par les étants ensemble. En ce sens, Freitag concevra la consistance du réel en tant qu'espace de coexistence des étants qui se présentent dans le monde en fonction d'une disposition particulière à interagir avec les autres :

Tout ce qui se présente dans le monde comme existant réel et concret se donne en effet sous le mode du *particulier*, et non d'une pure *singularité indéterminée*. L'être est ce qui se montre "tel ou tel" non pas dans l'indifférence et dans l'indétermination absolues du *quodlibet* (Agamben), mais dans la forme concrète d'un "ceci" ou d'un "cela" toujours déterminé en son genre propre et toujours déjà attaché à lui. L'être est ainsi toujours incarné dans "quelque chose" dont la singularité existentielle adhère à une manière d'être déterminée qui lui appartient en propre en le rattachant ontologiquement aux autres existants avec lesquels il s'inscrit dans un procès de différenciation et de reproduction (Freitag : 2002b, 378).

Le monde est donc non seulement déjà constitué, mais est aussi peuplé par des étants qui, s'étant développés de manière autonome au cours d'une genèse possédant son sens propre et ses propres déterminations, réfèrent à autrui et dépendent d'autrui pour la réalisation de leur mode d'être. L'idée essentielle que nous tentons d'exposer ici est que les étants se sont développés subjectivement au contact d'autrui de sorte que non seulement la présence d'autrui est intégrée à la structure normative de l'instinct, mais également que les différents modes d'êtres sont reliés les uns aux autres, qu'ils dépendent de l'existence d'autrui pour s'accomplir. L'interaction sensible entre les étants a produit un ordre signifiant de pratiques tissant la réalité qui se présente aux êtres humains.

Si nous avons pris plusieurs lignes pour expliciter ces prémisses théoriques, c'était afin de projeter un éclairage sur deux positions adoptées par Freitag qui guident son interprétation de la postmodernité après *Dialectique et Société*, en ce qu'elles révèlent l'authenticité de la présence au monde inhérente à la dualité existentielle telle qu'il l'envisage. Ces orientations s'occasionnent d'une compréhension de la nature de la réalité en fonction d'une tangente « animiste ». Cette dernière s'explique, et c'est le point décisif, en vertu d'un déplacement théorique du lieu de la vérité de la vie et de son expressivité à la forme en tant que telle. C'est ainsi dire que Freitag assigne le lieu du sens à l'existence accomplie et reproduite des formes, et plutôt qu'à la créativité

intrinsèque au procès animant la mise en forme. La vérité traversant la réalité et l'existence dans le monde est attachée aux formes advenues. Le principe de réalité est identifié par Freitag au principe de l'ordre des formes établies.

En conséquence des développements qui précèdent, Freitag met tout d'abord de l'avant une conception du commerce avec le monde se rapportant à l'appréhension grecque du *cosmos*. Kostas Papaioannou explique que la pensée de la Grèce antique était tournée vers la nature et son ordre : « les Grecs cherchaient l'esprit du côté de l'"objet", ils pouvaient douter de tout sauf de la réalité et de la rationalité du monde objectif. Aussi l'esprit était-il découvert "objectivement" dans le monde naturel comme le principe de son ordre, de sa beauté et de son mouvement » (Papaioannou : 1983, 18). Le monde était, pour eux, réglé selon une perfection régissant aussi bien les rapports entre les êtres vivants que les dispositions intérieures à chaque étant. Le « belle ordonnance » que Papaioannou attribue à l'appréhension grecque du monde se retrouve chez Freitag dans la notion d'« harmonie » :

[Le concept d'harmonie] désigne seulement cette interadaptation active de tous les êtres peuplant le monde, telle qu'elle est dynamiquement représentée dans leurs formes sensibles. Cette "harmonie" est en somme la structuration de l'espace de l'interférence entre toutes les "places" que les diverses espèces, et les individus qui les composent, occupent à travers leurs activités dans le monde, et cette interstructuration est l'espace même du monde compris de manière concrète, un espace indéfiniment modulé et diversifié non pas à l'intérieur d'une "mesure commune", mais dans un champ concret de correspondance et d'interférences harmoniques (Freitag : 1995, 317).

La réalité naturelle que Freitag représente est un tout structuré et cohérent. Les interactions modulées par les modes d'être normatif des étants se concilient en fonction d'une complémentarité essentiellement conviviale. Chaque étant trouve dans son environnement les éléments répondant à son être, selon une chaîne d'équivalences tenue en équilibre par la vie du monde même. La totalité vivante du monde qui se dégage des modes d'être objectivés apparaît respecter une légalité spécifique. Cette dernière répond de la présentation de la normativité constitutive des étants, mais il n'en demeure pas moins que le monde donné aux êtres humains est affecté d'une stabilité manifestant un

fond délimité reproduit par les étants assumant les normes qu'ils se sont donnés puis intériorisées.

L'horizon cosmologique que nous décelons chez Freitag trouve, dans un deuxième temps, une autre expression qui fait immédiatement écho à l'agencement harmonique de la vie du monde. En fait, l'harmonie devient l'assise de la synthèse symbolique :

Ainsi, la normativité n'a pas son fondement premier dans notre subjectivité humaine, elle habite déjà le monde, elle coïncide ontologiquement, non avec une finalité "secrète" de Dieu ou de la Nature, mais avec l'existence même du monde que nous habitons, sous le mode de l'immédiate visibilité et perceptibilité sensible de toutes les formes qui y sont par elles-mêmes advenues (Freitag : 1995, 314).

Ce passage insinue que l'esprit objectif incarne une mise en sens des formes rencontrées dans le monde et de la vie qui s'y est logée. L'objectivation des perceptions sensibles fonde certes l'Esprit et ses médiations significatives, mais le sentiment attribuant une valeur aux objets dérive de l'être même du monde, suivant une interprétation des phénomènes, et non pas unilatéralement d'une volonté de présentation du sujet. Insistant à plusieurs reprises sur le fait que l'originalité de l'être humain consiste en la pensée et en son pouvoir de créer des concepts, Freitag vient à raccorder la vie constitutive du genre humain à une vie spirituelle. Effectivement, l'idée de *cosmos* est liée à l'idée que les êtres occupent une « juste place » dans l'ordre du monde, qu'ils se voient attribuer un « destin ». Parallèlement aux Grecs de l'Antiquité, Freitag considère que la place qui est réservée aux êtres humains correspond à la compréhension « poétique » – au sens donné à cette notion dans notre premier chapitre – de l'ordre normatif du monde. Le fondement de l'activité humaine est pour Freitag du ressort de la contemplation, telle que sa critique de la dépréciation de la *vita contemplativa* par Arendt en témoigne. L'insertion humaine dans le monde consiste essentiellement en une interrogation de l'ordre du réel. Dans l'énigme que représente la part insaisissable des étants, les êtres humains retrouvent le principe de leurs actions. La primordialité de l'ordre donné (tant naturel que sociétal) sur la présence humaine au monde inspire l'affirmation subjective. Cette dernière se rattache à la rationalité de la réalité par la création d'œuvres qui manifestent la perfection du monde.

Par son appréciation cosmologique du monde aussi bien que de la présence au monde qui en dérive, Freitag sera conduit à considérer comme légitime une seule forme de conscience. Le monde donné aux sujets représente le produit actuel de l'avènement du monde. C'est ainsi dire que le sujet ne perçoit que les expressions normatives des étants, dans leur harmonie et leur perfection. Le procès générique ayant présidé à la constitution des formes est dissimulé à la conscience : comme le remarque Freitag, c'est « le caractère advenu de l'être, son caractère d'auto-ontogenèse, d'autoproduction subjective » qui était recouvert par les idéologies (Freitag : 1995, 301-302). Pour Freitag, cette expérience phénoménologique est liée à un sentiment de piété vis-à-vis les formes advenues. Il se revendiquera effectivement du « sens commun prémoderne »⁴⁶, indistinctement des différentes expressions dans lesquelles il s'est manifesté dans l'histoire. Pour ce sens commun, « le "vrai monde" est celui qui se présente à nous comme "richesse du monde", comme le monde de la multitude contingente des êtres, celui de l'inépuisable diversité des formes particulières, de leur fascinante harmonie, un monde qui possède ontologiquement la beauté, un monde qui nous offre épistémologiquement l'accueil [...] » (Freitag : 2002a, 233). Freitag retient finalement des sociétés prémodernes leur acceptation d'une objectivité substantielle, d'une part, et d'une volonté immatérielle et impersonnelle qui anime de manière structurante le monde, qu'elle ait été comprise soit sous la forme du « mana » soit sous la forme du « divin », d'autre part ; c'est en ce sens qu'il juge qu'elles ne s'étaient pas illusionnées en projetant l'ordre du monde dans des analogies symboliques dans la mesure où les sujets prémodernes reconnaissaient autant l'autonomie vivante des étants que l'objectivité des médiations. L'essentiel du sentiment de piété que dénote Freitag, c'est que ces sociétés en déduisaient leur destin. Il s'agissait seulement, pour elles, d'être et de participer à l'être. Freitag voit dans les sociétés prémodernes une indistinction de la société et de la nature. Elles se concevaient dans leur

⁴⁶ L'exclusion des sociétés modernes est surprenante. Est-ce parce que le régime symbolique moderne contient les germes de la dérive postmoderne? Nous pensons que oui dans la mesure où, en regard de l'état de conscience postmoderne, Freitag considère que la modernité s'est mobilisée autour d'une antinomie ouvrant une brèche potentielle à la réflexivité, à savoir l'idéal d'émancipation compris comme la libération de la volonté subjective des forces et des pouvoirs étrangers à soi. Cette aporie est la première manifestation, d'ordre « théorique », d'un déni du principe de réalité qui, dans la postmodernité, s'exposera pratiquement. Mais encore, et ceci est fondamental tel que nous allons le voir dans la prochaine section, Freitag considère que la modernité a épuisé le moment critique lié à cet idéal en ce qu'il a abouti à une mise en jeu unilatérale du sens et des institutions, sans passer par une réaffirmation positive de la valeur ; la critique s'élance pour elle-même en affectant tout ce qui l'entoure (Freitag : 1995, 297).

appartenance, au même titre que les autres étants peuplant le monde, à la beauté de ce dernier. L'insertion humaine dans le monde s'effectuait à côté, dans une égalité ontologique, des étants naturels, en fonction d'une solidarité existentielle. De la sorte, la vie imprégnant les formes humaines objectivées imposaient aux êtres humains une obligation à suivre les justes rapports qui y sont inscrits. Mais encore, en la conscience de la totalité vivante du monde qu'elles avaient, les sociétés prémodernes se reconnaissaient également un devoir à respecter l'autonomie vivante des étants objectifs.

En regard de cette appréhension idéale, les sociétés postmodernes constituent certainement une rupture sans précédent vis-à-vis cette attitude de dévouement à l'égard du monde et son ordre objectif. Les sujets postmodernes ne reconnaissent effectivement plus de force impersonnelle manifestant une intentionnalité expressive, ni dans la nature ni dans l'objectivité des médiations – à l'exception peut-être de lois économiques naturalisées, prenant ainsi valeur de destin incontrôlable, comme la théorie de la réification soutenue par Georg Lukács (1960) le soutient. Or, Freitag ne se situe pas du tout sur le terrain de l'aliénation de la conscience envers les déterminations économiques dites objectives. Il critique plutôt l'illimitation de l'agir humain qui dénie l'autonomie du vivant, tant dans son existence expressive que dans sa genèse subjective. Suivant la perspective que nous avons relevée dans les dernières pages, Freitag confère un nouveau sens au passage à l'acte que nous avons discuté auparavant.⁴⁷ Il perçoit effectivement une « désontologisation des objets » dans la postmodernité, dans l'optique que les êtres humains ne reconnaissent plus de vie derrière les étants du monde, mais voient uniquement en ceux-ci un ensemble d'objets sur lesquels il est possible de fonder notre agir. Dès lors, l'acte dans la postmodernité ne signifie plus la re-création de l'unité

⁴⁷ Le mouvement interprétatif induit par la reconsidération théorique des premières descriptions de Freitag se laisse saisir explicitement dans les différentes variantes de ses écrits sur le totalitarisme. Dans, « Discours idéologiques et langage totalitaire. Quelques considérations actuelles sur le fascisme et son idéologie » (1983b), Freitag mettait en évidence une confusion de la théorie et de la pratique, selon la logique de fonctionnalisation sur laquelle nous avons insisté dans notre deuxième chapitre. Toutefois, dans les reformulations ultérieures de cet article à partir du principe de réalité (2002a, 2002b, 2002e), Freitag avancera que le passage à l'acte incarne une négation de toute altérité de sorte à vampiriser les étants en les intégrant directement au procès de production capitaliste. Notons que, dans le chapitre « La fusion de la science et de la pratique dans le technocratisme contemporain » que nous retrouvons dans le premier volume de *Dialectique et Société*, Freitag prend en considération l'enracinement naturel de l'existence humaine, mais persiste à le considérer sous l'auspice d'une confusion de la théorie et de la pratique. La négation du principe de réalité qu'il analyse plus tard abolit également la distance représentative, mais elle procède à prime abord d'une négation de toute résistance à l'agir humain, à commencer par la « volonté d'être » des étants.

sociétale sans passer par le moment de l'idéalité, mais indique plutôt que l'agir s'empare directement, par des moyens techniques, de l'« en soi » des étants au profit des dispositifs de production et de consommation. Freitag reprend ici les grandes lignes de l'analyse de Martin Heidegger qui concevait la technique moderne comme une provocation de la nature. Toutefois, la position de Heidegger apparaît problématique à Freitag compte tenu que ladite provocation de la nature est inscrite dans l'essence même de la technique pour Heidegger. Celui-ci, en effet, associe le dévoilement du monde à la technique (Heidegger : 1958, 18). Or, ce que Heidegger prête à la technique serait plutôt, selon Freitag, une caractéristique de la postmodernité qui abandonne à la technique l'exposition de la réalité ; les échanges avec le monde monopolisés par les dispositifs techniques se passent de l'expérience sensible. L'idée essentielle que nous voulons souligner ici est que Freitag constate un désengagement vis-à-vis les formes que les êtres humains retrouvent en dehors d'eux, en ne considérant rien d'autre que la production des rapports sociaux et de la satisfaction des désirs subjectifs. Le résultat d'une telle attribution du dévoilement du monde à la technique, en dehors des synthèses sensibles, est l'altération de l'enracinement des êtres humains dans le monde : « Le réel est devenu ce qu'on fait, ce n'est plus ce qui est déjà, hors de nous, par soi-même, que ce soit dans l'ordre de l'existant objectif ou dans celui de la manière de vivre » (Freitag : 2002e, 83). Aussi Freitag insiste-t-il énormément sur l'idée que la réalité se transforme en « réalité virtuelle » pour souligner la « perte de toute autonomie du réel », auquel est substitué le mouvement des actions humaines en tant que résultante des effets opératoires produits par les activités sociales.

Le point culminant de cette analyse réside dans le rapprochement que Freitag opère entre le passage à l'acte et l'état de conscience propre à la postmodernité, en proposant ainsi une critique indirecte de l'orientation significative des pratiques sociales. L'enjeu nous apparaît être le primat ontologique de l'humanité sur la nature, justifiant l'appropriation de celle-ci. La « métaphore » totalitaire a pour objet l'aboutissement de la dynamique de rationalisation systémique, et ultimement de la socialisation des sujets soumis aux finalités de l'économie, mais sa définition met en lumière un motif sous-jacent aux actions humaines : « Le totalitarisme va se caractériser [...] par une totale hétéronomie, par la destruction de toute référence subjective au sens, *par une volonté*

d'emprise totale sur le réel et donc par la négation du principe de réalité, par le déni de reconnaissance de toute altérité significative en elle-même et pour elle-même » (Freitag : 2002a, 271 ; nous soulignons). Freitag réproouve ainsi, en dernière instance, l'historicité qui se prend elle-même comme objet, se dérochant à la texture déterminée du monde. Il y voit une condition se tenant dans l'« abîme de la liberté », expression qu'il reprend de Arendt. Il comprend cette notion comme l'inscription de la liberté dans le vide, hors toute contrainte significative et sensible. La liberté en est venue à s'assimiler à la volonté, laquelle se détache de tout devoir : la liberté désirant sa propre liberté, elle cherche l'accomplissement de son vouloir envisagé pour lui-même. Freitag critique alors la postmodernité principalement sur la base de l'apparition d'une subjectivité qui est portée vers une affirmation solipsiste. Il pense finalement que les sujets postmodernes dénie toute vie autonome extérieure au profit du pur désir de soi, de façon à libérer l'affirmativité humaine des forces impersonnelles objectives auxquelles le sens commun prémoderne accordait la préséance : « Ainsi, toute réalité n'est jamais tautologiquement que "ce qu'elle est" et, à la limite, que "ce qu'on en fait". Alors la puissance du faire, quelle qu'elle soit, devient sa propre référence et elle échappe par principe à toute limitation extrinsèque et à tout jugement » (Freitag : 2002b, 377). C'est ainsi dire que l'historicité qui se prend elle-même pour objet représente, pour Freitag, une sortie du monde. Par le fait même, la thèse de la « perte de contact avec la réalité » prend, elle aussi, une nouvelle direction : les êtres humains perdent le contact avec la réalité en s'isolant de la vie du monde. Seulement, cet isolement n'incarne pas un éloignement du monde avec lequel on ne « communique » plus, mais davantage un détournement de la conscience des déterminations objectives qui attribuent un destin.

Alors que l'historicité avait pour objet, jusque-là, le maintien de soi et de la totalité vivante du monde, elle constituerait désormais l'affirmation fantasmagorique de la puissance des êtres humains, de leur capacité à maîtriser et à connaître le monde, dans le but d'agencer le réel selon des finalités immanentes au vouloir affirmatif et désirant des sujets. Ultimement, ce qui est « ontologiquement » insoutenable pour Freitag, c'est la prétention postmoderne à vouloir créer un nouveau monde, à prendre en charge sa

production.⁴⁸ Il rejette l'ambition postmoderne à se dégager du monde advenu pour se tourner vers son engendrement solipsiste. Les sujets postmodernes penseraient donc, selon Freitag, pouvoir se défaire de la dualité existentielle en se projetant directement, eux et leurs fantasmes, dans la réalité. Le commerce avec le monde ne s'étaie plus sur le réfléchissement de soi dans une altérité autonome, que ce soit dans la réalité naturelle ou dans une figuration analogique de la société. L'historicité postmoderne se fonde sur une extirpation de la présence humaine du monde des déterminations objectives que les sujets trouvent en dehors d'eux. Ceux-ci investissent au contraire le monde pour en aménager les dispositions, et ce afin de répondre aux pulsions de vie qui les tenaillent et les nécessités fonctionnelles de la productivité.

Freitag ne présente pas l'orientation significative inhérente à la période postmoderne d'une manière aussi nette, bien qu'elle y figure clairement, nous semble-t-il par moment. La critique de l'historicité tautologique par Freitag se fonde sur l'irréductibilité de l'agir à l'intentionnalité humaine. Faisant du monde un *cosmos*, Freitag pose que le commerce humain avec le monde est traversé par un « reste problématique »⁴⁹. La perfection technique de l'agir humain apparaît dépassée par l'existence d'un sens immanent au monde ordonnant les interactions vivantes. Si les êtres humains ne peuvent se replier sur leur seule volonté, c'est que l'insertion humaine dans le monde est sous-tendue par la question de la justesse de l'action en regard des dispositions harmoniques des êtres du monde. De l'avis de Freitag, par le biais de la technique, les êtres humains peuvent très bien s'emparer de l'en-soi des étants pour produire des effets artificiels, mais ces derniers demeurent soumis à la question de leur intégration dans le monde. Du point de vue de la conscience postmoderne, nous pouvons affirmer sans nous tromper que les innovations techniques, et l'exploitation de la nature qu'elles permettent,

⁴⁸ Cette propension proprement postmoderne est évoquée de manière détournée par Freitag, non seulement au sujet de la technique (Freitag : 2002a, 238), mais également quant à l'esthétique (Freitag : 1996, 121). Bien qu'elle ne fasse pas l'objet d'un examen spécifique, nous pensons toutefois qu'il s'agit du véritable socle de sa critique de l'idéologie contemporaine, en ce que cette dernière ne pose aucune limite à l'expressivité du soi, mais encourage en revanche cette tendance.

⁴⁹ Nous reprenons ici le concept mis de l'avant par Johan Huizinga qui voit la scène du jeu comme une condition indépassable à l'expérience humaine : « L'homme ne peut se dégager du cercle magique du jeu qu'en levant les yeux vers le Suprême. Avec la conception logique des choses, il ne va pas assez loin. Lorsque la pensée humaine est maîtresse de tous les trésors de l'esprit et qu'elle éprouve toute la splendeur de ses facultés, elle trouve au fond de tout jugement sérieux un reste problématique » (Huizinga : 1988, 339).

sont certainement séduisantes en regard des possibles qu'elles ouvrent pour l'affirmation subjective et la fonctionnalité organisationnelle. Mais Freitag nous avertit que la question n'est pas aussi simple. Selon lui, l'action qui vise sa propre intentionnalité, sans autre référence extérieure, constitue une « menace de dissolution ». Ses écrits se rapportant à la philosophie de la Vie qu'il met en place sont en effet traversés par la problématique de la fragilité existentielle du monde et du symbolique. Étant donné que les êtres du monde proviennent d'un procès de genèse subjectif, ils sont essentiellement contingents et leur présence au monde ne relève d'aucune nécessité, sauf d'un engagement des étants envers leur mode d'être et la participation d'autrui. La présence au monde des étants tient à leur pouvoir à se rapporter au monde non seulement dans leur ancrage organique, mais tout autant dans les normes qu'ils se sont donnés au cours de leur genèse subjective dans leur milieu de vie. Freitag considère qu'à leur contingence radicale répond le spectre de la mort, ce dont témoigne aujourd'hui de la manière la plus évidente l'altération des conditions normatives à l'existence des étants. L'agir est, selon Freitag, soumis à la condition d'assurer la pérennité des formes du monde, de composer avec le reste problématique qu'implique son intégration à la cohésion de l'ordre advenu. L'extraction des sujets du réel, de toute référence à la consistance d'une altérité suivant la négation du principe de réalité, délie l'agir de son insertion respectueuse dans la vie du monde, laquelle est en conséquence sujette à tous les périls.

La menace implicite que l'historicité postmoderne fait peser sur le monde se base en ce sens sur la qualité créatrice que Freitag reconnaît à l'agir humain. Notre capacité d'agir comporte intrinsèquement une aptitude à ruiner l'harmonie du monde. Autrement dit, la volonté et l'action humaines contiennent potentiellement une puissance destructrice (Freitag : 2003, 47). L'historicité est appréhendée par Freitag à travers son imprévisibilité dans la mesure où notre agir possède autant une capacité de « production »⁵⁰ que de destruction des fondements de l'être, comme il ne cesse de le répéter. Conformément à l'élaboration d'une philosophie de la Vie, Freitag juge que l'agir humain risque, sans une appréciation attentionnée de l'être du monde, de faire violence à ce qui existe, et donc de détruire la vie autonome qui imprègne le monde,

⁵⁰ Le concept de production qu'évoque Freitag est lié à sa signification originelle (*producere*) comme « faire apparaître », suivant la visée contemplative qu'il accorde à la présence au monde.

sinon la vie en tant que telle. Cette thématique prend une envergure croissante chez Freitag – témoignant certainement d'une sensibilité accrue vis-à-vis la crise environnementale. La problématique de l'historicité postmoderne s'ancre ultimement dans une pensée de l'*ubris*⁵¹, qui suppose que l'on déborde de la juste place qui est réservée aux êtres humains (cf. Freitag : 1995, 288-289 ; 2003, 47). Le développement, véhicule privilégié de la toute-puissance humaine, déferle sur le monde en se nourrissant du caractère illimité des désirs et des volontés, mais également et surtout en grugeant morceau par morceau les pans de notre demeure. Le système de la démesure, fondé sur une structuration de la vie sociale autour des finalités de la jouissance et de la croissance, exploite la nature de manière illimitée pour satisfaire les appétits individuels de même que celui des organisations.

Freitag considère donc que, laissée à elle-même, l'historicité est immaîtrisable. Il entend que la liberté humaine de même que son historicité doivent être soumises à des limites pour assurer la protection de l'être du monde, en sa fragilité existentielle. Les commentateurs de Freitag ont principalement vu chez lui une critique de la crise de la culture et du symbolique en tant que les êtres humains, en l'absence de médiations significatives orientant leurs pratiques, errent dans un monde éclaté et insensé ; conception conforme à l'exposé d'ensemble que présente Freitag dans *Dialectique et Société*. Or, ce qui est inaperçu, nous semble-t-il, c'est que le symbolique sert aussi de rempart à la démesure sous-jacente à l'action humaine. Les normes ont une portée limitative qui garantit la pérennité de l'ordre du monde tel qu'il est advenu. Cette idée se trouve à la base de la théorisation de Freitag du « rapport d'objectivation », auquel il accorde une qualité de dévoilement du monde. Gilles Gagné et Jean-Philippe Warren notent que le rapport d'objectivation est « la structure générale des liens où se font face une autonomie active et le "donné" qui lui correspond » (Gagné et Warren : 2003, 332). Il incarne au fond les conditions de l'expérience présidant à la connaissance du monde, une connaissance qui orientera en retour les activités sociales. L'essentiel de la théorisation proposée par Freitag consiste dans l'idée que les formes objectives s'imposent sensiblement au libre agir du sujet. En se dirigeant vers le monde, l'animal ou l'humain

⁵¹ Si nous revenons à l'essai de Papaïoannou, nous constatons effectivement que la condition humaine était associée chez les Grecs à la « démesure de sa volonté » ainsi qu'à la capacité humaine à maîtriser les éléments naturels à son profit. Celle-ci réfère au refus de la juste place qui leur est assignée.

rencontre la résistance de l'objectivité. La consistance de l'objectivité, comprise comme moment de « détermination empirique », constitue une contrainte au déploiement de l'action humaine qui doit composer avec la présence de l'objet. Freitag note que la résistance correspond au niveau de l'animal à la consistance même de l'objet visé tandis que la résistance rencontrée par les êtres humains est à prime abord celles des normes et des valeurs étant donné que l'extériorité première est celle du monde socialisé (Freitag : 2002c, 329 note 5). Les normes, dans le cadre de leur dévoilement de la réalité, limitent simultanément la « liberté opératoire » des sujets en imposant un sens particulier à l'action ainsi qu'une compréhension particulière de l'intimité humaine avec l'existence de la chose visée par la pratique. Lorsque Freitag envisage le déni de la réalité et de l'altérité que les étants constituent, il renvoie également à l'absence de limites à notre action : « [s]i on enlève ontologiquement à chaque existant son fond propre, celui de la spécificité dans laquelle il se tient, il n'y a donc plus rien non plus qui puisse nous résister, opposer son être propre à notre volonté » (Freitag : 2002e, 87). Cette considération relative à l'altérité objective des étants est aussi vraie pour la normativité : la désymbolisation incarne une dissipation de l'opposition normative à la volonté subjective, qui délimitait l'insertion dans le monde en fonction de la compréhension du destin qui était assigné aux êtres humains. En conséquence, la postmodernité ne représente pas seulement une désubstantialisation de la présence au monde, mais elle correspond avant tout à la négation de toutes les limites à l'action, à commencer par celles que les êtres humains se sont données.

Au regard de ce qui précède, nous sommes à même de constater la présence d'une deuxième préoccupation critique à l'intérieur du corpus qui s'offre au lecteur de Freitag. Sa nouveauté est qu'elle prend en considération l'orientation significative propre aux activités sociales ayant cours dans la postmodernité. Ce faisant, Freitag ne concentre plus autant son analyse sur ce qui s'est perdu lors de l'avènement des régulations systémiques, mais principalement sur ce que nous risquons de perdre dans l'avenir. Pour ce faire, Freitag a mis de l'avant un cadre interprétatif relatif à la vie animant les êtres du monde. Celui-ci a trait à l'autonomie existentielle des étants proliférant dans le monde, autant en ce qui a trait à leur genèse qu'à leur présentation sensible de soi. Il conduira Freitag à proposer une conception cosmologique du monde et du commerce humain avec ce

dernier. Dès lors, il proposera une critique de la postmodernité qui prendra à partie la réappropriation hégélienne de l'historicité. L'« altérité radicale » que représente l'extériorité du monde empêche les êtres humains de l'appréhender dans sa signification existentielle. Mais plus fondamentalement encore, la contingence qui la traverse exige des êtres humains qu'ils fassent preuve de modestie dans leurs actions. En fait, le principe de réalité que met de l'avant Freitag se confond avec le principe de l'ordre des formes établies. La juste place qui est accordée aux êtres humains est de se soumettre à cet ordre et au destin qu'il nous indique. La postmodernité apparaît, en regard de cette nouvelle assise interprétative, comme le débordement de l'agir du champ prescrit par l'objectivité donnée. Les sujets postmodernes pensent pouvoir se dégager de la texture du monde en laissant libre cours à leur volonté. Le principe directeur de ce mouvement d'isolement réside, selon Freitag, dans la négation de la subjectivité vivante du monde au moment où l'homme s'est posé en position de supériorité, s'accordant la primauté sur le monde qui l'entoure. Ainsi, les êtres humains se sont ouverts à un projet d'appropriation de la nature au service de l'être humain et de sa volonté. Ce projet se trouve aujourd'hui dégagé de toutes limites objectives. En définitive, Freitag avance une critique de l'historicité présente à elle-même, principalement dans la variante propre à l'hégélianisme. Et, au risque de vendre la mèche, nous constaterons dans la section suivante que Freitag étend encore plus loin cette critique, sur la base cette fois d'une consolidation du caractère ontologique du développement historique.

3.3 *La réification de l'esprit : une mise en jeu du passé*

À la lumière de notre interprétation de la seconde posture analytique que nous retrouvons chez Freitag, il apparaît plausible que ses premiers écrits recèlent une orientation critique vis-à-vis l'historicité, tel que nous l'avons relevée dans la première partie de ce chapitre. Elle se révèle peut-être le plus clairement lorsque, dans son analyse de la postmodernité dans *Dialectique et Société*, Freitag appréhende la reconnaissance d'autrui comme une sorte de « garants » face aux débordements de la pratique. Il affirme que « l'anthropologisation consiste de toute manière dans l'institution culturelle-linguistique d'une modalité ou d'une autre de la reconnaissance d'autrui comme "alter ego" » (Freitag : 1986b, 338). Cette assertion ne vise pas seulement à spécifier le

fondement de la socialité. À vrai dire, elle s'inscrit dans une discussion de la position de surplomb que les nouveaux mouvements sociaux prennent envers leur historicité. L'idée essentielle que Freitag souligne dans ce contexte est que l'action tournée vers autrui constitue une garantie contre le déploiement illimité de l'action subjective, dans la mesure où les conséquences de l'agir sur autrui sont prises en considération de façon à les limiter.⁵²

Par rapport aux questions que nous avons posées au début de ce chapitre, nous soutiendrons ici que le déplacement que nous avons observé est intégré à l'analyse freitagienne du vivre-ensemble et du surplomb symbolique qui le tisse. Compte tenu de son accent théorique sur la totalité, l'interprétation critique de Freitag peut apparaître à prime abord recouper une démarche parallèle à celles de Max Horkheimer et de Theodor Adorno – sans oublier Marcuse comme nous l'évoquions dans une note de bas de page plus haut –, qui avaient également critiqué la domination d'une Raison totalisante s'accaparant de l'ensemble des objets du monde (Horkheimer et Adorno : 2007, 41 ; Adorno : 2003, 211-212). C'est précisément la voie que nous avons suivie dans notre deuxième chapitre. La description par Freitag des formes prévalant dans les sociétés postmodernes est semblable à celle que proposent les protagonistes de l'école de Francfort. Toutefois, en regard de l'authenticité de la présence au monde que le commerce humain avec la nature laisse entrevoir, la critique de Freitag présente des conclusions qui divergent de celles de celle-ci.

Le premier chapitre de *L'oubli de la société*, « Pour une théorie critique de la postmodernité », est peut-être le texte le plus à même de nous permettre de pénétrer le fond normatif des interprétations de Freitag qui se sont enrichies après *Dialectique et Société*. Nous y retrouvons non seulement un rappel des transformations qu'ont connues les régulations sociales, mais également la formulation d'un jugement normatif critique placé sur le terrain de l'ontologie. Freitag conclura ce texte en soulignant l'effet ultime de la formation d'une société postmoderne :

Pour conclure, je voudrais cependant attirer encore l'attention sur ce qui me paraît être la conséquence pratique la plus grave de la mutation sociétale qui a été

⁵² Notons que la réification analogique de la socialité sera assimilée dans un texte ultérieur à une forme d'autolimitation (Freitag : 2002b, 353, note 1).

analysée ici, celle qui touche à la perte de toute capacité d'orientation normative globale du système, dans le moment même où celui-ci libère toutes les puissances de transformation non finalisée de la technique (Freitag : 2002c, 120).

Revenant sur les modes du contrôle significatif des changements, Freitag insiste sur la perte de toute prise subjective sur le réel. C'est à cette conclusion que nous sommes parvenus dans notre deuxième chapitre. Cette appréhension découle du jugement qu'il établit sur la base de la notion d'« aliénation » propre à la pensée dialectique d'inspiration hégélienne. S'attardant à la forme de l'aliénation postmoderne, Freitag postule que cette dernière constitue une forme radicalisée par rapport aux formes antérieures :

Cette nouvelle forme de l'aliénation et de la réification est virtuellement absolutisée puisqu'elle concerne désormais l'esprit objectif lui-même et non plus seulement la subjectivité individuelle. En effet, *la postmodernité tend à dissoudre toutes les médiations significatives synthétiques* de l'action et de la pensée dans lesquelles le moment universel (ou générique) de l'esprit s'est réalisé (accumulé, objectivé, concrétisé) et dans lesquelles se tient, s'élève, s'exerce et se déploie toute la puissance spirituelle de l'individu en tant qu'elle participe de l'universel (*Ibid.*, 117-119).

L'enjeu de l'aliénation postmoderne réside certes au niveau de la substitution des médiations symboliques par des procédures formalisées. Il déroge toutefois de l'orientation critique que les interprétations d'inspirations marxiennes ont conférée à cette notion – auxquelles il se réfère par ailleurs dans sa définition de cette problématique. Il s'écarte de la position « subjectiviste » tournée vers l'appropriation consciente de soi et de son objectivité.⁵³ Il lui oppose sa conception de la fragilité de l'Être :

⁵³ Afin d'éviter tout *quiproquo* quant à nos propos, nous voulons noter que la position qui est ici soutenue n'insinue pas que Freitag fait une apologie de la conscience « fétichiste », d'une nécessité ontologique d'inversion de la réflexion de soi. Freitag diagnostique une absence, dans la postmodernité, des « lieux de synthèses », à commencer par l'État, qui puissent médiatiser l'insertion humaine dans le monde et la compréhension que les êtres humains ont d'eux-mêmes. Car ce ne sont pas les sujets comme tels, immédiatement, qui assurent le contrôle normatif du développement de la société, mais plutôt des médiations institutionnelles condensant l'horizon de la conscience collective et garantissant sa pérennité – médiations auxquelles participent les sujets. Freitag ne nie pas que la modernité a connu une exclusion politique et un déficit participatif des sujets aux institutions de la société – voir à cet effet son article « La Raison contre les raisons » (1988). Il soutient qu'il faut trouver à la société une forme de participation qui permet aux sujets de contribuer aux orientations sociétales. Cependant, il se dissocie des positions marxiennes qui valorisent la prise en charge immédiate par les sujets de la détermination des conditions sociales d'existence, d'une part, et qui visent la libre satisfaction des besoins subjectifs, d'autre part. Pour ces positions, le sujet ne peut être libre tant et aussi longtemps qu'il est soumis à des contraintes institutionnelles extérieures. Au contraire, et c'est l'argument défendu ici, Freitag considère que le sujet a le

quelles que soient les formes qu'elle ait déjà prises et les degrés de perfection auxquels elle soit parvenue, toute existence synthétique reste elle-même toujours contingente et par conséquent ontologiquement fragile : pour une telle existence par définition synthétique, pour l'existentialité même, plus ou moins large ou étroite comme elle l'est toujours, la possibilité d'un dépassement des limitations qui l'enserrent et l'enferment va donc virtuellement de pair, ontologiquement, avec la possibilité inverse d'une disparition (Freitag : 2002c, 118 note 65).

Pour Freitag, la synthèse est première, en tant qu'elle est la condition de toute existence, autant individuelle que collective. Ceci pour souligner la nécessité pour l'être singulier de se soumettre au mode d'être inscrit dans l'ordre normatif. Le détachement de Freitag de l'hégélianisme de gauche qu'infère cette compréhension apparaît précisément dans son interprétation de l'objet de la perte de soi. *L'aliénation et la réification qu'évoque Freitag ne concerne pas l'abandon du sujet particulier dans ses objectivations, mais plutôt la concrétisation et la perte de l'Esprit dans une objectivité étrangère* (Ibid., 114). Par le passé, la moralité et l'éthique collective, à savoir la culture, les valeurs et les normes qu'une société s'est donnée, se dédoublaient dans des formes séparées des êtres humains, par exemple la religion. L'aliénation postmoderne concerne spécifiquement la dimension symbolique, dans la mesure où elle altère l'objectivité des valeurs et des tendances culturelles, bref les manières de vivre historiquement concrétisées et dans lesquelles les interactions sociales s'orchestrent.

L'esprit est, dans ces pages, compris comme l'élément substantiel qui circonscrit significativement la réalité : « L'esprit n'est donc ni une "entité autonome" et "séparée", ni une subjectivité circonscrite dans les limites de l'existence individuelle : chez l'être animal, il implique le genre, et chez l'être humain, la société » (Ibid., 114 note 61). Il représente la dimension symbolique comme telle. En ce sens, la disparition en voie de se réaliser dans la postmodernité est celle du collectif, comme Freitag le fait remarquer. La thèse de la perte de tout contrôle sur le déploiement du système concentre l'idée qu'avec

devoir d'assumer les principes normatifs objectivés, et ce afin de perpétuer, en le prolongeant, l'avènement de la société. Mettant l'accent sur la nécessité de conserver « le moment critique qui est celui de la liberté de la conscience réflexive de la personne », il posera néanmoins une critique de la liberté individuelle engagée dans un procès d'émancipation en notant qu'elle ne constitue pas une « souveraineté » (Freitag : 1995, 282). Conséquemment, Freitag affirme qu'il faut approfondir la conscience de soi. Mais cette révélation de soi doit concerner la « contingence radicale » des êtres humains et de la société. Ainsi, elle ne doit pas prendre la forme d'un accent sur la production de la société et des choses par les sujets, mais plutôt une redécouverte du respect des formes advenues.

la dissipation de l'esprit objectif c'est la volonté d'être qui y est inscrite qui s'évapore. Car la volonté subjective, elle, est bien vivante dans la mesure où le désir individuel profite de la production systémique, laquelle affirme que « tout est possible » ; bref, la postmodernité est « *la libération-réalisation du phantasme de la toute-puissance* » (Freitag : 2003, 17). Autrement dit, Freitag dénonce l'aliénation d'une dimension substantielle, sur laquelle le tissu social se fondait. La forme postmoderne de l'aliénation et de la réification affecte le destin qu'imposent les médiations à l'agir subjectif.

L'article duquel est tirée la dernière citation est sans doute le plus révélateur à cet égard. Nous y retrouvons une discussion critique de la virtualité et de son investissement de la réalité sociétale. Cette dernière doit être comprise, à l'instar de la réalité naturelle, comme une objectivité que les êtres humains trouvent en dehors d'eux, soit celle des médiations. La conclusion à laquelle Freitag parvient touche à la suppression de la dimension civilisationnelle constitutive de la société. Les derniers écrits de Freitag consacrés à la socialité introduisent effectivement la catégorie de « civilisation », projetant un éclairage nouveau sur le concept d'esprit et la dimension symbolique en général. Cette dernière apparaît dès lors comme la totalisation de la vie humaine actuelle et de ses racines génériques. Les civilisations correspondent pour Freitag au sens et aux inspirations idéales qui se perpétuent dans les particularismes sociétaux et historiques. Ce tissu culturel se réalise et se maintient dans des liens institutionnels durables. L'objectivité des médiations, et donc la consistance du réel, est imprégnée d'une tonalité décidée dans le procès générique de constitution de la société.

En mettant l'accent sur la dissipation de la dimension civilisationnelle, Freitag affirme que la postmodernité constitue un déracinement de la continuité historique dans laquelle l'existence symbolique s'accomplit. Il appréhende certes le développement sociétal en regard des systèmes fonctionnant « sans fins, ni sujets », en ce qu'ils se passent de normes culturelles quant à leur orientation. Toutefois, le postulat de l'aliénation de l'esprit civilisationnel révèle que l'abandon du moment normatif n'implique pas *stricto sensu* une dissipation d'un horizon significatif, mais plutôt celle d'une intentionnalité spécifique et donnée. Dans son article « La dissolution post-moderne de la référence transcendantale. Perspectives théoriques », Freitag écrit

effectivement que la texture symbolique des civilisations imposent un devoir-être par lequel elles manifestent un désir de se prolonger dans le temps :

Les civilisations ne sont-elles pas les réalités humaines les plus riches et ne représentent-elles pas les mises en forme les plus larges et les plus fécondes de cette dimension de l'"inactuel" dans laquelle nous avons reconnu le propre du symbolique et donc de l'humanité ? Elles ont en effet traversé les siècles et les millénaires en y conservant leur "identité" tout en la transformant et elles sont parvenues à "pénétrer" de leur "esprit" et de leur "sens" chacun de ces siècles particuliers sans s'y perdre et sans jamais s'y confondre avec une actualité sociohistorique immédiate. [...] Il apparaît alors que le concept de civilisation représente, humainement, socialement et historiquement l'opposé direct du "virtuel" contemporain, qui n'existe justement que dans son actualisation immédiate et qui se perd immédiatement avec elle. Par définition, les civilisations sont "anciennes" et elles se tiennent ainsi à distance du présent tout en y étant inscrites. Elles enveloppent le présent en même temps de leur passé et de l'avenir vers lequel elles tendent dans leur permanence, un avenir qu'elles portent en elles, de manière concrète, comme une volonté de continuité dans un "advenir" toujours incertain et contingent (Freitag : 1999, 37).

L'idée d'une désymbolisation du monde concentre l'idée que les sociétés postmodernes s'arrachent à la pérennité de cette inspiration et de cette volonté. L'impératif de continuité que nous avons évoqué dans notre premier chapitre trouve ici sa détermination essentielle : les êtres humains doivent non seulement prolonger de manière intentionnelle le dessein « spirituel » qui se donne à eux, mais doivent persister à l'intérieur des formes advenues, sans en déroger significativement, puisqu'elles incarnent l'ensemble des édifices objectifs ayant présidé à l'effectivité de la réalité sociétale. Freitag dénonce la disjonction de la vie collective avec la substantialité de l'expérience passée, autant au niveau des idées qui l'ordonnent qu'à celui des formes qui prescrivent un mode d'agir assurant le maintien des résultats de l'engagement subjectif à l'égard de la communauté. Il critiquera en ce sens, d'une part, le détachement des sociétés postmodernes à l'égard de leur héritage et, d'autre part, le fait qu'elles ne produisent rien de fixe et de stable, mais plutôt de l'« inexistant » et de l'« informe », pour souligner qu'elles ne s'établissent dans aucune compréhension du monde qui est susceptible de persister (Freitag : 1995, 320).⁵⁴

⁵⁴ Évidemment, Freitag réfère ici à des formes particulières, soit celles qui évoquent les solidarités sociales et le sens de la présence au monde. Le capitalisme a produit la forme-marchandise de même que la forme-travail, lesquelles ordonnent notre présence au monde en nous imposant un mode d'être particulier. Seulement celles-ci ne possèdent pas le caractère synthétique envisagé par Freitag.

Dans son article « La dissolution post-moderne de la référence transcendante. Perspectives théoriques », Freitag définit explicitement pour la première fois la transcendance. Il indique les limites des possibilités pour les êtres humains d'assumer leur historicité en postulant que cette dernière coïncide spécifiquement avec un destin qui provient de la genèse de la société : « c'est la totalité de ce procès ["synthèse des expériences passées accumulées"] (engagé, dans l'ordre du vivant, "depuis la nuit des temps") qui porte ontologiquement le poids de la transcendance, l'héritage ontologique qui constitue l'essence même de chaque être vivant individuel, tel qu'il est toujours lié à la particularité de son genre » (Freitag : 1999, 8). Dans *Dialectique et Société*, la transcendance paraissait se confondre avec une instance personnifiée séparée des hommes et qui attribuait le sens de la présence au monde. Dans le cadre du passage d'une philosophie de l'Esprit à une philosophie de la Vie, que nous repérons chez Freitag, celui-ci intègre la transcendance dans l'immanence même du monde en l'associant aux résultats objectifs du procès d'autoproduction du réel. Il associe ainsi la transcendance au « transcendantal », entendu comme « *a priori* », dissocié de l'empirique :

Ce qui est transcendant, pour tout étant subjectif, c'est ce qui est par lui reçu inconditionnellement comme la condition d'existence interne et externe de son être, compris selon sa nature propre qui est toujours particulière. Pour tout existant subjectif, cet inconditionnel ontologique comprend le mode de constitution de sa subjectivité (la réflexivité, l'expérience sensible, puis, chez l'être humain, l'expérience symbolique), son mode de dépendance et d'appartenance à l'égard de son genre, ainsi que la présence d'un monde objectif commun à lui et à tous les autres êtres subjectifs avec lesquels il entre en interaction et en "communication" sensible et symbolique dans l'accomplissement de sa vie propre (*Ibid.*, 7).⁵⁵

Cette appréhension suppose que le sujet reçoit, à son entrée dans le monde, un ordre d'exigences significatives qui tissent son être, le constituent selon des conditions particulières érigées au cours de l'histoire culturelle et naturelle.

⁵⁵ Freitag insiste à plusieurs reprises sur le caractère transcendantal du monde naturel : « Mais à cette transcendance de la société – cet *a priori* de la société que la modernité a eu tendance à nier comme on le sait, notamment dans les théories du contrat social – on doit ajouter aussi, comme formant une détermination essentielle de la vie humaine, l'expérience de la transcendance du monde que nous habitons. Cette affirmation veut simplement signifier que nous n'avons pas fait ce monde (ni seulement halluciné, quoique nous ayons toujours à affronter la possibilité de l'illusion). Or ce monde nous englobe et nous comprend et il est toujours déjà aussi inscrit dans les déterminations de notre être propre, comme forme et limite » (Freitag : 1999, 9-10).

Néanmoins, Freitag déborde rapidement les traits distinctifs et essentiels de l'homme aussi bien que des schémas inconscients structurant l'action humaine – car, dans ce cas, l'appréhension du monde en tant que valeur d'échange par exemple constituerait certainement un *a priori* à la posture postmoderne – pour y intégrer toute la réalité et son développement. Freitag précise :

Dès lors, la dimension transcendantale peut aussi être comprise comme cette présence de la durée dans tout acte, en l'occurrence ici la durée d'une "culture" dans laquelle l'acte s'inscrit comme en son essence propre. Il s'agit alors d'une durée inhérente à l'élaboration des formes dont l'analyse rétrospective se révèle être, par principe, interminable, inépuisable, puisqu'elle peut logiquement se poursuivre jusqu'à l'horizon non plus extérieur mais intérieur de l'Unité Première Absolue, indifférenciée et in-ex-istante, de l'origine (Freitag : 1999, 10).

Au risque de nous répéter, la transcendance est synchrone avec l'avènement de la réalité. Elle consiste en l'actualité d'un développement des formes sociétales qui s'impose comme une volonté extérieure aux êtres humains. L'ordre institutionnel, pris ici au sens durkheimien, surplombe l'existence individuelle et lui fait face. La transcendance manifeste non seulement la présence immémoriale de la société, mais indique également l'intentionnalité qu'on peut en tirer. Freitag parle en ce sens de la « transcendance du devoir-être », ou encore d'une « volonté d'être » qui embrasse les sujets en tant qu'essence ordonnant leur présence au monde. L'objectivité des médiations que le sujet rencontre lui impose une volonté extérieure, prenant l'allure pour lui d'un destin ; elle prescrit aux sujets un mode d'être, en les contraignant à adopter certaines façons d'agir et de faire.

La perte de contrôle sur le développement sociétal signifie ultimement l'abandon du prisme civilisationnel par lequel les êtres humains s'étaient tenus, jusqu'ici, dans la texture transcendantale du symbolique en prenant en charge sa visée de pérennité. C'est ainsi dire qu'elle équivaut à une séparation des individus d'avec cette volonté transcendante et d'avec tout le cheminement générique qui la manifeste jusqu'à lui. L'effondrement de l'être du sujet, subséquent à la dissolution du devoir-être exigé de lui qu'est la transcendance, renvoie en ce sens à la disparition des formes advenues dans le cadre du développement historique de la société et de l'expérience collective

composant l'être de la société et le tissu social-historique partagé entre les sujets.⁵⁶ L'émancipation de la capacité subjective d'agir représente en définitive un renoncement aux formes advenues.

La perspective de Freitag quant à la transcendance n'a de sens qu'au regard d'une conception valorisant l'expérience passée. À vrai dire, Freitag tire seulement les conséquences du postulat hégélien que le développement historique est le fondement ontologique de l'être social. À l'intérieur des formes advenues se trouve enregistré l'ensemble des objectivations subjectives et leur déploiement. L'historicité est une expérience qui tient aux déterminations contingentes et à l'emprise des conditions d'existence sur le vécu propre aux sujets. Nous pensons que l'accent de Freitag sur le fondement ontologique de la genèse de la société est le signe d'un souci particulier pour la conservation des formes advenues, de l'ensemble de l'être qu'il voit s'effondrer. En effet, l'engagement subjectif à l'égard de la volonté inscrite dans le symbolique est considéré comme un « prix de passage » (Freitag : 1995, 289). Car il n'y a pas que les êtres du monde qui sont fragiles, le symbolique est également marqué par une précarité existentielle, comme nous le faisons remarquer dans notre premier chapitre. La contingence radicale du symbolique requiert en effet qu'il soit pris en charge subjectivement, sans quoi rien n'en assurera la pérennité. De son interprétation de Portmann, Freitag déduit de l'ontologie des formes une « ontologie de la normativité ». Par-delà tous les phénomènes dans lesquels la normativité s'enracine, Freitag voit l'être vivant assumer son mode d'être en tant que « norme » ou exigence de sa réalisation existentielle. Ontologiquement, les êtres vivants adhèrent d'une quelconque manière au mode d'agir objectivé dans leur structure « normative » constituant la synthèse des « expériences passées accumulées ». Après *Dialectique et Société*, Freitag insistera à plusieurs reprises sur le fait que la société constitue le « genre » des êtres humains,

⁵⁶ Cette position, relative à la présence de la genèse de la société dans la culture, se retrouve déjà dans *Dialectique et Société* : « la conscience a une "profondeur" qu'elle entraînera toujours avec elle, et qui en arrière de toutes ses extériorisations dans le monde, se nouera ou se fondera toujours, en sa "nuit", dans la profondeur obscure du monde, puisque comme le dit justement Hegel encore, elle est aussi la "nuit du monde", cette nuit que l'on découvre lorsqu'on "regarde l'homme dans les yeux" » (Freitag : 1986b, 69). Le sujet qui reconnaît l'objectivité des médiations et prend en charge son contenu normatif, porte en lui tout le procès immémorial de l'avènement de la société. La disjonction du sujet et de l'objet constitue en ce sens un évanouissement de cette « profondeur du monde » qui, sans le relais subjectif, s'évapore dans le silence de l'ombre.

qu'elle dédouble, en quelque sorte, le genre biologique dans une culture qui représente un substitut supérieur aux « normes » instinctuelles des animaux. La structure normative des êtres humains est certes extériorisée, mais ceux-ci ne se dérobent pas pour autant à l'exigence ontologique de se soumettre aux orientations inscrites dans la culture, qui demeure la mémoire des développements antérieurs.

Dès lors, l'engagement subjectif est abordé par Freitag comme un devoir. L'essentiel de l'appartenance à la société consiste à recevoir et à transmettre l'être spécifique de la société dans laquelle le sujet est accueilli, donc à participer à son déploiement. Parlant de l'enjeu auquel nous sommes confrontés aujourd'hui, Freitag nous indique :

Il nous faut parvenir à nous "re-connaître", à l'instar de toute la réalité qui nous entoure, comme "être par la valeur", en être advenu à ce qu'il est par la reconnaissance pratique de la valeur de son être propre, comme un être dont l'accomplissement et la réalisation de son être propre – de son essence durable et pas seulement de son existence actuelle – est la norme existentielle (Freitag : 1995, 297).

Le maintien de soi acquiert ainsi une portée morale dans la mesure où il consiste en la prescription première donnée aux êtres humains. Freitag estime que la liberté subjective passe par l'adhésion aux déterminations normatives structurant la société, dans le cadre desquelles le sujet peut participer à l'augmentation de l'être du monde advenu, pour autant que le sujet reprenne pour soi le développement passé. Ce dernier indique la juste place qui est donnée aux sujets ; ces derniers doivent habiter le champ universel du symbolique et du destin qui en appelle à eux (Freitag : 2002c, 119 note 66).

Nous avons indiqué que la fragilité du symbolique provient de sa contingence radicale. En réalité, elle prend racine dans la dualité existentielle, et ce précisément en raison de la vie qui fonde le développement historique. Georg Simmel, qui avait également abordé l'histoire à partir du principe de la vie, a dénoté que la relation de la vie à ses formes est traversée de manière constitutive par une dynamique conflictuelle : « Mais le processus profond pourrait être que la vie, en raison de sa nature d'inquiétude, de développement, de flux continu, soit en continuel conflit avec ses propres produits qui une fois stabilisés ne l'accompagnent pas » (Simmel, 1989, 230). Aussitôt objectivée, la

forme acquiert une extériorité rigidifiée qui se retourne vers la vie qui l'a créée pour la discipliner et, en quelque sorte, s'opposer à son essor sans répit. Dans son essai dédié au concept de culture, Simmel ajoute que l'objectivité paraît suivre un développement indépendant et impersonnel, bref qu'elle semble avoir une vie autonome face à ses créateurs (Simmel : 1997, 68). La reviviscence de la dualité du sujet et de l'objet est, de l'avis de Simmel, la condition tragique de la vie culturelle. Or, contrairement à Simmel qui estimait que la dualité existentielle est fondamentalement insurmontable, Freitag juge qu'elle peut être subsumée par sa représentation, laquelle réfléchit la compréhension que les êtres humains en ont sensiblement et affectivement. Parce que le symbolique est fragile, Freitag considère qu'il faut qu'il soit protégé par des mises en scène. S'il y a disjonction de la subjectivité et de l'objectivité, c'est qu'il n'y a plus d'attache symbolique qui les retient ensemble. En l'absence de tout ancrage du sujet dans l'objectivité donnée, l'affirmation de la vie est ouverte à un déploiement sans limites. Mais ce faisant, c'est tout l'être du monde que la vie laisse derrière elle. Et comme nous avons tenté de le montrer plus haut, Freitag refuse de voir l'advenir des formes s'évanouir.

Les développements qui précèdent témoignent d'un déplacement significatif de la théorisation de Freitag. Pour être plus exact, nous devrions peut-être parler d'une explicitation d'une position normative qui demeurerait encore implicite dans les écrits entourant la parution de *Dialectique et Société*. Cette position a été comprise comme une critique de l'historicité. Il nous a été possible de constater que Freitag s'est effectivement écarté significativement des positions « subjectivistes » propres aux interprétations de l'aliénation d'inspiration hégélienne. Freitag ne réfère pas à un devenir étranger au sujet. L'interrogation de la dimension symbolique nous a permis de percevoir que l'aliénation correspondait à une existence déliée de toute la richesse effective de la genèse historique de la société. La disjonction des sujets de l'esprit objectif caractéristique de l'historicité postmoderne équivaut à la dissolution de la volonté d'être intrinsèque au symbolique. L'association de la vie subjective au devoir d'assumer les déterminations objectives exprime ultimement le souci fondamental de Freitag, à savoir la préservation de l'avènement de la société et de l'ensemble des formes advenues de l'expérience passée. Nous pouvons affirmer en ce sens que l'abandon du moment synthétique propre aux

récits idéologiques provoque, en dernière instance pour Freitag, un détachement des sujets de l'être advenu de la société. L'inscription dans une communauté substantielle qu'offrait la communalisation narrative permettait l'intégration des sujets à la réalité de la société. Nous retrouvons ici le véritable fondement de l'appréhension de la transcendance par Freitag : la mise en scène et la représentation symboliques placent l'esprit civilisationnel sous l'auspice d'une compréhension de soi assumant la contingence de l'ordre normatif qui impose aux êtres humains un destin particulier, teinté d'une volonté qui confère un sens déterminé à la présence au monde. La transcendance préserve l'avènement de l'ordre sociétal, lequel forme la consistance de la réalité et l'être même des sujets, en permettant de dépasser la dualité existentielle qui implique toujours la possibilité d'un désengagement des sujets. Le plongeon postmoderne dans le plaisir immédiat et l'affirmation débridée de la singularité subjective ne peuvent s'accomplir qu'au détriment de l'enracinement du sujet dans une communauté de destin, et plus largement d'un monde commun. La conscience de la contingence du symbolique ne signifie pas que les êtres humains sont dégagés de leur devoir envers l'ordre normatif, qu'elle les accrédite d'un pouvoir de création. Avant l'effondrement entier de l'être, il reste à prendre conscience de notre contingence radicale.

3.4 Conclusion partielle

En posant la question de la réinteriorisation de l'historicité dans le contexte postmoderne, nous avons été conduits à remarquer que l'interprétation de Freitag était effectivement confrontée à une conscience de soi de la société sensible à sa contingence. Notre interrogation nous a mené au constat que sa critique recèle une imbrication de la problématique de l'historicité avec celle touchant à la transcendance. Ce rapprochement suppose, implicitement, une perspective relative à l'illimitation de la pratique humaine. Ce constat plongeait ses racines dans l'identification d'un déplacement théorique dans l'œuvre de Freitag. Nous nous demandions si ces deux lectures entraient en contradiction, ou contrastaient l'une avec l'autre ; nous croyons au contraire qu'il s'agit d'un enrichissement critique.

Le déplacement nous est apparu à partir des écrits de Freitag qui s'attardaient particulièrement au principe de réalité à propos du commerce vivant avec le monde. Nous

avons établi dans un premier temps que Freitag appuyait son entreprise critique sur une dissociation d'avec la totalisation hégélienne, notamment en intégrant la philosophie kantienne. Ce mouvement nous semble prendre la forme d'une philosophie de la Vie dans la mesure où Freitag postule, d'une part, que l'esprit objectif s'enracine dans la sensibilité et, d'autre part, que l'être du monde est ontologiquement fragile. C'est ainsi que la prise en considération, par Freitag, de l'orientation significative inhérente aux sociétés postmodernes l'a amené à critiquer la désymbolisation en fonction de l'*hubris* propre à l'agir humain, laquelle menace l'existence autonome des étants naturels.

Dans un second temps, nous sommes retournés aux écrits de Freitag à propos de la socialité afin de voir si ce déplacement était circonstanciel ou, à l'inverse, représentait une position normative qui sous-tendait sa conception de la postmodernité. Il s'est révélé, comme nous venons de le mentionner, que la critique de l'historicité constituait la trame de fond de ses analyses. La perte de contrôle qui émerge de l'expérience désymbolisée correspond à la rupture des sujets postmodernes avec la volonté significative et la visée de pérennité contenues dans l'esprit civilisationnel. La conception de l'avènement que nous avons relevée chez Freitag ne se limite pas au plan de la narration sociale, mais se manifeste surtout au niveau concret et existentiel, en tant que le sujet dépend de la genèse effective dans sa constitution et qu'il doit en perpétuer l'effectivité. La société dépend de l'engagement subjectif vis-à-vis ses déterminations idéales. Associant cet engagement à un devoir subjectif de concilier ses pratiques avec les normes, Freitag n'expose pas seulement la fragilité du symbolique, mais également l'importance de conserver les formes advenues en ce qu'elles recèlent tout le déploiement de l'expérience collective passée. La mise en récit de l'avènement assure l'engagement subjectif garantissant la continuité historique en conciliant les sujets avec la volonté qui s'impose à eux comme destin.

Le lecteur aura deviné que l'analyse de la destruction de la nature et celle de l'évanouissement de la substance collective sont complémentaires. Nous avons effectivement affirmé que le respect des formes naturelles supposait des limites symboliques. L'investissement du symbolique par les nouvelles régulations systémiques a fait éclater le champ circonscrit de la pratique et des contraintes, notamment en déniait l'existence autonome des êtres du monde. Selon Freitag, la négation du principe de réalité

ne se limite pas au monde naturel, mais aussi à l'objectivité de la société et à sa structuration idéale. C'est ainsi que la neutralisation du contrôle des changements, ouvrant la voie à la destruction potentielle de la nature, s'origine d'un détournement de l'horizon de l'esprit civilisationnel au profit de l'affirmation débridée de la volonté subjective libérée par la systématisation postmoderne. En l'absence de toute représentation transcendantale, l'élan créateur de la vie s'émancipe de toutes contraintes pour viser une affirmation qui se perd aussitôt compte tenu qu'elle ne s'objective pas dans des formes. Dans cette optique, la mutation anthropologique envisagée par Freitag peut donc être considérée avant tout comme une rupture avec la seule forme de conscience légitime, à savoir le sens commun prémoderne. La conscience postmoderne ne reconnaît pas la consistance réelle des formes objectives et idéales de la société, de sorte qu'elle s'extrait de la continuité historique et de son destin, bref qu'elle sort du monde advenu comme tel.

Nous avons attesté à plusieurs reprises que la critique de l'historicité de Freitag était dirigée non seulement contre Hegel, mais également contre la théorie critique⁵⁷ qui s'en inspire. Nous avons très rapidement argumenté cette proposition. Nous souhaitons terminer ce chapitre en y revenant. Nous pensons que, tout en s'inscrivant dans le sillage de la théorie critique (accent sur la réification, le monde administré, la société unidimensionnelle, etc.), Freitag nuance à plusieurs égards les prémisses implicites de son orientation générale. Dans la dernière section, nous avons explicitement souligné la distance prise par Freitag à l'égard de la position subjectiviste liée à l'interprétation de l'aliénation. Ce mouvement théorique vise à tempérer le projet d'une vaste transformation de la société. Nous entendons ici que Freitag convient que la théorie critique ne peut se démettre de l'exigence d'assurer le maintien et la garde de l'advenir des formes qui est tout ce que nous sommes. Or, à la base de la théorie critique se trouve l'idée d'une appropriation consciente de soi où le sujet prend en charge directement la production du monde. Or, pour Freitag, assumer l'historicité ne consiste pas en un achèvement qui la dissoudrait, mais à entretenir consciemment son être devenu. Le

⁵⁷ Par-delà l'École de Francfort, nous souhaitons étendre ce terme à l'hégélianisme de gauche en général, s'il est possible de subsumer une diversité de pensée sous une même dénomination. Horkheimer, Adorno et Marcuse sont peut-être les principales références de Freitag à cet égard, mais nous pensons que sa discussion est aussi valide pour les interprétations de Georg Lukacs, de Karel Kosik, et même certains textes de Marx.

désaveu du moment critique immodéré de la modernité, où toutes les formes sociétales sont dénoncées et prises à partie, en témoigne. La contestation critique du devoir de se donner des formes et s'y maintenir, sous prétexte qu'il y a là une limitation de la liberté subjective, constitue non seulement un pas vers la gestion du réel, mais elle procède également surtout à la disjonction des sujets de la genèse effective. En conciliant le moment critique de la modernité avec le « moment positif de la tradition », Freitag avance que l'idéal d'émancipation ne signifie pas une présence à soi déliée de toutes attaches avec le monde. Il réintègre pour ainsi dire la critique à l'intérieur du monde en la mariant au respect des formes.

Or, et c'est la dimension de son travail la plus féconde selon nous, Freitag considère que le risque inhérent à ces positions critiques concerne l'appropriation démesurée de l'être du monde. Pour Freitag, elles perpétuent la position de supériorité ontologique que les êtres humains se sont accordés dans la modernité en dissociant la société de la nature, sur la base de la constitution d'une subjectivité universelle maîtresse d'elle-même. L'inscription du projet de la transformation radicale de la société à l'intérieur du prolongement du travail et de la production amène la théorie critique à perpétuer la maîtrise de la nature ; et en ce sens le reproche que Habermas adresse à Marcuse, à l'effet que son invitation à penser un nouveau rapport à la nature perpétue son exploitation, est éloquent (Habermas : 1973, 14-16). Horkheimer et Adorno ont argué que la domination de la nature est devenue une domination de l'homme par l'homme. Seulement, la visée d'émancipation de la domination des êtres humains ne remet pas en question celle de la nature, dans la mesure où il s'agit de rendre la production au service des êtres humains.

La théorie critique a ainsi dénoncé les soubassements religieux de la philosophie hégélienne de manière à statuer sur la nécessité de poursuivre la réappropriation de soi et son historicité, sans pour autant questionner l'appropriation solipsiste des étants qu'elle implique. Freitag a peut-être identifié ici la limite essentielle de la théorie critique à laquelle nous nous devons de penser – tâche que nous tenterons de circonscrire dans notre chapitre conclusif. Il souligne avec insistance que l'affermissement de la conscience doit se réaliser parallèlement à une reconnaissance de la vie du monde. La prise de conscience qu'envisage Freitag ne concerne pas les limites actuelles à l'affirmation et l'autonomie

subjective – bien que, dans le contexte postmoderne, cet enjeu est certainement appréhendé par Freitag, mais il est lié à un sens tout à fait différent que celui d'une émancipation des contraintes objectives ; plutôt, elle concerne la contingence radicale de tout être existentiel. L'apport principal de Freitag est sans contredit sa révision de la dissociation de la subjectivité de l'ordre du monde naturel. Il nous invite finalement à penser le dépassement de l'affirmation du primat ontologique des êtres humains sur le monde, bref de réintégrer le monde, aux côtés des autres étants.

4. « Que faire ? ».

*Seulement, quand on croit à la réalité des choses,
user d'un moyen artificiel pour se les faire
montrer n'équivaut pas tout à fait à se
sentir près d'elle
– Marcel Proust*

Pour conclure, nous souhaitons prendre la parole afin d'interroger la fécondité des positions de Freitag et de mesurer les difficultés soulevées par l'ampleur de l'impasse productiviste auquel nous sommes aujourd'hui confrontés. Vandenberghe stipule que la critique présentée par Freitag postule la totale aliénation des sujets intégrés aux systèmes : « dès lors que la réification est elle-même totalisée, la théorie critique ne peut que basculer dans une critique théorique et abstraite, car totale, de la société qui non seulement est incapable de se penser elle-même sans s'enfoncer dans l'auto-contradiction performative, mais est aussi incapable de penser la moindre mouvance du social » (Vandenberghe : 2006, 140). Si nous nous limitons aux descriptions de *Dialectique et Société*, comme le fait Vandenberghe, une pensée critique paraît effectivement difficile à envisager. Toutefois, il nous semble également que Freitag cherche à penser la restitution d'un contact modeste avec le lieu que nous habitons, en passant par la redécouverte humaine de valeurs qu'abrite l'existence du monde même. La question que Freitag semble poser à son lecteur porte sur notre intimité avec le monde, dans lequel nous prenons place à notre naissance et que nous céderons à d'autres après notre mort. Le rapport intime que nous évoquons soulève une série de questions, allant de l'affectivité que la présence sensible du monde suscite en nous jusqu'à la place que nous y occupons. La question la plus urgente, à notre avis, concerne peut-être l'horizon de l'affirmation subjective.

Selon Freitag, l'épreuve systémique qui s'impose à nous requiert que nous retrouvions une modestie, que nous retrouvions une culture des limites. Pour ce faire, Freitag évoque l'urgence de procéder à une « révolution ontologique » au sujet de la manière dont nous nous concevons (Freitag : 1989b, 19). Nous serions confrontés à la nécessité de découvrir un nouveau mode de représentation de notre transcendance et de notre unité, qui puisse garantir notre responsabilité vis-à-vis les formes advenues. À

plusieurs reprises, en effet, il en appelle à une nouvelle synthèse, ou à une « alternative anthropologique normative » (Freitag : 1995, 250). Conformément à cette interrogation, Freitag accorde à la contemplation un pouvoir de synthèse sur lequel nous devrions refonder notre présence au monde, sur la base principalement d'une « re-connaissance » de la totalité vivante du monde. Or, la question de la possibilité même de la contemplation doit être aussitôt posée. Dans le contexte postmoderne tel que Freitag le décrit, une redécouverte consciente de la normativité que porte avec lui l'ensemble les étants n'est pas du tout évidente. Nous pensons par là avant tout à la capacité subjective à s'émouvoir devant autrui et le monde. D'une part, la négation du principe de réalité a provoqué la dissipation de toutes les altérités vivantes et significatives en les réduisant à leur utilité ; ici nous ne nous référons pas seulement à leur conversion en valeur d'échange, mais également à leur appréhension comme valeur d'usage qui implique déjà un « désenchantement » de l'étant (Hafner : 1993, 64 cité par Jappe : 2003, 135 note 47). D'autre part, Freitag postule que la production d'une réalité virtuelle court-circuite l'assise sensible de la présence au monde. Par exemple, dans son article « Actualité de l'animal, virtualité de l'homme », où il consacre une attention particulière à la sensibilité, il note que la virtualisation constitue une « négation du corps » sous l'effet de l'intrication du rapport au monde à des écrans et des interfaces informatisées (Freitag : 2001, 15). L'investissement technologique aurait, de l'avis de Freitag, pour conséquence de séparer en quelque sorte l'expérience humaine du monde. Avant même de penser à une nouvelle synthèse, il faudrait en ce sens penser les fondements mêmes d'une réintégration du monde, dans l'optique où l'univers technique nous rend aveugle et insensible vis-à-vis les manifestations de la beauté.

C'est dans cette perspective que le dépassement de l'aporie postmoderne à partir d'une nouvelle synthèse, comme l'envisage Freitag, nous semble poser problème. Est-ce que la contemplation peut délivrer une appréhension significative de la réalité malgré la sortie du monde que constitue, selon Freitag, l'historicité postmoderne? Partant de cette interrogation, nous aurons l'occasion de mettre en évidence deux ordres de problèmes qui sont liés à la redécouverte du monde vivant, sur laquelle nous nous concentrerons ici. Le premier, pratique, touche aux conditions de possibilités d'une disposition esthétique,

laquelle est censée fonder l'élaboration d'une nouvelle synthèse. L'autre, plus théorique, est relatif au fondement du sentiment de piété supposé se dégager du jugement esthétique.

Freitag stipule que la nouvelle synthèse qu'il envisage doit partir du principe de réalité afin d'en surmonter la négation. Il nous indique en effet qu'il s'agit d'établir une « critique de la production de la réalité [...]. [P]our cela, elle ne peut s'appuyer sur autre chose que sur un jugement directement porté sur la valeur ontologique de la réalité elle-même, celle qui est déjà, celle que nous faisons, celle que nous laissons se faire ni entièrement en dehors de nous, ni entièrement par nous » (Freitag : 1995, 295). L'activité de symbolisation à laquelle il nous convie consiste alors à recueillir la richesse de la vie foisonnant dans le monde, et donc à penser notre participation à la diversité des formes. À vrai dire, la synthèse critique qu'espère Freitag prend la forme d'un jugement esthétique. Dans la discussion qui précède sa présentation sur les thèses de Fukuyama, Freitag avance de manière programmatique qu'« [i]l s'agit de revenir à une culture humaine où on valorise ce qui est harmonieux... et à la limite l'idée esthétique renvoie doublement à l'harmonie, d'une part parce que *aesthesis* c'est la forme, et deuxièmement parce que dans l'esthétique ce n'est pas la forme quelconque c'est la forme belle » (Freitag : 1993b, 52). Il renvoie la nouvelle synthèse normative, et donc la justification de notre agir, à une recherche de l'harmonie oubliée dans la postmodernité et par laquelle les êtres humains pourront réapprendre la justesse de leurs actions par rapport à autrui et au monde. De l'avis de Freitag, le fondement d'une nouvelle normativité doit s'extraire de l'être du monde même, dans la contemplation par le sujet des formes concrètes composant la réalité. La vérité de la présence au monde étant rabattue dans les formes, il s'agit de recouvrir synthétiquement la juste place qu'occupe la forme dans l'ordre du réel.

Le concept de beauté abordé par Freitag comporte une référence à la phénoménalité de la scène qui se présente au témoin. La beauté découle d'une forme délimitée qui apparaît aux spectateurs selon des déterminations spécifiques. Les limites définissant la beauté permettent à la sensation qui affecte le sujet de trouver un véhicule pour atteindre l'intelligibilité, et ainsi présenter l'état d'esprit animant le sujet. En vertu de ces prémisses théoriques, il nous est possible de comprendre que Freitag se tourne vers les déterminations données des formes pour établir la signification de la phénoménalité du monde. Il insiste à plusieurs reprises sur l'importance de la durée des formes, non

seulement pour critiquer l'instabilité propre à la vie postmoderne, mais, surtout, pour souligner que les formes comportent un « modèle », un mode d'être que les étants reproduisent. La beauté réside précisément, chez Freitag, dans la contemplation sensible de ce modèle qui constitue l'« unité ontologique de l'être », entendue par Freitag comme la perfection de son essence. La beauté est liée à l'essence spécifique des étants qui est manifestée dans le monde, ou de la finalité subjective inscrite dans les œuvres humaines. Tous les êtres humains peuvent souscrire à la beauté, dans l'optique où elle appartient à la nature de la forme s'accomplissant.

La compréhension de la beauté par Freitag comporte par ailleurs autre chose qui déborde la détermination des formes. Elle comprend en effet une indivision des dimensions cognitive et éthique, ce qui apparaît lorsque Freitag décrit la beauté comme « notre sentiment et notre jugement appréciatif ne témoignant alors que de notre propre participation et de notre propre consentement à l'être ainsi compris » (Freitag : 1995, 318). La beauté relève de notre capacité à intégrer synthétiquement les formes, en conformité avec le modèle qu'elles renferment. En fait, l'appréhension de la beauté est indissociable d'un jugement sur la justesse de la manifestation et de son harmonie avec l'ordre qui compose la réalité. C'est ainsi que la beauté est rapportée à la compréhension grecque du *kalos k'agathos*, soit l'idée que le bon et le beau sont nécessairement liés (Freitag : 1993b, 53 ; 1996, 73). La beauté relève donc, à côté de la forme comme telle, d'une correspondance de la particularité réalisée avec son genre, d'une part, et avec le *cosmos* dans lequel elle prend place, d'autre part. L'appréciation de la beauté est corrélative d'une mesure de la concordance à soi et au monde de cette concrétisation phénoménale de l'essence de la forme.

Nous pouvons pleinement accepter, comme non problématique, la définition de la beauté énoncée par Freitag, tout comme son idée de fonder une nouvelle synthèse normative sur le principe de la beauté et de sa valorisation. Par contre, il nous faut relever que l'alternative esquissée par Freitag nous semble comporter une tension, en ceci qu'elle semble dépendre d'une position « volontariste ». De l'aveu même de Freitag, l'appréhension de la beauté nécessite comme condition de possibilité une « reconnaissance des formes ». Celle-ci requiert donc une ouverture préalable à ce qui

existe concrètement et à son mode d'être générique. La culture de la limite dépend et provient de cette reconnaissance selon Freitag :

La forme, concrètement donnée et appréhendée de manière synthétique, [...] apparaît toujours comme l'expression d'un mode d'être particulier qui porte en lui une exigence de conformité à son genre et un appel intérieur à la réalisation d'une perfection, un mode d'être existentiel dont la reconnaissance, par-delà toute règle ou principe et en quelque sorte immédiatement, s'impose à la conscience, d'une part, comme l'exigence d'une autorestriction du pur arbitraire subjectif et, d'autre part, en servant de référence à un jugement critique porté sur le sens et la valeur de la pure contingence circonstancielle des phénomènes et des événements (Freitag : 1996, 72).

Freitag présuppose en ce sens une critique de la postmodernité qui conduirait à se tourner vers le monde et la beauté qui l'emplit. La reconnaissance des formes n'engendre pas de principes en soi, mais ouvre plutôt au sujet l'accès à une attitude contemplative disposée à accueillir la beauté et, ainsi, recueillir le secret appartenant à l'être du monde.

La difficulté que nous pensons entrevoir touche à la possibilité d'appréhender la perfection des formes en dehors d'une compréhension préalable anticipant leur signification. Si nous nous référons à Kant et à sa critique du jugement esthétique, nous constatons que la distinction de la beauté implique déjà l'intervention d'une synthèse : « ainsi le beau semble convenir à la présentation d'un concept indéterminé de l'entendement, et le sublime à celle d'un concept indéterminé de la raison » (Kant : 1965, 84). Non seulement le jugement implique un univers symbolique auquel il se réfère pour exprimer la sensation qui affecte le sujet devant l'objet, mais l'éventualité d'un consensus engage l'existence d'un principe qui subsume la singularité de l'appréciation.

Ces présupposés s'éclairent en regard des contradictions que Kant évoque à propos des conditions du jugement esthétique. La première contradiction réside dans l'idée que le jugement sans concept – la beauté ne dérive pas de concepts relatifs à l'utilité ou la finalité – est néanmoins soumis à la loi de l'entendement. L'imagination qui saisit la beauté nécessite de se conformer, ou d'entrer en harmonie, avec les synthèses du divers formulées par l'entendement « en ce [que le jugement] doit être d'après des concepts » (*Ibid.*, 81). Ainsi, le produit de l'imagination apparaît être déterminé. Kant résout cette antinomie en avançant que l'entendement est au service de l'imagination,

qu'il s'agit d'un accord subjectif et non objectif, au sens que la présentation du jugement peut ne pas adhérer complètement à la perfection du concept. Il reviendra toutefois à la fin de son analyse sur cette contradiction, après avoir reconnu que le discernement de la beauté est médiatisé par le goût. Ce dernier est la faculté qui garantit l'universalité du jugement. Encore une fois, la tension qu'identifie Kant consiste en l'affirmation que, simultanément, le jugement ne se fonde pas sur des concepts tout en s'appuyant sur des concepts. Cette fois, il soumettra le jugement de goût au principe subjectif lié à une expérience du supra-sensible sous-tendant les phénomènes :

Cependant toute contradiction disparaît, si je dis : le jugement de goût se fonde sur un concept (un principe en général de la faculté subjective de la nature pour la faculté de juger), au moyen duquel cependant rien ne peut être connu ou prouvé par rapport à l'objet, parce qu'il est en soi indéterminable et impropre à la connaissance ; toutefois le jugement reçoit de par le concept de la valeur pour tous [...], parce que le principe déterminant du jugement se trouve peut-être dans le concept de ce qui peut être considéré comme le substrat supra-sensible de l'humanité (Kant : 1965 164).

C'est dans cette perspective d'une médiation du jugement par un concept indéterminé que Kant finit par conclure que « le beau est le symbole du bien moral » (*Ibid.*, 175). L'appréhension de la beauté a ainsi recours à une Idée qui transcende la sensibilité et qui oriente l'épreuve esthétique du plaisir. L'appréhension du beau dépend d'une « intuition réfléchissante » retrouvée dans l'objet ; la beauté conceptualisée par Kant équivaut à la correspondance de la forme avec nos représentations dans la mesure où nous percevons dans la belle forme leur image.

La prédétermination du goût et du jugement sur la beauté apparaît encore plus explicitement au moment où Kant spécifie que le goût, certes participant à l'élaboration de la moralité, dépend des marques morales des êtres humains :

Or comme le goût est au fond une faculté de juger de la représentation sensible des Idées morales [...], et comme le plaisir, que le goût déclare valable pour l'humanité en général, et non seulement pour un sentiment personnel propre à chacun, est dérivé du goût et de la plus grande réceptivité pour le sentiment venant de ces Idées (qu'on appelle sentiment moral), qui elle-même se fonde sur le goût, il apparaît clairement que la véritable propédeutique pour fonder le goût est le développement des Idées morales et de la culture du sentiment moral, puisque ce n'est que si l'on

accorde la sensibilité avec celui-ci que le goût authentique peut prendre une forme déterminée et invariable (Kant : 1965, 177).

L'ouverture réflexive du sujet à une « satisfaction désintéressée » des objets du monde aussi bien que l'élargissement de notre concept de la nature « par analogie avec l'art » implique donc d'emblée une disposition symbolique qui organise l'attrait pour la chose. Aussi Freitag met-il de l'avant une conception comprise par Kant en termes de « beauté adhérente », à savoir que la beauté est associée à un concept de perfection ou d'une finalité de l'objet. La distinction sensible de la beauté implique ainsi non seulement un champ symbolique suscitant une démarcation, aussi vague soit-elle, des attentes vis-à-vis le beau, mais également une présomption du bien auquel est liée l'appréciation de la beauté.

En somme, la formation d'une nouvelle synthèse à partir de la distinction de la beauté apparaît malaisée, si elle est pensée en fonction de l'analyse kantienne de l'esthétique compte tenu que cette dernière exige à prime abord une trame synthétique. Par ailleurs, dans un passage déjà cité ci-haut, Freitag affirme que la reconnaissance des formes et de leur mode d'être générique découle d'une appréhension elle-même synthétique (« La forme, concrètement donnée et appréhendée de manière synthétique [...] »). Selon ses propres mots, la saisie synthétique de la forme est garante de l'aperçu de la manifestation phénoménale d'un « vouloir être », et non l'inverse ; et, dans des passages en marges de l'argumentation principale qu'il déploie, il remarque qu'une éducation aux formes, une *Bildung*, est indispensable pour reprendre contact avec le monde. Dans ces conditions, nous pouvons nous demander s'il ne serait pas plus pertinent de penser les dispositions pratiques et affectives à la réceptivité de la plénitude de la vie dans le monde. En ce sens, il s'agirait de penser à désengager la sensibilité de l'investissement productiviste du monde propre aux régulations systémiques.

Cette interrogation ne découle pas unilatéralement de la pensée de Kant, mais tout autant de l'esquisse de la nouvelle synthèse proposée par Freitag. En arrière-plan de celle-ci, Freitag médite en définitive sur le sublime. Jean-François Lyotard explique la distinction de la beauté et du sublime sur la base de la représentation universelle des formes :

Il y a beauté si à l'occasion du "cas" (l'œuvre d'art) donné d'abord par la sensibilité sans aucune détermination conceptuelle, le sentiment de plaisir indépendant de tout intérêt que cette œuvre suscite en appelle à un consensus universel de principe [...] Le sublime est un autre sentiment. Il a lieu quand au contraire l'imagination échoue à présenter un objet qui vienne, ne serait-ce qu'en principe, s'accorder avec un concept (Lyotard : 1982, 363).

Le sublime s'ancre dans un fluide manquant de déterminations cohérentes de façon à éveiller un sentiment de vertige devant l'immensité du spectacle. Lorsque nous affirmons que Freitag pense finalement le sublime, nous ne pensons pas seulement ici à son insistance sur l'évanouissement de la représentation transcendante de la socialité, mais également à l'implicite qu'il pose à la reconnaissance des formes et leur beauté. Dans *Le naufrage de l'université*, il argue que la reconnaissance des formes et de leur beauté est tributaire de la compréhension d'une « esthétique transcendante », de l'idée que les phénomènes du monde sont « dirigés » et « dominés » par une force animatrice, à laquelle est rapportée ultimement l'harmonie du vivant (Freitag : 1995, 317). Cette esthétique transcendante renvoie à une cohérence qui soutient les apparences essentielles des étants en interaction, et ce, dans le cadre du déploiement immémorial de la vie subjective instituante de la réalité. Freitag postule que sa reconnaissance est à la base de l'appréhension synthétique des formes du fait qu'elle permet de percevoir que les formes reposent sur un mode d'être générique déterminé et significatif en soi ; seule l'esthétique transcendante rend possible la conception de la distribution cosmologique à laquelle les êtres humains participent.

L'expérience du sublime apparaît clairement dans la deuxième « période » esthétique de Freitag. Dans le cadre de cette dernière, la compréhension subjective du monde ne se tourne plus exclusivement vers la différence des formes, mais également vers l'altérité ontologique du monde vivant avec lequel les sujets sont liés. Effectivement, alors que dans *Dialectique et Société* Freitag restreint la prise de conscience esthétique à la subjectivité, à l'historicité et plus largement à la genèse sociale, il étend plus tard la contemplation esthétique à la « subjectivité étrangère » propre à la vie du monde naturel :

[...] il reconnaît dans tout objet, humain ou naturel, et ceci dès l'instant où il en apprécie la forme, l'expression d'une subjectivité créatrice "étrangère", individuée ou diffuse, avec laquelle il peut s'identifier, ou du moins à laquelle il a le sentiment

de pouvoir participer ou "communier" subjectivement à travers le sentiment esthétique qu'il éprouve devant l'objet, à travers l'appréhension esthétique ou appréciative de sa forme [...]. Alors, à travers l'appréciation de la forme, l'être humain réfléchissant s'identifie à la puissance créatrice qui s'exprime à travers elle, quel que soit son nom, quelle que soit la conception qu'il s'en donne (Freitag : 1996, 70).

La posture esthétique à laquelle pense Freitag plonge donc le sujet dans une profondeur objective dont il revient plein d'une admiration face à la vie constitutive de l'étant. Selon Freitag, la rencontre contemplative du monde achemine le sujet jusqu'à la perfection advenue de la chose qui porte une signification de par son existence même. Autrement dit, la fascination esthétique amène le sujet à ressentir l'« animisme » (*Ibid.*, 71) propre à l'existence des étants, que Freitag nomme volontiers la vie.

Nous disons donc que Freitag pense le sublime puisqu'il concède finalement que le jugement esthétique s'étaye sur la reconnaissance d'une puissance ordonnatrice de la réalité, immanente aux interactions subjectives des étants. Le jugement de la beauté se fonde sur une appréhension synthétique du sens du monde et de la présence humaine en son sein. Nous retrouvons ici l'intuition de Marc Richir qui considère, à l'inverse de Kant, que le beau et le sublime sont intimement liés. Pour lui, le sublime est rattaché à la question de l'instituant symbolique : « le sublime [est] le lieu de rencontre phénoménologique du champ phénoménologique et du champ symbolique (sous la forme de l'énigme radicale de l'instituant symbolique) » (Richir : 1991, 70). Richir évoque la dimension énigmatique du sublime du fait qu'il incarne un appel indéfini au sens qui se révèle dans l'indétermination fondamentale de la présence au monde. Les mises en forme symboliques constituent un travail d'articulation de l'indéterminité phénoménologique du social, bref une tentative de l'imagination de présenter le « moment sublime » auquel toutes les sociétés sont confrontées.

Dans ces conditions, il nous est possible d'affirmer à l'encontre de Freitag que l'émerveillement subjectif devant l'immensité troublante du monde, qui peut mener à la reconnaissance harmonique du réel, ne découle pas de l'appréhension de la forme. L'« animisme » ne s'exhibe pas en tant que détermination logeant dans l'apparence phénoménale. Le sublime n'appartient pas à la réalité en tant que telle, mais tient plutôt au vertige qu'éprouvent les êtres humains face à l'infini de la réalité. Kant remarque en

effet que le sublime n'appartient pas à la représentation de l'objet comme la beauté, mais qu'il constitue une disposition de l'esprit :

Tout ce qui en nous suscite ce sentiment, comme la *force* de la nature, qui sollicite nos forces, est donc dit sublime (mais improprement) ; et c'est seulement sous la présupposition de cette Idée en nous et en relation à celle-ci que nous sommes capables de parvenir à l'Idée de la nature sublime de cet Être, qui fait naître en nous un respect profond non seulement par la force, qu'il manifeste en la nature, mais encore et surtout par la faculté, qui est en nous, de juger celle-ci sans peur et de penser que notre destination est encore plus sublime (Kant : 1965, 102).

Le sublime concerne donc un sentiment, plutôt qu'un phénomène pouvant être perçu. L'interprétation politique du sublime par Marc Richir permet d'approfondir davantage l'état d'esprit accueillant le sublime. L'idée essentielle de Richir réside dans la constatation que l'origine ou le principe qui nous dépasse absolument ne se phénoménologisera jamais : « Cela signifie en retour que cela même où nous nous *identifions*, [...] a pour profondeur phénoménologique l'abîme de l'absence radicale, à l'origine, de "quelque chose" qui n'advientra *jamais*, pour sa part, au champ phénoménologique des phénomènes-de-monde, c'est-à-dire aux lieux du terrestre sous-tendu par les non-lieux du céleste » (Richir : 1991, 36). C'est ainsi dire que l'harmonie entre les étants ne se laisse pas percevoir à travers les déterminations naturelles ou symboliques, mais transparaît dans les impressions sensibles et affectives des sujets placés devant l'immensité mystérieuse du monde. Le moment sublime de l'esthétique transcendantale est ressenti à travers l'Absence.

Dans le contexte postmoderne de sortie du monde, il est légitime d'interroger la disposition des sujets à appréhender la vie qui sous-tend les phénomènes du monde. La perspective de Freitag au sujet d'un possible dépassement des apories de la postmodernité soulève précisément cette question. L'appel de Freitag à retrouver un rapport modeste avec le monde qui nous entoure déborde la problématique de l'élaboration d'une nouvelle synthèse. D'ailleurs, nous avons constaté que non seulement la contemplation de la beauté du monde nécessite d'emblée une trame synthétique orientant notre anticipation du sens inhérent aux formes, mais qu'elle implique, en outre, la reconnaissance d'une esthétique transcendantale. Ayant compris cette dernière comme moment sublime, nous avons tenté de souligner, contrairement à Freitag, que la perception de l'infini de la

réalité ne découle pas de l'appréciation de la forme en tant que telle, mais plutôt d'une ouverture à l'immensité du monde et du sentiment que celle-ci éveille en nous. C'est en ce sens que nous avons maintes fois noté que la difficulté première que soulève l'impasse postmoderne concerne peut-être la capacité des sujets à s'émerveiller devant le monde. Nous devons également ajouter que l'investissement productiviste du monde est en voie d'épuiser notre capacité à imaginer le sens même de l'énigme du monde. La reconquête de notre humanité exige davantage qu'une prise de conscience de notre contingence radicale. La réintégration du monde est sans doute le défi auquel nous confronte la systématisation de nos rapports au monde.

5. Bibliographie

1) *Écrits de Michel Freitag*

- Freitag, Michel (1972), « La dialectique du discours et la dialectique du réel. Contribution à la définition de la problématique dialectique dans la recherche socio-historique », *Épistémologie sociologique*, n° 14, pp. 35-72.
- Freitag, Michel (1983b), « Discours idéologiques et langage totalitaire. Quelques considérations actuelles sur le fascisme et son idéologie », *Revue européenne des sciences sociales*, t. XXI, n°65, pp. 199-237.
- Freitag, Michel (1986a), *Dialectique et Société. Volume I*, Montréal : Éditions Saint-Martin.
- Freitag, Michel (1986b), *Dialectique et Société. Volume II*, Montréal : Éditions Saint-Martin.
- Freitag, Michel (1988), « La Raison contre les raisons », *Société*, n° 2, pp. 177-214.
- Freitag, Michel (1989a), « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles. 1) De la communauté tribale à la royauté », *Société*, n°6, pp. 41-122.
- Freitag, Michel (1989b), «Éclatement du "social", ou oubli de la "société"?», in D. Le Gall et al., *L'Éclatement du social: Crise de l'objet, crise des savoirs?*, Caen, CRTS, 1989, pp. 51-69.
- Freitag, Michel (1989c), « La nature de la technique et le problème normatif posé par son émancipation contemporaine dans le technologisme et le technocratisme », *Société*, no 4, 1989, pp. 5-94.
- Freitag, Michel (1993a), «La conscience. Présentation critique de l'ouvrage de Marcel Gauchet, *L'Inconscient cérébral*», *Cahiers de recherche du GIEP*, no 18, 1993, pp. 21-66
- Freitag, Michel (1993b), «Quelle fin de l'histoire, ou la fin de quelle histoire? Critique de Francis Fukuyama», *Cahiers de recherche du GIÉP*, no 21, pp. 1-67é
- Freitag, Michel (1994a), « La métamorphose. Genèse et développement d'une société postmoderne en Amérique », *Société*, n° 12-13, pp. 1-137.
- Freitag, Michel (1994b), «Pour un dépassement de l'opposition entre "holisme" et "individualisme" en sociologie», *Revue européenne des sciences sociales*, tome XXXII, no 99, 1994, pp. 169-219.

- Freitag, Michel (1995), *Le naufrage de l'université. Et autres essais d'épistémologie politique*, Québec : Nuit Blanche Éditeur.
- Freitag, Michel (1996), «La condition paradoxale de l'art dans la société postmoderne», *Société*, no 15-16, 1996, pp. 59-156.
- Freitag, Michel (1999), « La dissolution post-moderne de la référence transcendante. Perspectives théoriques », *Cahiers de recherche sociologique*, no 33, pp. 181-217 [en ligne] [http://classiques.uqac.ca/contemporains/freitag_michel/dissolution_post_moderne\dissolution_post_moderne.pdf] (site consulté le 12 janvier 2010).
- Freitag, Michel (2001), «Identité individuelle et les formes de la participation sociale», dans P. Assoun et M. Zafirooulos (sous la dir.), *Les solutions sociales de l'inconscient*, Paris, Anthropos, pp. 73-138.
- Freitag, Michel (2002a), « De la Terreur au Meilleur des monde I: Genèse et structure des totalitarisme archaïques », in D. Dagenais (sous la dir.), *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Québec, PUL, 2003, pp. 248-350.
- Freitag, Michel (2002b), « De la Terreur au Meilleur des mondes II. Globalisation et américanisation du monde: vers un totalitarisme systémique? », in D. Dagenais (sous la dir.), *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Québec, PUL, 2003, pp. 353-404.
- Freitag, Michel et Yves Bonny (2002c), *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Freitag, Michel (2002d), « De la terreur nazie au meilleur des mondes cybernétiques », *Argument*, vol. 5, n° 1, pp. 74-98.
- Freitag, Michel (2002e), «Actualité de l'animal, virtualité de l'homme», *Conjonctures*, no 33-34, pp. 99-154.
- Freitag, Michel (2003), « La dissolution systémique du monde réel dans l'univers virtuel des nouvelles technologies de la communication informatique: une critique ontologique et anthropologique », dans B. Miège et G. Tremblay (dir.), *Bogues. Globalisme et pluralisme, t. 4 : Communication, démocratie et globalisation*, Québec : Presses de l'Université Laval, pp. 279-296 [en ligne] [<http://www.er.uqam.ca/nobel/gricis/actes/bogues/Freitag.pdf>] (site consulté le 4 mars 2010).
- Freitag, Michel (2006), « Postface », dans Jean-François Filion, *Sociologie dialectique. Introduction à l'oeuvre de Michel Freitag*, Québec, Nota bene.
- Freitag, Michel et Patrick Ernst (2008), *L'impasse de la globalisation. Une histoire sociologique et philosophique du capitalisme*, Montréal : Les Éditions ÉcoSociété.

2) *Écrits sur Michel Freitag*

Bonny, Yves (1998), « Modernité avancée ou postmodernité ? Enjeux et controverses », *Société*, no 18-19, pp. 87- 122.

Bonny, Yves (2002), « Introduction : Michel Freitag ou la sociologie dans le monde », dans Michel Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec : Les Presses de l'Université Laval.

Côté, Jean-François Côté et Daniel Dagenais (2002), « Dialectical Sociology in Québec: About and Around Michel Freitag's Dialectique et société », *The American Sociologist*, vol. 33, n° 2, pp. 40-56.

Côté, Jean-François (2006), «Le problème de l'idéologie dans la sociologie dialectique de Michel Freitag», *Société*, no 26, p. 35-77.

Filion, Jean-François, (2006), *Sociologie dialectique. Introduction à l'oeuvre de Michel Freitag*, Québec, Nota bene.

Gagné, Gilles et Jean-Philippe Warren (2003), « Michel Freitag », dans G. Gagné et J.P. Warren (dir.), *Sociologie et valeurs. Quatorze penseurs québécois du XXe siècle*, Montréal, PUM, pp. 329-337.

Gauchet, Marcel et Gilles Gagné (2006), « Entretiens avec Marcel Gauchet », dans *Société*, no. 26, pp. 15-33.

Lalonde, Michel (1987), « L'objectivation et la symbolisation », *Canadian Journal of Political and Social theory*, vol 11, n°3, pp. 173-183.

Quéré, Louis (2006), « Sens pratiques, représentation et théorie critique », *Société*, no 26, automne, pp. 153-179.

Vandenberghé, Frédéric (2003), « A Phenomenology of Spirit for our Times », *European Journal of Social Science*, vol 6, no 3, pp. 357-365.

Vandenberghé, Frédéric (2006), « L'école de Montréal: théorie critique ou critique théorique de l' " asociété " ? », *Société*, n° 26, automne, pp. 115-151.

Vibert, Stéphane (2006), « La référence à la société comme "totalité". Pour un réalisme ontologique de l'être-en-société (Sociologie dialectique et anthropologie holiste) », *Société*, n° 26, pp. 79-113.

3) *Ouvrages généraux*

Adorno, Theodor (2003), *La dialectique négative*, Paris : Éditions Gallimard.

- Arendt, Hannah (1983), *Condition de l'homme moderne*, Paris : Calmann-Levy.
- Augé, Marc (1975), *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte d'Ivoire*, Paris : Éditions Hermann.
- Aumètre, Jacques (1989), *Le discours de la représentation*, Sillery : Presses de l'Université de Québec.
- Balibar, Étienne (2005). « Le structuralisme : une destitution du sujet? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 45, pp. 5- 22.
- Bourgeois, Bernard (2002), « Le XXe siècle philosopant : post-hégélien? », *Synthese*, Vol. 130, No. 2 (Feb.), pp. 227-233.
- Charbonnier, Georges (1961), *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris : Éditions Plon.
- Colliot-Thélène, Catherine (2006), *La sociologie de Max Weber*, Paris : Les Éditions La Découverte.
- Cranaki, Mimica (1972), « Lire Marcuse », dans Herbert Marcuse, *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Paris : Éditions de Minuit.
- Dumont, Louis (1983), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris : Éditions du Seuil.
- Dumont, Fernand (2005), *Le lieu de l'homme*, Québec : Bibliothèque Québécoise.
- Durkheim, Émile (1960), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Émile (1967), *De la division du travail social*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Émile (1975), *Textes. 2. Religion, morale, anomie*, Paris : Les Éditions de Minuit.
- Gauchet, Marcel (2005), « La dette de sens et les racines de l'État », dans *La condition politique*, Paris : Éditions Gallimard.
- Gehlen, Arnold (1980), *Man in the Age of Technology*, New-York: Columbia University Press.
- Habermas, Jürgen (1973), *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris : Éditions Gallimard.

- Habermas, Jürgen (1986), *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société*,
- Hegel, George W. F. (1940), *Principes de la philosophie du droit*,
- Hegel, George W. F. (1988), *Foi et Savoir*, Paris : Éditions de Minuit.
- Hegel, George W. F. (1993), *La Phénoménologie de l'Esprit*, Paris : Éditions Gallimard.
- Heller, Agnes (1983), *A Philosophy of History in Fragments*, Cambridge: Blackwell Publishers.
- Heidegger, Martin (1958), « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, Paris : Éditions Gallimard.
- Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno (2007), *La Dialectique de la raison*, Paris : Éditions Gallimard.
- Huizinga, Johan (1988), *Homo ludens : essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris : Gallimard
- Jameson, Frederic (1981), *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, New-York: Cornell University Press.
- Jappe, Anselm (2003), *Les aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, Paris : Éditions Denöel.
- Jay, Martin (1984), *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*, Berkeley: University of California Press.
- Jonas, Hans (1990), *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris : Les Éditions du Cerf.
- Kant, Emmanuel (1965), *Critique de la faculté de juger*, Paris : Librairie Philosophie J. Vrin.
- Kojève, Alexandre (2008), *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris : Éditions Gallimard.
- Kristeva, Julia (1969), *Semiotika. Recherches pour une sémanalyse*, Paris : Éditions du Seuil.
- Lafontaine, Céline (2004), *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris : Éditions du Seuil.
- Lalonde, Michel (1996), *La reconnaissance du temps*, Montréal : Éditions Robert Davies.

- Lefort, Claude (1978), *Les formes de l'histoire : essais d'anthropologie politique*, Paris : Gallimard.
- Lévi-Strauss, Claude (1987), *Race et Histoire*, Paris : Éditions Denoël.
- Lukács, Georg (1960), *Histoire et conscience de classe*, Paris : Éditions de Minuit.
- Lukács, Georg (1981), *Le jeune Hegel : sur les rapports de la dialectique et de l'économie. Volume 2*, Paris : Éditions Gallimard.
- Lyotard, Jean-François (1982), « Réponse à la question: qu'est-ce que le postmoderne? » *Critique*, vol. 38, no. 419, pp. 357-367.
- Marcuse, Herbert (1968), *L'homme unidimensionnel*, Paris : Éditions de Minuit.
- Marcuse, Herbert (1972), *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Paris : Éditions de Minuit.
- Marx, Karl (1987), *Les thèses sur Feuerbach*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Marx, Karl (1996), *Manuscrits de 1844*, Paris : Éditions Flammarion.
- Mead, George Herbert (1963), *L'Esprit, le soi et la société*, Paris : Presses Universitaire de France.
- Ménard, Guy et Christian Miquel (1988), *Les ruses de la technique : le symbolique des techniques à travers l'histoire*, Montréal : Éditions Boréal.
- Papaioannou, Kostas (1983), *La consécration de l'histoire*, Paris Éditions Champ Libre.
- Pettman, Dominic (2006), *Love and others technologies : retrofitting eros in the information age*, New-York: Fordham University Press.
- Polanyi, Karl (1983), *La grande transformation*, Paris: Éditions Gallimard.
- Portmann, Adolf (1961), *Animal as social being*, New York : Viking Press.
- Portmann, Adolf (1967), *La forme animale*, Paris : Payot.
- Richir, Marc (1991) *Du sublime en politique*, Paris : Éditions Payot.
- Sato, Yoshiyuki (2007), *Pouvoir et résistance. Foucault, Deleuze, Derrida et Althusser*, Paris : Éditions l'Harmattan.

- Simmel, Georg (1988), « Le concept et la tragédie de la culture », dans Georg Simmel, *La tragédie de la culture et autres essais*, Paris : Éditions Rivages.
- Simmel, Georg (1989), *Philosophie de la modernité. II. Esthétique et modernité, Conflit et modernité, Testament philosophique*, Paris, Éditions Payot.
- Vernant, Jean-Pierre (1957), « Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs », *Revue d'histoire des sciences et de leur application*, vol 10, no 3, pp. 205-225.
- Vibert, Stéphane (2003), « L'errance et la distance : la déshumanisation comme figure de l'humanité », *Anthropologie et Sociétés*, vol 27, no 3, pp. 125-145.
- Virilio, Paul (1977), *Vitesse et politique : essai de dromologie*, Paris : Éditions Galilée.
- Weber, Max (1995), *Économie et Société. 2 Organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris : Plon.
- Weber, Max (2003), « La profession et la vocation de savant », dans *Le savant et le politique*, Paris : La Découverte.
- White, Hayden (1981), « The value of narrativity in the representation of reality », dans W. J. T. Mitchell (eds), *On Narrative*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Zijderveld, Anton (1979), *On clichés : the supersedure of meaning by function in modernity*, London : Routledge.